

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



“LA CRÍTICA AL ESPÍRITU MODERNO EN EL PENSAMIENTO
NIETZSCHEANO ENTRE 1872 Y 1885, Y SU ACTUALIDAD DE
FRENTE AL MALESTAR DEL SIGLO XXI.”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA.

P r e s e n t a

GILBERTO OCTAVIO SANTAOLALLA LOUREIRO

Director: Dr. Francisco Castro Merrifield

Lectores: Dr. Carlos Manuel Mendiola Mejía

Dr. Luis Armando Hernández Cuevas

Ciudad de México

2016

ÍNDICE

ÍNDICE.....	3
LISTA DE ABREVIATURAS	5
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1 ANTECEDENTES.....	11
1.1 La ruptura de la unidad	12
1.2 La identidad moderna	17
1.3 Hölderlin de frente a la razón	21
1.4 La puesta en cuestión del romanticismo	23
1.5 Los años que atestigua Nietzsche	25
CAPÍTULO 2 NIETZSCHE Y SU CRÍTICA GENEALÓGICA AL ESPÍRITU MODERNO	29
2.1 Desenmascaramiento de la cultura occidental	32
2.2 Genealogía de una consciencia moral	41
2.3 Genealogía crítica de la historia	48
CAPÍTULO 3 PROPUESTA ANTROPOLÓGICA NIETZSCHEANA FRENTE AL MALESTAR DEL SIGLO XIX	55
3.1 Condiciones de posibilidad del hombre libre	56
3.1.1 Historia vs. Genealogía.....	57
3.1.2 La muerte de Dios	60
3.2 Desprendimiento de lo semejante como transición a una cercanía afectiva con “lo próximo”	62
3.2.1 Las tres transformaciones.....	63
3.2.2 Unicidad y virtudes propias	67
3.2.3 Desprendimiento acompañado	69
3.2.4 La extrañeza del mundo	70
3.3 Hombre libre	77
3.3.1 Vida, salud y enfermedad: Soledad	78
CAPÍTULO 4 CONDICIÓN ANÍMICA DEL HOMBRE CONTEMPORÁNEO DE OCCIDENTE.....	85
4.1 Valoración moral de los hombres del siglo XIX	86
4.2 El malestar del siglo XIX: pesadez de lo ajeno.....	91
4.3 Los límites de la razón moderna y la caída del muro: 1989.....	97

4.4 Desencantamiento del mundo.....	100
4.5 Nuestro malestar: fatiga crónica.....	104
4.6 Nuestra enfermedad: exceso de positividad.....	106
4.7 Nuestro modo de ser: vacíos	109
CAPÍTULO 5 ¿SON VIGENTES LAS CATEGORÍAS NIETZSCHEANAS ANTE NUESTRO MALESTAR?.....	113
0° El eterno retorno como centro de gravedad (1)	118
45° Lo próximo.....	121
90° Pequeñas acciones disidentes	127
135° El eterno retorno como centro de gravedad (2)	130
180° Lenguaje	132
225° El eterno retorno como centro de gravedad (3)	136
270° ¿Cómo curarnos entonces?	137
315° Una nueva moral	139
360° El eterno retorno como centro de gravedad (4)	140
CONCLUSIONES	147
BIBLIOGRAFÍA	155
Bibliografía primaria	155
Bibliografía secundaria	155

LISTA DE ABREVIATURAS

- NT = Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 11ª edición, 2011. Publicado en 1872.
- ER = Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, Tr. Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 1ª edición, 2000. Publicado entre 1872 – 1874.
- SVMSE = Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tr. Joan B. Linares. Madrid: Gredos, 1ª edición, 2011. pp. 187-201. Publicado en 1873.
- SUPH = Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Tr. Germán Cano. Madrid: Gredos, 1ª edición, 2011. Publicado en 1874.
- SE = Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer como educador (Consideraciones intempestivas III)*, Tr. Jacobo Muñoz. Madrid: Biblioteca Nueva, 1ª edición, 2000. Publicado en 1874.
- HH = Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Tr. Alfredo Brotons. Madrid: Akal, 3ª reimpresión, 2013. Publicado en 1878.
- CS = Friedrich Nietzsche, *El Caminante y su sombra*, Tr. Alfredo Brotons. Madrid: Biblioteca Nueva, 1ª edición, 2000. §221. Publicado en 1880.
- A = Friedrich Nietzsche, *Aurora*, Tr. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 1ª edición, 2000. Publicado en 1881.
- GC = Friedrich Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, Tr. Germán Cano. Madrid: Gredos, 1ª edición, 2011. Publicado en 1882.
- AHZ = Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 11ª reimpresión, 2008. Publicado entre 1883 – 1885.

INTRODUCCIÓN

*“[...] lo que en el hombre se puede amar es que
es un tránsito y un ocaso.
Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo
que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son
los que pasan al otro lado.”¹*
Friedrich Nietzsche

La modernidad, con sus intérpretes y grandes pensadores, ha colmado de ímpetu humano el espíritu de nuestro tiempo. No importa si ha sido la confianza en la madurez del intelecto, en la concepción científica del universo o en su contemplación; o si ha defendido la humanidad y su felicidad —con su razón ilustrada, con su evolución económica, con su deseo de dar libertad a los pueblos o mediante la dominación de la naturaleza—. Sea cual sea, cada noción ha sido *inherentemente limitada*, respondiendo a una manera particular de pensar lo que es (sin efectivamente dar cuenta de ello), con criterios de validez corresponsables con la forma de concebir la vida. Una intimidad temerosa que ha hecho distinción, mediante la fe en galimatías metafísicas, entre lo objetivo y lo subjetivo.

El mundo moderno no contempla como lo hiciera el griego antiguo sino que construye representaciones de las partes del orbe, edificaciones cimentadas en las reglas, preceptos y procedimientos del pensamiento racional. Apariencias que albergan límites que la cultura occidental se niega a reconocer al hacer un montaje de optimismo ingenuo y soberbio. La mirada moderna está puesta en el horizonte futuro, una esperanza de mejoría que se asume con un fin y propósitos específicos: «seguir

¹ AHZ, Prólogo de Zaratustra, p. 38.

progresando para estar mejor». Ímpetu que requiere exactitud e intolerancia ante aquello que amenace el ingenio de su certeza absoluta.

La construcción cartesiana del orden humano, por sobre el hallazgo de un cosmos regulador del orden divino, inicia la caída definitiva del orden cristiano medieval para dar paso a la secularización de la vida. A partir de ese momento el hombre se asumirá a sí mismo, a los otros, a la naturaleza y a la vida, de una manera radicalmente distinta a como lo hicieran su ancestros. Muere Dios y con ello la dotación de sentido que, si antes Su autoridad respaldaba, ahora será garantizada por medio de la Razón, cónsul que buscará organizar y regular el mundo humano ante *lo real*.

Así, G.W.F. Hegel (1770-1831) aparta de sí su amenazante *sufrimiento* mediante una razón esperanzada en que, algún día, mediante la civilización y el progreso infinito de la humanidad, se eliminaría la congoja humana. Un mundo visto desde las limitantes de un pequeño espejo (a entender la razón). Artefacto que constriñe el mundo más amplio. Vemos en él la proyección de *lo que es*, en ese instrumento humano que nos permite vernos sin realmente *vernos*. *Miramos sin saber*, pues la seguridad hegeliana requiere de una construcción *a priori* de la historia, sistematización con la que no sólo miramos lo que *debe* de mirarse, sino que, en mayor medida, protege a aquel que mira de lo que no se deja someter bajo el control de su racionalidad. Hablo aquí de lo irracional, de aquello “que obliga al ser humano a salir de sí mismo”.²

El hombre moderno identificó (a partir del giro copernicano y sus consecuencias en el proceso del pensamiento filosófico de los últimos cuatro siglos) el espíritu de Occidente con el del universo al declarar la época moderna como aquella en la que habría de cumplirse *algo* sin saber con precisión *qué* era ese *algo* que prometía. Utilizó, al mismo tiempo, su capacidad de razonar para desarrollar conceptos que terminaron alejándolo de la fe y, con ello, la restitución de la *unidad originaria* resintió. Nunca más el hombre moderno se ha sentido identificado con la unidad como lo estuviera en otro tiempo con Dios.

Así, mientras que los ideales modernos confiaban que los hombres se liberarían

² László Földényi, *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*, Tr. Adan Kovacsics. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2003, 1a edición. p.31.

paulatinamente de su animalidad —mediante formas más elevadas de convivencia y conocimiento—, Friedrich Nietzsche (1844-1900) se enfrenta a estas abstracciones y ocasiona una regresión fatídica, un *retroceso* del ánimo racionalista hegeliano («todo lo real es racional precisamente porque todo lo racional es real») *al poner en duda la razón misma*. Para él los hombres de la época —*los hombres pequeños*—, buscan sólo conservarse cuando podrían ir más allá de sí mismos; es el sujeto que ya no cree en nada, el individuo en el que su potencia creadora se ha marchitado. Así, su pensamiento fue (y sigue siendo en mi opinión) *un paso atrás* ante lo indiscutible de los valores morales de su época, “el igualitarismo cristiano consolidado por la ilustración democrática [y] la sublimación de las pasiones en pro de logros más elevados.”³

De esta manera, aunque han pasado más de cien años desde que Nietzsche desvelase *lo que el mismo hombre había creado*, y que puedo reconocer que nuestras vidas son ciertamente distintas al modo del siglo XIX, quiero defender en esta investigación la vigencia del proyecto antropológico nietzscheano comprendido entre 1872 y 1885. Esto debido a que los valores decadentes —representados por *el espíritu de pesadez*— nos persisten como resonancias transfiguradas de un deicidio que experimentamos como malestar sin objeto. Ante esto, quiero demostrar que el vigor nietzscheano encuentra su justificación en la idea del *eterno retorno de lo mismo*, como posibilidad de gravidez que nos reconcilie con nuestra unicidad terrenal.

Son cuatro las obras fundamentales que, en el periodo mencionado, he tomado como referencia para esta investigación: *Humano, demasiado humano* (1878), *Aurora* (1881), *La gaya ciencia* (1882) y *Así habló Zaratustra* (1883-1885). Sin embargo, también he incorporado (y hasta con un mayor énfasis) las obras o escritos de menor difusión: *Escritos sobre retórica* (1872-1874), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874), *Schopenhauer como educador* (1874) y *El Caminante y su sombra* (1880).

Motivado por un interés de interpretar el pensamiento nietzscheano de manera formal y de un convencimiento personal de que sólo si comprendo el desarrollo del espíritu moderno seré capaz de construir nuevos referentes, es que a lo largo de los

³ Fernando Savater, *Nietzsche*. México: Aquesta Terra, 1ª edición, 1993. p.10.

siguientes cinco capítulos justificaré que la cercanía con la filosofía nietzscheana desencadena la *puesta en duda* de nuestro mundo heredado para, posiblemente, construir —creativamente y con vigor— un modo propio de estar en el mundo.

Así, en el primer capítulo relato las ideas que a lo largo de cuatro siglos convergieron en la época que testimonia Nietzsche y que ocasionaron la ruptura de la unidad y el consecuente surgimiento de la identidad moderna. Ralentizo el paso al aproximarme al término del siglo XVIII para describir el papel que Hölderlin adoptó frente a la razón así como la puesta en cuestión del romanticismo, por considerarlos dos antecedentes directos del pensamiento nietzscheano. También aprovecho para hacer un recuento del ánimo sociocultural de la segunda mitad del siglo XIX.

Luego, en el segundo capítulo, desarrollo la crítica genealógica que emprende Nietzsche al espíritu moderno, discutido en tres momentos: a) el desenmascaramiento de la cultura occidental, b) la genealogía de una conciencia moral y c) la genealogía crítica de la historia.

Después, en el tercer capítulo, interpreto la propuesta antropológica que el filósofo prusiano elaboró de frente al malestar de su época, en la que el *hombre libre* es la figura central y donde el desprendimiento de lo semejante es la condición de posibilidad prioritaria para lograr una libertad positiva.

A la luz de la propia valoración moral que realiza Nietzsche del hombre occidental del siglo XIX y su malestar, en el cuarto capítulo me detendré en aventurar un breve diagnóstico sobre nuestra época desde diferentes intérpretes contemporáneos, para cerrar esta investigación en un último apartado que esboza una propuesta de *curación nietzscheana* de frente a nuestro malestar (fatiga crónica) y modo de ser (vacío).

Quiero aprovechar para agradecer la cercanía científica de mi director de tesis y lectores, quienes estuvieron siempre a una distancia adecuada para el flujo de esta investigación, valorando la amplitud de miras que he logrado a partir de sus sugerencias. A mis padres y a mi Ardillita, por su cariño e inseparable proximidad. Y a mis amigos, quienes leyeron con atención los ensayos de esta investigación y que, de igual manera, animaron mi paso.

CAPÍTULO 1 ANTECEDENTES

“...No, es imposible; es imposible comunicar la sensación de vida de una época determinada de la propia existencia, lo que constituye su verdad, su sentido, su sutil y penetrante esencia. Es imposible. Vivimos como soñamos..., solos”.⁴
Joseph Conrad

LA EUROPA QUE ATESTIGUA NIETZSCHE ha heredado del siglo precedente los procesos económicos, políticos y científicos que, impulsados por la burguesía, empoderaron al Estado de control y acumulación de poder, como lo fuera la Iglesia siglos antes. Aun así, la religión se mantiene como el principal sistema ideológico que inspira las valoraciones y comportamientos de índole moral. La mentalidad⁵ burguesa subyuga a la vida social al imponer sus valores como cultura de alcance internacional, asumiéndose como la culminación de un proceso histórico *lineal* que requiere de su compromiso moral y acción civilizadora sobre el resto del mundo, “hacia la plena realización final”⁶. Las clases populares experimentan un sentimiento de incertidumbre respecto a su identidad y objetivos.

En este contexto me pregunto: ¿cómo fue concebido el pensamiento que dio pie al *espíritu moderno*? ¿Cuál es la ideología dominante en el tiempo de Nietzsche y cómo se enraízan en ella la tradición filosófica de los últimos cuatro siglos? En el

⁴ Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*, Tr. Sergio Pitol. Veracruz: Universidad Veracruzana, 1ª edición, 2008. p. 56.

⁵ Entiendo por mentalidad “el conjunto de principios, creencias, conocimientos, valoraciones, etc. [...] que rigen el comportamiento” Cfr. Francisco Villacorta Baños, *Cultura y mentalidades en el siglo XIX*. Madrid: Síntesis, 1ª edición, 1993. p. 162.

⁶ Richard Tarnas, *La pasión de la mente occidental*, Tr. Marco A. Galmarini. Girona: Atalanta, 1ª edición, 2008. p. 405.

presente capítulo relataré las ideas⁷ (acotadas por el interés de la filosofía nietzscheana) que, a lo largo de cuatro siglos, convergieron en la Europa que testimonia Nietzsche. Busco identificar los residuos y consecuencias de aquellas para advertir las principales transformaciones culturales y sociales de Occidente. He adoptado una postura interna respecto a la época, a entender, una tarea descriptiva de las tramas generales que se palpaban a partir de la segunda mitad del siglo XIX y que marcaron el ámbito sociocultural del filósofo alemán.

1.1 La ruptura de la unidad

La filosofía de Platón (427-347 a.C.) exige una perspectiva ópticamente abierta. Una disposición humana al ser propio del orden cósmico y a la perfección armónica que se muestra. Las cosas mundanas son para él las muchas representaciones de una idea que es el *todo*, donde sólo el hombre que es en efecto racional sabe reconocer la *idea de hombre* a la cual adecuarse pues es capaz de “percibir el orden automanifestante”.⁸ El hombre no interviene en la configuración de ese orden que se *automanifiesta racionalmente* pues las cosas son como *son* en autorreferencia a su *idea*. Las ideas irradian su sentido inmanente y los hombres sólo se modulan a ellas. La razón platónica es como un receptor al que se le autorrevelan las *ideas* de perfección en las que radica lo correcto. «Bien» y «bondad», apuntan a lo superior. Todo lo que podemos percibir son, para Platón, ideas que representan a Dios.

Agustín (354-430 d.C.), sin alejarse del logos óptico platónico, ve en nuestra interioridad el *lugar* que enzarza el disfrute y gozo de la armonía cósmica de las ideas, pues somos propensos a pecar. En la medida en que uno sea más interior se está más en Dios y, por lo tanto, se ahuyenta el pecado. Se puede decir que Agustín es más interior que Platón. Así, mientras que para el filósofo griego el orden exhibía Razón y

⁷ Berlin sobre idea: “[...] algo a la vez más profundo y más difícilmente rastreable hacia causas específicas: los cambios en los valores seculares, los ideales y las metas que están ampliamente aceptados, que son conscientemente practicados, en todo caso dentro de la civilización occidental”. Isaiah Berlin, *Árbol que crece torcido*, Tr. Jaime Moreno Villareal. México D.F.: Vuelta, 1ª edición, 1992. p. 254.

⁸ Charles Taylor, *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Tr. Ana Lizón. Barcelona: Paidós, 2ª reimpresión, 2012. p. 225.

Bondad, para el de Hipona el orden exhibe “la Sabiduría de Dios”.⁹

Un milenio después, el descubrimiento de América (1492), la Reforma luterana (1517) y las ideas revolucionario-científicas de Copérnico (1543) son los principales hitos que impulsaron la *concentración de lo humano* y, con ello, un giro en la autoconcepción del hombre en el mundo y en las formas de vida y modo de pensar de las sociedades europeas occidentales. La modernidad ocasiona una crisis en la unidad del “viejo universo simbólico medieval”¹⁰ al deteriorar sus referencias sociopolíticas y del saber: lo sagrado. Sisea “la *autonomía humana* en su saber, obrar y crear”¹¹ al poner su atención en la naturaleza y el entusiasmo que ésta generaba, en particular la naturaleza humana. Se instaura entonces lo humano, lo *introspectivo*.

Descartes¹² (1596-1650), aunque invita a una interioridad cercana a Dios, ésta intimidad ya no remite a un orden cósmico como encarnación de las ideas platónica sino a contenidos intrapsíquicos (“intramental”¹³). Para él, el mundo ha de ser comprendido desde la física y sus modelos mecánicos, referentes que identifican el conocimiento con la manera que tenemos de *representar* —“dentro” de nosotros— lo que quiere ser conocido. El ejercicio cartesiano exige una “perspectiva desvinculada”¹⁴ del cuerpo y sus emociones: sólo podemos conocer lo que podemos entender y no sentido¹⁵.

Hay una transición entre Platón (y sus herederos medievales) y Descartes: las ideas no se encuentran sino que son construcciones de los hombres. El individuo, mediante su confianza en la evidencia que es innegable, *piensa* (recoge y ordena) y *representa* su conocimiento del mundo¹⁶, instrumentando (es decir, controla) aquello

⁹ *Idem*.

¹⁰ José A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta, 2ª edición, 2000. p. 71.

¹¹ Luis Jiménez Moreno, *Hombre, historia y cultura: Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*. Madrid: Espasa-Calpe, 1ª edición, 1983. p.17.

¹² Contemporáneas a Descartes, y en pugna con éste, las investigaciones infinitesimales de Pascal (1623-1662) abren una brecha abismal en las posibilidades del hombre y las enormes limitaciones que éstas encaran: la posibilidad de lo infinito (Cfr. Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, Tr. Eugenio Imaz. México: FCE, 7ª reimpresión, 1973. p.34) hace que los hombres vean el espacio con otros ojos, que se desprendan de la tierra segura, hogar irrenunciable de generaciones. Para Pascal somos una contradicción que sólo por medio de la autocompresión tiene la posibilidad ordenarse. (Cfr. Taylor (2012), p. 487).

¹³ *Ibid.*, p. 219.

¹⁴ Taylor (2012), p. 207.

¹⁵ Subordina las pasiones a la razón para cumplir una función instrumental siempre hacia ella.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 203-205.

que se explica. De manera que Descartes se aparta de una moral teleológica (es decir, de una manera de valorar la vida inherente de verdad y bien) para congeniar una moral teológica que concibe a las matemáticas como divinas aunque, paradójicamente, también afirme que podremos ser “dueños y poseedores de la naturaleza”.¹⁷

Así, en los siglos XVI y XVII, los hombres confiaban en un cosmos que se conjeturaba como una gigantesca máquina compuesta por elementos vinculados sistemáticamente entre sí, idea dominante que procuraba dar coherencia a la realidad¹⁸. El «individuo» se inserta como unidad mínima (individualidad psíquica) y fundamento de la sociedad de clases, alejándose del estilo común de vida del medievo. El sujeto se asume con la capacidad de conocerlo todo —de forma cada vez más precisa— a través de la observación racional de aquel engranaje divinizado. El aumento previsible de las aptitudes de predicción y control garantizarían un progreso ilimitado.

Décadas antes a la concepción cartesiana del mundo, la Reforma impulsada por Lutero (1483-1546) rechazó la mediación entre Dios y hombres, ocasionando la eliminación de las jerarquías: uno estaba solo frente a Dios. La comprensión de lo sagrado transmutó. Se vive durante tres siglos una fe nueva, sin mediadores que negociaran la desnudez de los hombres frente al mundo¹⁹ pero que, al mismo tiempo —en proporción a su grado de fe en Dios— motivaran los impulsos revolucionarios de finales del siglo XVIII. De esta manera, en la medida que los hombres persiguieran la utilización de las cosas de la vida —creadas divinamente— prolongarían la creación de Dios y serían útiles a la humanidad. De lo contrario, si su intención era propia, entonces serían pecaminosa. Era en la vida cotidiana y mundana donde uno debía de afirmar la existencia cristiana, desde una *cercanía-lejana* con las cosas del mundo, haciéndose *sin hacerse* de ellas para lograr ese propósito.

Fue “la teología puritana del trabajo²⁰ y la vida corriente [lo que] constituyó el

¹⁷ Descartes cit. por Taylor (2012), p. 211.

¹⁸ Cfr. Pérez Tapias, p. 70.

¹⁹ La Iglesia es puesta en duda respecto a su contabilización de buenos y malos católicos. A diferencia del catolicismo (en el que abonan las buenas acciones) el protestantismo exige la vaciedad de las acciones, su nulidad de frente al don de Dios. Cfr. Taylor (2012).

²⁰ La teología del trabajo también había empezado desde las normas monásticas de San Benito, aunque en este caso no implicaban una integración en la vida corriente.

entorno propicio para la revolución científica²¹, de manera que la ciencia se justificó como una pesquisa acerca de los propósitos de Dios. El dominio de la ciencia se sumergió en lo espiritual²² pues, no sólo permitía el control racional del mundo y de nosotros mismos, sino que, además, con ello se cumplía con los designios que Dios quería de los hombres. La instrumentalización alejó al hombre de *lo próximo* a cambio de una promesa espiritual. Un desapego personal en favor de lo trascendental.

Volviendo a Descartes, la hegemonía de la razón no es ya de carácter omnipresente (como lo era con Platón) y que nos domina en su encuentro, sino que es el *hacer* de los hombres (y su acto de pensar que construye siempre desde una antecesor, es decir, *procedimentalmente*, dice Taylor) lo que contiene la potencia de subordinar su mundo a los intereses humanos que, mediante la razón práctica, fiscalizan lo que les rodea para conservar e incrementar su control racional, donde su cuerpo es el límite de aquello que pueden o no hacer en el mundo.

Para los primeros modernos, en la medida en que actuábamos de manera racional tendríamos la esperanza de conocer *cómo* son las cosas (que ahora dominamos) pues confiaba en que *hacer* con la razón era una “propiedad del pensar”²³ y no un contenido en sí del pensamiento. Por el contrario, si uno procedía irracionalmente, nunca conocería la realidad.

Como consecuencia de la instrumentalización del conocimiento procedente de la razón cartesiana y el compromiso personal protestante, se da el *fenómeno de la secularización*: “el retroceso de la creencia de Dios”²⁴ y el paso adelante de la humanidad. Disminuye el poder e influencia de la Iglesia Católica (y sus hábitos religiosos) en las sociedades occidentales. Se sacraliza la mecánica, la objetividad, la racionalidad y el progreso. Se sustituye la *esperanza* cristiana por la *planificación* racional. Para el hombre moderno no era una cuestión de intensidad (a diferencia de los románticos²⁵) sino de la capacidad de raciocinio para desarrollar sus conceptos,

²¹ Taylor (2012), p. 314.

²² Para Tarnas, la expansión de la cultura Occidental bajo la creencia de ser la mejor y más efectiva manera de hacer cultura (al apoyarse en la ciencia) es un modo secularizado del concepto de Iglesia Católica Romana “cómo única iglesia universal para toda la humanidad”. *Cfr.* Tarnas, p. 405.

²³ Taylor (2012), p. 235.

²⁴ *Ibid.*, p.424.

²⁵ *Infra* 1.4 La puesta en cuestión del romanticismo.

opiniones e intenciones reflexivas. La fe ya no se considera necesaria para la definición de la realidad sino es la razón la que busca dar cuenta del mundo.

Más tarde, la actitud prevaleciente del tardío siglo XVII y gran parte del XVIII era aquella en la que filósofos y artistas se interesaban en las normas objetivas, “patrones inmutables platónicos o cristianos en cuyos términos se acostumbraba a juzgar tanto la vida como el pensamiento, la teoría como la práctica”.²⁶ Prevaleció en este periodo la idea utópica de un paraíso terrenal, de atestiguar la edad aurea de la humanidad, época que facilitaría la convivencia fraterna y pacífica entre los hombres.²⁷

Aunque la razón buscase incansablemente la *unidad* nunca más se reconstituiría. Muere Dios y con Él la dotación de sentido que, si antes estaba respaldada en su autoridad (en la fe), ahora se garantizaría mediante la Razón como organizadora “de lo real”.²⁸ Deviene un hombre en crisis que busca nuevas maneras de comprenderse de frente a la obsolescencia de los esquemas antiguos; nuevos referentes que le permitieron *instrumentar* el mundo y a Dios desde sí mismo. Es por esto que se dice que lo moderno exacerbó la subjetividad: el individuo como maquinista racional del cosmos.

Como consecuencia, en el marco de la modernidad burguesa y sus intereses económicos se constituye el fenómeno de *ideología*: un intento por “reconstruir la unidad del saber”²⁹ mediante el encubrimiento, justificación y legitimación de una realidad surgida y desplegada *exclusivamente* desde y hacia la razón. Un modo de pensar que comienza y termina en la razón. Una promesa en recomponer la unidad social al confiar en el control y en las justificaciones de la razón para fracturar la realidad³⁰, relegando lo que estorbase su legitimidad racional pues toda ideología “no tiene “afuera” ni siquiera abertura. Es una certidumbre encerrada sobre sí misma y no puede concebir una verdad que sea exterior a ella [...] [es] una visión global y exclusiva [...] [que pretende] poner fin al vagabundeo del pensamiento”.³¹

²⁶ Berlin (1992), p. 262.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 275.

²⁸ Savater, *Op cit.*, p.55.

²⁹ Pérez Tapias, p. 71.

³⁰ *Supra*. Así como lo hiciera Platón con la escisión de mundo aparente y mundo real.

³¹ Comenta Guillebaud que “La ideología totalitaria se define —y se proclama— como revelación. Ésta es la esencia misma de su mentira y su arrogancia: el engeguamiento acerca de su propia

¿Cuál era aquél “afuera” que la ideología moderna excluía? Apadrinada por la insistente sospecha de Descartes, la ideología moderna tiene que dudar³² de todo pues quiere destruir las “«falsas verdades»” para reconstruir (desde una noción absolutista) el conocimiento verdadero y, con ello, se acelera el proceso secularizador que la filosofía racional había iniciado... sin saberlo. Idear —desde una distorsión radicalizada por la racionalidad— un mundo geométrico, un espacio libre de concepciones que amenazasen con disminuir o entorpecer la razón. Un marco aséptico que dejaba fuera la “negatividad y el caos”³³ (con su imprevisibilidad) para beneficiar, como ya mencioné, la fiscalización de saberes que asegurarse la comunión en la razón.

La incipiente modernidad anhelaba una buena vida para todos, “un brillante futuro ideal”³⁴, que estaría caracterizado por la inteligencia, la sofisticación, la prosperidad, la felicidad y la libertad, una nivelación social. Así, la ciencia se asumió al servicio de la vida cotidiana.

Detrás de estas utopías estaba la gran esperanza de “una solución total”³⁵, un tiempo en el que, gracias a la ciencia, todo quedaría resuelto, toda injusticia, incoherencia, irracionalidad y toda miseria. Que llegarían los días en que ya no estaríamos a expensas de amenazantes fuerzas malignas, de aquellos impulsos puestos más allá del control de nuestra razón: de “la naturaleza salvaje, los efectos de su propia ignorancia, la locura, el vicio”.³⁶

1.2 La identidad moderna

Aunque en el comienzo de la modernidad se apreciaba la vida civil y el honor —

naturaleza”. Jean-Claude Guillebaud, *La traición a la Ilustración*, Tr. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 1ª edición, 1995. p. 31.

³² Vid. René de Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Tr. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1ª ed., 1977. La duda permite a Descartes suspender (sin negar) aquellos antiguos fundamentos (aprendidos por medio de los sentidos) que sustentas sus opiniones. Sentidos que se remiten a algo real, sea esto en sueños o en vigilia, pero que sin embargo podría estar siendo obligado a engañarse por parte de Dios.

³³ Patxi Lanceros, *La herida trágica: El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Barcelona: Anthropos, 1ª edición, 1997. pp. 97-98.

³⁴ Tarnas, p. 405.

³⁵ Berlin (1992), p. 260.

³⁶ *Idem*.

despreciando la idea de familia y riqueza— en su desenvolvimiento (y por influencia del protestantismo) se transitó paulatinamente hacia el aprecio del trabajo y la producción, el matrimonio y la vida familiar. Así, en el siglo XVII se atiende la actividad empresarial por encima del honor individual (pues éste se alejaba de lo verdaderamente valioso en la vida al poner su atención en la fama y el renombre). El comercio es visto como energía civilizatoria en la que los hombres se encuentran en su red de actividades y se concilian en paz. El ánimo glorificador de la aristocracia es puesto a un lado y toma forma el orden social, la estabilidad política y la buena vida. Entrado el siglo XVIII se afianzan —desde la relevancia de la actividad comercial— la agricultura y la milicia, lo que conforma una sensación de vivir dentro de un orden.

En oposición al universalismo de la razón cartesiana, en el transcurso del siglo XVIII se da la defensa de la diversidad, principalmente en el terreno de lo cultural y en la literatura, de manera idealista y humana³⁷. Es en la ética burguesa (antesala de las revoluciones del siglo XVIII y XIX) donde serán defendidos los ideales de igualdad, derecho universal, la ética del trabajo y la efervescencia de la familia. El hombre comienza a asumirse como aquel que puede aprovecharse de la naturaleza mediante el control de los recursos, sintiéndose digno de su trabajo.

Los *ilustrados* atienden la utilidad de sus acciones (es decir, si éstas aumentan o disminuyen su felicidad), donde su ética no responde a una concepción de orden de las cosas sino a las consecuencias de sus acciones: hay que actuar sin tomar en cuenta preexistencias. La naturaleza se les presenta neutral, por lo que buscan dominarla y hacer que sus causas produzcan la mayor felicidad posible. Deja de creerse que «uno es bueno o malo por naturaleza» para ahora confiar que «uno se hace a sí mismo». Buscan (progresivamente) la perfección. Combaten y hallan sentido en su propia lucha al ser reconocidos por una comunidad de hombres que también han hecho lo suyo. Sueñan con que las generaciones futuras los reconocerán, inmortalizándolos. Anhelan su propio desarrollo a partir de romper relación con lo religioso y la metafísica, lo que da pie al avance racional en contra del error y el desvelamiento de la verdad. Lo anterior daría fin con el “teocentrismo político, con la intolerancia inquisitorial y con el oscurantismo, incluso a precio de mutilar la vida de

³⁷ *Ibid.*, p. 275.

todos sus aspectos míticos y mágicos”³⁸, sin que desapareciese el “dualismo cristiano [...] [con] su exaltación de la debilidad y [...] su resentimiento”.³⁹

Ante la tensa relación entre ciencia y filosofía, la Ilustración aporta a la filosofía *la conciencia histórica*. La historia era vista (de la mano de la idea de progreso) como el “sucesivo despliegue de las posibilidades humanas”⁴⁰ entendidas ya no como acumulación de datos y fechas, sino como la evolución de la humanidad.

Rousseau (1712-1778) fue el primero en cuestionar (autocríticar) y desafiar el dogma moderno al rechazar que su cultura fuera representante del auge de la cultura humana. Sospechó sobre el exceso de optimismo que la modernidad ponía en el progreso. Dudó que la felicidad pudiera ser medida pues “[la] historia le había enseñado que cada periodo, cada nación y cada individuo tenían su propia idea relativa de la felicidad”⁴¹. Para él, la manera en que los hombres adoptaban diferentes formas era indicio (optimista) de su “naturaleza profundamente oculta”.⁴² Confío en un reencauzamiento de la historia⁴³ que busca apoyarse en las potencialidades de la naturaleza humana y en las instituciones democráticas con su promoción de una *sociedad humanizante*.

A finales del siglo XVIII toma relevancia el aprecio que se puede manifestar a la gente cercana. Se cree que una disposición abierta en lo sentimental es de mucha importancia para que la gente vea sus vidas llenas de significado y valor, aunque haya maneras formales para expresar esos sentimientos. La familia es vista como “recinto cerrado de una comunidad de amor y cuidados”⁴⁴, un refugio para aquel que sufre del mundo cruel. ¿Qué hace que la generalidad de los individuos pertenecientes a las sociedades occidentales de finales del siglo XVIII estimen como desalmado el mundo? La creciente industrialización, los movimientos rurales hacia lo urbano, dar la espalda a la vida hogareña y el avance (en aumento) del capitalismo.

Rousseau retoma, no la contemplación de lo natural en busca de una

³⁸ Savater, pp. 35-36.

³⁹ *Ibid.*, p.64.

⁴⁰ Pérez Tapias, p.134.

⁴¹ H.G. Schenk, *El espíritu de los románticos europeos*, Tr.Utrilla. México: FCE, 1ª edición, 1983. p. 33.

⁴² *Ibid.*, p.44.

⁴³ Pérez Tapias, p. 73.

⁴⁴ Taylor (2012), p. 403.

consonancia con las virtudes de simplicidad y lo rústico, sino el despertar de sentimientos que evocamos en consonancia a la naturaleza. El *temor*, lo *sublime* y la *melancolía* son experiencias ante la naturaleza, reflejo de *lo que somos*. Para él nos sintonizamos, encontrando un remanso de imágenes latentes a las que les falta nuestra aportación, descubriéndonos *mejores* en esa sintonía significativa al hacernos más humanos y benéficos. En este sentido, aunque los sentimientos sean reconocidos, éstos siguen formando parte de una *razón desvinculada* que responde, ya no a un orden racional significativo (Platón) sino a una *naturaleza humana* ordenada por “los impulsos internos y el lugar que ocupamos en el engranaje del todo”.⁴⁵ La naturaleza es buena y es como la “voz interior”.⁴⁶ Defiende un retorno a la naturaleza mediante la razón que se aleja de lo público y sus opiniones, necesidades y apetencias compartidas, que hacen dependientes a los hombres. Aboga por la austeridad en contraste a la boyante vida comercial. Para Rousseau, la existencia de un Dios bueno puede inferirse del orden de las cosas (similar a los deístas).

En ese mismo siglo, Kant (1724-1804) y Herder (1744-1803)⁴⁷ se pronuncian en defensa de la libertad moral y la singularidad de las culturas, respectivamente. Kant insistió sobre los principios racionales que permitían a los hombres hacer lo universalmente correcto logrando su perfección intelectual y moral. Para él la pregunta por el valor de la existencia encuentra respuesta si es contenida respecto a lo humano. Herder, bajo la creencia y defensa de que las diferencias culturales entre naciones no necesariamente terminaban en choque, defendió que cada pueblo tenía su propio carácter y se manifestaba por medio de sus costumbres e instituciones. Ambos irrumpen en los pilares de la tradición occidental para recordar a la gente sobre el valor de lo local (del autogobierno) *versus* las formas de vida de todos y de nadie. En concreto, ambos enfrentaron la idea del universalismo al subvertir los valores de la

⁴⁵ *Ibid.*, p. 414.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 488.

⁴⁷ A la par de ellos, Fichte (1762-1814) incorpora la voluntad como particularidad de nuestros actos. Él es el primero en establecer que los fines —aquellos pilares utópicos procurados durante dos milenios— no se descubren en un reino trascendental, sino que son creados mediante nuestra voluntad. La voluntad se empata entonces con la búsqueda de la libertad individual. Si el hombre no se hace no existe, pues las reglas objetivas no existen. Para Jaspers Fichte es el punto de partida de la razón sin ataduras, pues pensar ya no está más dentro de un marco reglamentado, ni tiene un fin o sentido conocidos, “llenando el mundo de ruido”. Karl Jaspers, *Razón y existencia*, Tr. Harald Kahnemann. Buenos Aires: Nova, 1ª edición, 1959. p.22).

tradición occidental mediante la defensa de la *diversidad como posibilidad*.

Hasta finales del siglo XVIII, aun cuando las prácticas religiosas habían disminuido, negar la existencia de Dios era simplemente inconcebible, pues no podía ser explicada la dimensión espiritual de los hombres en Su ausencia. Toda creencia y sus fuentes morales tenían su fundamento en Él. La existencia de Dios y la razón dominaban las pasiones. Sin embargo, a finales del siglo XVIII, con el renacimiento oriental y su adopción por gran número de intelectuales de la época, “la mitad del mapa intelectual dejó de estar oculta”.⁴⁸ La inclusión de Oriente dentro de la esfera mundial hizo que el Dios de Occidente dejara de ser universal y fue sustituido por un nuevo tipo de universalismo. La legitimación de un *verdadero* conocimiento y creencia en Dios en los habitantes de Extremo Oriente se opuso a las enseñanzas de la Iglesia Católica y la figura de Jesucristo como Dios-hombre.

Es introducida la noción de *devenir*: un dios que *acontece* en contraposición a un dios que *es*. Si se aceptaba la hipótesis de un origen común misterioso de todas las religiones y si se podía comprobar que éstas estaban en diferentes fases de desarrollo, entonces la creación no había sido sino que *era* continuamente. Es reconsiderado el deísmo, un dios como autor de la naturaleza, pero sin admitir una revelación ni culto externo. *Un solo Dios para toda la humanidad*.

1.3 Hölderlin de frente a la razón

Muerto Kant, irrumpe el idealismo alemán⁴⁹, expresión que da fin al clasicismo para dar pie al romanticismo. En la década de 1770 comienza el movimiento denominado *Sturm und Drang*, que tomaría diferente denominaciones: “romanticismo, nacionalismo, expresionismo, sentimentalismo, voluntarismo, y muchas otras formas de irracionalismo, tanto de derecha como de izquierda”.⁵⁰

El sometimiento moderno de lo racional sobre lo irracional causó que el universo simbólico-religioso y su entramado en la consciencia humana (lo sagrado), se

⁴⁸ Peter Watson, *Ideas: Historia intelectual de la humanidad*, Tr. Luis Noriega. Barcelona: Crítica, 3ª edición, 2010. p. 949.

⁴⁹ *Passim*. Abordo el tema del Idealismo en el segundo capítulo.

⁵⁰ Berlin (1992) p. 261.

desvanecieran, afectando la estructura de pensamiento exageradamente racional a costa de lo irrazonable. Incluso, desde el giro copernicano —en que los hombres se *liberan* de la ilusión geocéntrica (la Tierra-hombre como centro de todo)— surge al mismo tiempo (pero con dirección contraria) un *desplazamiento* por dejar de sentirse el centro del universo. Inclusive con cada nueva incursión de la ciencia éste alejamiento se profundizaría: el hombre moderno se liberó y se desplazó al mismo tiempo: dejó de ser el centro de *algo* y, simultáneamente, se obscureció su visión cósmica. Se tienen efectos contradictorios⁵¹ pues todo se convirtió en una proyección antropológica que despojó a los hombres de sentido cósmico.

Se gesta entonces un pensamiento dualista. Una serie de oposiciones —“individuo y masa, burgués y proletario, nación e imperio, mercado y guerra, civilización y barbarie, ciencia y superstición, democracia y dictadura”⁵²— eran manifiestas y hacían sospechar a los pensadores sobre la presencia de un *desorden*. El dualismo genera en el pensamiento de la época (a partir de su comparación con el siglo que le precedía) “esa irregularidad, por la que quedaban sin cumplir tantas promesas, [y que] fue interpretada como culpa y caída”⁵³.

Como consecuencia de la instrumentalización del pensamiento un debilitamiento permeó las categorías “constitutivas de la experiencia humana”⁵⁴ (emocionales, estéticas, éticas, sensitivas e imaginativas) ganando razón. La desaparición de *lo racional* significaría la debacle del proyecto de convivencia, pensamiento y producción del ideal moderno. La erradicación de *lo irracional* significaría la renuncia a la libertad, a la posibilidad infinita, a la incertidumbre de la complejidad de la experiencia.

Hölderlin (1770-1843) se perfiló —desde una posición contraria al modernismo dentro del mismo modernismo— como un extraño que estaba “«en el mundo sin ser del mundo»”⁵⁵. Un exilio que desidentificaría al yo, que buscaba *perderse* más que encontrarse, pues nada le era significativo en su entorno. Para esto, el poeta alemán

⁵¹ Tarnas, p. 410.

⁵² José Luis Villacañas Berlanga, *La filosofía del siglo XIX*. Madrid: Trotta, 1ª edición, 2013. p. 15.

⁵³ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁴ Tarnas, p. 411.

⁵⁵ Lanceros (1997), p. 95.

regresó a la antigua Grecia, “no por imitación, sino porque siente lo que sentían ellos y consigue expresarlo”⁵⁶ mediante su intuición.

En este contexto, Hölderlin se asume como conciliador de lo trágico de la existencia al rescatar y mantener *lo separado* frente a la racionalidad prevaleciente de la época. Sin afán de resolver o superar la contradicción trágica de la existencia, sino sólo de mantener su tensión pues, como dice, “[...] tal es el fruto de nuestra experiencia: no podemos representarnos lo perfecto, sin ver en seguida la deformidad contraria”.⁵⁷ Tensión representativa de la fuerza vital de frente al control moderno de significar y dar razón de todo. Una oposición entre dioses y hombres, entre la presencia del mundo con su belleza y silencio (y el sentido que yace contenido en él) y una necesidad de “historia, institución, código [y] significado”⁵⁸. Irresolución entre someterse a los dioses y estar cómodos en la finitud, en la no posibilidad más allá de lo que ha sido explicado. Así, sólo mediante la incorporación de la experiencia silenciosa del absurdo es que lo indecible tomaría un significado.

1.4 La puesta en cuestión del romanticismo

Aun cuando la mayoría de los pensadores (a excepción de Goethe (1749-1832) y Burke (1729-1797)) pensaban que la Revolución francesa curaría casi todos los males que afligían a la civilización europea, los hombres se dieron cuenta que esos males eran de un talante más profundo que la revolución no podría suprimir. La Revolución francesa desencadenó fuerzas incontrolables (irracionales) hasta entonces sometidas por una sociedad tradicionalista y jerárquica.

La emancipación revolucionaria en 1789 se transformó en el imperio francés y sus genocidios en las colonias europeas —del que Alemania sería testigo más no ejecutor, pero que terminaría alimentando “sentimientos de revancha y rapiña”.⁵⁹ El mundo se mostraba inhóspito a la generalidad los individuos de las sociedades occidentales, la familia era un contrapeso de apoyo emocional. La expresividad de

⁵⁶ Giorgio Coli, *El libro de nuestra crisis*, Tr. Narcís Aragay. Barcelona: Paidós, 1ª edición, 1991. p. 87.

⁵⁷ Friedrich Hölderlin, *Hiperión*, Tr. Alicia Molina y Rodrigo Rudna. Puebla: La nave de los locos, 2ª edición, 1989, p.12.

⁵⁸ Lancers (1997), p. 94.

⁵⁹ Berlin (1992) p. 262.

sentimientos se desborda y es asumida como algo «bueno». La inmortalidad toma un papel relevante como creencia de un más allá en el que la gente se reuniría con sus seres queridos, una esperanza de cara a la muerte. Como consecuencias de las invasiones napoleónicas en varios estados alemanes, se pone en evidencia los retrasos económicos, sociales y políticos de la región, y hace imperiosa la renovación de ideales. Alemania era un pueblo infeliz. Los románticos alemanes voltearon hacia sí mismos con un afán de unidad e inspiración para el pueblo.

El romanticismo encuentra su motivación en el tormento y la infelicidad. De frente a esta realidad, metas como la felicidad, la seguridad o el conocimiento científico, la estabilidad política y económica y la paz social, eran vistas por los jóvenes estudiantes con desinterés y desprecio. Para ellos, el sufrimiento, el fracaso, la independencia y la luz interior eran preferibles y más nobles que el placer, el éxito y la traición a la integridad. Beneficiaron a la minoría más que a las mayorías burguesas, a los que consideraban inconscientes. Cuestionaron la idea misma de que los valores (que buscaban responder a «qué hacer» o «qué elegir en la vida») pudieran siquiera ser puestos a la luz, pues para ellos habrían cuestionamientos que, inclusive, no tendrían respuesta. Inclusive defendieron que los valores podrían entrar en conflicto por *la manera de concebirlos*.

El romanticismo destruyó la noción de verdad, tanto la objetiva y absoluta, como la subjetiva y relativa, es decir, no sólo la idea de que existe una sola verdad sino sobre aquello que nos hemos dicho *que es verdad*. De esta manera, el romanticismo incorporó el elemento *thanático* que la Ilustración ignoró, aquel “imperio de la noche, el sueño y la muerte [...] [que] responde a la ideología ilustrada, para sugerir que tras el proyecto racional late la nebulosa de lo irracional, de lo onírico, de lo fantástico”.⁶⁰

Puede decirse que el romanticismo fue una reacción a la Revolución francesa o a la Revolución industrial. La creencia en un espíritu transcendental como fuente de experiencia. Se vive una época en la que “el misterio del arte [...] reemplaza al misterio de la fe”.⁶¹ Artistas que no sienten culpa de ir contracorriente sino que inclusive se exhiben como tales. Les interesaba explorar sus emociones al estar en contradicción

⁶⁰ Lancers (1997), p. 83.

⁶¹ Watson, p. 974.

con lo establecido. Surge la noción del *segundo yo*, la creencia de que existe *algo* profundo y oscuro en nosotros que es inconsciente y que representa (en caso de descubrirlo) la fuente de soluciones irracionales. También la idea de que el artista era un vínculo directo entre lo divino y los hombres mundanos pues tenía un espíritu especial, más sensible. Lo anterior propiciaba que el artista se pensara adelantado al resto de los hombres, sobre todo respecto a la burguesía.

Los románticos —en contraposición a las teorías del progreso que establecían el desarrollo particular de las diferentes sociedades— apuntaban a una unidad primigenia de la raza humana, bajo la sospecha de haber tenido un origen común que, por razones diversas, se habían separado de aquel monoteísmo primigenio, transformándose en politeísmo. Se desligan de la idea de leyes naturales y de un hombre que fuera comprendido de la misma manera que se pretendía entender todo el universo (la idea de las verdades universales). El artista romántico deja de ser un imitador del mundo y pasa a ser una expresión del mundo —de *su* mundo—, pues pensaban que al crear “el hombre era más auténtico⁶², más él mismo”.⁶³ Lo anterior fue una clara contraposición a la razón científica a su desinterés por lo irracional. La fe y las leyes de la teología y la metafísica fueron reemplazadas por leyes y reglas validadas por la experiencia de quien las corroboraba en el mundo real. Se establece una nueva relación entre hombre y Naturaleza, apasionada y vital.

1.5 Los años que atestigua Nietzsche

A partir de 1871 aumentan en Europa los sentimientos nacionalistas. Se promueve la modernización y la urbanización de Europa occidental. Los sectores populares ganaron un sentido comunitario más amplio, así como ventajas económicas. Si bien los avances tecnológicos y los cambios culturales fueron recibidos con entusiasmo por algunos, el sentimiento generalizado fue de desconcierto.

⁶² Como acto de autenticidad hay un desapego de la necesidad de controlar, por lo que, si se daba que buscaban controlar sus actos en búsqueda de bienes mundanos, comprometerían su honor e independencia; es decir, si querían actuar libremente, los románticos no podían responder a otro amo (sociedad, mercado, el otro) sino a sí mismos, aún en la aceptación trágica.

⁶³ *Ibid.*, p. 969.

Son recurrentes en el arte el caos, la enfermedad, la muerte individual, la degeneración, la confusión y lo crepuscular⁶⁴, disposiciones afectivas que caracterizan a Occidente como un “periodo moral desalentador, talvez un símbolo de decadencia y caída”.⁶⁵ Asia y África se someten a la superioridad técnica y organizativa de Occidente. La experiencia básica del siglo XIX es el *dualismo*: se está entre la esperanza prerrevolucionaria de paz y de entendimiento universales y los ideales revolucionarios que influyeron en la aparición de imperios sanguinarios⁶⁶.

Dominan dos ideologías, es decir, dos ideas que se asumen como verdad que se sucede⁶⁷: a) la *razón ilustrada* que, contraria al desorden del romanticismo, provee los conocimientos matemáticos y experimentales que propician las transformaciones en el campo político y económico —un saber que confía todo “al conocimiento y a la aplicación universal de la Ciencia, convertida así en la nueva «religión de la Humanidad»”⁶⁸—. Y b) los *arquetipos de nación* —utilidad pública, federación de clases y darwinismo social— unificados en la idea de progreso y de realización histórica.

El último tercio del siglo XIX es escenario de la subvaloración romántica (al criticarle sus exageraciones y fantasías) por parte de los realistas, quienes —haciendo menos al hombre con expresiones como “«el hombre no es otra cosa que...»”⁶⁹— defendieron la seriedad de la vida y confiaron en la esperanza materialista del espíritu moderno y en el progreso como llave a los misterios del mundo.

El mundo es para el burgués un espacio de posibilidades ilimitadas en lo político, económico e intelectual. Ve por la realización personal a partir de la acumulación de bienes y del trabajo creador, de la libertad intelectual y del sentimiento

⁶⁴ Jacques Dugast, *La vida cultural en Europa entre los siglos XIX y XX*, Tr. Godofredo González. Barcelona: Paidós, 1ª edición, 2003. p. 156.

⁶⁵ Ronald N. Stromberg, *Historia intelectual europea desde 1789*, Tr. Horacio González Trejo. Madrid: 1ª edición, 1990. p. 259-260.

⁶⁶ “La conquista de la tierra, que por lo general consiste en arrebatársela a quienes tienen una tez de color distinto o narices ligeramente más chatas que las nuestras, no es nada agradable cuando se observa con atención. Lo único que la redime es la idea [...] que la respalda: no un pretexto sentimental sino una idea; y una creencia generosa en esa idea, en algo que se puede enarbolar, ante lo que uno puede postrarse y ofrecerse en sacrificio [...]”. Joseph Conrad, Op. cit., p.23. Las cursivas son mías.

⁶⁷ Guillebaud, p. 31.

⁶⁸ Villacorta, p. 162.

⁶⁹ Rüdiger Safranski, *Nietzsche: biografía de su pensamiento*, Tr. Raúl Gabás. México: Tusquets, 1ª edición, 2010. p. 114.

nacionalista. El *trabajo* se vuelve un referente social para interpretar y valorar aspectos de la vida⁷⁰ más amplios de lo que fueron en el siglo XVIII.

La idiosincrasia burguesa también se relaciona con la creciente utilización de la religión como instrumento de distinción social. Aunque hay una relajación de los valores, la religión subsiste durante el siglo XIX como el “principal sistema ideológico inspirador de valoraciones y comportamientos de índole moral”.⁷¹ La burguesía promueve el concepto de *moralidad*, es decir, portarse bien tiene una utilidad social, de manera que la expresión “buen cristiano llega a sustituirse por el de buen ciudadano y las virtudes más apreciadas de la nueva moral son las que preservan y promueven el bien público, el decoro de la vida civil, el orden, la paz social”.⁷² La burguesía distingue entre lo público y lo privado, y surge el fenómeno de la *dobles moral*. En el orden técnico, despegan el progreso de la medicina.⁷³ Surgen las comodidades en casa por medio de servicios de agua y electricidad.

Respecto a la cultura y mentalidad populares, se expresan por medio del diálogo social, las técnicas y los ritos antropológicos de dominio de la naturaleza y de actitudes menos racionalizadas con respecto al misterio. La religión y la naturaleza son los pilares que dotan de sentido. La clase popular encuentra su conocimiento dentro de su círculo social más íntimo, y adquiere de ellos “los conocimientos esenciales del mundo físico, del trabajo rural, de la moral y de las costumbres del grupo”.⁷⁴ Sin embargo, derivado de la industrialización y las revoluciones, hay un declive de lo rural que desemboca en la lucha de clases de fin de siglo entre burguesía y proletariado. Los rasgos comunes de lo popular pueden ser sintetizados de la siguiente manera: se introduce en él el modelo cultural burgués por medio de la literatura, se hacen patentes los conflictos psicológicos y sociales (bien y mal, poderoso y víctima, rico y pobre), una mentalidad de la resignación y la huida idealizada de la realidad. Durante los años lo popular no dejó de ver al pasado. Suceden entonces dos fenómenos fundamentales: el desarraigo de la comunidad campesina y la imposición del trabajo asalariado

⁷⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁷¹ Villacorta, p. 164.

⁷² *Idem.*

⁷³ Naturaleza de las enfermedades, identificación de organismos patógenos, antisepsia y mecanismo inmunológicos; la salubridad, descenso de la mortalidad infantil y aumento en la esperanza de vida.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 173.

industrial. Se da una *identidad híbrida* de la cultura popular durante todo el siglo XIX, modelada, por un lado, por las tradiciones del mundo rural, y por otro, la mitología de la tierra. Hay un frecuente sentimiento de incertidumbre respecto a su identidad y objetivos.

Como mencioné al inicio de este apartado, en esta sección he pretendido describir las tramas generales que se palpaban a mediados del siglo XIX. Hasta aquí he buscado dar cuenta de aquellas ideas (con sus residuos y consecuencias) convergentes en la Europa que atestiguó Nietzsche y que éste, como veremos en los siguientes dos capítulos, se propondrá develar. En este sentido, tal vez tenga razón Joseph Conrad cuando dice que es imposible dar cuenta sobre *cómo se siente* una época, en su particularidad afectiva que la distingue del resto de las demás épocas: sus aromas, sueños presentes y temores. Admito que la selección de hechos historiográfico implica el riesgo de omitir conexiones relevantes a cualquier época. Sin embargo, tan solo he buscado asentar algunos referentes históricos que me sirvan de escenario contextual al pensamiento que Nietzsche derrama en sus causas.

CAPÍTULO 2 NIETZSCHE Y SU CRÍTICA GENEALÓGICA AL ESPÍRITU MODERNO

“[...] alguien que ha extraviado por completo su camino en el bosque, pero que con descomunal energía se afana en cualquier dirección hacia la salida, descubre a veces un nuevo camino que nadie conoce: así nacen los genios cuya originalidad se celebra”.⁷⁵

Friedrich Nietzsche

EN *HUMANO, DEMASIADO HUMANO* (1878), Nietzsche habla sobre una tendencia, un momento futuro de culminación de la inteligencia humana. Defiende que, para la producción y sostenimiento de ciertas condiciones humanas es preciso un “espacio de tiempo limitado de la humanidad”.⁷⁶

Para él filósofo germano esta quintaesencia aún se sucede, es decir, que el momento cúspide de la humanidad no ha terminado. Un proceso que aún deviene, pero que, paradójicamente, corre el riesgo de consumarse prematuramente debido a la extinción de las fuerzas necesarias para hacerlo. En este sentido, la actualidad que testimonia Nietzsche parece rematar su inteligencia sin haber madurado pues los hombres se hallan encerrados en *un mundo idílico sustentado exclusivamente de racionalidad*. Un mundo inmaculado que produce “hombres atrasados [...] individuos

⁷⁵ HH, §231.

⁷⁶ *Idem*.

Para Nietzsche no podemos esperar que el futuro tenga una afectividad similar a la de otras épocas: no hay afectividad que se repita históricamente, es como si las cosas perdieran su vigencia dada la caducidad del marco histórico e ideológico en el que se suceden. El proceso de la “culminación de la inteligencia”, dice, comenzó con los primeros hombres y está “reservada a una época particular de la humanidad. Apareció [...] cuando una energía extraordinaria de la voluntad, acumulada durante mucho tiempo, se transfirió excepcionalmente a metas espirituales por herencia”. Por ejemplo, el sentimiento religioso del medievo fue la *perplejidad* que, por las condiciones del camino trazado en los últimos cuatro siglos, ya no es posible su resurgimiento, se ha extinguido. *Cfr. Ibid.*, §234.

desfallecidos”.⁷⁷ Es como el “Estado perfecto, dice Nietzsche, [esterilizado de] la mentira, lo impreciso, [del] simbolismo, [de la] embriaguez, [del] éxtasis”.⁷⁸ Para él los hombres de su época están a medio camino de aquella posible culminación pues la modernidad corre el riesgo de esterilizar su presente. El filósofo cree que los hombres pueden ser más *lo que son* si recuerdan la “ferocidad y energía”⁷⁹ que en el pasado nos hizo madurar.

La Ilustración —que se sentía satisfecha “con no transformar más que a los individuos...”⁸⁰— confiaba que las costumbres e instituciones se modificarían en favor de individuos ilustrados. Sin embargo, para Nietzsche, al estar ahora salpicada de revolución⁸¹, ésta se había “hecho violenta y brusca [...] [poniendo en riesgo] su utilidad libertadora y clarificadora”⁸². Es así que plantea que hay que impedir la revolución, coartarla en sus intentos y rescatar, purgar y continuar con el plan ilustrado, con la sustancial diferencia de negar la fe en el progreso⁸³ pues, aunque Nietzsche no cree totalmente en la razón y la ciencia, las utilizará como medio para dudar de la religión, la metafísica, el arte y la moral, para hacer de ellas “cosas discutibles”.⁸⁴

Nietzsche buscará la autorrealización del individuo y no de la Humanidad (como querían los Ilustrados). Criticará a los “librepensadores”⁸⁵ el sólo haber intercambiado un dogma cristiano por otro, a entender, el haber permutado la *salvación eterna* —creencia fundamental del cristianismo que, irónicamente, implicaba un riguroso egoísmo para conseguirse— por el *amor al prójimo* —representado por la compasión que requiere de “la simpatía, el desinterés particular y el interés general”⁸⁶—.

⁷⁷ *Ibid.*, §235.

⁷⁸ *Ibid.*, §231.

⁷⁹ *Ibid.*, §234.

⁸⁰ CS, §221.

⁸¹ De la que Nietzsche opina que es “lo medio loco, histriónico, bestial-mente cruel, voluptuoso, sobre todo sentimental y autointoxicante, que en su conjunto constituye la sustancia propiamente hablando revolucionaria...” *Cfr. Idem.*

⁸² *Idem.*

⁸³ G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Tr. Jorge Binaghi. Barcelona: Nexos, 2ª edición, 1990. p.49

⁸⁴ Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Tr. Andrés-Pedro Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1ª edición, 1966. p. 72.

⁸⁵ A, §132.

⁸⁶ *Idem.*

En este sentido, Nietzsche critica a los hombres de su época el que creen acercarse a la *esencia* mediante la ciencia, el arte y la religión, flores⁸⁷ que poco aportan para comprender la raíz, pues “[q]uien nos desvelase la esencia del mundo os causaría a todos la más desagradable de las desilusiones”.⁸⁸ Para él la *ciencia* constituye “la base de una civilización más madura, en definitiva menos violenta y pasional”.⁸⁹

¿Cómo realiza lo anterior? Se propone *sacar a la luz* “lo que el mismo hombre ha creado”⁹⁰ para negarlo y, con esperanza, poder generar nuevos valores en un futuro. De esta manera, apunta Fink, la tentativa de la filosofía nietzscheana es sospechar. Nietzsche maldice y desenmascara lo que para él no son más que fraudes idealistas que buscan *un más allá*. Así, irá en contra de la metafísica («la cosa en sí» y del «ser») al afirmar que el sentido último de las cosas es su *no sentido*. La lógica de las cosas es siempre desde *la perspectiva humana*.

A partir de *Humano, demasiado...*, Nietzsche abandona su joven crítica —en la que señalaba que el desarrollo de la civilización occidental era “un proceso de progresiva ilustración”⁹¹ de la cultura socrática— para ahora señalar que el Cristianismo ha *debilitado la cultura* mediante una voluntad de verdad que condiciona la vida.

En este capítulo revisaré la crítica genealógica y la valoración que hace Nietzsche al espíritu moderno desde tres frentes: a) La crítica nietzscheana que alumbra *lo que el mismo hombre ha creado e impuesto como prejuicio y valor*, a partir de rebatir cómo hemos interpretado el mundo y arbitrado nuestro papel en él. En donde la moral, la religión y la metafísica son creaciones humanas patrocinadas por una serie de ideas que entretejen la «historia de un error», influenciando a los hombres de su

⁸⁷ En *Humano, demasiado...*, utiliza a las flores como analogía de la ciencia, la religión y las artes, pues son intermediarias interpretativas del mundo que, con su “fragancia” (Cfr. HH, §29), embriagan a los hombres, produciendo un mundo profundo, lógico y coherente. Un mundo en el que se estima la profundidad de lo que se piensa, lo tierno que se siente, lo superior que se valora. Un mundo en el que tomamos distancia de los animales, creyendo que con esto nos acercamos a la “esencia real del mundo y al conocimiento del mismo”. (Cfr. HH, §29).

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ Vattimo, p.54.

⁹⁰ Fink (1966), p. 73.

⁹¹ José Emilio Esteban Enguita, «Ecrasez l'infâme!» Cristianismo e historia de Occidente en Nietzsche, Estudios Nietzsche, 6, 2006, pp. 11-25, p.21.

época en “los modos de actuar, conocer, expresarse y valorar”.⁹² Quiero llamar a esto un *Desenmascaramiento de la cultura occidental como la historia de un error*. Seguido de, b) una crítica nietzscheana en torno al costo que ha pagado la vida por nuestro hábito de valorarla moralmente. Un escape ante lo amenazante que nos resulta la incertidumbre esencial de la vida —con su imperfección— y nuestra lucha por interpretar que el mundo debe de ser nuestro hogar, uno lleno de sentido último. Quiero llamar a esto *Genealogía de una consciencia moral*. Y, por último, c) una crítica nietzscheana que busca advertir la manera en que las cosas han llegado a ser lo que son, donde su comienzo no corresponde con un origen como “lugar de la verdad”. Quiero llamar a esto *Genealogía crítica de la historia*.

2.1 Desenmascaramiento de la cultura occidental

A partir de *Humano, demasiado...*, Nietzsche deja atrás la justificación estética de la existencia (el arte como fuerza centrífuga de la decadencia⁹³) para avanzar en el desenmascaramiento del devenir histórico de la cultura occidental. ¿Qué pretende desenmascarar? El *sometimiento de la vida* que, cubierta por una voluntad de poder pervertida, anhela y promueve —mediante la búsqueda de certeza y verdad— un conocimiento que se aleja de la ciencia⁹⁴ al hacer falsas promesas de felicidad. Para esto, la tradición filosófica ha buscado “darles a la vida y a la conducta la profundidad y el significado mayores que sea posible”⁹⁵ para obtener un máximo provecho de ella. Como consecuencia de dicha sumisión, *la vida* ha reaccionado con una fuerza en sentido contrario al sometimiento y expresada en forma de resentimiento social; rencor

⁹² Luis Jiménez Moreno, *Hombre, historia y cultura: Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*. Madrid: Espasa-Calpe, 1ª edición, 1983. p.16.

⁹³ Vattimo, p.49.

⁹⁴ Cfr. HH, §7. Nietzsche contrapone la ciencia (con valor metodológico) a la eternidad anhelada de la metafísica, y entiende por ciencia aquel “elemento dinamizador de la cultura, por encima, incluso, del arte” (Cfr. Manuel Barrios Casares, Nietzsche: La crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración. Estudio introductorio a *Humano, demasiado humano*, p.14). Aunque el arte haya sido en el periodo de *El nacimiento de la tragedia (1871)* la esperanza para superar la *decadencia*, en el periodo medio ésta ha sido superada por la ciencia; de hecho ha cumplido una tarea educativa dentro del proceso ilustrado en el que el papel dominante está en la ciencia (Cfr. Vattimo, p.51).

⁹⁵ HH, §6.

enmarcado por una cultura decadente y nihilista en la que los valores supremos pierden su significatividad por ser llevados “[...] hasta su última reflexión”.⁹⁶

La época de Nietzsche demanda «decencia» al “no querer verlo todo desnudo, [ni] estar presente en todo, [ni tampoco] entenderlo todo y «saberlo» todo”⁹⁷, inquietudes que los filósofos han transferido al Dios todo presente. Nietzsche⁹⁸ apunta que Kant y sus predecesores elaboraron sistemas filosóficos influenciados moralmente. El idealismo, por su parte, buscaba convencerse (mediante metáforas petrificantes) que tanto en el macro como en el micro mundo, todo guarda una relación “acabad[a], [...] infinita, regular y [que] carece de defectos”⁹⁹, de manera que la ciencia metafísica esperaba que, al descubrir más y más esa naturaleza, encontraría coherencia de todo con todo. Sistemas cerrados donde lo mental era al mismo tiempo promotor y límite de su horizonte interpretativo. Categorías que pretendían explicarlo todo (armónicamente) mediante “nuevas formas de análisis, fundamentalmente científico-técnico e histórico-social”.¹⁰⁰ El mundo resultante carecía de referencias interpretativas externas al excluir de su comprensión el misterio, los mitos y la religión.

Ante esto, Nietzsche cree que los hombres no se dan cuenta de que son sólo mentiras, criterios humanos que actúan y predicán en sus vidas como falsedades al estar constituidas por errores¹⁰¹, es decir, edificaciones fantásticas que, irónicamente, sus constructores se niegan a habitar. Para él, la búsqueda de la perfección sólo nos haría (como habría señalado Rousseau) más depravados, dando la espalda a la vida mediante la idea de un sentido último. Señala que el artífice que utilizan metafísicos, teólogos e idealistas es *culpar a la vida*, lo que sólo transfiere los problemas del idealismo a la naturaleza.

⁹⁶ Nietzsche cit. Herbert Frey, *Nietzsche, eros y Occidente: La crítica nietzscheana a la tradición occidental*. México: Porrúa, 1ª edición, 2001. p. 139.

⁹⁷ GC, §4.

⁹⁸ Para Colli, Nietzsche no va en contracorriente a la razón (como lo hizo Schopenhauer) sino que “permanece inmerso en el irracionalismo” del siglo XIX (Cfr. Giorgio Colli, *El libro de nuestra crisis*, Tr. Narcís Aragay. Barcelona: Paidós, 1ª edición, 1991. p. 96). No se plantea el problema de la razón — aun cuando voltea a los griegos—, es decir, “la búsqueda de leyes universales (antirrelativismos), [sino que inclusive es el] más racionalista al intentar unas grandes jerarquías que descienden de la «naturaleza» humana”. (*Idem.*)

⁹⁹ SVMSE, p.197.

¹⁰⁰ Lancersos, *Op. cit.*, pp. 92-93.

¹⁰¹ Cfr. Vattimo, p.62-63.

Así, de desvelárenos el mundo *como es*, precisa Nietzsche, habría la necesidad de negarlo pues la desdicha humana sería tal que se requeriría una *idea de mundo* que más bien fuera cobijo para los hombres. Contrario a la pretensión presocrática (y que Nietzsche busca recuperar), la metafísica instaurada en la cultura europea del siglo XIX niega que las cosas puedan “derivarse de su contrario”¹⁰², de manera que la suspensión de un mundo interpretado metafísicamente con sus “cosas fijas, eternas e inmutables [...] pretendía escapar al vértigo de un mundo sentido [...] como puro devenir caótico de acontecimientos”.¹⁰³

Mientras que la tradición defendía una “«voluntad de verdad»”¹⁰⁴, para Nietzsche resulta urgente respetar la vergüenza que experimentamos ante la naturaleza. Esta se oculta mediante enigmas e incertidumbres y guarda silencio al no siempre contar con razones: un corolario del azar. Nietzsche entonces busca denunciar la “«historia de un error»”¹⁰⁵, esto es: la conformación de un mundo confuso y multicolor al que nos referimos orgullosamente como *el mundo*. Un mundo estrictamente humano compuesto de valores morales y de acciones irreflexivas que encuentran su fundamento en un error.

Contrario al argumento metafísico que (basado en una moral cristiana) defendía que la verdad y la mentira eran principios lógicos, *la verdad y la mentira*, indica Nietzsche, han sido interpretaciones que encuentran su valor “en los efectos de un instinto de producción de realidad”.¹⁰⁶ Esto es, la metafísica confiaba en una *inteligibilidad racional* concedora de la estrecha relación entre bueno y verdadero, de manera que, para ellos, sólo lo que es bueno es verdadero y sólo lo verdadero puede ser pensado por medio de la razón.¹⁰⁷ De tal forma que, para Nietzsche, la confianza en la *razón* ha conformado una idea de mundo (con sus errores y fantasías) de la que no hemos dudado, pues ¿cómo puede el pensamiento racional cuestionar la razón misma, aquellas ideas que racionalmente ha creado?

¹⁰² *Idem.*, p.61.

¹⁰³ Barrios, p.17.

¹⁰⁴ AHZ, II, “De la superación de sí mismo”. p. 177.

¹⁰⁵ Manuel Barrios Casares, Nietzsche: La crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración. Estudio introductorio a *Humano, demasiado humano*. p.19.

¹⁰⁶ SVMSE, I.

¹⁰⁷ Cfr. María Eugenia Piñero, “Dioniso en sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Lo dionisíaco en la metáfora como fenómeno prelingüístico”, en Estudios Nietzsche, SEDEN, año 13, num. 13, 2013.

Para Nietzsche, la *mentira* es la manera “borreguil”¹⁰⁸ en la que nos engañamos a nosotros y a los demás, olvidando inclusive que lo hacemos por ser “habitaciones seculares”¹⁰⁹. Dejamos de lado la intención original para convertirse en *verdad* mediante el olvido. Estamos obligados a designar las cosas de manera que cumplan con la obligación social lo que nos hace descuidar que no son más que representaciones, mentiras. Creamos (social y culturalmente) un cielo conceptual que nos da «verdad» y que al mismo tiempo nos limita en ella, pues no deja de tener una referencia antropomórfica, aunque creamos que nos referimos a las «cosas en sí». Nuestro error entonces es haber creído que la producción de realidad se identificaba con la cosa en sí. *Sacar al hombre de las sombras de esta tradición metafísico-moral será la tarea que se planteará.*

A través de la metafísica, dice Nietzsche, hemos visto un mundo lleno de pretensiones y concepciones morales, estéticas y religiosas de las que deviene un mundo exclusivamente humano, saturado de colores y “profundo en significado”¹¹⁰, pero erróneo. Un mundo donde los hombres hemos abusado de interpretaciones que adornan nuestras imágenes del más allá, que adornan “el luminoso reino trascendente de las ideas eternas, imperecederas”¹¹¹, cuando la vida está en la tierra.

¿Qué verdad procura la metafísica? Para Nietzsche, el error —tanto de metafísicos como de lógicos— fue no considerar el devenir “paulatino”¹¹² de las cosas, su proceso continuo, un flujo corriente que no se estanca y que, por dinámico, rechaza inferencias estáticas. *Saber* no es “encuadrar la razón en la evolución”¹¹³ (como pretendía Hegel) sino normalmente una *interpretación* que no remata y que, por lo tanto, se presenta continuamente como una nueva realidad que se *despliega*.

De manera que, la metafísica y la razón idealista (con su pretensión de quererlo explicar todo) privaron de valor a la realidad, obscureciendo la naturaleza¹¹⁴ mediante idealismos prácticos que buscaron aligerar la vida; simplificaciones y utopías humanas

¹⁰⁸ SVMSE, p.194.

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ HH, §16.

¹¹¹ Fink (1966), p.96.

¹¹² HH, §16.

¹¹³ Jaspers (1959), *Op. cit.*, p. 17.

¹¹⁴ *Cfr.* CS, §17.

que hicieron a los hombres huir de la realidad para situarse en lo ideal.

La Naturaleza no es un asunto que podemos conocer en sí, sino sólo por sus efectos. Inclusive, las que llamamos “leyes de la naturaleza” no dejan de ser evidencias de una interrelacionalidad a la que no tenemos acceso pues “su esencia [...] nos es incomprensible por completo”.¹¹⁵ Para Nietzsche no existe regularidad en la naturaleza sino una arquitectura que el sujeto, con su subjetividad, concibe. Conocemos sólo aquello que nosotros dotamos con medidas, números, dimensiones (como el tiempo y el espacio) mediante la ciencia (vista como fin). Así, lo “difícilmente comprensible”¹¹⁶ nos causa temor y creamos entonces ceremonias. El hombre crea de cara a lo incomprensible.

¿Y cómo se han conformado esta referencia antropomórfica? Lo que el hombre crea y que le permite diferenciarse del resto de los seres vivos es, fundamentalmente, la cultura. Nos hemos adaptado al entorno mediante un *proceso de hominización*, donde los instintos son sustituidos por haceres y estrategias que hoy llamamos culturas.¹¹⁷ La cultura es *aquello* que sostiene lo humano mismo, que gracias a ello sobrevivimos como especie. En este sentido, no es asunto acabado y externo a nosotros, sino inherente y en constante construcción. No es una descripción sobre lo observado sino la claridad de un criterio sobre *qué* y *cómo* se observa, la clave de acceso para leer e interpretar. No es un suceso que existe *per se*, sino que somos nosotros los que la producimos y reproducimos: “es un concepto construido”¹¹⁸ o “una abstracción”¹¹⁹ que experimentamos en lo individual pero que *interpretamos desde una comprensión común* que podemos llamar, una vez más, cultura.

A partir de esta definición surge una ambigüedad limítrofe entre cultura y naturaleza pues la acepción “natural” es debidamente cuestionada cuando es relacionada con los asuntos humanos, pues de natural no tienen nada, ya que en el estado natural de las cosas no existe ningún tipo de familia, sociedad, comportamiento, etcétera. Cuando los pensadores modernos hablaban de cultura, se referían a un

¹¹⁵ SVMSE, p.197.

¹¹⁶ A, §40.

¹¹⁷ Marco Aime, *Cultura*, Tr. Inés Marini. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 1ª edición, 2015. p.14.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.20.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.34.

suceso pasado: tradiciones, costumbres y legado, sedimentos de otro tiempo que han sido perpetuados y, con ello, favoreciendo el establecimiento de hábitos. Oteaban al pasado para elaborar definiciones, con lo que desatendían el presente y dejaban de proyectar futuro. El moderno discrimina: «nosotros los hombres de ciencia, occidentales modernos y civilizados que poseemos la historia (Hegel), y los otros, los hombres de la cultura y la tradición». De esta manera nos hacemos *de* la naturaleza por un mal entendido¹²⁰. Así, se puede decir que la naturaleza sometida es la cultura, específicamente la cultura occidental.¹²¹

Entonces, antropológicamente hablando, podemos decir que la cultura es el opuesto de la naturaleza, donde el lenguaje es *la expresión más cultural* que hemos desarrollado en colectividad y que permite comunicar metas humanas con las que se definen el mundo que nos rodea y, con ello, la producción de *una* realidad.¹²²

En contraste a los modernos, para Darwin (1809-1882) no había teleología en la evolución del hombre, a entender, que la naturaleza se adecuará a una predestinación de los hombres o de los organismos, sino que era el resultado de la articulación entre azar y necesidad. De esta manera, el evolucionismo debilitó el “antropocentrismo moderno”¹²³ al descentrar el papel del hombre como regidor de la naturaleza al convertirlo en un animal más y, por lo tanto, asumiéndolo como una pieza más de la naturaleza regida por leyes.¹²⁴

¹²⁰ Para Nietzsche la naturaleza entendida desde lo humano es un error. (Cfr. HH, §19) Por ejemplo, Nietzsche habla de los números como representaciones del *mundo de los hombres* pero no para el *mundo*, el cual no se rige por las leyes matemáticas sino viceversa; es decir, el número busca representar un fenómeno del mundo. Nietzsche critica a Kant la imposición que hace del entendimiento sobre la naturaleza pues, con esto, «la naturaleza» no es más que una representación, en la que «espacio y tiempo» encuentran referencias que son válidas, pero sólo para ése mundo representado.

¹²¹ Nietzsche señala la manera en que cultura y naturaleza —mediante una serie de distinciones incompatiblemente irreconciliables— se han contrapuesto en Occidente: por ejemplo, naturaleza opuesta a espíritu, cuerpo a alma y hombre a animal. Esta dualidad metafísica-teológica ha concebido a un hombre que sólo es espíritu, alma y razón, proyecto que, al reiterarse, erosiona *lo natural* del ser humano. Cfr. Diego Sánchez Meca, “¿Qué son y cómo se forman los valores?”, en Estudios Nietzsche, SEDEN, año 13, num. 13, 2013, pp. 73-84. p.81.

¹²² Aime, pp. 29-33.

¹²³ Pérez Tapias, *Op. cit.*, p.146.

¹²⁴ A partir de esto, la biología toma relevancia como parte constitutiva e interrelacionada de los hombres: no hay «Yo» sin cerebro, lo que desanima las pretensiones “espiritualistas” (sobrenaturales) de la metafísica. Tomar en cuenta a la biología fue volver a pensar «lo humano» y sus problemas, con el riesgo inherente de querer explicar todo a partir de ella (biologicismo).

Entonces, la humanidad es el resultado de un “complejo proceso evolutivo”¹²⁵ que entrelaza hombre y cultura. La cultura es constitutivamente humana, mientras que lo que le es innato al hombre es resultado de la selección natural. Somos cultura y biología. La cultura es biología superada que no deja de serle innata al hombre.

Influenciado por Darwin, Nietzsche considera que se comete un error al interpretar el mundo en la medida de su “hombre actual” y sus quehaceres, como si éste hubiese sido desde siempre el mismo. Hacerlo así sería pensar que se tiene un hombre invariable en el tiempo y que este ha de dominar al mundo en función de sus necesidades. Sería para el filósofo alemán supeditar la biología a la necesidad de una cultura que promueve el antropocentrismo.

Además de evitar el devenir, el otro error ha radicado en la *representación del mundo*, prejuicio relacionado con el problema del conocimiento.

Para Nietzsche el mundo metafísico se asume como la explicación de la existencia del mundo fenoménico, mundo en el que los filósofos se sitúan entre la vida y la experiencia, es decir, en el mundo del fenómeno. Fenómenos que deben interpretarse debidamente para poder inferir la esencia que los ha producido, es decir, «la cosa en sí». En este sentido, Nietzsche critica¹²⁶ a aquellos metafísicos que creen que, porque se han esforzado arduamente por encontrar la verdad, entonces su esfuerzo es justificación suficiente para convencerse de que la poseen.

Nietzsche habla sobre un “enigmático impulso hacia la verdad”¹²⁷ en Platón. Su primera hipótesis de porque el filósofo griego muestra esta tendencia es la necesidad de un “tratado de paz; [la segunda, que el hombre elige] conservarse frente a otros [de manera que pueda existir] [...] social y gregaria[mente]”.¹²⁸ Ambas hipótesis demandan el fin de la guerra de todo contra todo de manera que, para instaurar la armonía, Platón requirió de un acuerdo uniforme sobre lo que era válido y obligatorio —con apoyo del lenguaje— y, en consecuencia, poder valorar como «verdad» lo que era bueno, es decir, lo que alejaba de la guerra. Para Nietzsche Platón busca la verdad en sí, una

¹²⁵ *Ibid.*, p.143.

¹²⁶ *Ibid.*, §4.

¹²⁷ SVMSE, p.194.

¹²⁸ *Ibid.*, p.191.

voluntad de verdad que es “oculto nihilismo”¹²⁹, afrontándolo primero de manera activa: no hay verdad, ni una naturaleza absoluta de las cosas, ni tampoco la cosa en sí.

Sin embargo, “la interpretación cristiano¹³⁰-moral del mundo”¹³¹, escindió el mundo en dos: el *verdadero* (alcanzable mediante la razón, objetivo e inmutable, eterno, y relacionado con el bien y el alma) y el *aparente* (alcanzable mediante lo sensible, subjetivo y transitorio, el nacimiento, la duración y la muerte y relacionado con el mal y el cuerpo). El mundo verdadero, el de los valores y caracteres dados desde siempre —mundos platónicos que escinden la experiencia de los hombres— contrasta con el mundo aparente, que valoramos e interpretamos. Nietzsche señala que Platón separa el mundo por una necesidad suya de permanecer en un lugar seguro, pues prefiere ver el mundo que *él quiere ver*, a través “de pálidas imágenes ideales”.¹³² Así, para Nietzsche, Platón *extirpa las vivencias incompatibles con su moral de manera que pueda resguardar su razón*, al distanciar las sombras y acercar las formas y la luz. En el mundo aparente, la religión, la metafísica y la moral han hecho del mundo una *representación*, previsiones, conjeturas o presentimientos que se elaboran a partir de una señal o indicio, pero que resultan falsas, pues no hay certezas ni fundamentos como se creyó. Es así que para Nietzsche el mundo aparente no señala la «cosa en sí» ni los «fenómenos» que dicen mostrar.

Para Nietzsche, el impulso platónico y su esperanza de paz benefician la “debilidad y la enfermedad [y denigra] la fuerza y la salud”.¹³³ Lo anterior es “la obligación que la sociedad establece para existir”.¹³⁴ Para Nietzsche Platón es un utópico que conoció deficientemente al hombre pues “le faltó la historia de los

¹²⁹ Pavel Kouba, *El mundo según Nietzsche*, Tr. Juan A. Sánchez Fernández. Barcelona: Herder, 1ª edición, 2009. p. 295.

¹³⁰ El Cristianismo es para Nietzsche rival de la vida y moral hostil que, por un lado concilia y que por otro estimula, de manera que el mundo termina siendo un lugar *contradictorio*. Cristianismo comprendido ya no como mito y dogma, sino en forma de valores que han permeado a lo largo de dos milenios, que por un lado nos pide tener confianza en la salvación eterna personal y por el otro la creencia en el “amor al prójimo”. (A, §132) Es decir, para salvarme tengo que, primero (terrenalmente), olvidarme de mí y ocuparme del otro por caridad.

¹³¹ Esteban, p.13.

¹³² A, §448.

¹³³ Savater, p.65.

¹³⁴ SVMSE, p.191.

sentimientos morales, la comprensión del origen de las cualidades buenas y provechosas del alma humana”.¹³⁵

Optimismo y pesimismo apuntan a una concepción del mundo que le enaltece o denigra (respectivamente) cuando, en realidad, “el mundo no es ni bueno ni malo, menos aún el mejor o el peor, y que estos conceptos de «bueno» y «malo» sólo tienen sentido referidos a hombres, y tal vez ni siquiera aquí, tal como habitualmente se los emplea, estén justificados”.¹³⁶

Al inicio de *Aurora* (1881) Nietzsche critica nuestra querencia de ver el mundo con más “armonía”¹³⁷ de la que tiene. Si los elementos en el mundo tienen un valor es porque nosotros se los hemos dado. El mundo (la naturaleza) es inexacto en sí mismo pues, finalmente, “¡Nosotros hemos sido los primeros en haber creado el mundo *que algo importa a los hombres!*”¹³⁸ Olvidamos ese saber, aquel que nos recuerda que somos nosotros los que valoramos, volviéndonos contemplativos. Valoración que determinan y envilecen los sentimientos, los pensamientos, las acciones de los hombres y sus vidas, en beneficio de un supuesto más allá.

Nietzsche quiere abandonar la idea de un conocimiento que se da por contemplar al ente “verdaderamente existente”¹³⁹ pues esto asume la existencia de una verdad absoluta que se mantiene a lo largo del tiempo. Así, estima fatídica la representación que hace Platón entorno a la *idea* pues asume que “«al conocimiento recto *tiene que seguir* necesariamente la acción recta»”.¹⁴⁰ Esto es que uno ha de comprender la esencia de un problema y actuar en consecuencia con la manera correcta de resolverlo. Esto requiere de dos supuestos: Primero, que el conocimiento *distingue y comunica* con claridad “algo” y que es factible alcanzarlo pues está *ahí afuera* (donde su esencia —ser recta— puede hacerse del dominio de los hombres). Y segundo, que al conocimiento recto que se ha alcanzado le corresponde una acción consecuente que esclarece y resuelve el problema.

¹³⁵ CS, §285.

¹³⁶ HH I, §28.

¹³⁷ A, §4.

¹³⁸ GC, §301.

¹³⁹ Kouba, p.293.

¹⁴⁰ A, §116.

Para Nietzsche no es que la verdad se nos revele a medida que nuestras interpretaciones van siendo más acertadas, pues para él no existe un referente puro como modelo de perfección al que hay que llegar. Todo conocimiento es una relación entre el sujeto que interpreta desde un sentido (dirección) que busca significar algo y su dependencia con una perspectiva particular que parte de una serie de presupuestos.

2.2 Genealogía de una consciencia moral

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), Nietzsche elabora en torno al costo que paga la vida por el hábito de valorarla moralmente, estimación que nos sirve como escape de frente a la contradicción propia de la vida, de la que buscamos huir para refugiarnos en un *mundo verdadero* que nos abrigue. Ese mundo ideal está sustentado por a) la estructura dualista de la metafísica (“la separación entre mundo verdadero y mundo aparente”¹⁴¹) y b) la superación por medio del discurso científico. Platón defiende una verdad *revelada* en su motivación divina y que por ello es buena en sí, por lo que deja de incluir *el desarrollo histórico de los valores morales*. En esta línea, para Nietzsche la moral es, a partir del legado platónico —y permeado en lo teológico-metafísico—, “el comportamiento de someter los impulsos de nuestra parte animal a la razón [...] contradiciendo sin descanso nuestros deseos, apetitos e impulsos procedentes de nuestra parte sensible”.¹⁴²

En lo anterior, el conocimiento juega un papel importante pues el conocer (“el intelecto humano”¹⁴³) se contrapone a la naturaleza. Nietzsche critica que seamos un intelecto soberbio que sólo conserva al individuo, perteneciente a los “seres más desdichados”¹⁴⁴, donde los sentidos son cegados y, por lo tanto, engañados “en el valor de la existencia”.¹⁴⁵ El intelecto es una producción estrictamente humana que (mediante la razón) busca hacer aceptable su estancia en un mundo que nunca ha

¹⁴¹ Germán Cano, *Friedrich Nietzsche, crítico de la moral*. Madrid: Gredos, 1ª edición, 2011. Pp. LXXIX-LXXXI.

¹⁴² Sánchez Meca, p.75.

¹⁴³ SVMSE, p.189.

¹⁴⁴ *Idem*.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.190.

necesitado del hombre¹⁴⁶, excusa que hace sentirnos el centro del mundo, necesidad que dura poco ante la bastedad del tiempo universal.

El intelecto es ficción que conserva y no una realidad que exige luchar ante la existencia. ¿De qué manera hace ficción el ser humano? Mediante “el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, las habladurías, la hipocresía, el vivir de lustres heredados, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, el teatro ante los demás y ante uno mismo [...]”.¹⁴⁷ Para Nietzsche, mediante el intelecto, nos quedamos sólo en la “superficie de las cosas, [en las que vemos sólo] «formas»”¹⁴⁸, mientras que la naturaleza esconde las cosas a los hombres (“La naturaleza aprecia el ocultarse”¹⁴⁹). Inclusive (y más próximo a nuestra experiencia) en nuestro propio cuerpo, del que no podemos ver sus fluidos y órganos, pero sí nos enorgullecemos de nuestro intelecto, el cual es ignorante pues “¡[q]ué sabe de sí mismo el ser humano!”¹⁵⁰

Como he señalado, a inicios del siglo XIX, el evolucionismo darwiniano prescindió de la idea de un hombre celestial concibiéndolo como un animal más. Darwin aleja al hombre del esencialismo —lugar al que lo había orillado la metafísica («porque somos razón es que podemos elegir el bien») — para devolverlo al modo natural de formar parte del mundo que le es propio y su evolución en él, lo que en términos nietzscheanos es *la moral a partir de sus motivos extramORALES o vitales*.

Para Darwin, el hombre, al ser un ser social, habría desarrollado (desde su origen) los instintos gregarios que necesitó para sobrevivir en grupo. El amor, por ejemplo, emanaría simpatía y benevolencia entre los integrantes de un grupo, sentimientos que originarían el sentido moral. A medida que el hombre se desarrolló y tuvo la necesidad de sobrevivir y adaptarse a su medio, también conformó jerarquías de valores que le resultaron necesarios para la sobrevivencia de la comunidad.

En contraste, Nietzsche cuestiona a Darwin aquel estado evolutivo que el naturalista soñaba para los hombres, a entender, uno en el que, aunque los hombres habían, históricamente, estado en pugna, ahora evolucionarían a un estado de

¹⁴⁶ Cfr. Piñero, pp. 135-147.

¹⁴⁷ SVMSE, p.190.

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ Heráclito, *Fragmentos*, Tr. Luis Farre. Buenos Aires: Aguilar, 4ª edición, 1973. Frag. 123.

¹⁵⁰ SVMSE, p.190.

benevolencia social y simpatía. Para Nietzsche no es el instinto social el que mantiene a las comunidades sino más bien el *miedo*.¹⁵¹ Explico a continuación este punto.

Las relaciones con otros hombres, normalmente, nos otorgan *placer*. Nietzsche contrapone éste a la *simpatía* darwiniana. Afirma, criticando, que el sentimiento de placer que experimentamos al ver gozar a los otros —en su alegría compartida que aparentemente “disipan la desconfianza, la envidia”¹⁵²— despiertan en nosotros sentimientos de igualdad y comunidad, en la misma tónica que el sentimiento adverso de condolecer (los “sufrimientos comunes”¹⁵³). Esta es una asociación antigua y errónea para Nietzsche, a entender, hacer a un lado aquello que amenaza con hacernos sentir mal (aunque sea mediante distracciones basadas en ilusiones), pues hemos acordado (gregariamente) en desplazar lo que nos ocasiona malestar. Dicha convención nos hace sentir bien “y es así como el instinto social se deriva del placer”¹⁵⁴, goce de pertenecer a una comunidad que tiene por tarea el bienestar de la misma.

Por otra parte, Nietzsche se sitúa en las condiciones de supervivencia del hombre prehistórico, momento en el que (para el filósofo) la moral se formó. A partir de una serie de condiciones adversas emerge en el hombre prehistórico un talante de supervivencia de frente a lo impredecible que le resulta el mundo. El hombre experimentó miedo. La experiencia de abandono, desprotección y fragilidad detonan en él la peligrosidad consustancial del mundo, amenazado su supervivencia. Entonces, el miedo es el antecesor de aquellos patrones de comportamiento que (desde la experiencia) garantizaron la seguridad y protección del hombre primitivo, canon enmarcado por la convivencia grupal que exige preservar las reglas y no someterlas a cambios. Se instauran *costumbres*, de manera que “[l]a moral nace justamente para mantener estas costumbres”.¹⁵⁵ Así lo dice Nietzsche:

En todos los lugares donde existe una comunidad y, por consiguiente, una moral fundada en las costumbres, impera igualmente la idea de que el castigo debido a la violación de las costumbres recae, sobre todo, en la comunidad. Este castigo divino

¹⁵¹ Cuando Nietzsche habla de miedo cabe hablar de venganza (Cfr. CS, §33).

¹⁵² HH §98. Para Nietzsche, al promover un estado de igualdad favorecemos la envidia (Cfr. CS, §29).

¹⁵³ *Idem*.

¹⁵⁴ *Idem*.

¹⁵⁵ Sánchez Meca, p.78.

[...] se funda sobre un miedo supersticioso. La comunidad puede obligar al individuo a indemnizar el perjuicio inmediato ocasionado por sus actos, bien a otro individuo, bien a la propia comunidad. De este modo puede llegar a tomar una especie de venganza sobre el individuo, ya que por culpa de éste o por una supuesta consecuencia de sus actos, las nubes y las explosiones de la ira divina se han acumulado sobre la comunidad.¹⁵⁶

Está implícito en lo anterior la preferencia cultural de una vida humana que se desarrolla en sociedad, integrada por individuos que saben autodominar sus pulsiones, responsabilidad de la que toman provecho alguna de las actividades sociales como la convivencia, el trabajo y la comunicación, pero también corren el riesgo de ser “[...] un sistema simbólico y un mecanismo de control”.¹⁵⁷ Bajo esa interpretación (que tiene de fondo el añadido de Dios) todo toma tintes de castigo divino, de manera que se llega a creer que “la existencia es ella misma un castigo”¹⁵⁸ a la que hay que temer.

«El bien» está en la colectividad, en lo gregario. Sin embargo, apunta Nietzsche, se ha olvidado que las acciones que desde la sociedad alguna vez buscaran un “provecho” (beneficio o utilidad), ahora ya no se hacen más por esa razón, sino por “temor o respecto [...] por hábito [...] por haberlas visto en torno a su niñez [...] por benevolencia [...] por vanidad”.¹⁵⁹ Entonces, lo que alguna vez se hizo por *utilidad*, ahora se les llama *acciones morales*, y la motivación original que buscaba una utilidad para el hombre ahora es vista como *egoísmo* y *codicia*. Lo propio transmuta a «lo malo».

El bien de esa moral profesada gregariamente radica en aquellas condiciones de vida que se estiman “adecuadas y necesarias para su supervivencia y crecimiento”¹⁶⁰, mientras que *el mal* serán las condiciones contrarias y que, por lo mismo, deberán de ser evitadas y excluidas del actuar de los hombres buenos. Para

¹⁵⁶ A, §9.

¹⁵⁷ Aime, p.26.

¹⁵⁸ A, §13.

¹⁵⁹ CS, §40.

¹⁶⁰ Sánchez Meca, p.82. Es posible que Sánchez Meca esté tomando como referencia para su argumentación obras de Nietzsche que corresponden al último periodo de su pensamiento y que, en la elaboración de esta investigación, no fueron consultados.

Nietzsche es *una moral por conveniencia* que no tiene “valor en sí”¹⁶¹, en la que bien y mal absolutos no forman “parte de la estructura del ser”.¹⁶²

Así, para Nietzsche, mientras que «el bueno» es el hombre moral, —ético, el hombre que obedece, que hace lo decente, que es bueno «para algo» y que acata las leyes— también, al mismo tiempo, no sabe del origen de aquello que obedece pues lo hace para conservarse dentro de la comunidad. En oposición, «el malo» es el hombre visto por la comunidad como el indecente, que contraviene la tradición, el que causa un perjuicio voluntario al prójimo.

Toda moral valora y jerarquiza en función de “las necesidades de una comunidad y de un rebaño”.¹⁶³ La comunidad confiere al individuo una función, a partir de la cual el sujeto se asigna a sí mismo un valor dentro de esa comunidad. Así, para Nietzsche, la utilidad, el honor y el conocimiento son las tres fases progresivas en que se desarrolla la *consciencia moral* en los hombres, es decir, en que actuamos como individuos colectivos. La *utilidad* se logra cuando no sólo nos interesa el momento sino que todo lo que advertimos queremos que permanezca pues, así, “el hombre [...] deviene *útil, conforme a fin*”.¹⁶⁴ Somos entonces dominados por la *razón*. Posteriormente, el *honor* nos hace alinearnos a “sentimientos colectivos [pues queremos] respetar y ser respetados”¹⁶⁵ ya que nos resulta provechosa la opinión mutua que sustenta lo colectivo. Y finalmente, el *conocimiento*; el mismo hombre es quien estipula “para sí y para los demás, lo que es honorable, lo que es útil”¹⁶⁶ pues lo conoce. Entonces, nos convertimos en “legisladores de opiniones”¹⁶⁷ pues sabemos qué es lo que debe y no hacerse en función del provecho duradero que anhelamos.

Entonces, la *consciencia moral* es aquello que alienta a los hombres a vivir en comunidad. Es “el instinto gregario en el individuo”¹⁶⁸ por el que sacrifica su individualidad, su singularidad y su soledad. El espíritu gregario no parte de las razones sino que actúa a partir de *hábitos*: comportamientos culturales compartidos. En

¹⁶¹ *Ibid.*, p.83.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ GC, §116.

¹⁶⁴ HH, §94.

¹⁶⁵ *Idem.*

¹⁶⁶ *Idem.*

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ GC, §116.

oposición, el *sentido personal*¹⁶⁹ se enfrenta al sentido gregario y a la *conciencia moral*, donde aquel —en otro tiempo— fue el origen del malestar. Esto es, querer lo propio era visto con desdén, un signo de egoísmo. El individuo que decidía obedecerse a sí mismo podía parecerle a los otros como un demente.

Para Nietzsche no es deseable una comunidad de iguales (ante el Dios cristiano no hay distinción) pues en ella ser “hombre superior”¹⁷⁰ (distinguido) resulta imposible. Es la esclavitud para Nietzsche. De manera que los débiles (los que siguen la conciencia moral) se pierden en su camino y todo les resulta igual, mientras que para aquellos que buscan superarse sólo alcanzan a escuchar que los demás dicen que «no vale la pena luchar», que «así son las cosas», que “no debéis querer”.¹⁷¹

De esta manera, para Nietzsche lo *comúnmente entendido* (es decir en comunidad) es un asunto viejo y cansado. Bien y mal, dice, son “vieja[s] ilusión[es]”¹⁷² de adivinos y astrólogos pues, en aquel entonces, la gente creía en un destino que debía ser forzosamente llevado a cabo. En el pasado sólo hay ilusiones y no saber. Nietzsche propone la necesidad de crear nuevos valores, pues en su época nadie pone en duda lo establecido, y dice: “[...] como uno que tiene tiempo, me hablo a mí mismo. Nadie me cuenta cosas nuevas: por eso yo me cuento a mí mismo”.¹⁷³

La consecuencia de la insistencia (durante veinte siglos) de la moral del bien es la “[invasión del] nihilismo”.¹⁷⁴ Si el hombre construye los valores también él puede destruirlos, pues:

En primer lugar, porque ya no vivimos en aquella situación de inseguridad y de miedo que dominaba en nuestros orígenes históricos, en la que había que imponer tiránicamente la obediencia y sumisión a unas costumbres gregarizadoras. Y, en segundo lugar, porque después de dos mil años hemos podido comprobar adónde nos ha conducido una moral occidental como la nuestra opuesta e incompatible con la naturaleza y con la vida.¹⁷⁵

¹⁶⁹ GC, §117.

¹⁷⁰ AHZ, IV, “Del hombre superior”, 1, p. 389.

¹⁷¹ *Ibid.*, III, De tablas viejas y nuevas, 16, p. 290.

¹⁷² *Ibid.*, 9, p. 285.

¹⁷³ *Ibid.*, 1, p. 278.

¹⁷⁴ Sánchez Meca, p.83.

¹⁷⁵ SVMSE, p.193.

El antropocentrismo moderno ha pretendido que la naturaleza esté predestinada a los hombres, es decir, a explicar lo natural a partir del hombre. El hombre es para Nietzsche un mago (“taumaturgo”) que se siente libre en un mundo carente de libertad¹⁷⁶, que busca llenar los huecos pues no puede “pensarse lo ausente”¹⁷⁷, de manera que la historia del hombre es, vanidosamente, “la historia universal”.¹⁷⁸ No somos para Nietzsche el centro del universo. Somos resultado del devenir que comenzó en aquel primer hombre (hace más de cuatro mil años), con el que compartimos instintos, pero no su interpretación del papel que jugaba en el mundo.

En contraste, Nietzsche se propone mostrar que “todas las actitudes que no se confiesan como egoístas están fundadas en el disimulo”.¹⁷⁹ Nietzsche denuncia el descuido que muestra el hombre por “su «egoísmo»”.¹⁸⁰ Indica el perjuicio de los que se asumen como “buenos” pues ellos, a partir de *creer saber* lo que es bueno y malo, lo justo e injusto, son los que mayor daño ocasionan al repetir lo que se ha hecho desde siempre, sin renovación, una reproducción de la tradición, “no porque [ésta les] ordene algo *útil*, sino porque simplemente [se les] *ordena*”.¹⁸¹ De manera que la historia llama «hombres buenos» a aquellos indicados alguna vez como «hombres malos», y viceversa.

En contraposición al hombre moralmente bueno está el hombre egoísta. El egoísta, en relación con su desarrollo histórico, se contrapone al espíritu altruista que es cercano al desinterés y al amor, abanderamientos del dogma cristiano. Nietzsche asume el egoísmo análogamente al acto de cuidar de una madre pues ésta ve por su fruto —que protege y alimenta— por encima de cualquier externalidad. El egoísmo es entonces donde el amor está.

Sin embargo, al final de *Aurora* habla de un amor “a lo *otro*”¹⁸² con un sentido de amplitud que se logra mediante una interioridad solitaria, “como fuego silencioso y oculto”¹⁸³, que se es suficiente a sí mismo. Dice Nietzsche que algunos hombres son

¹⁷⁶ Cfr. CS, §12.

¹⁷⁷ *Idem.*

¹⁷⁸ *Idem.*

¹⁷⁹ Kouba, p. 43.

¹⁸⁰ A, §105.

¹⁸¹ *Ibid.*, §9.

¹⁸² A, §471.

¹⁸³ *Idem.*

capaces de manifestar un amor al prójimo diferente, no el que se origina por la excitación, el ruido, el derivado de la sociabilidad y que busca agradar, sino el que es “una dulce amistad, contemplativa y suave”.¹⁸⁴ Entiendo que, al hacerlo desde un calor solitario este amor es como una condena a la soledad. En el afuera está lo extraño y que, para Nietzsche, “hace bien”. También, en *Humano, demasiado...*, no da la espalda al prójimo, en el sentido de que, si hemos de hacer el bien al prójimo éste convendría que viniera motivado por nuestra curiosidad por el otro y no por el deber y la compasión, que nos hará visitar la desgracia y la necesidad.

Sin embargo, también advierte sobre un tipo de egoísmo que ve en su propio juicio el modo en que tienen que juzgar el resto de la gente, cuando este hombre aún no ha sido capaz de observarse a sí mismo. Llama a esto “la ceguera, insignificancia y la falta de pretensiones”¹⁸⁵ de nuestro egoísmo, pues sentimos lo propio como ley universal e imponemos lo nuestro a los demás. Esto se revierte y terminamos haciendo lo de los demás, distanciándonos del conocimiento de nosotros mismos: no nos hemos creado entonces en “el ideal propio, muy propio”.¹⁸⁶

En el *Zarathustra* habla sobre nuestra costumbre de ver primero por el otro que por nosotros mismos, negando nuestra posibilidad de ser egoístas, y dice al respecto: “El tú es más antiguo que el yo; el tú ha sido santificado, pero el yo, todavía no: por eso corre el hombre hacia el prójimo”.¹⁸⁷ En opinión de Nietzsche el amor al prójimo es el mal amor a uno mismo. Así, sitúa al amigo (al amigo creador) por encima del amor al prójimo incondicional, pues aquel tiene “un mundo acabado que regalar”¹⁸⁸.

2.3 Genealogía crítica de la historia

El problema de la historia y su relación con la degradación de la vida es abordado por primera vez en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1873). Está presente en la cultura de finales del siglo XIX el “historiografismo”¹⁸⁹, a entender,

¹⁸⁴ *Idem.*

¹⁸⁵ GC, §335.

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ AHZ, I, “Del amor al prójimo”, p. 102.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 103.

¹⁸⁹ Vattimo, p.38.

hombres que buscan ser conscientes de su historicidad (consciencia histórica) y que por tener ese interés minucioso por su pasado (sin olvido) quedan anclados en él, obstaculizando la producción de nuevas narrativas y, como consecuencia, un decaimiento de sus fuerzas creativas.

Nietzsche, por su parte, distingue la historia que se *estudia* y la formación histórica que se *adquiere* del acontecimiento histórico de la vida que, en su opinión, puede quedar desatendido¹⁹⁰. Con esto pretende un “llamamiento a una unidad de la cultura que debe reconstruirse sobre el modelo griego”.¹⁹¹

¿Qué entiende Nietzsche por historia? La “cultura histórica” es perjudicial, defectuosa y carente para él, por mantener a los hombres en el pasado, en una incapacidad de olvidar. Dicha permanencia hace que los hombres no se mantengan en el presente y que constantemente sean infelices por mirar atrás, anclándose pues quiere confiar en que *eso fue lo que verdaderamente pasó*. Entonces, el pasado es experimentado como una carga por aquellos que no pueden olvidar y asumido como determinación, frente al cual el hombre sólo puede luchar, sufrir o aburrirse estérilmente: “un *imperfectum* que nunca llega a realizarse de modo completo”.¹⁹² Un pasado experimentado con falta; nos debilita.

Para Nietzsche no se trata de rechazar la historia, más sí una manera particular de comprenderla y darle sentido. Para ello, distingue entre olvidar y recordar, y la importancia de saber cuándo hacer qué, es decir, saber ser ahistórico o histórico, respectivamente, pues ambos sentidos “son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura”.¹⁹³ ¿Hasta qué límite es entonces útil la historia?

La tesis nietzscheana es que sólo la historia que se acompaña de devenir (gobernada por una fuerza superior) brinda salud y porvenir. Ésta debe de ser “para la

¹⁹⁰ Jiménez Moreno, p. 121.

¹⁹¹ Carlo Gentili, *Nietzsche*, Tr. Beatriz Rabadán y José Luis Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 1ª edición, 2004. p.141. La justificación de Nietzsche para tomar de referencia al mundo griego es que ellos lograron organizar (paulatinamente) el caos, al centrarse en sí mismos para retomar su propia pertenencia.

¹⁹² SUPH, 1.

¹⁹³ *Idem*.

vida y la acción”¹⁹⁴, para la “vida aprendida”¹⁹⁵ pues, por el contrario, el fenómeno histórico, como en su época, se convierte en “algo muerto”¹⁹⁶ al asumirse como la conclusión de la vida.

Para el hombre de su época (como profundizaré en siguiente capítulo) la vida es una constante negación, alimentada por la incapacidad de olvidar. Un encadenamiento de desilusiones, alimentado por la idea de un origen “precioso y esencial”¹⁹⁷, un comienzo de nosotros mismos donde todo era perfecto. Lugar virginal en donde encontraríamos nuestra esencia, nuestra “identidad primera”¹⁹⁸, una forma anterior a todo lo accidentado que parecen nuestro alrededor. Así es como Foucault entiende el *por qué opositorio* de Nietzsche de ver a la historia como la búsqueda del origen y plantea, más bien, las bondades nietzscheanas de proceder genealógicamente. En esta genealogía (o sentido histórico) el hombre puede transformar lo ya acontecido en *nueva historia*. En el pasado está el saber y no la acción que exige el presente, momento en el que se puede olvidar lo acontecido y centrarse en “lo que debe de realizarse en ese momento”.¹⁹⁹ El presente aprecia el pasado modificando su valor.

¿Qué sentido tiene la historia para Nietzsche? A partir de comprender la manera en que los diferentes tipos de hombres han cultivado la historia y cómo dicha práctica se ha hecho presente (incide) en la vida “en cuanto se hace presente el «sentido histórico» y la desviación que conlleva en su época *la formación histórica*”.²⁰⁰ Busca “practicar de nuevo la historia y servirse del pasado bajo el dominio de la vida en ese triple sentido: monumental, anticuaria y críticamente”.²⁰¹

¹⁹⁴ *Ibid.*, Prefacio.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 10.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 1.

¹⁹⁷ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Tr. José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 4ª edición, 2000.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹⁹ SUPH, 1.

²⁰⁰ Jiménez Moreno, pp.121-122.

²⁰¹ SUPH, 10. El *sentido monumental* encarna la historia como un asunto que nos pertenece, como un medio para huir de la resignación y el conformismo, pues necesitamos actuar y esforzarnos. Está dirigida a los hombres de acción, “*activos y esforzados*”. (Jiménez Moreno, p.122) Apto para épocas que no dotan al hombre de suficientes referentes externos que le proporcionen fortaleza, pues se encuentran en medio de turbas eufóricas y barullentas. Este sentido se apoya en la suposición de que requerimos personajes de los cuales emular sus hazañas. Así, volteamos hacia atrás para ver el concepto histórico de “hombre” y nos decimos con orgullo “[...] esa humanidad que tiene una

correspondencia en la exigencia de una historia monumental". (SUPH, 2) Pone atención en un ideal humano de eternidad de lo que ha sido. Extraemos de lo monumental "la idea de lo grande que alguna vez existió" (*Idem.*) con la esperanza de que se repita. Nos da ánimos pues abre la posibilidad (ante el desánimo de lo imposible) de que puede surgir una "vida humana" grandiosa y bella. Sin embargo, lo monumental es una historia acabada y fuera de la posibilidad de devenir. En palabras de Foucault, es la "historia que se proponía como tarea restituir las grandes cimas del devenir, mantenerlas en una presencia perpetua, recuperar las obras, las acciones y las creaciones, según el monograma de su esencia íntima [...]". (Foucault, pp. 65-66) Implica un riesgo: nosotros mismos. Es decir, como aquellos que son "[...] conocedor[es] de lo grande [pero que no cuentan con] la capacidad de poder hacer algo grande [...]". (SUPH, 2) Estos hombres minimizados (empequeñecidos) sólo quieren vivir, no quieren pasar a la historia; sus necesidades prácticas se diluyen en la historia. No les interesan las causas sino los efectos que produce el resurgimiento de lo histórico, de los acontecimientos que mantendrían el mismo efecto en diferentes épocas en las que lo monumental fuera invocado. Es decir, sólo rescatan el efecto para perpetuarlo, recordando lo grande que fueron aquellos hombres, pero sin la voluntad de poner como meta las causas que les llevaron a esos hombres a hacer lo que hicieron y aprovechar el ímpetu monumental para cambiar su presente. También conlleva el riesgo de subsumir lo particular (las singularidades) pues tiende a generalizar, a igualar lo pequeño en pro de lo grande, de manera que la generalización se presente como monumental, es decir, de manera "ejemplar y digna de imitación" (*Idem.*) a ojos de lo particular. La historia monumental "engaña por medio de analogías". (*Idem.*) Hacemos lo que hacemos por temor, como efecto en sí histórico de creer predecir el posible futuro pues hemos actuado en el presente a partir de refugiarnos en un pasado monumental. Cuando la historia monumental domina sobre la anticuaría y la crítica (que retomo en el último capítulo de la tesis), a éstas dos les suceden igual que a los pequeños eventos singulares: tienden a ser igualados o despreciados. Se olvidan monumentalmente, "constituyéndose algo parecido a una corriente gris continua en la que sólo hechos particulares previamente adornados se alzan como archipiélagos aislados". (*Idem.*) Para Nietzsche este sentido limita (o anula) la vida y sus creaciones. El segundo es el *sentido anticuario* (o tradicionalista) (Cfr. Eduardo Carrasco Pirard, *Heidegger y la historia del ser*. Santiago de Chile: Universitaria, 1ª edición, 2007. p.66). Con él la historia es interpretada como una cuestión que debemos conservar y venerar. Le interesa de dónde provenimos, dónde nos formamos. Mostramos un amor entrañable por nuestro pasado, agradeciendo su existencia. Implica el cuidado amoroso y la conservación de lo antiguo. Cuidando por nuestra historia anticuaría vemos por los demás, porque tenemos la convicción de que podrán tener acceso a una vida como la nuestra, es decir, llena de una entraña antigua. Bajo este sentido histórico rendimos culto a lo propio, a nuestra ciudad, a la calle de uno. En principio es uno el que valora lo otro, con independencia del propio valor que puedan tener los hechos, las ideas, las instituciones, etc. para un otro. Buscamos entonces conservar "para los que vendrán después, cultivando con mano delicada lo que ha existido desde siempre, las condiciones bajo las cuales se ha nacido [...] [aunque] corre el riesgo de impedir toda creación en nombre de la ley de fidelidad". (Foucault, p. 68) Somos poseídos por aquello que heredamos. Nos encontramos a nosotros mismos en las historias de las cosas (e.g. nuestra ciudad, sus puentes y olores) pues son nuestras propias historias, "un diario ilustrado de [nuestra] juventud" (SUPH, 3) en el que encontramos una continuidad de los que somos, que enraíza nuestro presente. Leemos el pasado por más que se le haya escrito por encima. Olfateamos el pasado. La historia tradicionalista busca entonces venerar "lo que engendra identidad y de crear las bases del arraigo y de la valoración de lo propio". (Pirard, p.66) Los hombres que procuran encarnar lo antiguo son entonces los "conservador[es] y respetuoso[s]" (Jiménez Moreno, p.122), se rechaza lo nuevo y el "continuo cambio" (SUPH, 3), el devenir mismo. Sin embargo, aquel que se guía por medio de un sentido histórico anticuario "[n]o percibe la mayor parte de las cosas y lo poco que ve lo ve demasiado cercano y aislado; no es capaz de medirlo y, por tanto, lo considera todo de igual importancia". (*Idem.*) Da a lo singular una importancia excesiva, pues la cercanía abarca todo su campo visual, su mirada se angosta en lo propio y se empobrece su perspectiva de lo que podría ser. Corre el riesgo de petrificarse, de ya no serle significativo el presente vital. Un "[...] ciego afán de coleccionar [...] juntar todo lo que una vez existió [...] atmósfera de podredumbre". (*Idem.*) Es capaz de conservar la vida pero no de engendrarla. El peso del pasado es tal que puede llegar a transformar todo lo presente en peligro. Detiene lo nuevo por parecerle sospechoso e inválido. Ya no se hace historia, sino que sólo se conserva. Colecciona afanosamente objetos históricos.

Ningún sentido histórico propuesto por Nietzsche busca ver en el pasado una conexión lógica de hechos que justifiquen el presente o eleven el sentimiento del paso de la humanidad a lo largo de los siglos.²⁰²

Para Nietzsche no hay un origen como fundamento de verdad y, de haberlo, sería un origen devenido, que va haciéndose paulatinamente, una tendencia.²⁰³ No existe realidad previa, primera y fundante a la que tengamos que llegar. No hay un origen puro al que algún día corresponderemos con nuestras descripciones (representaciones) del mundo. Lo que nos es útil es sólo eso, una humana, que no debe confundirse con ninguna verdad originaria.

He buscado explicar a lo largo de este capítulo como para Nietzsche es con *ingenio* (en el sentido de ingenuidad) como nos hemos producido una imagen del mundo, sin que hayamos querido desvelar que es sólo eso, *una explicación metafísica-moral-religiosa propensa a desengañarse en el momento en el que la naturaleza se muestra*. Resulta inconveniente medirnos con los mismos criterios, de manera que, si partimos de una metodología científica, dice,

lo que ahora llamamos el mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías que fueron paulatinamente naciendo en la evolución global de los seres orgánicos, concreciendo y ahora heredamos nosotros como tesoro acumulado de todo el pasado; como tesoro, pues en él estriba el *valor* de nuestra humanidad.²⁰⁴

Nietzsche da en este párrafo una pista de su empresa para los siguientes años: que mediante una filosofía cercana a la ciencia (en su metodología no en sus fines) aclarará “la historia de la génesis de ese mundo como representación y, a nosotros elevarnos —momentáneamente al menos— por encima de todo el proceso”.²⁰⁵ Es decir, que lo que hemos llegado a llamar cultura es la convergencia de valores humanos que por tradición atesoramos como origen de verdad metafísica cuando sólo son de origen humano y no trascendental. Nietzsche no quiere encontrar

Y por último el *sentido crítico*, que lo explicaré y retomaré en el último capítulo.

²⁰² Cfr. Vattimo, p.40.

²⁰³ Cfr. HH, §18.

²⁰⁴ *Ibid*, §16.

²⁰⁵ *Idem*.

una realidad trascendental, tampoco un sistema de esta realidad. Lo que busca es aprovecharse de las tesis planteadas al inicio de este capítulo²⁰⁶ para evocar una realidad del mundo que hasta entonces no había sido concebida pues “no estaba a nuestro alcance”.²⁰⁷

Si la verdad no es absoluta entonces, para Nietzsche, es algo que aprehendemos, un proceso activo que nos implica como sujetos cognoscentes que interpretan el mundo en su relación con éste. Al estar implicados en esa aprehensión lo esperado es que seamos afectados por nuestra participación en esa significación. Entonces, el conocimiento (humano, por supuesto) es el proceso mediante el cual nos relacionamos con el mundo desde nuestros propios condicionantes, que a su vez determinan lo que vemos en el mundo a medida que vamos respondiendo “a la pregunta de lo que para nosotros significa un ente determinado”.²⁰⁸

La verdad absoluta sería la posibilidad aditiva de todas y cada una de las infinitesimales interpretaciones de cada una de las consciencias pensantes y sensibles del universo, momento en que implosionaría el conocimiento y la vida, pues sería el fin de las posibilidades ontológicas. Pero eso asume que el significado de cada consciencia pensante y sensible se mantiene finita. Por el contrario, si la infinitud es la tendencia hacia el exterior del sujeto también lo es hacia su “interior”, es decir, nuestras significaciones particulares son resultado de un devenir interpretativo del mundo.

Por lo tanto, no tenemos acceso a la verdad en sí (absoluta), como pretende la metafísica, sino tan solo al ente que nuestra perspectiva nos permite (con sus restricciones y límites) conocer. Partimos siempre de un punto de vista situacional y estrictamente condicionado. ¿Qué nos da situación y condición? Nuestra racionalidad, nuestros valores y proyecciones, nuestros prejuicios, nuestro acontecer histórico y nuestra consciencia del tiempo que pasa.

²⁰⁶ a) El hombre ha introducido en el mundo errores a partir de crear e imponer un modo humano de actuar, conocer, expresarse y valor el mundo, b) los valores creados por los hombres han sido consecuencia de una necesidad humana de interpretar el mundo como su hogar, uno que le resguarda del riesgo que implica estar cara a cara con la Naturaleza y del modo de descifrar su papel en ese mundo.

²⁰⁷ Kouba, p. 16.

²⁰⁸ *Ibid*, p. 297.

Así, el hombre ha decidido constituir su individualidad a partir de su entorno y de lo dicho en él. Un ambiente saturado de opiniones, apreciaciones semipersonales e involuntarias, referencias impersonales que incorporan un barullo poco reflexionado; bullicio constituido de restos de discursos (lenguaje) que la gente va dejando. Identidades entonces sustentadas en apariencias (mundo de fantasmas) y no en una construcción creativa de sí mismo.

El proyecto constructivo de Nietzsche recae en —una vez que ha sido puesta a la luz la voluntad de poder en favor de la «historia de un error»— proseguir con la transmutación de los valores. Aquellos viejos valores que sólo han ocasionado una despotencialización de los hombres, un nihilismo pasivo caracterizado por la mediocridad de un recorrido cultural en el que el hombre se ha degradado, negando la vida a su paso.

Nietzsche contrapondrá su «espíritu libre» al optimismo Occidental para descubrir —de manera jovial— a la moral, la teología y la metafísica. El espíritu libre no será precisamente una actitud, sino “un cambio de existencia”²⁰⁹, una recuperación del sí-mismo por medio del rechazo de toda “autoperdición trascendente”²¹⁰. Un sí-mismo soberano, conquistado a partir de afrontar (inclusive con dureza) la existencia. En el siguiente capítulo ahondaré en el tema.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 81.

²¹⁰ *Idem.*

CAPÍTULO 3 PROPUESTA ANTROPOLÓGICA NIETZSCHEANA FRENTE AL MALESTAR DEL SIGLO XIX

*“Cuanto más quiere elevarse el árbol hacia la altura y hacia la luz, tanto más fuertemente tienden sus raíces hacia la tierra, hacia abajo, hacia lo oscuro, lo profundo, —hacia el mal”.*²¹¹

Friedrich Nietzsche

EL PENSAMIENTO DE FINALES DEL siglo XIX está caracterizado por un “irracionalismo creciente”²¹² y por la consecuente pérdida de lo *humano en los hombres*, debido en parte a la sociedad de masas y los cambios precipitados por las revoluciones tecnológicas. Se gesta un conflicto central: el yo individual libre de frente a la sociedad industrial de masas. La sociedad y la ley son formas culturales que, en respuesta al valor ilustrado de igualdad y bienestar, uniformizan las necesidades particulares de los individuos. Lo antropológico (como rama del conocimiento e interés general) entra en escena en este siglo, precedido por el giro renacentista y su cambio de perspectiva de lo teocéntrico a lo antropocéntrico; su pretensión de ser científica, pasó por alto la subjetividad de los individuos que estudiaba, naturalizando (fijando) la idea de hombre.

Para Nietzsche la cultura Occidental impide la producción de hombres orgullosos, de los que su alta estima les nazca de causas nobles y virtuosas. Así, su pensamiento es una invitación antropológica que incita *la autorrealización del individuo*, expresada mediante la satisfacción de los impulsos y deseos personales,

²¹¹ AHZ, I, “De el árbol de la montaña”, p. 76.

²¹² Ronald N. Stromberg, *Historia intelectual europea desde 1789*, Tr. Horacio González Trejo. Madrid: 1a edición, 1990. p. 269.

donde la libertad del sujeto es el “fundamento absoluto e inconcluso de verdad”.²¹³ Es decir, considera una *autorrealización* que no remata sino que es un proyectarse continuo. Un proceso que, mediante el *vivir*, la *acción* y la *valoración propia*, el hombre asume como tarea individual de frente a la arbitrariedad de las conjeturas sociales, rechazando enfáticamente la esencialización del ser humano.

De cara al proceso de *autorrealización*, Nietzsche se pregunta: “¿Qué es en realidad lo que hago? ¿Y exactamente qué quiero yo con ello?”.²¹⁴ Averiguaciones que el hombre ha puesto de lado al considerarlas interrogantes improductivas que lo distraen de «la seriedad de la vida», pues la cultura de mediados del siglo XIX desatiende “la verdad”.²¹⁵ No la verdad metafísica sino la verdad subjetiva, aquella que lleva al hombre a una superación de sí mismo. *La problemática de la vida humana* será el objeto progresivo de la filosofía nietzscheana.

Me interesa aquí sintetizar la propuesta antropológica de Nietzsche de frente al malestar de su época, proposición a la que, además de lo señalado en el capítulo anterior, añadiré aquí dos de los proyectos antropológicos de Nietzsche frente al nihilismo: d) el desprendimiento de lo semejante como transición hacia una cercanía afectiva con “lo próximo”²¹⁶ y e) el hombre libre como puente del hombre creador.

3.1 Condiciones de posibilidad del hombre libre²¹⁷

Nietzsche se aleja de las ciencias asépticas de su época por considerarlas afirmaciones esencialistas que buscan señalar un lugar privilegiado para los hombres, cuando en realidad han sido ellos mismos quienes lo han construido. Así, hablar de «naturaleza humana» es hablar de un prejuicio (lo aparentemente definitivo) que limita la idea que podemos tener de nosotros mismos. Aprensiones que nos impiden hablar

²¹³ Juan Manuel Navarro Cordón, “Nietzsche: de la libertad del mundo”. *La filosofía del siglo XIX*. José Villa Cañas ed. Madrid: Trotta, 2ª edición, 2013. p. 184.

²¹⁴ A, §196.

²¹⁵ *Idem*.

²¹⁶ *Passim* Quinto capítulo (45º Lo próximo).

²¹⁷ El concepto de *espíritu libre* (*freir Geist*), intercalado con el de hombre libre, es una evolución de lo que denomina Nietzsche *librepensador*, al cual están asociadas las ideas de: el viajero apátrida y el gran desasimiento, encarnadas en Pascal y Montaigne. *Cfr.* Ver entrada *Librepensador/El espíritu libre* en Christian Niemeyer, et. al., *Diccionario Nietzsche*, Tr. Germán Cano. Madrid: Siglo XXI, 1ª edición, 2012.

de “los procesos e impulsos interiores”²¹⁸, pues estamos atrapados entre la animalidad y lo divino.²¹⁹

Defiende a un hombre que ha surgido de lo animal pero que se distancia de éste²²⁰: parte de la biología y de su herencia y, al mismo tiempo, cuenta con una genética milenaria a la que ha dejado de aportar transformaciones significativas. La evolución no tiende a la felicidad (como lo esperaba Darwin) sino “solo a evolucionar”²²¹ terrenalmente. Lo que *va siendo* toma relevancia por sobre lo que *ha sido*. De manera que, aunque el ser humano evolucione con el anhelo de superar su humanidad, no existe tal referencia como un origen divino al que retornará pues existen límites concretos que son propios del ambiente en el que se desenvuelve, siendo su cuerpo el más evidente. De aquí que Nietzsche de prioridad al cuerpo por sobre el alma y la razón, pues todo comienza en este. Es la única realidad terrenal de nuestra existencia, pues no somos “ciudadanos de un mundo inteligible, no somos miembros de un reino espiritual. Somos total y plenamente tierra”.²²² El cuerpo es lo que constituye el yo antes del yo. “La gran razón del cuerpo no dice yo, pero hace yo”.²²³ El yo descansa en él. Califica al cuerpo como “el sí mismo creador”. El sí-mismo es sabiduría; son las andaderas del yo y apuntador del concepto yo. El sí-mismo siente, abraza y padece, dolor que por cierto su época odia, que sufre de sólo pensarlo, lo que lleva a sus contemporáneos a negar “toda la existencia en su totalidad y se hace de ella un asunto de consciencia”.²²⁴

3.1.1 Historia vs. Genealogía

Para la segunda mitad del siglo XIX el humanismo y el idealismo han desvanecido *lo humano* en humanismos puramente formales o en construcciones filosóficas. La historia se instruye como historias y no como acontecimientos; una uniformidad

²¹⁸ Jiménez Moreno, *Op. cit.*, p.43.

²¹⁹ *Cfr.* A, §49.

²²⁰ Para Nietzsche contamos, evolutivamente, con “factores constitutivos” (Jiménez M., p. 42) (principalmente culturales, pero también biológicos) que son necesarios para la recepción y continuidad de esa cultura, que se expresan en cada sujeto y que son contrarios a la perspectiva darwinista: instintos como convergencia de fuerzas que rematan como “grupo zoológico” en el hombre.

²²¹ *Idem.*, p.47.

²²² Fink (1966), p. 108.

²²³ AHZ, I, “De los despreciadores del cuerpo”, p. 64.

²²⁴ GC, §48.

exterior (efectos) que no alienta personalidades libres, es decir, que sean verdaderas consigo mismas y con los demás. El hombre no se comporta respecto a su propia filosofía, no se es fiel a sí mismo. La sobreabundancia histórica ha hecho que su época desacredite la espontaneidad y la creatividad. La primera sólo es posible si se cuenta con cierto grado de olvido de la historia; la segunda depende del olvido.²²⁵ Así, *lo humano* ha quedado oculto al ser un presupuesto, de manera que, aun cuando son los hombres los que hacen y saben, ahí, en su actividad, también son los que se *enajenan*, quedando (en ocasiones) atrapados en la Historia.

Nietzsche se propone derribar la imagen del hombre al dotar a la existencia con un *carácter creativo*. Un proyecto audaz que sitúa al hombre en experimentar su libertad al límite —liberándose del Dios cristiano, de la moral occidental y de la metafísica (como expliqué en el capítulo anterior)— atendiendo el desenvolvimiento personal y social y su participación activa como proyecto propio. El hombre es aquel que investiga, descubre, valora y proyecta desde una perspectiva particular; que no es bueno ni malo, “no es un *absoluto* sino un *instrumento* (como los son las virtudes) que sirve para la conservación y la evolución del individuo”.²²⁶

Para Nietzsche, “sólo las personalidades fuertes pueden soportar la historia; los débiles son barridos completamente por ella”.²²⁷ Así, la historia puede confundir los sentimientos y sensaciones pues ante un suceso tendemos a preguntarnos cómo deberíamos de sentirnos en ese tipo de situaciones. Nos remitimos a nuestra historia, a la acumulación de ocasiones en que creemos habernos sentido *de la misma manera* por lo que experimentamos *fe* en que, como la historia nos determina, ésta nos explicará qué nos sucede de una manera más confiable que el presente. Es un *modo de ser* en el que somos una representación de nosotros mismos que se rememora una y otra vez, sin olvidarse. La Historia se queda como un tema objetivo, *algo en sí*, pues el hombre no es capaz de hacerse su propia historia: el origen verdadero su ser.

Es por esto que, la historia que interesa a Nietzsche es aquella que tiene como fin la vida aprendida y la acción, pues “[e]l hombre creativo, el hombre que actúa, no

²²⁵ Cfr. Eduardo Carrasco Pirard, *Op. cit.*, p.66.

²²⁶ Gentili, *Op. cit.*, p.231.

²²⁷ SUPH (5).

puede prestar excesiva atención al pasado: no puede sacrificar lo nuevo por él”.²²⁸ De manera que “el conocimiento del pasado, finalmente, sólo se desea en cualquier época al servicio del futuro y el presente, pero no para la debilitación de éste último ni para el desarraigo de un futuro lleno de vitalidad”.²²⁹

Para Nietzsche, del devenir histórico de acontecimientos (de sucesos extraños, de reminiscencias) se suscita en el hombre una confusión que éste buscará “ordenar y honrar”.²³⁰ La lucha deriva en una *segunda naturaleza*, de talante débil y que es puesta a prueba. Se propicia entonces un contraste entre la interioridad del individuo y la exterioridad que habita, pues está ausente la correspondencia entre ambas, “contraposición desconocida para los pueblos antiguos”.²³¹

En contraposición a la historia y a la evolución, Nietzsche plantea la genealogía (o sentido histórico), que tiene interés en la singularidad de los acontecimientos, en sus minucias (“la dispersión, accidentes, desviaciones, errores, malos cálculos,...”²³²) *que muestran paciencia en lo pequeño y particular*. La genealogía busca escuchar la historia y evita mostrar fe en la metafísica (en algo lejano, origen escondido que aguarda a ser revelado). Da cuenta sobre cómo las cosas han llegado a ser lo que son, principalmente de manera azarosa²³³, donde su comienzo histórico no es una identidad de origen. En este sentido, no hay origen para el sentido histórico sino *comienzo* pues, como dice Foucault, buscar la procedencia no sólo no fundamenta sino que inclusive puede agitar lo que se daba por fijo, corriendo el riesgo de fragmentar aquello que se suponía unido. No pretende remontar el tiempo en busca de una continuidad de acontecimientos pues, se pregunta, “¿no es todo eso una historia, la historia de un error llamado verdad?”.²³⁴

Por lo tanto, la genealogía permite reinterpretarnos, pues no siempre nos sentimos *los mismos*. Rompe, argumenta, disocia lo que dábamos como consuelo.

²²⁸ *Ibid.*, p.139.

²²⁹ SUPH (4).

²³⁰ *Idem.*

²³¹ *Idem.*

²³² Foucault, *Op. cit.*, p. 27.

²³³ Es decir, lo no providencial para el cristianismo ni la causa final para la metafísica, ni tampoco como suerte, sino como “el riesgo siempre relanzado de la voluntad de poder, que a toda solución del azar opone, para dominarla, el riesgo de una azar aún más grande”. *Cfr. Ibid.*, pp. 49-50.

²³⁴ *Ibid.*, p. 22.

Busca una *historia efectiva* al reintroducir lo discontinuo. Divide, rompe con la “pretendida continuidad”.²³⁵ Es el enfrentamiento entre la irrupción del acontecimiento y la necesidad de continuidad. *Invierte* lo lejano (la pureza metafísica) por lo próximo (la historia efectiva). Lo próximo que nos es el cuerpo y su decadencia. Mirar a lo lejano jovialmente, mirar en perspectiva lo próximo a la distancia y diagnosticar el cuerpo.

3.1.2 La muerte de Dios

La modernidad, el antropocentrismo y la secularización de la vida promovieron un hombre que busca autocomprenderse, pues los referentes del pasado le resultan obsoletos. Dios deja de ser omnipresente y omniabarcante, dotador de sentido absoluto, garantía y respaldo de lo político y la autoridad; deja de ser el sancionador, el punto de referencia y organizador.

El énfasis desesperado del *hombre frenético nietzscheano* (“¡Busco a Dios, busco a Dios!»²³⁶) no desea negar la existencia de Dios sino anunciar Su muerte, pues ha dejado de ser eterno. Busca dejar de hablar de aquel Dios que, por efecto de nuestras múltiples representaciones se ha vuelto obsoleto: nosotros los hombres lo hemos matado. Es para Nietzsche un momento fundamental de la Modernidad: el Dios cristiano²³⁷ ha perdido su credibilidad, minando la fe que servía de sustento significativo. La fe está agotada y los hombres pierden sus referencias conocidas. Su ausencia será razón de derrumbe, comenzando por la moral construida sobre ella. A partir del deicidio lo humano buscará encargarse de su propio destino terrenal.

Esto tiene por consecuencia que la autoridad no recaiga más en un principio trascendental sino en la consciencia moderna, que se encarga de dicho poder (lo trascendental) al hacerlo inseparable de sí misma. No se trata más de un *saber* cerrado del mundo (agotado en la confianza metafísica de un mundo trascendental más verdadero que este) sino de su *interpretación* abierta. Un continuo despliegue de significados que la subjetividad (el yo), exacerbada y soberbia, busca acomodar (dotar

²³⁵ *Ibid.*, p. 47.

²³⁶ GC, §125.

²³⁷ Cuando Nietzsche habla de la muerte de Dios está pensando en el Dios de la tradición judeo-cristiana (monoteísta) que tiene injerencia no sólo en el ámbito religioso sino también en el orden a través de la ética y la moral. *Cfr.* Herbert Frey, *Op. cit.*

de sentido), mostrando una “tendencia a aferrarse a falsas completitudes”.²³⁸ Es el *desencantamiento* de una era que ha matado a Dios para divinizar al yo, donde su razón toma el papel de llave maestra en la que se confía la apertura significativa y organizativa de lo real.

Es así que, en opinión de Savater, a partir de la muerte de Dios Nietzsche busca razonar en contra la Razón, “quebrar el Círculo Lógico, *de alcanzar un pensamiento que no sea producción de Ideas*”²³⁹, y lo hace desde un plano metafísico-ontológico al cuestionarse sobre lo que hemos afirmado que es, con la única seguridad (sin saberlo) de que, muy probablemente, sea sólo ficción.

Derivado de la muerte de Dios, Nietzsche anuncia un peligro inminente y, al mismo tiempo, una oportunidad liberadora: el *nihilismo*. Así, desde su uso frecuente a finales del siglo XVIII, el nihilismo se refiere a “la pérdida de fe con respecto a una instancia superior con el resultado de una absolutización del sujeto y una disolución de la interpretación moral del mundo”²⁴⁰, así como la desvitalización de las teorías metafísico-morales y la aproximación del ser “a la nada”.²⁴¹

La muerte de Dios puede tener por consecuencia la *alienación*²⁴² de los hombres, estado individual o colectivo en que su consciencia se transforma haciéndola contradictoria con lo que debía esperarse de su condición existencial. Un mundo que promueve dicha pérdida de identidad mediante la negación de la misma muerte de Dios (conservador-reactivo²⁴³). Individuos pasivos que violentan mediante la moral y

²³⁸ Leonardo da Jandra, *Filosofía para desencantados*. Girona: Atalanta, 1ª edición, 2014. p. 59.

²³⁹ *Ibid.*, p.70.

²⁴⁰ Kouba, *Op. cit.*, p. 201.

²⁴¹ Vattimo, *Op. cit.*, p. 96.

²⁴² Para el antipsiquiatra británico R.D. Laing es necesario desaprender para experimentar el mundo con inocencia, sinceridad y amor, pues “los terrenos de la experiencia” nos parecen extraños. Lo nuevo nos demanda una apertura de mentalidad para comprender su existencia, pues “[n]adie puede empezar a pensar, a sentir, a actuar, a no ser que lo que haga partiendo del punto inicial de su propia alienación”. La condición de estar alienado, dormido, inconsciente, de estar fuera de la propia mente, es la condición del hombre normal. Todos estamos expuestos a ser arrastrados hacia sistemas de fantasía social en lo que corremos el riesgo de perder nuestra propia identidad en el proceso y, sólo retrospectivamente, darnos cuenta de que nos ha ocurrido. Corremos el riesgo de caer en una posición falsa, al haber perdido las propias percepciones y valoraciones, e inclusive doblemente falsa por no darnos cuenta en qué lugar estamos. Al estar ahí, sin darnos cuenta, y muy probablemente hasta cómodos, pues es lo acostumbrado. *Cfr.* R. D. Laing, *La política de la experiencia*, Tr. Silvia Furio. Barcelona: Grijalbo, 1ª edición, 1977.

²⁴³ Savater, *Op. cit.* p.58.

la religión, que obedecen y cargan con los mandamientos de comportamiento y cordura de los que ya tuvieron oportunidad de alejarse.

Por el contrario, como indica Savater, es también una oportunidad de renunciar a las viejas ataduras y formas de vida, “una victoria sobre la vieja identidad responsable y las viejas ansias, podrá utilizar esa muerte en el sentido de su fuerza ascendente: no habrá perdido nada, sino que se habrá *desatado*”.²⁴⁴ Es decir, el nihilismo puede ser también una ocasión para liberarse. Desatarse plantea una oportunidad que, aunque violenta, no es determinante, sino también una excepción en la que el sujeto puede tomar consciencia de su participación activa por medio de una intervención efectiva (responsable) de su existencia.

3.2 Desprendimiento de lo semejante como transición a una cercanía afectiva con “lo próximo”

Aquel hombre que en algún tiempo estuvo atado —fijo por aquello que respeta, que venera en lo antiguo (sentido histórico monumental) y el “suelo en que crecí[ó]”²⁴⁵ (sentido histórico relicario)— ahora está en posibilidad de liberarse. La reconversión del hombre que “por primera vez [...] puede tener un sentimiento existencial completamente nuevo: la gran osadía del espíritu, que no se ha atado a nada, que es libre para todo, que tiene que darse su meta y su camino a sí mismo”.²⁴⁶

Para Nietzsche, “[e]l gran desasimiento”²⁴⁷ posibilita al *espíritu libre* mediante “[...] un modelo de pensamiento no fanático, atento a los procedimientos, sobrio, «objetivo» sólo en el sentido de que es capaz de juzgar al margen del más inmediato apremio de intereses y pasiones [...]”.²⁴⁸ Meta y camino que exigen la posibilidad del *desprendimiento*; riesgo que se asume en la aceptación de “saber lo que no por esto ya [ha] llegado a ser, y [de] la preparación del mismo ser”.²⁴⁹ Así, el hombre posibilitado es el que reflexiona acerca del saber de sus posibilidades, aquellos caminos que aún no son *de facto* —por el hecho de sólo pensarlos— pero no por ello

²⁴⁴ *Idem.*

²⁴⁵ HH, Prefacio 3.

²⁴⁶ Fink (1966), p. 73.

²⁴⁷ HH, Prefacio 3.

²⁴⁸ Vattimo, p.56.

²⁴⁹ Jaspers (1959), *Op. cit.*, p. 24.

alejados de su verdad. Este hombre reflexiona el *acto* dándose cuenta de sí y se hace cuestión. Toma perspectiva.

Dicho desprendimiento es súbito, dice Nietzsche, “como un terremoto”²⁵⁰, intempestivo, sin sazón ni término. Y así, como apunta Sloterdijk, el hombre puede encontrarse sin estarse buscando “[...] [t]iene uno veintitrés años, o treinta y uno, o más incluso, y descubre, cruzando la calle o al caerse un llavero, que uno, en realidad, existe. Contra eso no hay protección segura [...] [Nada puede] garantizar una prevención impenetrable de existencia”.²⁵¹ Aunque, hay que apuntar, ser sorprendido no es garantía del inicio de una búsqueda pues existe la posibilidad de quedar sólo como un recordatorio... perpetuo mientras existamos.

Una experiencia y no una producción, donde su límite es la muerte²⁵² pues, incluso, en el último momento de vida el hombre puede preguntarse: «¿por qué?, ¿cómo?, ¿cuándo?». Mirar la muerte como horizonte, límite que revela el grado de falsedad de nuestra vida. De hecho, para Nietzsche, la muerte debería de ser la fiesta más bella pues, el que bien vive bien muere. Consumir la vida o luchar en la vida. La muerte libre, la que “viene a mí porque yo quiero [...] [pues, de lo contrario, a] algunos el vivir se les malogra: un gusano venenoso les roe el corazón. Por ello, cuiden tanto más de que no se les malogre el morir”. La experiencia de lo extraño es una de las condiciones de posibilidad del hombre libre que tiene la muerte como horizonte.

3.2.1 Las tres transformaciones

Como consecuencia de la muerte de Dios Nietzsche considera posible una metamorfosis²⁵³ de la esencia del hombre: la conversión por la que se transita de la *autoalienación a la libertad creadora que se conoce a sí misma*.

Como ya he apuntado, para Nietzsche (en contraste a Platón) el hombre libre debe de ser inmoral (malo, noble). Debe dejar de responder a morales gregarias para poder “depender en todo de sí mismo y no de una tradición”²⁵⁴. La tradición sustentada

²⁵⁰ HH, Prefacio 3.

²⁵¹ Peter Sloterdijk, *El extrañamiento del mundo*. Trad. Eduardo Gil Bera. Valencia: Pre-Textos, 1ª edición, 2001. p. 30.

²⁵² Cfr. AHZ, I, “De la muerte libre”, p. 119.

²⁵³ AHZ, I, “De las tres transformaciones”, p. 53.

²⁵⁴ A, §9.

en las virtudes socráticas hace del hombre un animal, pues la justicia, la templanza y la valentía responden a una necesidad de certeza, es decir, asegurar nuestra sobrevivencia mediante la búsqueda de alimento y el esquivo de nuestros enemigos. El gran dragón —símbolo del pensamiento “«tú debes»”— representa para Nietzsche esa tradición que aprisionan al hombre mediante mandatos: valores morales y milenarios que se asumen «objetivos». Es, al mismo tiempo, “«último dios»” y “«viejo amo»” que resplandece con su gruesa piel y escamas milenarias, pero sin develar su interior. Es sólo *apariencia* que se impone autoritariamente. Se le percibe turbio, la razón de los hombres se oscurece, nos confundimos. Así, ante el dragón, se hace preciso que, quien lo ve y desea des-ofuscarse, lo haga con otros ojos.

Lo *tradicional* cree en las últimas noticias de la ciencia; alardea sobre su avance en “las cosas primeras y últimas”.²⁵⁵ La ciencia entendida como sustituto de la religión, pues solapa a sus seguidores mediante promesas de seguridad. Sin embargo, para Nietzsche, “[e]n absoluto tenemos necesidad de estas seguridades respecto a los horizontes más remotos para vivir una humanidad plena y excelente: tan poco como la hormiga tienen necesidad de ellas para ser una buena hormiga”.²⁵⁶ ¿Qué es el horizonte para Nietzsche? Es el límite interpretativo de todo lo existente (“[...] mis ojos no ven más que hasta una determinada distancia”²⁵⁷) que le sirve al individuo (así como al pueblo o al organismo) para decidir si algo le es útil o no en su búsqueda de “lo propio para el crecimiento vital, para el aumento de su fuerza”.²⁵⁸

En este contexto, el camello²⁵⁹ es la representación del hombre que respeta al dragón. Es el animal que se inclina ante Dios, que arrastra y carga (voluntariamente) los grandes deberes. Es el *espíritu sufrido*, el hombre que está bajo el peso de la metafísica, que resiste sin queja, que busca continuamente tareas difíciles para demostrar a los demás su resistencia. Vive agobiado, se alimenta de conocimientos y anhela verdad, aunque acepte por ésta lo que dice la multitud. En este sentido,

²⁵⁵ Cfr. CS, §16.

²⁵⁶ *Idem*.

²⁵⁷ A, §117.

²⁵⁸ Gentili apunta que el concepto de *horizonte* evoluciona en la época tardía de la filosofía nietzscheana con el concepto de *voluntad de poder* y también estrechamente relacionado con el de *perspectivismo*. Cfr. Gentili, p.131.

²⁵⁹ Cfr. Fink (1966), *Op. cit.*, pp. 99-102.

Nietzsche refunfuña acerca de la vanidad del hombre que se afirma como sujeto de conocimiento. El hombre moderno deglute erudiciones que no le nutren, que lo empalagan al no alcanzar exterioridad quedándose en su interior. De manera que los hombres se vuelven pesados, arrastran una gran cantidad de conocimientos inútiles que les causan “esa «falta de estilo»²⁶⁰ en que consiste propiamente la decadencia”.²⁶¹

Sin embargo, el camello, estando en la soledad del desierto, puede transformarse en león, que es el hombre que arroja sus cargas y lucha con su último dios: la moral objetiva. El león, aunque dice “«yo quiero»” (y ya no «yo debo» como el camello) aún sale de un hombre endurecido. El león se mantendrá impenetrable pues mantiene su lucha contra el dragón y, aunque *libera su libertad*, ésta es *libertad negativa*, es decir, la *libertad de* y no la *libertad para*, que es la *libertad positiva* para Nietzsche.

Al respecto, en *El caminante y su sombra (1880)*, Nietzsche se pregunta en dónde realmente nos sentimos libres. En común solemos buscar nuestra libertad en donde está nuestro sentimiento vital, que para él opera al mismo tiempo como *atadura*. ¿Qué significa esto? Para él somos como el gusano de seda que busca libertad en su voluntad de hilar, es decir, encadenado a la *doctrina de libertad de voluntad* que acepta seguir hilando seda. Sin embargo, la libertad de voluntad es sólo “una invención de las clases dominantes”²⁶². A partir de ella damos por hecho que *somos* independientes cuando lo efectivo es que nos *sentimos* dependientes y que, como *pensamos* ser independientes, cualquier circunstancia que nos haga “advertir y reconocer”²⁶³ que podríamos no serlo hace que notemos un “contraste del sentimiento”.²⁶⁴ Esto es, pensamos con tal énfasis que somos independientes que dejamos de notar nuestra *dependencia sentida*. Así, la *libertad de voluntad* es la *necedad de convencernos de cualquier justificación que nuestra voluntad quiera afirmar, sin que efectivamente sea*

²⁶⁰ El escritor estadounidense Charles Bukowski dice sobre el estilo: “El estilo supone no escudarse en absoluto / El estilo supone no poner fachada en absoluto / El estilo es una naturalidad definitiva / El estilo supone un hombre solo con miles de millones de hombres en torno”. Cfr. C. Bukowski, “Prólogo inédito a «7 sobre el estilo» de William Wantling”, en Fragmentos de un cuaderno manchado de vino, D.S.Calonne (ed.), Tr. Eduardo Iriarte. Barcelona: Anagrama, 1a edición, 2009.

²⁶¹ Vattimo, *Op. cit.*, p.39.

²⁶² CS, §9.

²⁶³ *Ibid.*, §10.

²⁶⁴ *Idem.*

libertad.

Si esto es acertado, si la *libertad de voluntad* es un engaño, entonces ¿podría ser la novedad la disposición que verdaderamente pone a prueba nuestra libertad y no la costumbre? La *novedad* toma una posición privilegiada para Nietzsche pues “[s]ólo las cadenas nuevas nos hacen sufrir”.²⁶⁵ La novedad, en mi interpretación, está en la aceptación del *flujo continuo* de los fenómenos contenidos entre el “actuar y el conocer”²⁶⁶, actitud incompatible con la necesidad de *libertad de voluntad* que quiere interpretar los hechos de manera idéntica, convencerse sobre lo bueno y malo. De aquí que, el «yo quiero» del espíritu leonino se trivialise, pues no hace de su espíritu uno creador ni la expresión superior de su ser hombre pues sólo es un proyecto de posibilidad para crear lo nuevo, sin concretarlo. Piensa su libertad pero no la siente. Lo nuevo que posibilita al león es el *des-cubrimiento* de lo “razonablemente comprendido y aceptado por todo el mundo”²⁶⁷, sin que esto asegure que pueda librarse de ello; su lucha está condicionada por el dragón. El león es sólo un ensayo de independencia que prepara el terreno para crear novedad. Su victoria consiste en cuestionar al dragón, aunque no pueda quitarle los ojos de encima. Sus cuestionamientos “resquebrajan”²⁶⁸ al dragón y, derivado de ello, éste se vacía, sin que el león sepa con qué llenarlo, pues no ha creado nuevos valores. Su voluntad leonina se agota en el combate que —esporádicamente— destruye algo del dragón. El espíritu del león, aunque no es libre, respeta la libertad de los otros. Puede identificarse la *revolución* leonina con la *resistencia* dromedaria pues ambos “innovan cosas haciendo su vida y su tiempo dependientes de ellas, es amontonar cacharros [cosas viejas], contaminación, opresión y destrucción”.²⁶⁹

El niño, a diferencia del león, quiere su voluntad y no está dispuesto a entregarla en combates leoninos, sino que reclama su *querer* sin condiciones frente al dragón. Es el innovador que posee la libertad como proyección de nuevos valores. Es el que

²⁶⁵ *Idem.* Vid. CS, §11 dice que la “libertad de voluntad” es “la creencia [...] en hechos idénticos y hechos aislados.” Nietzsche contrasta la libertad de la voluntad —lo estático, aprehensible, aislado, seriado— con el “flujo continuo” —la fluencia “continua, uniforme, indivisa [no separado o dividido en partes], indivisible [que no se puede dividir].”

²⁶⁶ CS, §9.

²⁶⁷ Jiménez Moreno, p. 146.

²⁶⁸ *Idem.*

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 149.

juega y jugando crea pues el juego es entusiasmo. El niño no aparenta ni brilla. La condición de posibilidad de la *novedad de vida* es la afirmación y plenitud de ella misma pues, como dice el solitario francés, "[e]l provecho de la vida no reside en la duración, reside en el uso".²⁷⁰ El niño es poderoso y así vive. Lleno de energía ayuda a vivir a los demás y es pura realización de su vida fuera del tiempo. Se entrega profuso y abundante más que dedicar su tiempo a reclamar. El niño es *acción* satisfecha y no altavoz que busca notoriedad. Ya no requiere estar en contra ni mostrar nada a los demás ni a sí mismo, sino que dice «sí» a todo. "Vive por y para sus realizaciones".²⁷¹ De tal manera que el niño juega y deviene en *espíritu libre*.

3.2.2 Unicidad y virtudes propias

Hasta el momento he buscado señalar como a partir del legado socrático-platónico se instaura una moral social que dicta el comportamiento y hace a la sociedad del siglo XIX refinada y llena de virtudes ("la laboriosidad, la castidad, la piedad, la justicia"²⁷²). Impulsos racionales que dominan a sus destinatarios resultándoles, inclusive, perjudiciales, pues no se instalan como pequeños deseos sino que raptan a los individuos. La consciencia humana toma un lugar superior en la vida al tener un papel activo de negación y uno pasivo de instinto vital. Es decir, mediante la duda y la crítica se pervierten los instintos, la fuerza y la nobleza, en beneficio de los valores gregarios —como son el lenguaje, la controversia y la gramática— que aprecian la verdad por sobre todas las cosas.²⁷³

En contraste, Nietzsche critica la consciencia socrática por ser fuente de acción sin razón y más por deber, pues "[e]n todos los casos en que se hace una cosa con «porque» y «porqué» actúa el hombre sin consciencia; pero no por ello contra ésta".²⁷⁴ La consciencia socrática es la voz de otros hombres que ejercen su autoridad sobre el sujeto, que instrumentalizan una identidad predecible, gregaria y "más o menos

²⁷⁰ Michel de Montaigne, *Los ensayos (según edición de 1595)*, Tr. J. Bayod Brau. Barcelona: Acantilado, 1ª edición, 2007. Capítulo XIX, Que filosofar es aprender a morir. p.122.

²⁷¹ Jiménez Moreno, p. 150.

²⁷² GC, §21. Al respecto *Cfr.* CS, §64: "La virtud más eximia. En la primera era de la humanidad superior pasa la valentía por la más eximia de las virtudes, en la segunda la justicia, en la tercera la moderación, en la cuarta la sabiduría. ¿En qué era vivimos nosotros? ¿En cuál vives tú?".

²⁷³ Savater, p. 67.

²⁷⁴ CS, §52.

espiritual”²⁷⁵, que olvida (como ya indiqué más arriba) la sabiduría terrenal del cuerpo pues, para Nietzsche, un hombre que no conoce el placer (al someter sus instintos) es un hombre sombrío, rígido y oprimido, lleno de desprecio.

En *Schopenhauer como...*, Nietzsche habla de “[...] una época en la que no han regido hombres vivos sino pseudohombres identificados con la opinión pública!”²⁷⁶ Hombres en los que se ha promovido una identidad única, cuando nuestra *unicidad* (“cada hombre es un misterio único”²⁷⁷) no es resultado de un “azar inconsciente [...] [sino del] material tan asombrosamente diverso”²⁷⁸ que nos conforma. Aquellos hombres (los pseudohombres), derivado del cuestionamiento de la modernidad o como consecuencia de la misma, eligen las costumbres y opiniones por temor a ser individuales pues experimentan pudor de ser ellos mismos. Son los cansados y fatigados que “se han vuelto múltiples y diversos”²⁷⁹, que no saben qué hacer con su unicidad siendo entonces “insinceros y desleales”²⁸⁰ con ellos mismos.

Las *virtudes sociales* instrumentalizan el carácter de los hombres al orientar sus acciones a metas sociales o a servir de medios para alcanzarlos. Bajo este control, la falta de un hombre (de aquel que se pierde en su extenuada lucha porque los demás reconozcan sus virtudes) es considerada sólo como una pérdida, pues ha sido ya transformado en “una mera función de la totalidad”.²⁸¹ Las virtudes sociales buscan complacer a los otros pues la sociedad occidental prevalece por encima de la conservación y el desarrollo de sí mismo: son el antecedente de la decadencia.

En nuestra unicidad nos hacemos de “mala reputación”²⁸² en la medida que, buscando pensar por cuenta propia (educar el propio carácter, incorporar un nuevo aprendizaje, transformarse a sí mismo) tenemos que actuar, necesariamente, en contra de lo establecido, haciéndonos “*digno[s] de descrédito* [...] [ante la] «sólida reputación»”²⁸³ de la tradición. De esta manera, los hombres están llenos de

²⁷⁵ Savater, p. 67.

²⁷⁶ SE, (1).

²⁷⁷ *Idem.*

²⁷⁸ *Idem.*

²⁷⁹ *Ibid.*, (2).

²⁸⁰ *Idem.*

²⁸¹ GC, §21.

²⁸² GC, §296.

²⁸³ *Idem.*

limitaciones impuestas que les protegen de “precaerse de todo lo ridículo, extravagante e impertinente; reprimir tanto las virtudes como las inclinaciones más violentas; ser ecuánime; someterse a las reglas; empequeñecerse [...]”²⁸⁴, alejándose de “toda su fuerza y razón en *su* conservación, desarrollo, elevación, fomento, ampliación del poder”.²⁸⁵ Para Nietzsche las *virtudes propias* son aquellas que surgen del orgullo, del individuo superior que se sabe poderoso al soportar “los quebrantos”²⁸⁶ que surgen de anteponer dichas virtudes ante la sociedad.

3.2.3 Desprendimiento acompañado

En *Schopenhauer como...*, Nietzsche plantea un camino diferente al de *Humano, demasiado...*, en el sentido de no ser aún un recorrido en solitario (como lo desarrolla más adelante en el *Zaratustra*) sino acompañado, sin que necesariamente lo hagamos con alguien presente sino que puede ser un ancestro al que accedemos, por ejemplo, mediante la lectura. Así, Nietzsche plantea el siguiente recorrido, con sus posibles peligros.

Como indiqué en la introducción de este capítulo para Nietzsche somos únicos en la originalidad de algo que es sólo nuestro y que es “el núcleo mismo de nuestro ser”.²⁸⁷ De esa originalidad no somos necesariamente conscientes, sino que *se nos hace presente*, es decir, toma forma mediante experiencias que traen consigo (las más de las veces) *extrañeza* pues nos es “extraordinario”.²⁸⁸ Podemos llegar a pensar que la recepción de lo *único* en uno es como estar en casa, en un hogar “preeminente”.²⁸⁹ Sin embargo, para Nietzsche, resulta todo lo contrario, pues aquel que lleva su pensamiento “honrado, rudo y cordial”²⁹⁰ a lo profundo encuentra en sus palabras un asombro que le lleva a experimentarse afectado y en desasosiego. Para el que se asume en su originalidad (unicidad) la vida deja de ser el sueño del niño, es decir, se “priva [...] [de] alegría, seguridad, ligereza, honor”.²⁹¹

²⁸⁴ A, §26.

²⁸⁵ GC, §21.

²⁸⁶ CS, §34.

²⁸⁷ SE, (3).

²⁸⁸ *Idem.*

²⁸⁹ *Ibid.*, (2).

²⁹⁰ *Idem.*

²⁹¹ *Ibid.*, (3).

Así, darnos cuenta de nuestra originalidad puede resultarnos insoportable por dos razones: por pereza o por el esfuerzo que nos exige mantenernos en ello pues es más de lo que estamos acostumbrados a experimentar, pues podemos advertir en nosotros más tristeza, más júbilo, más vida, más muerte, más angustia. Estando ahí, en lo que nos es más propio, corremos el peligro de *segregarnos*. Pero así como la filosofía “procura a los hombres un asilo en el que ni puede forzar la entrada tiranía alguna”²⁹², también el *aislamiento* nos refugia en lo más hondo de nosotros. Es un encierro que tarde o temprano debe dejarse atrás para salir y estar con el resto de los hombres, pues podemos también intoxicarnos de “desafección”²⁹³ que propicia una salida “volcánica”.²⁹⁴ Aún con este peligro, opina Nietzsche, es posible salir victorioso.

También corremos el riesgo de “desesperar de la verdad”.²⁹⁵ Es el peligro del hombre racional que elige el camino de la ciencia pura, que carece de principios de orden superior, que se queda en ser sólo una “abstracción inhumana”²⁹⁶ y que sólo a partir de ahí se educa. Piensa y calcula. Un hombre racional que está dialécticamente en la vida, entre el pro y contra de una situación, que se extravía “en el camino de la verdad y pasa a vivir sin valor ni confianza, negando, dudando, corroyéndose, descontentos, sin apenas esperanza, en una decepción esperada”.²⁹⁷

Y por último, el peligro del “endurecimiento”²⁹⁸ de nuestros actos o respecto a lo que pensamos. La unicidad que puede volverse necesidad, incomunicabilidad. Lo que nos hace ser nosotros nos sucumbe al no poder ser otro distinto del que somos.

3.2.4 La extrañeza del mundo

En *Schopenhauer como...*, Nietzsche señala cómo el hombre de su época está atado a lo lejano (origen metafísico) que, en su opinión, no es más que una justificación antigua que le hace perderse en un *anhelo de verdad* al aspirar encontrar un lugar de dónde asirse —de cara al temor heredado a la naturaleza— por su situación entre

²⁹² *Idem.*

²⁹³ *Idem.* Como el poeta Kleist, comenta Nietzsche.

²⁹⁴ *Idem.* Caso opuesto al de Kleist está el de Beethoven, comenta Nietzsche.

²⁹⁵ *Idem.*

²⁹⁶ *Ibid.*, (2).

²⁹⁷ *Ibid.*, (3).

²⁹⁸ *Idem.*

diferentes opciones contradictorias. Impotente de que su conocimiento explique o dé razón del lugar correcto para aplazarse, experimentan “un desasosiego y una confusión que [lo] llevan a un vivir estéril y poco alegre”.²⁹⁹

Ante este extravío se pregunta Nietzsche “¿cómo nos reencontramos con nosotros mismos? ¿Cómo le es dado al hombre conocerse?”³⁰⁰ Si bien en este escrito de 1874 aún toma en cuenta la figura del genio³⁰¹, quiero aprovechar su inquietud sobre la existencia concreta del individuo. Estos cuestionamientos encuentran su motivación en indagar retrospectivamente sobre lo que hemos amado realmente, lo que ha llamado nuestra atención, lo que nos ha hecho felices. Es dejar que, mediante el repaso retrospectivo, se nos revele “la ley fundamental de [nuestro] ser”.³⁰²

Para Nietzsche, el que busca su libertad tiene a su favor la “voluntad y [el] ansia de irse”³⁰³ curioso por un mundo desconocido, dando la espalda a lo amado y el deber. Peregrina por lo agreste. Se exilia, pues emigrar requiere “un montón de tiempo, un determinado exilio, así como la disolución de muchas resistencias”³⁰⁴, rodeado “de extrañamiento, de enfriamiento, de desintoxicación, de congelación, [y de] un odio hacia el amor”.³⁰⁵

¿Y qué es lo extraño? *Extraño* es la cualidad de lo raro o extraordinario, “[...] aquello que no se entiende fuera de su entorno”³⁰⁶, que nos hace experimentar una falta de habituación y un estar fuera de lo normal. El sujeto que experimenta extrañeza es el extranjero³⁰⁷, que tantea en su andar por mirar el mundo como si fuera la primera

²⁹⁹ SE, (2).

³⁰⁰ *Ibid.*, (1).

³⁰¹ Para Nietzsche, la edad moderna es una época de decadencia por ya no ser capaz de engendrar el genio. El genio es la encarnación de la *inactualidad*, pues no se siente perteneciente al tiempo que vive, por lo que lucha a favor de un tiempo futuro en el que pueda “conocerse y dominarse más auténticamente”. (Cfr. Gentili, p.146) Combatir es aspirar por una nueva cultura que haga frente a las instituciones que ella misma cosecha y vuelve a sembrar para perpetuarse. Sin embargo, la figura de genio es aun cercana a la metafísica de Schopenhauer, para ahora poner especial atención (a partir de 1875) del *individuo*, en su potencialidad y confrontación.

³⁰² SE, (1).

³⁰³ HH, Prefacio 3.

³⁰⁴ Alessandro Baricco, *Mr Gwyn*, Tr. Xavier G. Rovira. Barcelona: Anagrama, 1ª edición, 2012. p.36.

³⁰⁵ HH, Prefacio 3.

³⁰⁶ Sloterdijk, p. 27.

³⁰⁷ Para Simmel, extranjero es la “forma sociológica” que reúne una condición nómada con su opuesto: la fijación. Extranjero es aquel que ingresa en un nuevo círculo (social, político, lúdico, etc.) sin conocer las condiciones de aquel espacio al que ingresa, pues no ha pertenecido a él nunca. El extranjero trae consigo significaciones de su propio mundo –sus fijaciones–, mismas que no puede replicar ni proceder en el nuevo mundo al que accede. Toda relación humana es unión de proximidad y lejanía.

vez (inclusive vacío) pues “[s]ólo lo raro ensancha [sus] sentidos, sólo ante el estremecimiento crece [su] sensibilidad”.³⁰⁸

Como he apuntado al inicio de este capítulo, para Nietzsche el mundo no puede ser una «verdad en sí» pues, aunque en apariencia cuente con cierto grado de objetividad, los hombres siempre lo verán desde su subjetividad. La *aparente* objetividad del mundo surge de la subjetividad satisfecha en común acuerdo entre hombres, es decir, cuando se opina lo mismo sobre un hecho. Entonces, la claridad que los hombres puedan tener sobre el mundo no está dotada por el mundo exterior (que no cuenta con claridad en sí), sino descubierta *en el mundo* en razón de su naufragio, hundimiento henchido de sentido para ellos, cuando en “realidad” el mundo es en esencia caótico y, definitivamente, alejado de lo humano.

El hombre *en la naturaleza* está de diferente manera que el resto de animales y entes naturales. Se siente en falta, independiente e individual respecto a su entorno, sin privilegios. Nombra las cosas (con su lenguaje) sin asirlas pues no las puede poseer claramente, lo que hace que considere “todas las cosas con la cabeza humana...”³⁰⁹ y, al hacerlo, *secciona el mundo*. Aún con nuestras leyes y teorías

Distancia significa “la lejanía de lo cercano” (p.21). Para el extranjero, todo lo que le es próximo y cercano es al mismo tiempo lejano y ajeno, condición que puede resumirse en: “la cercanía de lo lejano” (*ídem.*). Sin embargo, el hecho de ser extranjero no demerita su relación como parte de un conjunto de relaciones humanas, de interacciones valoradas positivamente, de manera que, para una sociedad, la figura del extranjero es considerada, al mismo tiempo, exterior y representación de una confrontación al grupo por su condición de extrañeza para ellos. El extranjero no posee tierras. Tiene un carácter (expresión) de movilidad, contrario a los integrantes del grupo que permanecen fijos en él. Entra en contacto con los elementos del grupo pero no se liga orgánicamente a él, es decir, no existen “lazos de parentesco, localidad o profesión” (p.22). También se caracteriza por expresarse —en el sentido amplio— con objetividad; es decir, al no estar ligado al grupo —a sus costumbres, valores, creencias, etc.—, tiene la peculiaridad de acercarse “objetivamente” a las cosas que suceden, lo que no significa que sea por desinterés o pasividad, sino que es una lejanía en la proximidad o una indiferencia con interés. Esta objetividad representa para el extranjero una expresión de libertad, pues “el individuo objetivo no está limitado por ningún prejuicio que pueda comprometer su observación, comprensión y valoración de los hechos” (p.23). Lo anterior presupone el riesgo de ser inculcados (y que lo han sido históricamente) como promotores de levantamientos sociales pues son ellos los que, se cree y se dice, ‘traen’ ideas diferentes del exterior. Con lo extranjero se puede estar próximo o distante. Próximo cuando sentimos que compartimos con él lo ‘uno mismo’. ¿En qué somos “uno mismo”? En “la naturaleza nacional, social, profesional o genéricamente humana” (p.24). Y, distante, en la medida que nos damos cuenta que los rasgos que nos hacen ser ‘uno mismo con el otro’ no solo nos pertenecen al extranjero y a mí, sino al resto de las personas, volviéndonos ‘uno más de muchos’. Cfr. Georg Simmel, “*El extranjero*”, *El extranjero, sociología de lo extraño*. Olga Sabido Ramos comp. Madrid: Sequitur, 1a edición, 2012.

³⁰⁸ Stephan Zweig, *La lucha contra el demonio*, Tr. Joaquín Verdaguer. Barcelona: Acantilado, 3ª reimpresión, 2005. p. 24.

³⁰⁹ HH, §9.

siempre experimentamos incompletud, de manera que “[...] nada podría predicarse del mundo metafísico [...]”³¹⁰ pues, aunque tuviéramos la posibilidad de existirlo, su conocimiento sería *indiferente* a nosotros y talvez de ahí nuestro intento de comportarnos —como dice uno de los personajes de *Solaris*— “como [...] humano[s] ante una situación inhumana”.³¹¹

Nietzsche niega la existencia de sustancias enteramente duraderas (por ejemplo, la materia y el Dios de Parménides³¹²). El mundo no está ni dividido, ni es moral, ni humano, sino sólo *nos* es el mundo *del que hablan* los hombres, que siempre es el mundo juzgado. Así, porque *confío* en un modo particular de interpretar el mundo es que puedo hacer un juicio de él, sin darme cuenta que a mi creencia le subyace un “sentimiento agradable o doloroso”.³¹³ En función de nuestras creencias sobre el mundo éste nos es confortable o lamentable.

Así, el mundo nos genera aversión e inclinación, evitar lo nocivo y querer lo benéfico, pues no existe en el hombre “un impulso sin una especie de apreciación reconocitiva del valor de la meta”.³¹⁴ Los seres humanos somos seres ilógicos y por lo mismo injustos pues todo juicio es incompleto y, por lo tanto, toda estimación es precipitada.³¹⁵ De manera que llamar «bueno» o «malo» al mundo es absurdo, por ser siempre una valoración que surge desde el hombre en relación con la tierra y no en sentido contrario. Es decir, el juicio moral adquiere sentido para el hombre que juzga su transitar por la tierra y que por ello valora, y no al revés. Por lo tanto, el hombre no puede encontrar sentido *si se aleja de su relación con la tierra*. Para Nietzsche son

³¹⁰ *Idem*.

³¹¹ Stanislaw Lem, *Solaris*, Tr. Joanna Orzechowska. Madrid: Impedimenta, 5a edición, 2014. p.221.

³¹² En Frag. 3 dice Parménides: “Pues lo mismo es ser pensado y ser”. El ser es realidad. El pensamiento sólo puede pensar lo que es, por lo que es realidad. Por lo tanto, el ser es pensamiento. Parménides concibe al ser como uno, como la unidad. No es la sumatoria de las múltiples opiniones humanas (de lo particular), pues éstas están desvanecidas en el Todo. Una irradiación de la superficie voluminosa de la esfera hacia el hombre; resplandor unidireccional, sólo puede ser pensado aquello que es ya de origen, del todo. Un Todo ajeno al devenir (sin proceso), inmutable (fijo), y por lo tanto, imperecedero (eterno), completo y único (unidad universal), imperturbable, omnipresente, coherente (suficiente), indivisible, homogéneo, ilimitado y concluso (basta, sin proceso, acabado). Es “lo que es”. La opinión del hombre es devenir por lo que no hay cabida aquí para su voz, para su pensar, sólo es objeto de revelación; intuye el todo de la esfera, aunque solo un segmento puede percibir; opina nada, aunque sea irradiado omnipresentemente por la diosa. Kirk, G.S. Raven, J.E. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, M. Gredos. 2008. Pag. 245-285 y 319-346.

³¹³ HH, §18.

³¹⁴ *Ibid.*, §32.

³¹⁵ *Cfr.* HH I, §32.

necesarias las proyecciones aterrizadas que denoten un hombre que conoce desde su realidad terrenal, la única que tiene³¹⁶. Inteligibilidad constituida de “hechos” desde los cuales la identidad del hombre sea comprendida. Sucesos que son valorados desde diferentes perspectivas: individual y/o gregariamente, y que dan cuenta de maneras exclusivas de organizar, jerarquizar y valorar los hechos. Por todo esto, para Nietzsche, el hombre debe *estar sometido a la tierra*.

Ésta es una de las tareas del hombre libre, *ver las cosas tal como son desde la tierra*, estado ideal y casi inalcanzable para los hombres fijados en las ideas del más allá. Es una invitación a transformar la percepción del mundo a partir de nuestra *acción*. De aquí que Nietzsche busque contraponer el reino de la *acción* al de las *ideas*. El primero es el reino de la voluntad y de la vida, el segundo, el de lo superficial y de carácter satisfecho. Lo superficial corresponde a todo aquello que puede ser pensado y satisfecho ahí mismo, en lo cutáneo, es decir, el que piensa, problematiza y resuelve “todo” ahí, en la dermis del pensamiento y no, como desea Nietzsche, *en la acción*, “con la medida de nuestras fuerzas y de nuestro ejercicio”³¹⁷, desde donde se da la comprensión. La *comprensión* se da gracias a una necesidad que se satisface mediante un *hacer* desde el reino de la voluntad y la vida. El que confía sólo en las ideas no comprende que está implicada una necesidad (tengo sed pero sólo imagino el agua que me la quitará), pues el reino de las ideas le satisface (superficialmente) con los conceptos que gesta, y le hace creer además que actúa con libertad. Existe entonces una diferencia infranqueable entre el mundo pensado y el mundo sentido. Los idealistas querían conocer el mundo de manera irrealista. Nietzsche quiere que lo comprendamos *como es*, es decir, que lo abrasemos aún en toda su amplitud insignificante.

El *hombre libre* nietzscheano, así como el extrañado del mundo, se cuestiona pues descubre que la verdad no le es sólo externa sino revelada en la *acción* de hacer su mundo, lo que le hace aprehender sentido en un mundo que carece de él. Así, la libertad del hombre se manifiesta en la significación de lo que le es excéntrico. El hombre libre ensaya consigo, renunciando a la seguridad aparente quedándose sin

³¹⁶ Cfr. Jiménez Moreno, p.55.

³¹⁷ A, §125.

tierra firme donde encallar su nave. Dice Nietzsche que “[...] lo mejor que podemos hacer en este *interregnum* [espacio de tiempo en el que un estado carece de soberano] es ser, en la medida de lo posible, nuestros propios Reyes, y fundar pequeños estados experimentales. Somos experimentos, ¡queramos también serlo!”.³¹⁸ Al proclamar su espíritu libre (aquel *pathos* representante de la ciencia, que es alegre, atrevido e inquisitivo) Nietzsche alude al *carácter experimental de la vida*, a que sea el hombre el que establezca sus propios fines, adoptando “[...] ese pensamiento de que la vida tiene derecho a ser un experimento del que busca conocer [...]”³¹⁹

“Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender”³²⁰ —apunta Ortega y Gasset— es la tarea del intelectual [preferiría decir del hombre libre], que tiene que mirar al mundo con extrañeza, con grandes ojos, abiertos constantemente, con admiración, como la lechuza, “el pájaro con los ojos siempre deslumbrados”³²¹, pues “[e]n el amplio horizonte se ofrece un campo de cosas visibles que no se alteran por ser vistas. Los que se alteran son los ojos que, ante la calmada contención de todas las cosas, aún se abren más de lo habitual”.³²²

La lejanía del mundo (tomar perspectiva) produce en nosotros una mirada de extrañamiento. Un destierro en un camino partido, fragmentado, que nos hace pertenecer o no. Sin embargo, la condición de ser errático le hace también dignificarse, pues le coloca ante su “radical soledad”³²³. *La soledad como la gran prueba*, pues la época de Nietzsche se ha olvidado de ella al momento de enseñar y educar pues “nadie aprende, nadie aspira, nadie enseña a *soportar la soledad*”.³²⁴ El camino hacia uno mismo (el “camino del creador”³²⁵) demanda soledad, disposición que los otros — “el instinto de rebaño”³²⁶— acusan de producir culpa en ellos. «¿Hice lo correcto?» se cuestiona el creador en soledad.

³¹⁸ *Ibid.*, §453.

³¹⁹ GC, §324.

³²⁰ José Ortega y Gasset, *Obras Completas, Tomo IV (1929 – 1933), El hecho de las aglomeraciones (I)*. Madrid: Revista de Occidente, 6ª edición, 1966. pp. 143-145.

³²¹ *Idem*.

³²² Sloterdijk, p. 321.

³²³ Luis Sáez Rueda, *Ser errático, una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta, 1ª edición, 2012. p. 12.

³²⁴ A, §443.

³²⁵ AHZ, I, “Del camino del creador”, p. 107.

³²⁶ GC, §50.

Se está en soledad (no sin temor) cuando el hombre se aleja de las costumbres de la sociedad, y busca nuevas formas de construir y habitar su mundo, pues le ha sido revelada la muerte de Dios, *un darse cuenta* que “no puede ser gregariamente asimilada”.³²⁷ Tras la muerte de Dios —y con ella el fin de toda idealidad, de un más allá del hombre— ya no se nombran más a los dioses sino es una demanda directa entre hombres. Tal exigencia demanda un *acto creativo* de cada hombre, un proyecto propio fundamentado en los valores que él mismo crea.

Sin embargo, en la época de *Humano, demasiado...* Nietzsche da la espalda al *espíritu libre* pues éste también corre el riesgo de ir detrás de algo ilusorio que pueda convertirse en un lastre. En este sentido, la particularidad del espíritu libre no es otra que “*haberse liberado*”³²⁸, lo que hace que su libertad sea de carácter negativa (leonina), con riesgo a ser una nueva devoción: caer en un fanatismo de sí mismo o que aquello que le motivaba deje de hacerlo al perder su sentido superador. No es difícil imaginar el desmoronamiento que experimenta el que, al creer haber encontrado su verdad, ahora debe arrojarla por encima del hombro y comenzar de nuevo... una vez más.

Interpretamos el mundo desde nuestra soledad (desde nuestro horizonte único), sin que ello deje de contener un riesgo: que nuestra interpretación del mundo sea amenazada en hacerse “pedazos de repente”³²⁹ o que la “inmediatez libre de reflexión [propicie una] reflexión infinita”³³⁰ que impida la superación de la reflexión misma. Podemos quedar atrapado en la reflexión de lo superficial. Existe entonces *el riesgo de caer en un empobrecimiento sino se es capaz o lo suficientemente soberano de sí para lograr dicha empresa*. De ahí que Nietzsche (en voz de Zarathustra) nos invite — con “entusiasmo hímico”³³¹— a mantenernos firmes tras la muerte de Dios.

Abonando a esto, años antes diría al respecto que “[...] locura sería creer que

³²⁷ Savater, p.82.

³²⁸ Kouba, p. 60.

³²⁹ Sloterdijk, p. 320.

³³⁰ Jaspers (1959), p.22.

³³¹ *Vid.* Fink (1966), p. 96. El tono heroico de Nietzsche puede leerse en lo siguiente: “Nosotros, sin embargo, queremos llegar a ser lo que somos —¡los nuevos, los únicos, los incomparables, los que se dan leyes a sí mismos, los que se crean a sí mismos! [...]” (*Cfr.* GC, §335), en “¡Llega a ser el que eres!” (*Cfr.* AHZ, IV, “La ofrenda de la miel”, p. 329) o en “Los cuatro bienes. —Honrados con nosotros mismos y con los que todavía son nuestros amigos: valientes frente al enemigo; generosos con el vencido; corteses—siempre: así nos quieren las cuatro virtudes cardinales” (*Cfr.* A, §556).

un espíritu es libre y autónomo si una vez superadas las limitaciones —que en el fondo no son sino autolimitación creadora—, tal emancipación no es demostrada una y otra vez de la mañana a la noche mediante cada mirada y cada paso”.³³² Parece decir que la clave de la libertad efectiva es la identificación que podemos hacer de nuestros propios prejuicios en el *una y otra vez* de nuestra cotidianidad, es decir, desde nuestra proximidad, y esto, contenido por la idea del eterno retorno de lo mismo³³³. La pregunta se transforma. Ya no importa el libre *de qué* sino ahora es libre *para qué* pues “[h]ay una gran distancia ente imaginar la libertad, esforzarse incluso por la libertad y ser realmente libre”.³³⁴

3.3 Hombre libre

El hombre libre debe vivir entre los demás hombres, aunque “se siente extraño y los otros lo perciben a su vez como extraño”.³³⁵ Se aleja de su soledad transformadora para convertirse en “caminante”³³⁶ entre los hombres³³⁷, y erra en dos sentidos:

³³² SE, (3).

³³³ *Passim* Capítulo 5.

³³⁴ Jiménez Moreno, p. 153.

³³⁵ Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Tr. Javier Palacio. Madrid: Siruela, 1ª edición, 2006. p. 216. Es el camino también del filósofo, una constante tensión que surge de entre ver las cosas tal como son y como las ven las convenciones sociales. Dice al respecto Hadot (2006): “Los cínicos optarían incluso por la ruptura absoluta, rechazando el mundo de las convenciones sociales. Otros, por el contrario, como los escépticos, aceptarán plenamente esas convenciones salvaguardando así su paz interior. Otros, como los epicúreos, intentarán recrear entre ellos una existencia cotidiana conforme a su ideal de sabiduría. Y otros por último, como los platónicos y los estoicos, intentarán pese a las enormes dificultades vivir «filosóficamente» la vida cotidiana e incluso la pública”. Cfr. Hadot, p. 217.

³³⁶ Gentili, p. 236.

³³⁷ “Quien sólo en alguna medida ha alcanzado la libertad de la razón no puede sentirse sobre la tierra más que como caminante, aunque no como viajero hacia una meta final: pues no la hay. Pero sin duda quiere observar y tener los ojos abiertos para todo lo que propiamente hablando ocurre en el mundo; por eso no puede prender su corazón demasiado firmemente de nada singular; en él mismo ha de haber algo de vagabundo que halle su placer en el cambio y la transitoriedad. Por supuesto, tal hombre pasará malas noches, en las que esté cansado y encuentre cerrada la puerta de la ciudad que debía ofrecerle descanso [...]. Entonces la noche pavorosa desciende sobre él como un segundo desierto en el desierto y su corazón se cansa de caminar. Aunque la aurora surja para él, ardiente como una deidad de la cólera, y la ciudad se abra, quizá en los rostros de sus habitantes vea aún más desierto, inmundicia, engaño, inseguridad, que ante las puertas, y el día sea casi peor que la noche. [...]; pero luego vienen, como compensación, las deliciosas mañanas de otros parajes y días, en que ya al rayar el alba ve adelantarse hacia él bailando las cohortes de musas en la niebla de la montaña, en que luego, cuando quedo, en el equilibrio del alma matutina, pasa entre árboles, desde sus copas y frondas se le arrojan desinteresadamente cosas buenas y claras, las ofrendas de todos esos espíritus libres que están a sus anchas en la montaña, el bosque y la soledad, y que, al igual que él, a su manera tan pronto gozosa como reflexiva, son caminantes y filósofos. Nacidos de los misterios de la madrugada,

desacierta y vagabundea. Malogra pues no hay blanco al cual apuntar y vaga porque no hay asidero seguro, pero esto no hace que se desanime. Si en efecto ha de liberarse sabe que no puede permanecer atado a nada, con la clara consciencia de que todo en lo que encuentra sentido pronto se desvanecerá. Nunca podrá regresar a su hogar, al sitio que, en otro tiempo, le dio seguridad ante las inclemencias. La experiencia nos aporta la aprehensión de sentido respecto a nuestras propias vidas; toda experiencia fue primero acción, un desencadenamiento de experimentos intencionados. La significatividad de la experiencia hablará por sí en la medida que nos demos cuenta de la relación que guardamos con lo *próximo* que nos rodea. La posibilidad de incurrir en falsedad respecto a la manera en que experimentamos nuestras situaciones está siempre presente, y de aquí la sorpresa. Así, nos llega la muerte y puede ser *hasta* ahí que nos demos cuenta que estuvimos engañados.

El hombre libre ejercita el ponerse en duda, siendo honrado consigo mismo, lucha contra sí. Puede titubear y desconfiar de lo aprendido, “*cambiar [su] manera de sentir*”³³⁸, pues al ponerse en duda acepta el error como condición de comprensión de la verdad: equivocarse, ensayar, “adoptar conclusiones provisionales”.³³⁹ En este sentido, Nietzsche habla sobre el valor del desatino y la imperfección, sobre lo *malogrado*. Lo superior es malogrado de origen, es decir, que todo lo que pretenda ser grande tiene un comienzo desatinado, plagado de frustraciones. Ante la posibilidad del fracaso y del error, lo *bien logrado* está “en pequeñas cosas buenas y perfectas”.³⁴⁰ Ahí está puesta, me parece, *la esperanza de Nietzsche, en la perfección de lo pequeño y bueno*.

3.3.1 Vida, salud y enfermedad: Soledad

¿Qué es la vida para Nietzsche? Un recipiente de lo antropológico —lo que está antes de cualquier consciencia gregaria— que escasea en mediaciones y que por necesidad solemos valorar. Es la realidad misma que se muestra con características que

meditan sobre cómo puede tener el día un rostro tan puro, luminoso, transfiguradamente sereno entre las diez y las doce: buscan la filosofía de la mañana”. (HH, §638)

³³⁸ A, §103.

³³⁹ *Ibid.*, §501.

³⁴⁰ AHZ, IV, “Del hombre superior”, 15, p.397.

advertimos, aunque las busquemos evitar mediante representaciones formalistas. *Vida* en la que los hombres buscan superarse a sí mismos (tendencia inherente a lo humano) que va “siendo más en cuanto puede alcanzar su potencia y su actividad”.³⁴¹

Vida humana que, en comparación a otras especies, se abre y despliega con múltiples posibilidades. Apertura que puede, progresivamente, ampliar su conocer mediante proyectos, sin olvidar el posible adormecimiento de aquel que (confiado y satisfecho) se dice haberlo conquistado todo. Así, aquellos valores que en un inicio buscaron “toda su fuerza y razón en su conservación, desarrollo, elevación, fomento, ampliación del poder”³⁴², ahora (al paso del tiempo) se han formado y deformado dentro de grupos sociales que pueden impedir y obstaculizar “la auténtica personalidad individual humana”.³⁴³ Y también nos beneficiamos de la convivencia que (como individuos) mantenemos con los demás al aportar nuestras propias ideas y al realizarnos históricamente porque somos capaces de hacer nuestro tiempo.

Sin embargo, bajo dicha convivencia, el hombre que se afirma en su individualidad —y que busca ser un hombre libre de frente a la comunidad— irremediablemente caerá *enfermo* durante este proceso:

Las enfermedades crónicas del alma [...] raramente surgen a causa de una única y burda falta contra la razón del alma o del cuerpo [...] tienen su origen en innumerables e imperceptibles pequeños descuidos [...] no se puede conseguir la curación más que corrigiendo insensiblemente los hábitos nocivos [...] Todas estas curaciones son lentas y minuciosas: también quien quiere curarse el alma debe reflexionar [...] sobre la modificación de sus hábitos más insignificantes.³⁴⁴

Entonces, el hombre que quiere ser libre irremediablemente enfermará pues, apresando *su querer ser hombre libre*, sacrifica su *ser hombre actual* y lo purifica, dándose (posiblemente) una disminución de energía. Destapa lo oculto, invierte los elementos, lo prohibido. Su destino es su soledad. De manera que, irresolublemente, el “hombre camina sobre abismos”³⁴⁵, haciéndose manifiesta, una vez más, su soledad. El hombre que desea forjar una autodeterminación robusta requiere del

³⁴¹ Jiménez Moreno, p. 54.

³⁴² GC, §21.

³⁴³ Jiménez Moreno, p. 56.

³⁴⁴ A, §462.

³⁴⁵ Sáez Rueda (2012), p. 53.

desasimiento en soledad e inclusive enfermar de ella, propenso a desatinar, a quedar, paradójicamente, entre la “ruina completa o la existencia auténtica”³⁴⁶.

Así, el *desasimiento* sugerido por Nietzsche puede ser inclusive “una enfermedad que [destruya] al hombre”³⁴⁷, pues cabe la posibilidad de que no sea capaz de lograr la autodeterminación, pues lleno de orgullo y dedicado a la vagancia puede destruir “lo que le atrae”.³⁴⁸ Dice al respecto Sáez Rueda que:

Si no alcanza esta experiencia radical, una experiencia que tiende a ocultársela con las más variadas estrategias, se convierte en su propio sepulturero y se condena a una vida abúlica, sin auténtica pasión y sin deseo. Le ocurre en la vida cotidiana, donde establece relaciones de almidón si no se afronta a sí mismo primero solitariamente. Y le ocurre en la aventura del pensamiento.³⁴⁹

La soledad es la enfermedad necesaria que permite el *autoconocimiento*. El espíritu libre no se logra por un chispazo sino que hacen falta “años llenos de multicolores mutaciones”.³⁵⁰ Dominarse ante la tentación del reposo, que ofrece embriaguez de excesos. Los años del *proceso de liberación* están llenos de dolor y maravilla, alimentados por una *voluntad de salud*, impulso que se supera continuamente. Ya no es aquella *salud* que engaña por creer que se posee, sino por la que debe lucharse para no perderla.

Para Nietzsche transitamos entre la salud y la enfermedad. Se deja la salud para entrar en enfermedad y, por medio del estímulo de vida (“del poder enorme de la *tragedia*, poder que excita, purifica y descarga la vida entera del pueblo”³⁵¹) buscar una vez más la salud, pues “[t]al como somos, podemos soportar cierta dosis de displacer, y nuestro estómago se prepara para esta dieta indigesta. Sin ella, quizás encontraríamos insípido el almuerzo de la vida: ¡y sin la buena voluntad de sufrir nos

³⁴⁶ Jaspers (1959), p. 22.

³⁴⁷ HH, Prefacio 3.

³⁴⁸ *Idem*.

³⁴⁹ Sáez Rueda (2012), p. 53.

³⁵⁰ HH, Prefacio 4.

³⁵¹ NT, p. 175-176. En la primera etapa de su filosofía, la contradicción entre Apolo y Dionysos será la representación estética con la que Nietzsche justifica la creación artística, expresión humana de los poderes naturales que no encuentra reconciliación hacia la unidad primigenia. La apariencia contenida en la realidad empírica (Apolo) nunca elimina el mundo trágico y su conflicto continuo e inherente (Dionysos). “La aspiración de unidad” (Cfr. Jiménez Moreno, p.61) es el conocimiento humano que busca aclarar (alumbrar) un camino de caos contradictorio.

veríamos obligados a dejar escapar muchas alegrías”.³⁵² De esta manera, resulta claro que Nietzsche no rechaza la enfermedad como un mal que deba erradicarse, sino que busca reincorporarlo como parte de la vida. La enfermedad estimula el pensamiento profundo que no necesariamente “nos hace «mejores»”³⁵³, sino tan sólo conlleva a una mayor profundidad para aquel que es capaz de salir de ella.

La importancia radica en que el espíritu libre sabe distinguir *su querer del deber*, lo que le hace aceptar la “*necesaria* injusticia” que se deriva de su cambio de parecer y de perspectiva, pues es parte de la vida. La vida es injusta pues no le interesa ser justa, esa es una necesidad nuestra, humana. Lo que sí es injusto para Nietzsche es disminuir la vida, estrecharla, empobrecerla. Así, el espíritu libre no está caracterizado por tener opiniones más justas, “si no el haberse separado de la tradición”³⁵⁴, de manera que la verdad del espíritu libre es *una verdad que continuamente hay que buscar*. Verdad que requiere de la enfermedad de quien ha decidido contrariar los valores gregarios. El convaleciente (“el más modesto”³⁵⁵), que sabe que la enfermedad le llega al espíritu libre y puede permanecer en ella durante un tiempo, para luego “recobrar la salud”³⁵⁶; y así hacerlo en periodos más largos de salud sin olvidar la enfermedad.

Así, salud y enfermedad son metáforas para el estado espiritual y moral de su época: la *décadence*. Los valores socráticos y cristianos que desarrollé en el capítulo anterior —la compasión, el amor al prójimo y el consuelo— han sido la causa de las enfermedades de la época, que se manifiestan como un resentimiento contra los sanos y fuertes. ¿Quiénes son los sanos y fuertes para Nietzsche? Los nobles, que no esperan nada sin un costo, “y menos que nada, la vida”.³⁵⁷ Que buscan intercambiar, contrario a la plebe que quiere todo sin renunciar a nada. Los nobles dan a cambio su salud con aceptación de que la enfermedad es necesaria, purificadora.

Mi intención en este capítulo ha sido señalar como el hombre libre es señor de sí

³⁵² A, §354.

³⁵³ GC, §3.

³⁵⁴ Gentili, *Op. cit.*, p. 232.

³⁵⁵ HH, §5.

³⁵⁶ *Idem*.

³⁵⁷ AHZ, III. “De tablas viejas y nuevas”, 5, p.282.

mismo, “quien se *ha conquistado* definitivamente”³⁵⁸, quien se posee a sí mismo con la responsabilidad que implica ser dueño de sí, que no delega su vida a otro pues, en sentido estricto, el espíritu libre es “quien no necesita nada”.³⁵⁹ El hombre libre se manda a sí mismo, “que es más difícil que obedecer”³⁶⁰. Es el que ensaya consigo mismo, que experimenta y, con ello, pone en riesgo la continuidad de sus creencias dotadoras de sentido abrazando la insignificancia del mundo que está abierto a un nuevo comienzo. Al hombre libre Nietzsche le exige creación. Nietzsche nos invita a ser creadores³⁶¹.

El hombre creador lo concibe como aquel que rompe viejos valores, las normas antiguas, librarse de la sobreabundancia histórica que hace pesados a los hombres de su época. Vivir como un guerrero que no quiere indulgencia. Guerra y desigualdad, el cambio (la superación continua de la vida) y la diferencia³⁶², pues “[c]uanto más poderosa sea una vida influyente y creadora, tanto más introducirá la desigualdad de los hombres precisamente en su nuevo sistema de valores, tanto más implantará una jerarquía y una nobleza del alma”.³⁶³

Nietzsche contrapone el *hombre creador* al hombre bueno. El hombre creador busca superar los ideales de su actualidad mediante la creación de nuevos valores, de obras culturales que no se “justifican por su utilidad social”³⁶⁴ sino que lo hacen más verdadero consigo. Porque estos hombres creadores son posibles (o no) se puede pensar que las condiciones del estado y la cultura son las suficientes para permitir su existencia (o no).

El creador es el que derriba la ley moral establecida y al que “se le ha considerado [...] un *hombre malo*”.³⁶⁵ Los que se autodenominan buenos, por su parte, no pueden crear pues “son siempre el comienzo del final”.³⁶⁶ Inclusive buscan sacrificar a los creadores pues “[l]os buenos *tienen* que crucificar a aquel que se inventa su

³⁵⁸ A, §437.

³⁵⁹ *Ibid.*, §206.

³⁶⁰ AHZ, II, “De la superación de sí mismo”, p. 175.

³⁶¹ *Cfr. Ibid.*, I, “De la guerra y el pueblo guerrero”.

³⁶² *Cfr. Ibid.*, II, “De las tarántulas”.

³⁶³ Fink (1966), p. 109.

³⁶⁴ Safranski, p. 76. Tener en cuenta que esta idea la rastrea el autor en la época de *El nacimiento de la Tragedia*.

³⁶⁵ A, §20.

³⁶⁶ *Cfr. AHZ*, III, “De tablas viejas y nuevas”, 26, p. 298.

propia virtud!”³⁶⁷, eliminando con ello no sólo su futuro sino el de toda la humanidad.

Nietzsche pondera las características de ese rumbo y nos invita a crear lo único y concreto para cada uno. Un camino que, probablemente, ha implicado tanto peligro que inclusive tiene que ser borrado a nuestras espaldas, pues nadie debe seguirnos a escondidas. Con esto Nietzsche busca evitar la idolatría y que sea cada quien el que construya su camino. “Éste —es mi camino, —¿dónde está el vuestro?, así respondía yo a quienes me preguntaban “por el camino”. ¡El camino, en efecto, —no existe!”.³⁶⁸

El hombre creador es soberano de sí (y por eso fuera de la regla) y al mismo tiempo “carente de mundo [...] como proscrito”³⁶⁹, desterrado de las comarcas comunes. Se guarda de los bueno y justos, de su santa simplicidad. Indaga Nietzsche si “¿Puedes prescribirte a ti mismo tu bien y tu mal y suspender tu voluntad por encima de ti como una ley? ¿Puedes ser juez para ti mismo y vengador de tu ley?”.³⁷⁰

“Crear —ésta es la gran redención del sufrimiento, *así es como se vuelve ligera la vida*. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimientos y muchas transformaciones”.³⁷¹ *El creador del bien y el mal tiene que ser antes el destructor de valores*, es el nihilismo que condiciona la posibilidad de superarse a sí mismo. La idea de lo supremo es la creación. *Quien es creador se supera a sí mismo, crear por encima de sí mismo, lo que implica desaparecer, perecer, despedirse de ser de una manera particular*. Busca no “preservarse a sí mismos”³⁷², deja de ser uno, excarcela al que se ha dicho que es y confía por el que está dispuesto a luchar, por el que *quiere ser, sin certeza de saber el que será*. Sube por encima de sí mismo pues en la cumbre comienza su “última soledad”³⁷³. Querer, un acto de voluntad y libertad.

El creador destruye aquel mundo que nombra a la realidad por su esencia, un mundo pensado y no sentido, pues en aquel “es indeciblemente más importante saber *cómo se llaman las cosas que lo que son*”.³⁷⁴ Pero esa esencia, ese nombre con el que son llamadas los objetos, no es más que un error y una cuestión arbitraria, pues

³⁶⁷ *Idem*.

³⁶⁸ *Ibid.*, “Del espíritu de la pesadez”, p. 276.

³⁶⁹ Jaspers (1959), p.29.

³⁷⁰ AHZ, I, “Del camino del creador”, p.107.

³⁷¹ *Ibid.*, II, “En las islas afortunadas”, p. 137.

³⁷² *Ibid.*, III, “De tablas viejas y nuevas”, 6, p. 283.

³⁷³ *Ibid.*, “El caminante”, p. 225.

³⁷⁴ GC, §58.

sólo son etiquetas (palabras, lenguaje). El creador destruye nombramiento previos para crear “nuevos nombres, valoraciones y verosimilitudes para crear, a la larga, nuevas «cosas»³⁷⁵ a partir de sentir el mundo, de abrazarlo *como es*: osco, incierto y angustiante.

Los creadores son duros, corazón y mente deben endurecerse, “como diamantes”³⁷⁶. No tratarse con indulgencia, pues se enferma. Lo que era suave ahora debe ser duro, de manera que “es necesario aprender a apartar la mirada de sí para ver muchas cosas: —esa dureza necesítala todo aquel que escala montañas”³⁷⁷, pues se necesita romper todo lo que por milenios se ha dicho y obedecido. La idea de dureza no está asociada a la fijación sino a la *resistencia*, a la perseverancia necesaria para destruir y volver a construir, pues “[s]ólo lo totalmente duro es lo más noble de todo”.³⁷⁸

Estando en lo más alto ahora hay que descender a lo más bajo, pues “[...] las montañas más altas [...] vienen del mar”.³⁷⁹ El que quiera ser creador ha de estar en soledad (diferente al apartamiento), mantenerse fuerte y con voluntad de salud, de manera que sea con coraje como descienda en la incierta oscuridad de quien sabe que Dios ha muerto.

³⁷⁵ *Idem.*

³⁷⁶ *Ibid.*, III, “De tablas viejas”, p. 29.

³⁷⁷ *Ibid.*, “El caminante”, p. 224.

³⁷⁸ *Ibid.*, “De tablas viejas y nuevas”, 28, p. 299.

³⁷⁹ *Ibid.*, “El caminante”, p.225.

CAPÍTULO 4 CONDICIÓN ANÍMICA DEL HOMBRE CONTEMPORÁNEO DE OCCIDENTE

“Detrás del principio básico de la actual moda moral —«los actos morales son los que se hacen por simpatía hacia los demás»—, vislumbro el dominio del instinto social del miedo, que adopta así una máscara intelectual: este instinto quiere, como lo más elevado, importante e inmediato, despojar a la vida de toda la peligrosidad que tuvo en otro tiempo, y que cualquiera contribuya a ello con todas sus fuerzas”.³⁸⁰
Friedrich Nietzsche

EL SIGLO XVIII PLANTEA CON INSISTENCIA la autonomía del hombre, al considerarlo dueño y señor de sí mismo: se piensa independiente de Dios. La autonomía requiere como condición de posibilidad que el hombre se vea a sí mismo como dios pues sólo un dios es dueño y señor de sí mismo. Entonces, si ha de cuestionarse la posibilidad de su autonomía el hombre debe plantearse si es Dios. Con esto, no sólo desplaza a Dios —expulsándolo del horizonte humano— sino también requiere que el hombre se faculte con atributos divinos.³⁸¹ De aquí la exacerbación moderna (como expliqué en el primer capítulo) de la subjetividad: *el individuo como maquinista racional del cosmos*. La razón se impone como una necesidad de explicación.

Deviene entonces un hombre en crisis³⁸² que busca maneras autocomprensivas

³⁸⁰ A, §174.

³⁸¹ Cfr. Földényi, *Op. cit.*

³⁸² Aunque no toda crisis implica ocaso —pues los cambios profundos que se experimentan pueden también hacer alusión a una decisión que abra posibilidades— la acepción disminutiva de la palabra crisis suele estar asociado a lo decadente, a aquello que va a menos, que nos debilita. Cfr. Luis Sáez Rueda, “Enfermedades de occidente: Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y

pues los esquemas del pasado han quedado obsoletos. Precisa de referentes nuevos que le permitan controlar el mundo y a Dios desde sí mismo, con la salvedad de que el hombre “desempeña el papel de Dios siendo un ser no divino”³⁸³, lo que lo enfrenta a preguntas que en otra época no eran de su injerencia sino confiaban en la fe. Ahora los hombres tienen que encarar las consecuencias enigmáticas de desplazar a Dios: el miedo a la muerte y el estremecimiento de la existencia misma.

Para Nietzsche el filósofo valora la época³⁸⁴ desde una perspectiva amplia-histórica de los pueblos y las civilizaciones y no sólo desde su valor medio, es decir, no sólo desde la época que le toca presenciar. Sin embargo, el presente es un asunto que el crítico de su cultura no puede dejar de presenciar y eso hace que lo gradúe demasiado alto. De manera que el filósofo tiene que:

sopesar su tiempo comparándolo con otros y al igual que supera el presente en lo que a él le afecta, debe hacerlo en la imagen que ofrece de la vida; tiene que hacer imperceptible el presente, pintando, en cierto modo, por encima de él. Es una tarea difícil, incluso apenas realizable.³⁸⁵

En este capítulo discutiré la condición anímica del hombre occidental contemporáneo, inscribiendo nuestro malestar en la segunda mitad del siglo XIX, buscando responder a: ¿Podemos hablar de un malestar generalizado en la cultura Occidental a lo largo del último siglo? ¿Cómo definir el malestar filosóficamente?

4.1 Valoración moral de los hombres del siglo XIX

Comenzaré por discutir qué entiende Nietzsche por valor. *Valor* es un concepto que surge hasta el siglo XIX y es más cercano a la economía que a la filosofía. La tradición metafísica de aquel siglo concibió los valores como eternos (ideas suprasensibles platónicas), de manera que la sensibilidad y la finitud de los hombres (el mundo de las apariencias) tenían poca injerencia desde su multiplicidad y cambio, condiciones

psicopatología” en *Occidente enfermo: Filosofía y patologías de civilización*, Luis Sáez, Pablo Pérez Espigares, Inmaculada Hoyos (eds.). Granada: Universidad de Granada, 2011.

³⁸³ Földényi, p.42.

³⁸⁴ SE, (3).

³⁸⁵ *Idem*.

humanas desde las que los hombres de la época valoraban la vida y hacían cultura. Confiaban en la idea de una conciencia moral innata, puesta en nuestro interior por Dios y que servía de brújula moral, discriminación que —a diferencia de los animales que actuaban por instintos— sólo los hombres podían ejercer.

Para Kant sólo tiene valor aquello que es razonado de manera práctica, dotando de valor a la existencia a partir de nuestra “capacidad”³⁸⁶ humana y su voluntad para valorarla. Equipara valor con bien, disposición moral que juzga positivamente lo apreciable y objetivo; un *afuera* de nosotros dispuesto a ser adoptado; un bien universal: el mismo para todos los seres racionales.

Sumándose a Kant, Nietzsche amplifica nuestra *voluntad* y *valoración*, no sin temor a que nuestro pensamiento se vuelva una carga pesada. Es por eso que no plantea una filosofía de los valores sino una transvaloración³⁸⁷ de ellos, un ímpetu circular insuperable. Así, el sentido de la vida (humana) no es puesto por lo modernos sino apenas con Nietzsche, quien indaga por el valor de la vida humana.

Ya señalé en el segundo capítulo que los valores son para Nietzsche el resultado de una concepción particular del hombre (carácter subjetivo-relativo de los valores³⁸⁸), que tienen relación con un modo particular de percibir, sentir y pensar el mundo: su fin práctico. Observar un mundo particular nos hace valorar lo que creemos necesitar. Opera en nosotros un criterio selectivo, del que olvidamos su maquinación humana. Por lo tanto, ser humano es ser de valores. Valoramos positivamente aquello que apropiamos y dominamos para sobrevivir y crecer (para conservarse³⁸⁹) y, negativamente, lo que alejamos por su amenaza, daño o peligro. Damos valor a las cosas, las intercambiamos y con ello *producimos la moral*. Damos sentido a las cosas,

³⁸⁶ Herbert Frey, *Op. cit.*, p. 140.

³⁸⁷ La transvaloración de todos los valores (nacida en la última etapa de su filosofía) pretende dar la vuelta a los valores nihilistas al invertir y formular nuevos valores que viniesen de una “moral de señores” (Sánchez Meca, *Op. cit.* p. 83). El autor hace uso de un concepto (“señorío”) que puede hallarse en la etapa tardía del pensamiento nietzscheano, señores que no ven en la vida contrariedad y necesidad de conflicto y negación, sino que afirman la vida como es, que se aleja de ponderarse como bien o mal.

³⁸⁸ Frey, p. 149.

³⁸⁹ *Cfr.* AHZ, I, “De las mil metas y de la única meta”, p.100.

un sentido humano. La moral surge a partir del hombre entendido como *el que mide* desde una concienciación mental³⁹⁰: mide el mundo, a sí mismo, a todo.³⁹¹

Los hombres del siglo XIX, a través del punto de vista de Nietzsche, no vacilan sobre lo que se les ha dicho: «debes dejar de ver por ti y ver primero por el otro», «no seas petulante», «cuida tus excesos», de manera que pasan de largo *de ellos mismos*, olvidándose de sí. Y también, por aleccionamiento, son policías de la moral, limitan su vida a partir de reforzar un sistema de pensamiento que beneficia la medida y menoscaba la vitalidad.

En lo anterior se funda el riesgo que ve Nietzsche de que los hombres de su época se conviertan en la *comunidad de arena*³⁹², en ese material homogéneo, pequeño e indistinto un grano del otro. Hombres que, ante el mundo y su infinitud, se relacionan con él de manera finita y actual, inmediata. Hombres que sólo buscan la pequeña felicidad, la comodidad y la satisfacción, volviéndose mansos y débiles, ajenos a sí mismos. Hombres empequeñecidos que conciben el mundo como *algo* ya conocido, ya explorado, acabado, sin más anhelos³⁹³. La gente pequeña es modesta en sus virtudes pues eligen la comodidad. Virtuosos es para ellos lo humilde y manso. Se ve en ellos bondad-debilidad, justicia-compasión, los valores de los hombres buenos de la época. El hombre pequeño debe dominar su irracionalidad y “tiene que estar constantemente allí, con gesto defensivo, armado contra sí mismo, con un ojo agudo y desconfiado, como el eterno centinela de la fortaleza que él ha construido”³⁹⁴. Nietzsche critica la manera en que la gente pequeña *quiere*, pero se someten a una voluntad ajena: los “malos comediantes”.³⁹⁵

³⁹⁰ Sobre la diferentes estructuras de la conciencia Jean Gebser plantea que la esencia real de la estructura mental es “un mundo del ser humano”, es decir, predominantemente humano en el que éste “«es la medida de todas las cosas» (Protágoras)”. En esta estructura de conciencia pensamos por nosotros mismos y dirigimos nuestro pensamiento, medimos el mundo, nos esforzamos por conseguir, “un mundo material, un mundo objeto que está *frente*” a nosotros. Cfr. Jean Gebser, *Origen y Presente*, Tr. J. R. Hernández Arias. Girona: Atalanta, 1a edición, 2011.

³⁹¹ CS, §21.

³⁹² Cfr. A, §174.

³⁹³ “¡Vosotros os volvéis cada vez más pequeños, gentes pequeñas! ¡Vosotros os hacéis migajas, oh cómodos! ¡Vosotros vais a la ruina – a causa de vuestras muchas pequeñas virtudes, a causa de vuestras muchas pequeñas omisiones, a causa de vuestras muchas pequeñas resignaciones!” (AHZ, III, “De la virtud empequeñecedora”, p. 246).

³⁹⁴ GC, §305.

³⁹⁵ AHZ, III, “De la virtud empequeñecedora”, p. 243.

Para Nietzsche el modo de estar de los hombres de su época mediocre aunque ellos le llamen *moderación*. La moral trasmina hombres sensatos y templados que terminan perdiendo *el mundo* pues, ante su vastedad —y de experimentarlo y pensarlo infinitamente— se cierran, se encojen, se hacen pequeños. Nietzsche concibe la mediocridad “como disminución de la relación con el mundo”³⁹⁶, hombres que no saben ni tomar ni conservar, ni escuchar ni pensar.

Una contraposición útil para dar cuenta de la moralidad de los hombres del s. XIX es vulgaridad-superioridad. Los vulgares (los hombre pequeños) se enfocan en aventajar pues sienten una necesidad por “doctrinas sobre la «finalidad»”³⁹⁷ (la utilidad de lo que hacen), mismas que acaban controlando sus instintos al ser orientadas hacia un fin determinado. Sin embargo, tal ejercicio de sometimiento (de sistematización) los irrita de frente a las emociones que naturalmente experimentan. Entonces se hacen pesados, insoportables para el resto de iguales. Enferman de flaqueza y su espíritu se debilita. Padecen de *resentimiento*. Los segundos —los hombres superiores— son irracionales, “se sacrifica[n] a sí mismo[s]”³⁹⁸. Se dejan superar por sus instintos. Su razón toma un segundo papel. No temen a la muerte ni al riesgo, y dan todo sin sopesar, buscando placer y displacer. Ellos aceptan las contradicciones de la vida, inclusive las *provocan* en ellos mismos.

También contrapone burgueses y plebeyos. Critica a los burgueses³⁹⁹ su preocupación en “las consecuencias próximas e inmediatas”⁴⁰⁰ de sus actos en los otros y que deciden a partir de ahí; una manera de actuar limitada pues busca tratar al otro como se trataría a sí mismo. Los plebeyos, por su parte, toman su aliento de la superficie; son “salados, embusteros y poco profundos”⁴⁰¹, deseosos de libertad; han aprendido sin razones y, por lo tanto, no se puede discutir con ellos; dudan

³⁹⁶ Fink (1966), p. 132.

³⁹⁷ GC, §1.

³⁹⁸ *Ibid.*, §3.

³⁹⁹ Son características de la psicología burguesa del siglo XIX: la capacidad de iniciativa, la innovación, el espíritu empresarial, el afán de lucro y el espíritu de acumulación, la racionalización, el ahorro, la frugalidad personal, la estabilidad patrimonial y económica. Se mostraba un afán por la notoriedad y la ostentación. Surge el éxito público, en específico hacia aquellos artistas que facilitaban las cosas a los espectadores (e.g. Wagner).

⁴⁰⁰ *Ibid.*, §146.

⁴⁰¹ AHZ, II, “De grandes acontecimientos”, p. 199.

(“parpadean”⁴⁰²) sobre lo que creen y defienden que “«todos somos iguales»”⁴⁰³. Es la imagen del escrupuloso y su miedo, del hombre de ciencia⁴⁰⁴, que vive sin nunca haber dudado y que, sin embargo, en efecto se cuestiona si algo es o no cierto, si es bueno o malo, si es obligación o no. Exigen entonces pruebas que, en opinión de Nietzsche, han surgido de sistemas de pensamiento que (contrario a lo que creen) no están exentos de error. Hombres que se encuentran siempre ocupados, “más allá de toda perplejidad”⁴⁰⁵, de cualquier asomo de duda que pudiera tener su vida. Personas que no se dejan angustiar ante cualquier resquicio de maldad en su vida, que no permiten temerse a sí mismos ni avergonzarse de ellos mismos, lo que lleva a Nietzsche a reclamar la “tan poca nobleza entre los hombres”⁴⁰⁶ de la época. La plebe es ignorante, “inocentemente torcida”⁴⁰⁷, pues no sabe distinguir entre lo grande y lo pequeño, lo recto y lo honesto, lo que hace que tengan que mentir. Nietzsche los considera *seres vivientes* que reciben órdenes de otros y obedecen a otros, en vez de obedecerse a sí mismos.

Los hombres de la época buscan aprender demasiado para no desear, convirtiéndolos en “[l]os cansados del mundo”⁴⁰⁸ e indigestos de conocimiento. Viven muchas vivencias y piensan poco en ellas. Se apresuran a comer, atascándose. Digieren mal. Son los ambiciosos que quieren comprender mucho, pero sin ser “precisamente una de las especies más distinguidas”⁴⁰⁹. Hombres modernos “que en todo son un poco demasiado profundos”⁴¹⁰ y que no saben quietarse.

Aunque Nietzsche valora positivamente los errores relativos de la humanidad (ya

⁴⁰² En repetidas ocasiones Nietzsche asocia el “parpadeo” con un modo de ser de los hombres de su época que busca hacer referencia a su ignorancia: “Nosotros hemos inventado la felicidad” - dicen los últimos hombres, y parpadean (Cfr. AHZ, p. 41). “En otro tiempo todo el mundo desvariaba” - dicen los más sutiles, y parpadean (Cfr. AHZ, p. 42). Malo: así llama él a todo lo que dobla las rodillas y es servil y tacaño, a los ojos que parpadean sin libertad, a los corazones oprimidos, y a aquella falsa especie indulgente que besa con anchos labios cobardes (Cfr. AHZ, p. 271). Pero la plebe dirá parpadeando «todos somos iguales» (Cfr. AHZ, p. 389). «Vosotros hombres superiores, - así dice la plebe parpadeando - no existen hombres superiores, todos somos iguales, el hombre no es más que hombre, ¡ante Dios todos somos iguales!» (Cfr. AHZ, p. 389).

⁴⁰³ *Ibid.*, IV, “Del hombre superior”, 1, p. 389.

⁴⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, “De la ciencia”, p. 408.

⁴⁰⁵ GC, §254.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, §294.

⁴⁰⁷ AHZ, IV, “Del hombre superior”, 8, p. 394.

⁴⁰⁸ AHZ, III, “De tablas viejas y nuevas”, 16, p. 289.

⁴⁰⁹ A, §171.

⁴¹⁰ CS, §219.

que gracias a ellos se “ha elevado y se «ha superado» a sí misma continuamente”⁴¹¹) también cree que estos mismo errores han llevado a los hombres a introducir en el mundo “dolores indecibles, persecuciones recíprocas, sospechas y malentendidos, así como un número todavía mayor de miserias para el individuo en sí y para sí”.⁴¹² Esto ha hecho que los hombres de su época sean hombres que sufren⁴¹³. Hombres a los que la vida en la tierra le parece carente de significado en el devenir y perecer. Hombres que tienen la firme creencia de estar en este mundo «sólo de paso», pues se sienten superiores y, por ello, justifican su existencia a partir del grado de sufrimiento que pueden soportar (el camello), pues, para su desgracia, es un mundo meramente carnal y no espiritual. Está presente aquí el consuelo metafísico, moral y religioso. Dice al respecto Nietzsche: “[p]or el momento, el tipo superior de hombre todavía lo constituye «el soberbio que sufre»”.⁴¹⁴ Es decir, hombres que, con altivez y apetito desordenado de ser «los preferidos», creen estar por encima de ésta vida, cuando para Nietzsche es todo lo contrario, sólo sobreviven. Hombres que se sienten culpables, que cargan con el mundo y que dicho sufrimiento no los exenta de cometer desatinos.

Para Nietzsche el universo inicia y termina innumerables veces, y el hombre es inicio y fin igual que el resto de las cosas. No somos la meta del universo, aunque seamos obstinados en creer que sí⁴¹⁵ al asumirnos como fin de todo el Universo pues, de ser el caso, si Dios efectivamente hubiese creado el mundo, entonces, en esa eternidad que le contiene, el hombre y su inminente fin no serían más que una cosa más que, como un mono al hombre, le entretendría por un rato.

4.2 El malestar del siglo XIX: pesadez de lo ajeno

La tradición platónica-cristiana ha determinado el sentido del hombre, al establecer

⁴¹¹ A, §425.

⁴¹² *Idem*.

⁴¹³ Dice al respecto Nietzsche en A, §32 que: “Sufrir moralmente y advertir más tarde que este tipo de dolor descansaba en última instancia en un error, esto es lo que realmente nos indigna. Porque existe un consuelo único en afirmar mediante el dolor que existe «un mundo de verdad» más profundo, real y sólido que cualquier otro. Así, se prefiere mucho antes sufrir, con tal de sentirse elevado por encima de la realidad [...] que vivir sin dolor”.

⁴¹⁴ *Idem*.

⁴¹⁵ CS, §59. Dice al respecto que “la firmeza de carácter está entonces contaminada por la estupidez”.

sus valores (amor al prójimo, compasión y consuelo) como pequeñas estaciones por las que hay que transitar. Dichos valores han sido la causa de la *enfermedad* dominante de la época, dolencia que se manifiesta como un *resentimiento vengativo* en contra de aquellos que son sanos y fuertes: los nobles. En este sentido, *salud y enfermedad*⁴¹⁶ son conceptos utilizados por Nietzsche como metáforas para el estado espiritual y moral de su época: la *décadence*.

La cultura de la *décadence* es aquella que promueve el crecimiento del mercado, donde el comerciante controla el valor de sus productos en función de la oferta y demanda, siendo habilidoso en los negocios pero “perezosos en el plano espiritual”.⁴¹⁷ Dice al respecto Nietzsche: “[e]sto, elevado a la categoría de principio de toda cultura, analizado en todas sus infinitas aplicaciones, hasta los más leves detalles, e impuesto a todo tipo de voluntades y de saberes, será para vosotros, hombres del siglo que viene, motivo de orgullo”⁴¹⁸. Sin embargo, páginas más adelante, deja ver, con sarcasmo, que “[a]unque nuestra época habla mucho de economía, es bastante derrochadora, pues derrocha su tesoro más preciado: el espíritu”.⁴¹⁹

Una sociedad de mercado que, mediante el *trabajo*, promueve que ésta goce de seguridad, meta última de los hombres de su siglo. Esa “divinidad suprema”⁴²⁰, como lo llama Nietzsche, que promueve la pasividad, la comodidad, la pequeñez de sueños y deseos, produce hombres pequeños con virtudes pequeñas.

¿Qué entiende Nietzsche por trabajo? Distingue entre el trabajo que se hace para otro y el trabajo de uno mismo⁴²¹. El primero es un arduo esfuerzo que nos ocupa todo el día, una responsabilidad con otro y no con uno, en donde el trabajador es “utilizado como el tornillo de una máquina”⁴²² y, simultáneamente, como recurso

⁴¹⁶ *Passim* 3.3.1 Vida, salud y enfermedad: Soledad.

⁴¹⁷ A, §174.

⁴¹⁸ GC, §175.

⁴¹⁹ *Ibid.*, §179.

⁴²⁰ *Idem*.

⁴²¹ *Passim*, Quinto capítulo (360° El eterno retorno como centro de gravedad (4)).

⁴²² Sobre la máquina, en *El caminante y su sombra*, §218... en ella las “multitudes humanas” actúan de manera organizada, y no propician la “soberanía individual”. A una máquina que le corresponden muchos individuos para “un fin”. La máquina que “enseña” “la utilidad de la centralización”, producto de la inteligencia de los hombres (CS, §220), pero que sus operarios requieren poco para ponerlas en marcha, les exige “bajas fuerzas carentes de pensamiento”. La máquina, que genera fuerza, pero que al hombre no le da “un impulso de elevación”, que lo haga un mejor hombre, un artista, sino que lo

provisional del arte inventivo humano”.⁴²³ Este tipo de trabajo no es más que esfuerzo, humillación impuesta y sin sentido. Es “ciego y desenfrenado”⁴²⁴, impersonal y de utilidad general, es decir, no es “íntimo a todo lo que es individual”⁴²⁵, a lo que se hace por uno mismo. Es un tipo de esclavitud para Nietzsche.

A pesar de todo, para Nietzsche el trabajo mantiene la cultura. Pero, ¿qué tipo de cultura? Una cultura en la que las metas y las expectativas son *inalcanzables*, que requieren de poner toda la energía en el trabajo para otros, un ambiente de exigencia continua, de tensión permanente. El trabajador es, para Nietzsche, “quien se ha vuelto *peligroso*”⁴²⁶, por promover al individuo enajenado de sí mismo. ¿Qué le hace enajenarse?

Nietzsche se exacerba de contemplar una sociedad barullenta, cansada por el exceso de “cháchara”. Conversaciones frívolas con abundancia de palabras inútiles que requieren de mucho barullo, de grandes escenarios que las hagan notar, pues aquello que se habla dentro del exceso de voces requiere distinguirse de las demás. Se anuncian como los “grandes acontecimientos [...] muchos aullidos y mucho humo”.⁴²⁷ Así, “[...] truenos y [...] celestes fuegos artificiales”⁴²⁸ se requieren para que los de espíritu flojo y adormecido presten atención e incorporen obedientemente ese “ruido nuevo”⁴²⁹. Un alboroto que anuncia novedad pero no es más que confusión.

Entonces, ¿qué caracteriza al malestar de su época? Etimológicamente la palabra malestar (de *mal* y *estar*) hace referencia a desazón, a una incomodidad indefinible. Un mal situado, un estado de ánimo que es experimentado “«como uno está y como a uno le va»”.⁴³⁰ Nietzsche considera como *lo malo*⁴³¹ aquello que es inferior y despreciable, opinión contraria a la moral tradicional cristiana que lo ve en lo

convierte en hombre “activo y uniforme”... que lo aburre a la larga y que lo hace buscar en otro lado donde poner su ociosidad. “La máquina que es impersonal” (CS, §288), le quita el orgullo, lo particular de la humanidad del artesano.

⁴²³ *Ibid.*, §206.

⁴²⁴ CS, §21.

⁴²⁵ A, §173.

⁴²⁶ GC, §329.

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ AHZ, II, “De los virtuosos”, p. 147.

⁴²⁹ *Ibid.*, “De grandes acontecimientos”, p. 199.

⁴³⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Tr. Jorge E. Rivera C. Madrid: Trotta, 1ª reimpresión, 2014. §29.

⁴³¹ Su interés es que el *mal* deje de ser un problema teológico y metafísico y se convierta en un problema antropológico. A esto lo han nombrado algunos como *la rehabilitación del problema del mal*.

dañino o adverso. Sin embargo, las categorías nietzscheanas de “inferior”⁴³² y “despreciable”⁴³³ surgen en las obras posteriores al *Zaratustra*. «Malo» es (en el periodo intermedio de su pensamiento) en términos generales *hacer lo que los otros nos ordenan*. Es malo también embriagarse pues es un desborde, un exceso que sale del cuerpo, contrario a lo que es nutricio para el espíritu del hombre libre: crear, desobedecer, cuestionar y sospechar. Mientras el hombre libre “puede ser bueno o malvado”⁴³⁴, el hombre esclavo (el «hombre bueno») “es una vergüenza de la naturaleza y no participa de ningún consuelo celestial o terreno”.⁴³⁵ Así, Nietzsche contrapone al «hombre bueno» —de la tradición y sus valores— el hombre creador de sí mismo⁴³⁶, pues los hombres han de rehabilitar lo negado por la tradición filosófica si pretenden superarse, si desean contrarrestar la decadencia cultural.

Por otra parte, cuando Nietzsche habla de *época*, hace hincapié en su *estilo*. Para él, la significatividad de una época radica en su “estilo escogido”⁴³⁷, es decir, en una elección sobre los significados, las palabras y los pensamientos que surgen de la cotidianidad humana y que se hacen dominantes en un determinado tiempo. *Estilo* sobre el que se pone atención y se discrimina el pensamiento. *Épocas* en las que lo nuevo es contrario a lo escogido y, por lo tanto, repugnante “al gusto maduro”.⁴³⁸ Lo significativo entonces se mide en función del dominio de cierto tipo de pensamientos en un periodo determinado que, en los años que atestigua Nietzsche, se caracteriza por el *estancamiento*. Entonces, época significativa se refiere a una *estancación*, es decir, se está “entre el ascenso y el descenso de un pensamiento o sentimiento

⁴³² Acerca de lo “inferior” en la Genealogía de la Moral: El pathos de la nobleza y la distancia... en su relación con una especie inferior, con un “abajo”, éste es el origen de la antítesis “bueno” y “malo”. Cfr. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: 3ª edición, 2011.

⁴³³ Acerca de lo “despreciable” en la Genealogía de la Moral: Son las razas nobles las que han dejado tras sí el concepto “bárbaro” por todos los lugares por donde han pasado... Despreocupación... su indiferencia y su desprecio de la seguridad, del cuerpo, de la vida, del bienestar, su horrible jovialidad y el profundo placer que sienten en destruir... todo esto se concentró, para quienes padecían, en la imagen del “bárbaro”. Cfr. *Idem*.

⁴³⁴ GC, §99.

⁴³⁵ *Idem*.

⁴³⁶ *Passim* 3.3 Hombre libre.

⁴³⁷ CS, §135.

⁴³⁸ *Idem*.

dominantes”⁴³⁹. Un punto de inflexión en el que “hay [...] *saciedad*”⁴⁴⁰ y, por lo tanto, se es mediocre aunque se haga pasar por moderado.

Queda entonces claro que para Nietzsche *la época responde a una elección* y no a una explicación azarosa sobre por qué hacemos uso de significados, palabras y pensamientos específicos creados por los hombres de una época en particular. En este sentido, Nietzsche cuestiona si existe una justificación real que nos haga conservarnos bajo un “apretado hoy”⁴⁴¹, como si tuviéramos que responder a un “azar inconsciente”⁴⁴² que nos hace creer que dicta la manera en cómo nos hemos de comportar. Ante esto, propone que “nuestra peregrina existencia precisamente en este ahora nos incita con la mayor fuerza a vivir de acuerdo con nuestra propia medida y nuestra propia ley”⁴⁴³, y dice más adelante que “[...] [t]enemos que asumir la responsabilidad sobre nuestra existencia ante nosotros mismos; queremos, en consecuencia, ser también los verdaderos pilotos de esta existencia, sin permitir que se asemeje a un azar inconsciente”.⁴⁴⁴

De lo malo y la época puedo afirmar entonces que la segunda mitad del siglo XIX está caracterizada por la *contradicción* y el *debilitamiento*, donde la cultura occidental se encuentra en declive a partir de la ruptura de la unidad formal a cambio del dominio ejercido por el apetito individual, un señorío fundamentado y justificado en la “la historia de un error” que busca apoyarse de *conceptos* y con ellos sometiendo la vida.

Como señalé en el primer capítulo, la rapacidad de las potencias europeas alimentó una dualidad afectiva entre el poderío político de los gobiernos y el desaliento moral de su población: la decadencia y la caída simbolizan la época. La ciencia domina como «religión de la Humanidad» y el burgués representa a esa Humanidad que tiene una cita pendiente con la consecución del quehacer humano en aras de un progreso ilimitado, culmen de la civilización humana. La burguesía promueve la utilidad moral.

⁴³⁹ *Ibid.*, §193.

⁴⁴⁰ *Idem.*

⁴⁴¹ SE, (1).

⁴⁴² *Idem.*

⁴⁴³ *Idem.*

⁴⁴⁴ *Idem.*

El espíritu y moral de la época es la decadencia. Un espíritu olvidado y puesto por detrás del mercado burgués que, con su énfasis en el trabajo como actividad generadora de riqueza económica, promueve la pasividad, la comodidad, la pequeñez de los hombres del siglo XIX.

Contrario a la pretensión de comprender su “época de manera económica, técnica, histórico-política y sociológica, [...] Nietzsche sostiene que está percibiendo un proceso cuasi substancial en el ser del hombre”.⁴⁴⁵ Decadencia en los hombres que ven sólo lo ajeno y jerarquizan inferiormente lo propio, indigestados de conocimientos, cansados del mundo. Hombres que pasan de largo de sí mismos. Que se asumen como culminación de la humanidad, en que todo ya es conocido para ellos. Los hombres de la época (los «hombres pequeños») no quieren ser dañados, buscan vivir con seguridad, buscan la conservación. Es el nihilista pasivo, que ya no cree en nada, el hombre en el que “se ha consumido y extinguido la potencia creadora del ser humano”.⁴⁴⁶ El hombre mediocre, que solo espera, que vegeta, que no cuida de sí mismo, en el sentido de ser una tarea continua.

¿Qué caracteriza al espíritu de la segunda mitad del siglo XIX? Nietzsche considera que la época está ensombrecida por el *espíritu de pesadez*. La carga está en la vida y en la tierra, pesadumbre adversaria de los nuevos valores, encarnación del ideal antiguo que se revela como antagonista de la enseñanza del *eterno retorno*⁴⁴⁷: la afirmación al ciclo natural de la vida y su repetición. El espíritu de la pesadez, dice Nietzsche, no ha hecho más que crear “coacción, ley, necesidad y consecuencia y finalidad y voluntad y bien y mal”⁴⁴⁸, obstáculos que impiden que veamos lo que tenemos, que entorpecen que nos amemos a nosotros mismos, que buscan que nos digamos que la vida es un pesado lastre, haciendo que vivamos de manera “modesta e irreflexiva [...] indiferente e irónica”⁴⁴⁹. Desinteresados respecto a lo que nos es propio pues, si vemos por lo nuestro, los otros nos castigan llamándonos egoístas.

⁴⁴⁵ Jaspers (1959), *Op. cit.*, p.20.

⁴⁴⁶ Fink (1966), p. 93.

⁴⁴⁷ *Passim*, Quinto capítulo.

⁴⁴⁸ AHZ, III, “Del espíritu de pesadez”, p. 280.

⁴⁴⁹ GC, §21.

De esta manera el hombre termina siendo “para sí mismo una carga pesada”⁴⁵⁰, pues lleva demasiado ajeno. Es el espíritu del hombre de carga, simbolizado por la imagen del camello que sólo interpreta moralmente el mundo, que le impide la ligereza que es necesaria para descubrirse y amarse a sí mismo. Es sacrificada la individualidad. En este contexto, Nietzsche considera que el hombre está extraviado y vencido por la pesadez, ofreciendo devoción a lo sobrehumano (representado por la religión, la metafísica y la moral) y expresado en su confianza en la ciencia.⁴⁵¹

4.3 Los límites de la razón moderna y la caída del muro: 1989

Años antes a la época de Nietzsche. la Historia es considerada por Hegel como la prueba racional de la existencia. afirmando que algo «existe si está dentro de la historia que racionalmente limitamos; aquello que sea capaz de superar los límites de la racionalidad está condenado a fracasar». ¿Cuál es el criterio que designa y perpetúa Hegel? “[E]l terror ante aquello que resulta inconcebible para la mente europea, el temor a lo incomprensible, el espanto ante la oscuridad”.⁴⁵² Hegel pretendía un esclarecimiento de la existencia que le permitiera explicársela exclusivamente de manera racional. Así, mediante su dialéctica busca reprimir todo fenómeno que produzca conmoción en él, dejando a un lado la experiencia de lo ilimitado pues teme el desborde irracional.

En nuestros días, ciegos ante tal dialéctica positivista, los hombres occidentales *hacemos a un lado* todo lo que amenaza nuestra felicidad, sin advertir en el arrinconamiento que esto implica. Nuestro marcado establecimiento de límites actúa como protección ante el *amenazante* mundo externo y también (al mismo tiempo) de celda. Vivimos agotados por el mantenimiento de esas fronteras. Demarcaciones erigidas, ya no desde los valores ilustrados como la «verdad» y la «libertad», sino canjeados por «seguridad» y «progreso». Erigimos grandes castillos que dejan fuera

⁴⁵⁰ AHZ, III, “Del espíritu de pesadez”, p. 274.

⁴⁵¹ En los escritos intermedios (Aurora y La gaya ciencia) Nietzsche toma una distancia respecto de aquella ciencia que, por su desconfianza en todo lo que no fuera razonable, amputaba la vida con certezas que costaban caro a los hombres. Sabemos que nuestros supuestos son hipotéticos, pero que no dudamos de que más razón nos dará la razón final, la razón de todo, la verdad última de las cosas que la ciencia araña y cree acercarse más y más.

⁴⁵² Földényi, p.25.

las tinieblas, lo desconocido, la extrañeza del mundo, las monstruosas amenazas a nuestro «mundo feliz», pérfidos paraísos plásticos a nuestra condición existencial.

El “bárbaro” es el sujeto que *aleja de sí*. Ignora las referencias culturales (éticas) que se manifiestan en sus actos y decisiones. Hombre acostumbrado a patrones técnicos autosustentados que lo disocian responsivamente. El feligrés del templo de la técnica, con sus patrones “económicos, políticos, expresivos, incluso «artísticos», incluso «filosóficos»”.⁴⁵³ Es aquel al que nada puede resultarle ajeno, extraño o invasor, y sin embargo está abierto a la multiplicidad del mundo y su infinidad de posibilidades para agotarlas todas. Sin embargo, como dice Trías, aunque “tiene (o acumula) muchas *vivencias*, [...] carece de *experiencia*, pues toda experiencia radica en una apertura hacia lo verdaderamente ajeno”.⁴⁵⁴ Lo ajeno, como aquello que rebasa nuestras posibilidades de representación⁴⁵⁵, alteridad que estimamos demoniaca por hacer un llamado a nuestras carencias y limitaciones⁴⁵⁶.

1989, a poco menos de cien años de la publicación del Libro V de la *Gaya Ciencia*, cae el muro de Berlín y con ello la frontera imaginaria entre Occidente y Oriente desaparece, desanimando la idea moderna de un *acoplamiento* universal para dar pie a la *fragmentación* del mundo. Se hace notoria una complejidad inherentemente subyugada durante siglos.⁴⁵⁷ “¿Cómo reinventaremos lo que nos mantenía unidos?”⁴⁵⁸ ¿Es posible la re-unidad?

“De esta victoria inesperada sobre el comunismo surgió una arrogancia testaruda con todas sus armas”⁴⁵⁹, dice Guillebaud. Occidente vuelve a sentirse (como lo hiciera siglos antes) destino de la humanidad. Reprime su propio malestar. Sataniza todo fenómeno que busque hacerle mella a su bienestar. Evade lo que le increpa. Combate cualquier señal de resistencia. “Este malogro del universalismo occidental [dice Guillebaud] no es un fenómeno que le sea exterior”⁴⁶⁰, es decir, el debilitamiento

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁵⁴ *Idem.*

⁴⁵⁵ Cfr. Jean-Luc Nancy, *El intruso*, Tr. Margarita Martínez. Bueno Aires: Amorrortu, 1ª edición, 2006.

⁴⁵⁶ *Passim* 3.2.4 La extrañeza del mundo

⁴⁵⁷ Rafael Argullol y Eugenio Trías, *El cansancio de Occidente: una conversación*. México: Ediciones Destino, 1ª reimpresión, 1993.

⁴⁵⁸ Guillebaud, p.17.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p.23.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p.24.

de Occidente (y de sus hombres) no es efecto de causas terroristas, de coyunturas geopolíticas, sino de la crisis interna de Occidente.

¿Qué hace que Occidente esté en crisis? Tal vez lo fundamental sea que “[...] dejó de ejercer sobre sí mismo la capacidad crítica que lo constituía”.⁴⁶¹ Occidente — separándose de la propuesta kantiana de criticarlo todo— hace de su modernidad ya no una duda crítica sino una prerrogativa, un peligroso presupuesto que le aleja de ser una alternativa al orden establecido para convertirse en una *ideología*. Así, la modernidad, al transformarse en ideología, abdica su propia definición: la capacidad de traspasar sus propios límites, la disposición a perderse de sí, el compromiso de vigilarse críticamente. Hace lo contrario, pues al replegarse “[...] en sus dogmas, [al atrincherarse] en sus temores, [está] exclusivamente dedicado a las dimensiones tecnológicas, financieras o militares de su poderío, Occidente, pura y simplemente, renegó de sí mismo”.⁴⁶²

La modernidad occidental ha caído en su propia soberbia acomodaticia, que lo ha hecho olvidar su curiosidad indagadora. La modernidad como ideología se proclama verdad oculta que ha sido descubierta, lo que le hace asumirse como *la verdad que se sucede* (espíritu hegeliano), donde su expresión característica es *apartar*. ¿Qué aparta? *Deja de lado* en dos sentidos: desde la perspectiva del que *hace a un lado* y del que es discriminado. El primero actúa con la soberbia misma de quien se asume hegemónico; el segundo se siente desesperado por dejar de ser visto. Surge una preocupación para el relegado: ser o no ser parte de la historia. Dice al respecto Argullol:

Evidentemente en la actualidad la gran frontera es la que separa al mundo feliz de un mundo tenebroso, exiliado, por así decirlo, en las tinieblas exteriores. El carácter y dimensión de este mundo tenebroso [...] es todo aquello ajeno a la «sociedad del bienestar». Una auténtica «sociedad del malestar» de la que tememos sus desgracias. Pero a veces el mundo tenebroso está en el propio continente, en el propio país, en la propia ciudad, y es todo aquello que, en apariencia, amenaza la supuesta felicidad. Por eso el mundo feliz es, en el fondo, un mundo acorralado. Rico pero pobre, potente pero sin creatividad. Un mundo con signos de agotamiento.⁴⁶³

⁴⁶¹ *Ibid.*, p.25.

⁴⁶² *Ibid.*, pp.25-26.

⁴⁶³ Rafael Argullol y Eugenio Trías, *El cansancio de Occidente: una conversación*. México: Ediciones Destino, 1ª reimpresión, 1993. p. 43.

¿Cómo es que se nos ha agotado el mudo?

4.4 Desencantamiento del mundo⁴⁶⁴

La modernidad Occidental está cubierta de un “escepticismo extraño”.⁴⁶⁵ Los hombres que hacemos época en ella solemos evadirnos del presente y olvidarnos del porvenir, eventualidad que se estima débil, fatigada y con espíritu de pesadumbre. Para Charles Taylor son dos las fuentes de preocupación relacionadas con el *desencantamiento* de la época: el individualismo y la primacía de la razón individual, o como lo dice da Jandra un desasosiego resultado de la desdivinización de lo trascendental a cambio de una nueva divinización del yo y la razón⁴⁶⁶, como ya he explicado en los capítulos precedentes.

Comúnmente suele verse al individualismo como *el* logro de la civilización moderna. Se nos permite elegir las creencias que encontramos convenientes para vivir nuestra vida, formas convencionales que los hombres de siglos pasados desconocían. Inclusive nos protege un marco legal que consiente las formas de comportamiento social y (con menos fuerza) los “horizontes morales del pasado”.⁴⁶⁷ Es decir, ya no respondemos a una jerarquía social justificada por lo divino sino que poseemos una libertad lejana de aquel orden mayor trascendental. Así, carecemos de un sentido asignado en función de nuestro lugar social y del ingrediente secreto que nos hacía pertenecer a un orden estructurado con sus referentes en los distintos reinos de la vida. “Al descrédito de esos órdenes se le ha denominado «desencantamiento» del mundo”⁴⁶⁸, a entender, la dilución de los horizontes de “acción, sociales y cósmicos” que establecían *un sentido* común.

Así, esta carencia de sentido trascendental hizo que los hombres del siglo XIX se centrasen en la vida individual, suscitando un ensimismamiento en el yo. Se les hace presente la sensación de angustiarse; hacen a un lado a los demás y, por

⁴⁶⁴ Vid. Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo: Una historia política de la religión*, Tr. Esteban Molina. Madrid: Trotta, 1ª edición, 2005.

⁴⁶⁵ Guillebaud, p.18.

⁴⁶⁶ Leonardo da Jandra, *Op. cit.*, p. 116.

⁴⁶⁷ Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Tr. Pablo Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós, 1ª edición, 1994. p. 28.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 39.

consecuencia, la vida se les encoge, es como una “autoabsorción”.⁴⁶⁹ Había una falta de *pasión* para Kierkegaard o un *anhelo de bienestar* para Nietzsche. Es el *desencantamiento* de una época que mató a Dios y que lo ha canjeado por la divinización del yo y su razón como fuente de significado autosustentable que organiza lo real. Así, el conocimiento humano (con sus múltiples ramas del saber) pretendió hacer desde entonces las veces de Dios.

El individuo autónomo (desdivinizado) es el sujeto apreciado por la modernidad, libre de las tradiciones milenarias, del *nosotros*, que “[s]ostiene en su propia mano todos los hilos de su destino”.⁴⁷⁰ Autosuficiente, propietario de sí mismo y cohabitante de una infinidad de individualidades que no tienen la necesidad de rendir cuentas a ningún absoluto, pues “ningún grupo humano había llegado a esta cohabitación de libertades plurales, de creencias dispares que son otras tantas microsoberanías”.⁴⁷¹

Nosotros ya no habitamos el universo de nuestros ancestros pues somos diferentes a los hombres nacidos en 1900. El individuo autónomo del siglo XX y XXI, con respecto a su antecesor, ha ganado privilegios. Sin embargo, el horizonte de sentido estalla al abandonar el campo y la aldea. Duplicamos la expectativa de vida. Nos hemos liberado del esfuerzo físico gracias a «los avances tecnológicos». Gozamos de los avances de la genética y de las tecnologías de la información. De tal forma que “[...] el *hombre occidental* [...] es [...] una libertad que sigue su camino”.⁴⁷²

El *hombre occidental* está provisto de una capacidad de elección infinita que le hace experimentar al mismo tiempo gozo y temor pues le atormenta la elección de una sola de sus posibilidades: no quiere renunciar a su capacidad múltiple. Así, “[s]omos más ricos en “posibilidades” de lo que lo fue nadie en toda la historia humana”⁴⁷³. Poseemos cosas, anhelamos no sólo el consumo sino también movernos, gozar, ver, comer, disfrutar, presenciar, espectar, y todo lo anterior de manera ilimitada, lo que puede resultar (también) abrumador.

⁴⁶⁹ Taylor (1994), p.40.

⁴⁷⁰ Guillebaud, p. 145.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 145.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 147.

Apunta Sáez que la sociedad occidental moderna es esa que se afana por una necesidad de estar en constante movimiento pero que, paradójicamente, se muestra estática. Surge un hombre errático que se defiende de las ficciones sociales. El errático, no como el expulsado sino como “un estrato ontológico del ser humano”⁴⁷⁴, es decir, que su vagabundeo le constituye pues es de suyo “la creación del mundo [su mundo] desde el mundo”.⁴⁷⁵ Un mundo que habita al mismo tiempo interior y exterior, a entender, centrífuga y centrípetamente⁴⁷⁶ (dentro y fuera de ese habitar, cómodo y extrañado sobre el hecho de hacerlo). Esto es, porque mora en un lugar *tiene* un mundo pero un mundo que también le es lejano. Errático entonces por estar continuamente en *camino*⁴⁷⁷, en “una especie de ingravidez societal”.⁴⁷⁸ *Levitamos*. Ya Nietzsche se preguntaba “¿Hay aún arriba y abajo?”⁴⁷⁹ De manera que “la ausencia absoluta de carga hace que el hombre se vuelva más ligero que el aire, vuela hacia lo alto, se distancie de la tierra, de su ser terreno, que sea real sólo a medias y sus movimientos sean tan libres como insignificantes.”⁴⁸⁰

El segundo fenómeno que se relaciona con el desencantamiento del mundo (y que he explicado en los capítulos anteriores) es la “primacía de la razón instrumental”⁴⁸¹, que Taylor define como “la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado”.⁴⁸² Es decir, nuestra manera de *hacer* mundo prescrito por la búsqueda del beneficio máximo que *tiene* que redituarme cualquier actividad que yo haga en mi

⁴⁷⁴ Sáez Rueda (2012), *Op. cit.*, p. 11.

⁴⁷⁵ *Idem*.

⁴⁷⁶ Kierkegaard habla del equilibrio entre “fundamento constitutivo” y “apariencia”, al darnos cuenta de que pretendemos que las cosas sucedan a nuestro antojo. Si seguimos con esta figura e imaginamos el movimiento giratorio en el que se implican este par de fuerzas con igual magnitud pero diferente sentido, el filósofo danés se pregunta: “¿Qué se queda y que se va?” *Cfr.* Soren Kierkegaard, *Los primeros diarios, Volumen I (1834-1837)*, Tr. María J. Binetti. México: Universidad Iberoamericana, 1ª edición, 2011. pp. 79-84.

⁴⁷⁷ Nietzsche señala que la humanidad ha esperado noticias sobre el rumbo que ha de tomar, ante lo que ha elegido (las más de las veces) desde un criterio económico: el menor recorrido. De manera que “[l]os caminos presuntamente «más cortos» han sido siempre los que han puesto en mayor peligro a la humanidad, pues [...] ésta queda siempre desamparada al anunciársele la buena noticia de que se ha encontrado uno de tales atajos, su camino —y así es como pierde el camino”. (A, §55)

⁴⁷⁸ Guillebaud, p. 147.

⁴⁷⁹ GC, §125.

⁴⁸⁰ Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, Tr. Fernando Valenzuela. México: Tusquets, 17ª reimposición, 2005. p. 13.

⁴⁸¹ Taylor (1994), p.40.

⁴⁸² *Idem*.

mundo. Razón que contribuye a generar la sensación de que vivimos en un mundo ordenado.

Sin embargo, la *razón instrumental* que opera en nuestros días es ya distinta a la que operaba en el siglo XVIII⁴⁸³. Hoy en día ya no creemos más en que nuestra razón responde a un orden establecido de las cosas o a la voluntad de Dios, sino que las cosas “están en cierto sentido a disposición de cualquiera”⁴⁸⁴. Buscamos que esta disposición tienda, tarde o temprano, a la felicidad y al bienestar. Como ya no hay un orden preestablecido entonces, con nuestra razón, podemos asignar un orden diferente —digamos humano— en el que los significados anteriores de las cosas no se mantengan y podamos entonces estipularles el que convenga a la razón instrumental, al llamarlas, por ejemplo, materias primas, recursos humanos, recursos naturales, etc. La vida entonces —la vida en general— responde a la *vida humana*, donde los actos performativos de los hombres buscan cumplir —siguiendo con el *modus operandi* de la razón instrumental— un interés que maximice el costo-beneficio mediante el control de la vida.

Quererlo controlar todo tiene consecuencias. La razón instrumental reprime (mediante la técnica) nuestro temor a la muerte y su estremecimiento⁴⁸⁵. Prolongamos la vida hasta una “ausencia de fin”.⁴⁸⁶ No estamos preparados para la muerte y eso, en opinión de Nancy, es la muerte misma pues ella llega como el extranjero⁴⁸⁷, sin invitación, súbitamente, como una interrupción a la continuidad de la vida. Las heridas como consecuencia del afloramiento de lo antes reprimido (como es de esperar), dice Földényi, no son sólo responsabilidad del individuo sino de *toda la cultura occidental* pues ésta “está herida, y ello ha iniciado una serie interminable de catástrofes [...]”

⁴⁸³ Recordemos que, en aquel entonces, devino un hombre en crisis que buscaba nuevas maneras de autocomprenderse ante la obsolescencia de los esquemas del pasado. Requería nuevos referentes que le permitiesen controlar el mundo y a Dios desde sí mismo, pero sin dudar de Dios. De aquí la exacerbación que hace lo moderno sobre la subjetividad: el individuo maquinista racional del cosmos.

⁴⁸⁴ *Idem*.

⁴⁸⁵ Dice al respecto Földényi: “Al confiar en Dios, el hombre se concilia con lo desconocido que hay antes del nacimiento y después de la muerte. Cuando rechaza al dios y pone su propia autonomía a la cabeza de todo, se deteriora también su relación con lo desconocido.” Cfr, Földényi, p.42.

⁴⁸⁶ Nancy (2006), p. 25.

⁴⁸⁷ El extranjero es intruso porque es ajeno. La ajenidad es la condición de posibilidad de lo extraño que se introduce “por fuerza, por sorpresa o por astucia” (Cfr. Nancy (2006), p. 25). Al extranjero no se le espera ni se le recibe. El extranjero, para serlo, no deja nunca de llegar, es intempestivo, no tiene sazón, ni conclusión; nunca familiar, nunca se acostumbra uno a él.

políticas, tecnológicas y ecológicas [...] No se trata de accidentes sino de las consecuencias ineludibles de la fe en la exclusividad del saber”.⁴⁸⁸ A partir del momento en que decretamos nuestro rol sustituto de Dios se hizo necesario que todo tuviera solución, obligándonos a dominar el universo mediante nuestro conocimiento. Nuestra época parece indicar lo contrario: la cultura Occidental, junto con sus hombres, se ha obstinado en sus métodos, con tal de alegar que en efecto tenía razón, y aunque busque fungir como sustituta de Dios, su caducidad inmediata no encara con lo desconocido: el misterio de la existencia se mantiene latente.

4.5 Nuestro malestar: fatiga crónica

Charles Taylor entiende por malestar “aquellos rasgos de nuestra cultura y nuestra sociedad contemporáneas que la gente experimenta como pérdida o declive, aun a medida que se «desarrolla» nuestra civilización”.⁴⁸⁹ Es una experiencia cultural, un aminoramiento que se da bajo un contexto específico que, irónicamente, promueve lo contrario: la acumulación de bienestar mediante la fe secularizada en el progreso, una necesidad que se sustenta en la *supervivencia* y la *inmortalidad*⁴⁹⁰: tenemos que dominar la naturaleza pues ella nos resulta tan ajena como la muerte misma.

Para Sáez Rueda nuestra época se caracteriza por estar hundida en la enfermedad (lo decadente), en un “subsuelo ontológico [que] contiene patologías de la civilización [...] *modos de ser* que conforman el espíritu de una época”.⁴⁹¹

¿Cómo saber que experimentamos malestar? Para Sáez no tenemos salud porque estamos vivos, sino porque somos *ser-ahí* es que ella es parte de nuestro estar-en-el-mundo, que le pertenece “al vivir en cuanto tal”.⁴⁹² En este sentido, la salud

⁴⁸⁸ Földényi, p.43-44. Contrastar con lo dicho sobre el intelecto en 2.2 *Genealogía de una consciencia moral*.

⁴⁸⁹ Taylor (1994), p.37.

⁴⁹⁰ Cfr. Nancy (2006).

⁴⁹¹ Al hablar de patología, dice Sáez Rueda, se piensa en la raíz griega «pathos» (sentimiento, emoción) y que derivan en palabras que tengan que ver con padecer. Entonces, patología se refiere a la averiguación sobre “la experiencia humana que afecta a las pasiones, a las emociones, las cuales, siendo de un signo o de otro, se padecen, es decir, son experimentadas”. (pp.72-73) De manera que patología se desmarca de ser asociada sólo con enfermedades, sino que es más abarcadora: la experiencia del ser pasional humano. Entonces se puede decir que el sentido negativo de la patología es la enfermedad y el positivo la pasión humana. Cfr. Sáez Rueda (2011), p.72.

⁴⁹² *Ibid.*, p.75.

contemporánea *nos es*, aunque desapercibidamente, pues solemos distinguirla con mayor énfasis cuando «algo anda mal». De manera similar, para Nancy la salud es lo propio, que de tan propia nos llega a pasar inadvertida, como lo es también nuestro corazón, las plantas de los pies o el ombligo, nuestro cuerpo en general.

Así, el órgano que no cumple con sus funciones orgánicas se hace presente y con ello su ajenidad. Entonces, sólo podemos saber que «algo anda mal» cuando lo que *nos va*, mejor dicho, cuando nuestro devenir como potencias manifiestas, “como impulso”⁴⁹³, dice Sáez Rueda, —como el brote de una rama que exige del organismo un caudal de vida no solo en el mantenimiento de lo que ya está sino en lo que puede llegar a ser— se *estanca* en su propia supervivencia, se fatiga y, finalmente, se marchita. Sería impreciso decir que nos hemos estancado como cultura, pues nos es evidente el torrente externo e interno de la vorágine de lo moderno. Pero dicho movimiento no es de aquel que engendra vida, sino que, en opinión de Sáez Rueda, se come a sí mismo, una “génesis autófaga”.⁴⁹⁴

Así, la patología —en su sentido negativo (enfermedad)— es “un desfallecimiento de la vida, una depotenciación de su devenir intensivo”.⁴⁹⁵ El malestar de nuestra época se experimenta *sin experimentarlo*, sin saber bien a bien qué eso que nos hace estar mal y que buscamos evadir, por la manera velada y poco clara con la que, aunque se intuye que está ahí, se aplaza su solución.

Entonces, el hombre contemporáneo es el sujeto al que la vida le desfallece, que está enfermo de fatiga crónica por conservarse de cara a la muerte ya sin Dios. Un doliente sobre el que “[...] el individualismo absoluto genera sus propios padecimientos”⁴⁹⁶, no a partir del exceso de permisibilidad que recupera para sí (sobre las múltiples posibilidades a las que puede recurrir y que le permiten superarse), sino por su “malestar solitario, [por su] sufrimiento oculto, [por] desesperación”.⁴⁹⁷ Desesperado de ese «yo» ensimismado de razón y ajeno a esa gran verdad que es — su ahora ya— cuerpo ajeno. Ya lo decía Nietzsche, valoramos nuestra existencia a

⁴⁹³ *Ibid.*, p.74.

⁴⁹⁴ Sáez Rueda (2015), p. 244.

⁴⁹⁵ Sáez (2011), p.75. He explicado en 3.3.1 Vida, Salud y Enfermedad: Soledad, el sentido nietzscheano de enfermedad.

⁴⁹⁶ Guillebaud, p.151.

⁴⁹⁷ *Idem.*

partir del miedo, no del placer o del disgusto que nos causa. Encaramos la naturaleza con agresividad por asumirla como una amenaza a la cual hay que sobrevivir. Nos convertimos en “una máquina de sometimiento”⁴⁹⁸ que olvida que su existencia no es opuesta a la naturaleza sino inserta en ella (*physis*), una posibilidad autocreadora para los hombres. Sin embargo, ahora para nosotros los hombres de occidente, la vida se conserva más que superarse; se disminuye más que intensificarse.

4.6 Nuestra enfermedad: exceso de positividad

¿Cómo describir filosóficamente la enfermedad? Para Sáez, “[s]i la vida es potencia, la enfermedad es la vida como im-potencia”⁴⁹⁹, de manera que “[l]a enfermedad no es lo contrario de la salud [...], sino *la vida aconteciendo en su impropiedad [...]* una *ficcionalización de sí*”.⁵⁰⁰ Vivimos en un *como si*, en un engaño hacia nosotros, donde la condición de posibilidad del engaño es la *impropiedad*.

Como puede corroborarse en los primeros capítulos de *Ser y Tiempo*, que el *Dasein* esté entregado a *sí mismo* y a su *poder ser* caracterizan su condición de arrojado. Esto es, puesto en un “mundo” que ya es antes que él y con otros que están también ahí en ese mismo mundo. Inmediata y regularmente, el *Dasein* no se es propio sino está más en *lo uno*, una situación de impropiedad. Lo *uno* hace referencia a las maneras públicas y medianas (ambiguas) que el *Dasein* puede cuestionar o no. Si duda, éste puede comprender por las maneras en que ve y aprende en el mundo. “Comprender significa [dice Heidegger] proyectarse hacia una determinada posibilidad del estar-en-el-mundo, es decir, existir como tal posibilidad”.⁵⁰¹ Entonces, la impropiedad (el estar enfermos) implica *un no comprender que se es finito*, condición paradójica que el *Dasein* requiere apropiarse para tomar la senda de lo que le es propio. Así, la enfermedad nos hace estar desposeídos de nosotros, intrusos de nosotros mismos, ajenos de nuestra “propia identidad”.⁵⁰²

⁴⁹⁸ Luis Sáez Rueda, *El ocaso de Occidente*. Barcelona: Herder, 1ª edición, 2015. Pp. 252-253.

⁴⁹⁹ Sáez (2011), p.76.

⁵⁰⁰ *Idem*.

⁵⁰¹ Heidegger, §75.

⁵⁰² Nancy, p. 37.

Entonces, estar enfermo es un discurrir en la vida por lugares comunes que suelen distraernos (o decidimos hacer como si no existieran) de nuestra condición existencial de finitud, convirtiéndonos en representaciones engañosas de nosotros mismos al alejarnos de nuestra propiedad.

¿Cómo hemos llegado a enfermar? ¿De qué estamos enfermos? El siglo XX estuvo caracterizado por un paradigma condescendiente con el “discurso inmunológico”⁵⁰³, el cual procuraba alejar lo que resultase extraño al organismo (al Estado, a la Institución, al individuo). La extrañeza era aquello con lo que se luchaba, sin que interesase su intención. En este sentido, la vacuna era una otredad que, violentándonos, buscaba eliminar lo diferente en nosotros. Una dialéctica negativa.

Sin embargo, en el siglo XXI la categoría de *otredad* se cambia por *diferencia*, estado que no genera enfermedad a los organismos pues lo que se hospeda en ellos es idéntico al huésped. Es decir, mientras *lo otro* generaba rechazo por respetar lo extraño, ahora lo *idéntico* permanece inalterable por no provocar una reacción inmunitaria violenta. Así, para Byung-Chul Han “vivimos en un tiempo pobre de negatividad”⁵⁰⁴, pues la acción de inmunidad sólo es posible en la negatividad de la negatividad, es decir, en la anulación de lo que busca eliminarnos: lo extraño.

Las enfermedades características del siglo XXI ya no son bacterianas ni virales (otredades), sino neurológica (mismidades), dolencias que no son propiamente infecciosas sino originadas “por un exceso de *positividad*”⁵⁰⁵, una saturación de lo mismo. En este sentido, las enfermedades neuronales siguen una dialéctica positiva, es decir, nos violentamos con lo mismo, se suma en nosotros, se acumula. Ausencia inmunológica pues es más de lo mismo, nada extraño, nada diferente. *Nos inmunizamos ante la novedad.*⁵⁰⁶

Irónicamente “la violencia de la positividad no presupone ninguna enemistad”⁵⁰⁷, incluso le abrimos la puerta, se acepta sin interrogatorios, se vuelve inclusive invisible, de manera que “la violencia neuronal [...] se sustrae de toda óptica inmunológica,

⁵⁰³ *Idem.*

⁵⁰⁴ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Tr. Arantzazu Saratzaga Arregi. Barcelona: Herder, 1ª edición, 2012. p.17.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p.12.

⁵⁰⁶ *Passim* 3.2.4 La extrañeza del mundo.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p.20.

porque carece de negatividad”.⁵⁰⁸ De la violencia de la positividad no nos damos cuenta pues, al *no quitarnos* —la salud, el bienestar, la comodidad— pasa desapercibida, se instala en nosotros, se acumula y nos satura. No erradica lo incompatible, sino que agota todo por exceso y debilitamiento.

La nuestra no es más una sociedad *disciplinaria* (en tónica foucaultiana) inmersa en la prohibición, el control, la obligación y el deber, sino de *rendimiento*, con proyectos, iniciativas y motivaciones. No es una sociedad que se caracteriza por *disminuir* al sujeto mediante la negatividad del deber, sino por *facilitar* mediante el verbo *poder*: «vive sin límites», «tus posibilidades son infinitas», «explota tu capacidad», y un gran etcétera. Hemos cambiado la idea de ser sujetos sometidos por ser proyectos libres que se reinventan constantemente. La proyección requiere de la sensación de libertad. Para Han el *hombre proyecto* ya no responde a formas de coacción externas —se cree liberado de ellas— pero no se percata que sigue sometido. Pero ¿a qué? A sí mismo, al rendimiento y a la optimización de sí mismo. El sujeto de rendimiento es “un emprendedor de sí mismo”.⁵⁰⁹

La sociedad disciplinar se sometía al *no* y su control sobre lo que podía y no hacerse; esta negatividad propiciaba dementes y criminales. Ahora, la sociedad del rendimiento, con su exceso de positividad, favorece “depresivos y fracasados”.⁵¹⁰ La sociedad del rendimiento con su positividad del poder “es mucho más eficiente que la negatividad del deber”.⁵¹¹ Es un poder que antes transitaba por el *deber*. Ahora la *obligación* ha sido sustituida por la *iniciativa personal*. Para Han, los quiebres psíquicos no sólo encuentran razón en la falta de vínculos afectivos —como imperativos a la pertenencia— sino en mayor medida por la propia demanda que se *autoimpone* el sujeto de rendimiento. En este sentido, no son los proyectos, iniciativas y motivaciones los que causan nuestros quiebres psíquicos, *sino el mandato que nos imponemos nosotros mismos de rendir*.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p.23.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p.25.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p.27.

⁵¹¹ *Idem.*

El debilitamiento se da en el momento en que el sujeto de rendimiento “no puede *poder más*”.⁵¹² Sin embargo, nos aleccionamos que *no se puede no poder más* dentro del marco de una sociedad que grita que nada es imposible. El sujeto se deprime y al mismo tiempo se reprocha no poder *poder más*. Es el esclavo absoluto, amo de sí mismo, exceso de trabajo que no lo libera sino todo lo contrario: lo hace más esclavo. Lucha contra sí mismo (pues para la sociedad neoliberal⁵¹³ del rendimiento el sujeto es el único responsable de sí mismo) y adolece más. El sujeto de rendimiento está obligado a ser libre, obligado por sí mismo. De manera que “el exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en autoexplotación [...] mucho más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada de un sentimiento de libertad”.⁵¹⁴ Es una libertad paradójica pues juez y parte son el mismo: *libre para obligarse a ser libre*.

La prerrogativa del rendimiento es un aleccionamiento autoinflingido en el que el hombre —en busca de su optimización y un «¡hay que estar mejor!»— se somete a todo lo que bajo su convicción interpreta como catalizador en su proceso de optimización, relegando cualquier indicio de negatividad que amenace dicho cumplimiento cuando, la vida humana, para serlo, requiere de una tensión irresoluble entre lo positivo y lo negativo, lo agradable y desagradable, lo lejano y cercano.⁵¹⁵ El ímpetu de curación del sujeto neoliberal termina en un asesinato de lo humano.⁵¹⁶

4.7 Nuestro modo de ser: vacíos

Vivimos como en la superficie de las cosas, no por su falta de hondura, sino por mantenernos a flote en un cuerpo estéril (“fuente generadora sociocultural”⁵¹⁷) del que no identificamos el fondo problemático y su relación con nosotros y que, por lo tanto, no sabemos llegar a resoluciones al sernos imposible aclarar la relación con aquello de lo que sólo podemos experimentar *su deajo más no su forma*: el vacío.

⁵¹² *Ibid.*, p.31.

⁵¹³ En opinión de Han y sobre el tema del Capital, el neoliberalismo se aprovecha de la libertad individual, explotando eficientemente al sujeto, es decir, sin forzarlo, y con esto asegura la reproducción del capital.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p.32.

⁵¹⁵ *Passim* 1.3. Hölderlin de frente a la razón.

⁵¹⁶ Byung-Chul Han, *Psicopolítica*, Tr. Alfredo Bergés. Barcelona: Herder, 1ª edición, 2014. p. 51.

⁵¹⁷ Sáez Rueda (2015), p. 243.

Nuestro malestar está cubierto por la experiencia en común de este vacío. El vacío como un *desarraigo*, una “desconexión entre los plexos pasionales de la cultura y los de su envés sociopolítico”⁵¹⁸, pues respondemos a un *modo de ser* (la manera en que comprendemos el mundo) sedimentado a expresiones culturales específicas, formándose un abismo entre la vida cotidiana (la vida vivida) y la vida sentida (visible por medio de las prácticas sociopolíticas). Dicha separación nos hace experimentarnos distantes de aquello que nos crío y a lo que, en otro momento, estuvimos estrechamente vinculados.

Hemos sido extirpados *de*. En este sentido “[e]l vacío es el testimonio del desarraigo [...] Es la *nada-de-mundo* experimentada como *ausencia* de sustancia vital”.⁵¹⁹ No es *algo* que podemos señalar pues, si así fuera, sería más bien *algo* y ya no un *vacío*. Más bien es un quedarnos sin mundo, en nada, sin la capacidad de un *más allá de* y, por lo tanto, sin la inherente posibilidad de ser otro distinto del que somos, de superarnos. Terminamos inmovilizados. No estancamos.

El malestar actual es una desazón sin objeto pues no puede ser nombrado. Es el “*vacío-de-ser* que se experimenta en la imposibilidad de la libertad”.⁵²⁰ El surgimiento de la individualidad (y con ello el deber de los individuos de realizarse), sugiere que ahora el hombre está en un mundo libre de significados trascendentales que muestran una realidad oscamente humana, una cotidianidad llena de vivencias pero carente de experiencias. Nuestra subjetividad (consciencia de ser uno mismo) exagera la experiencia del aburrimiento por su multireferencialidad para hallar un sentido, no sólo del mundo sino también en nosotros.

Este mundo *exclusivamente humano* tarde o temprano se volverá (o ya lo es) una prisión. Porque el mundo nos es cotidiano entonces nos parece más aburrido, lo que nos hace experimentar el incremento de una afectividad: el tedio. Nuestra sociedad y su cultura no son ya portadoras seguras de sentido, pues han dejado vacíos de significado que, ahora, desde lo individual, buscamos «llenar». ¿Con qué? El tedio no señala lo real sino el deseo, nuestro anhelo de nuevas experiencias que nos

⁵¹⁸ *Ibid.*, pp. 242-243.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 244.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 246.

parezcan interesantes⁵²¹, en las que podamos ser creativos. Hay un impulso por hacer interesante lo que *de sí* (ahora más que nunca en la historia de la humanidad) está condenado a desvanecerse en su significado.

La nuestra es una cultura en que la tensión sigue diluyéndose (ya lo dije en el primera capítulo), no hay diferencias, sino que todo es una armonía decadente y *normal*. No surge nada nuevo de ella sino adecuaciones que, en lo exterior, nos dan a pensar que la multiplicidad de disfraces debe responder a la plétora de posibilidades en la vida, cuando es todo lo contrario. Dejamos el *diferendo* y optamos por la *acopladura* cultura. En las relaciones humanas, dejamos de compartir nuestra unicidad con los otros para sólo relacionarnos externamente sin alternarnos. Así, obtenemos una “*diferencia homogenizadora*”⁵²², dice Sáez Rueda, en donde nos decimos que somos diferentes (pues eso es lo que hay que creerse) pero que, con ello, terminamos siendo igual que los demás, sin modificarnos. Así, mientras más deseamos nuestra diferenciación —y para ello volteamos a la cultura— más terminamos atrapados en *lo mismo*. Hacemos *lo mismo* convencidos de que es un *lo diferente* que nos sacará de *lo mismo*.

Así, además del desarraigo y su estar en un “sin-mundo”⁵²³ experimentamos un vacío activo, arena movediza que nos succiona por más que buscamos *soluciones* para salir de él. Nos succiona pues esos recursos tienen como referencia un imaginario cultural desgastado, eficiente en la ficción neocapitalista de Hollywood pero inoperante en la realidad. Como nos damos cuenta que no salimos *hacemos como si*, nos engañamos, poniendo nuestra fuerza de voluntad en ilusiones de todo tipo, buscando desembarazarnos del vacío sin darnos cuenta que este queda en la sombra, de manera que “[e]l malestar en la cultura es la experiencia de un vacío velado, opaco y sombrío, como si de un misterio indescifrable se tratase”.⁵²⁴

⁵²¹ Lars Svendsen, *Filosofía del tedio*, Tr. Carmen Montes. México: Tusquets, 1ª edición, 2008. p. 33.

⁵²² Sáez Rueda (2015), p. 245.

⁵²³ *Ibid.*, p. 246.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 247.

CAPÍTULO 5 ¿SON VIGENTES LAS CATEGORÍAS NIETZSCHEANAS ANTE NUESTRO MALESTAR?

*“«Libertad» es lo que más os gusta aullar: pero yo he dejado de creer en «grandes acontecimientos» tan pronto como se presentan rodeados de muchos aullidos y mucho humo. ¡Y créeme, amigo ruido infernal! Los acontecimientos más grandes —no son nuestras horas más estruendosas, sino las más silenciosas. No en torno a los inventores de un ruido nuevo: en torno a los inventores de nuevos valores gira el mundo; de modo inaudible gira”.*⁵²⁵

Friedrich Nietzsche

MÁS DE CIENTO AÑOS SEPARAN EL CONTEXTO y pensamiento nietzscheano de nuestra vertiginosa actualidad. Los procesos secularizadores han intercambiado los agentes religiosos por el protagonismo del mercado. El dominio de la razón moderna se ha exacerbado vehementemente, incrementando la definición de su retícula y con ello su sofocante insistencia al quererlo explicar todo.

En este último capítulo pretendo recuperar parte de las discusiones generadas en los apartados anteriores de manera que, ante el diagnóstico realizado, aventuraré una *curación nietzscheana* que considero factible de frente a nuestra enfermedad y modo de estar: el exceso de positividad y su vacío, respectivamente.

Defender lo oportuno del pensamiento nietzscheano de frente al malestar de nuestra época es una tarea que me paraliza en su formalización. Una posibilidad que requiere un desprendimiento afectivo pues “[d]e lo que quieras conocer y medir debes

⁵²⁵ AHZ, II, De grandes acontecimientos, p. 199.

despedirte, al menos por un tiempo”.⁵²⁶ Buscaré entonces hacerlo no sin el temor de la ingenuidad del que ignora la profundidad de un problema. Me justifico en la imposibilidad de ser exhaustivo en el diagnóstico del malestar que nos aqueja pues, ante la multiplicidad de estímulos de esta Hidra⁵²⁷ Neoliberal, de poco sirve cortar cabezas que una y otra vez renacen. Así como Yolao a Heracles, considero que uno debe de identificar la causa raíz y recibir el apoyo del amigo para detener el flujo que permite la multiplicación descontrolada de síntoma. Nietzsche y su pensamiento son amigos que me tratan como enemigo pues no consideran la posibilidad de callar su punto de vista ante mis conflictos. Análogamente a la segunda tarea del héroe griego, me apoyo de la propuesta antropológica de Nietzsche como remedio que cauterice el torrente barullento de nuestra contemporaneidad. Quiero decir con esto que confío en que la curación que propongo puede ser un catalizador que haga a un hombre en particular cuestionarse si las cosas podrían ser distintas de lo que son. Así, la curación nietzscheana es recibida y revelada en lo individual, y niega cualquier manipulación en beneficio de lo gregario.

Contraer una enfermedad es una adquisición de la que, comúnmente, se ignora el espacio y tiempo en que se da. Sólo después de algunos días o semanas, incluso de meses o de años, se manifiesta como síntoma. Un estímulo desconocido y una reacción no siempre identificable: la conjunción “y” une dos estados aparentemente ajenos. Al hombre le es ignoto su “entre”: un albor de negación de aparente inactividad, una guerra velada que disfraza una tranquilidad en quien padece. El escrutinio moderno —con su técnica científica— juzga un proceso continuo, una batalla celular de minúsculas dimensiones y consecuencias magnánimas para el organismo. Se manifiesta en silencio la negatividad pues lo que ha de concretarse antes ha de retraerse: el estancamiento contraflujo, el canibalismo celular atento a la inmunidad. El portador inadvertido sólo reconoce lo manifiesto: el adelgazamiento de los músculos, la moradura sin causa aparente, el arqueo expectorante, pero nada más. Existe en su interior un proceso que no percibe y que, por lo tanto, no comprende. Hay en nosotros

⁵²⁶ A, §307.

⁵²⁷ Robert Graves, *Los mitos griegos*, Tr. Lucía Graves. Madrid: Ariel, 3ª impresión, 2008. pp. 182-183.

una condición latente por realizarse. Algo que aún no es. Es el *entre* que mantiene al hombre expectante de una tensión irresoluble, entre el nacimiento y la muerte.

¿Y de qué estamos enfermos? ¿Cuál es ese “entre” que ignoramos? Como busqué explicar en el capítulo anterior, una carencia de negatividad, de evitar aquello que asumimos que nos debilita. Un exceso entonces de positividad, violencia de mismidad, ausencia de novedad. No erradicamos lo incompatible («no *debes* de hacer, pensar, sentir ni eso ni aquello»), sino que agotamos nuestro mundear el Mundo por exceso y debilitamiento de lo mismo («tu *puedes* hacer, pensar, sentir eso y más»). Se transita de la obligación a la iniciativa personal bañada de «libertad». Nuestra libertad es paradójica: libres para exigirnos nuestro propio rendimiento, libres para obligarnos a ser libres. Colapsamos. Cometemos autofagia.

Muerto Dios nos hemos desarraigado de las fuentes de sentido transcendentales (cósmicas). Todo ha quedado, como he dicho a lo largo de este trabajo y siguiendo a Nietzsche, en manos de los hombres. Sin embargo hemos sido incapaces de “llenar” la incertidumbre del vacío. El principal síntoma de nuestro malestar es el estancamiento de la voluntad de vida, una impotencia respecto a nuevas posibilidades de interpretación y ampliación de nuestro horizonte. La impotencia es la condición de la enfermedad contemporánea que hace que la vida acontezca con impropiedad. ¿Puede la filosofía nietzscheana *curar* nuestra enfermedad, nuestro *entre* lleno de incompletud? ¿Qué hacer frente a nuestras enfermedades?

Para Hipócrates el médico debe de tener en cuenta: cuál es el origen de la enfermedad, qué clases existen, en qué momento se presentan, cuál es su duración, si son o no mortales, si afectan o no alguna parte del cuerpo u órgano, si al presentarse podemos tener certeza de si nos serán benéficas o maléficas, si se transforman en otras. También tendrá que *diagnosticar* al doliente, examen que se hace principalmente por la *relación que tiene la enfermedad con el cuerpo*: temperatura, vitalidad, densidad, la influencia del clima, o la disminución o aumento de cosas. El médico debe poner atención si el mal es consecuencia de otro mal o de un bien, y si se da la *causalidad*, que de un estado “forzosamente a continuación”⁵²⁸ se dé otro.

⁵²⁸ Hipócrates, *Tratados hipocráticos VI: Enfermedades*, Tr. Ma. Dolores Lara Nava. Madrid: Gredos, 1a edición, 1990. p. 28.

Así que el médico hipocrático ve con detenimiento y comprende la *dinámica inherente a la relación cuerpo-enfermedad*, que podría aquí generalizar a existencia-enfermedad o modo-de-estar-enfermedad. Quiero con esto decir que uno enferma por razón de un devenir, por un movimiento multifuncional y multirreferenciado, más bien caótico que ordenado, y que son muchas las *expresiones existenciales* que están en juego en la determinación de una enfermedad.

En el *Zarathustra*, Nietzsche concibe al filósofo como el médico de su tiempo y dice que: “Debéis ser luchadores... creadores [...] Médico, ayúdate a ti mismo: así ayudas también a tu enfermo. Sea tu mejor ayuda que él vea con sus ojos a quien se sana a sí mismo”.⁵²⁹ En opinión de Hadot, con Nietzsche la Filosofía recupera ese aliento de ejercicio espiritual que la teología medieval había raptado de la Filosofía antigua, dejándola como súbdita teórica de aquella. Nietzsche busca con su pensamiento hacer un llamado al hombre concreto, sacudiéndolo de su conformidad, alienta una nueva manera de vivir y percibir el mundo, transformando radicalmente⁵³⁰ la vida de quien asume su provocación. En este sentido, como he señalado y retomaré más adelante, la cura nietzscheana orientada a contrarrestar el malestar que experimentamos reclama una batalla entre nosotros y las creencias metafísico-morales que nos trasminan y apesadumbran. Si los dogmas fueran puestos en duda, dice Nietzsche, entonces perderían su vigencia para los hombres. Tendrían que ser sustituidos para justificar que la humanidad se separara de los dogmas: surge

⁵²⁹ AHZ, I, “De la virtud que hace regalos”, p. 125.

⁵³⁰ Cfr. Pierre Hadot, *Op. cit.*, pp. 56-57, 245. Vid. sobre la diferencia entre Filosofía antigua y moderna, dice Hadot que: “La filosofía antigua propone al hombre un arte de vivir, al contrario que la moderna, que aboga en primer lugar por la construcción de: un lenguaje técnico reservado a especialista [...] La Antigüedad entiende la filosofía como un ejercicio a practicar constantemente; invita a concentrarse en cada instante de la existencia, a tomar consciencia del infinito valor del momento presente siempre que uno lo sitúe en una perspectiva cósmica. Pues el ejercicio de la sabiduría comporta una dimensión cósmica. Mientras el hombre corriente ha perdido contacto con el mundo, dejando de percibirlo en tanto que mundo y considerándolo más bien como medio de satisfacer sus deseos, el sabio no cesa de tener el Todo siempre presente en su espíritu. Piensa y actúa según una perspectiva universal. Conoce así un sentimiento de pertenencia a un Todo que desborda los límites de su individualidad. En la época antigua tal consciencia cósmica se entendía de modo distinto al del conocimiento científico del Universo, tal como podía buscarlo por ejemplo la ciencia de los fenómenos astronómicos. El carácter del conocimiento científico era objetivo y matemático, mientras que la consciencia cósmica era resultado de un ejercicio espiritual, comprender la existencia individual integrada en la gran corriente del cosmos, en la perspectiva del Todo: «*toti se inserens mundo*», «todo está inserto en el mundo» (Séneca, Cartas a Lucilio, 66, 6).” (Cfr. 246).

entonces el “culto del amor a la humanidad”.⁵³¹ Apunté en el capítulo anterior como hemos agotado lo humano para dar paso al rendimiento, con su exigencia (hacia uno mismo) disfrazada de libertad. Para Nietzsche el humanismo⁵³² es una instrumentalización, pues “la cultura es [utilizada] como un medio de poder”⁵³³ que defiende *un tipo de hombre particular*: aquel que domina y se justifica al ejercer su dominio. Es un camino individual, alejado de la ignorancia que solemos poner en la sociedad al actuar impropriamente.

Sin embargo, ¿es Nietzsche un médico para todos para todas nuestras enfermedades? ¿Cómo aprovechar el pensamiento nietzscheano ante nuestro exceso de positividad? ¿Como una vacuna, como un antídoto, recomendar reposo, amputar quizá, compresas de agua fría, cauterizar nuestras heridas?

En los capítulos anteriores he buscado explicar que Nietzsche pretende un *filosofar histórico, es decir*, que considera el sentido histórico de las cosas, el devenir del hombre, que se contrapone a lo terminado, al origen puro, a lo eterno, a una moral inherente de verdad y bien. La concepción de devenir trae consigo la experiencia de caducidad, pues si nada permanece todo perece. El cambio permanente deriva en el «eterno retorno de lo igual», ése peso que suministra un centro de gravedad al hombre que levita sin sentido, como en vacuidad. Dios ha muerto y, talvez, el pensamiento nietzscheano sea sólo una transición en la que, como propone uno de los personajes de la novela de Aldous Huxley *Viejo muere el cisne*, “los hombres no pueden hacer otra cosa que destruir lo que anteriormente construyeran; destruir incluso mientras construyen; construir con los elementos de la destrucción”.⁵³⁴ Me parece factible que si queremos seguir esta cura nietzscheana *algo* tendrá que dejar de ser en nosotros de manera que podamos ser eso que queremos ser.

En los siguientes apartados desarrollaré como curarnos mediante el eterno retorno es dejar poco a la transitoriedad de nuestras vidas, a la ligereza de los eventos

⁵³¹ A, §132.

⁵³² ¿Cómo se da el protagonismo de «lo humano» en el tiempo que atestigua Nietzsche? El descubrimiento de América, la Reforma luterana y la publicación de Copérnico son los principales hitos modernos que hacen que el hombre sea puesto en el centro del universo. Referirse al primer capítulo.

⁵³³ Jiménez Moreno, p.15.

⁵³⁴ Aldous Huxley, *Viejo muere el cisne*, Tr. R. Crespo y Crespo. Buenos Aires: Losada, 4a. edición, 1967.

que olvidamos. Es tomar una perspectiva experimental que enfatice lo que es importante para nosotros a partir de cuestionarnos si estaríamos dispuestos a repetir cada instante de esta nuestra vida vivida. Es una responsabilidad moral (propia) con nuestra historia, con lo que hemos elegido. Es ser escépticos de la nostalgia, de la vida que pudo haber sido.

La *historia como devenir* es una de las formas de superar la decadencia pues es la posibilidad de instaurar “una relación vital con el pasado [...] que contribuya a una verdadera maduración del individuo, en vez de a su simple reducción a trabajador en el edificio social o a consumidor de espectáculos”.⁵³⁵ En el pasado está el saber y no la *acción* que exigen el presente, momento en el que se puede olvidar lo acontecido y centrarse en “lo que debe de realizarse en ese momento”⁵³⁶: El presente que es más colorido (*lo más próximo*) hace que apreciemos el ayer de otra manera “cambiando y desplazando su valor de antaño”.⁵³⁷

Es así que, sin ánimo de pretender dar un anti-biótico o un anti-depresivo o un anti-viral, sino de asumir lo que *nos es*, en los siguientes nueve gradientes hago un recorrido circular como movimiento que busca, no tanto aliviar la sintomatología del hombre contemporáneo —pues existe la posibilidad, como he señalado en el tercer capítulo, de que se exacerbe el padecimiento— como sí (en mayor medida) pretender atacar la causa raíz de nuestra enfermedad. ¿Cuál es la raíz? ¿Soledad, impropiedad, gregarismo? No lo sé. He dejado para esta propuesta aquellos conceptos que me parecen más personales, atemporales, inmateriales, plausibles en el espacio y tiempo de la era moderna y que he buscado desarrollar en los capítulos precedentes.

0° El eterno retorno como centro de gravedad (1)

Como indiqué en el tercer capítulo⁵³⁸, Nietzsche sabe que al rechazar su verdad, el hombre puede levitar, no encontrar dirección ni ubicación, y caer en un *escepticismo radical*. Nietzsche se hace la siguiente pregunta: “«¿Cómo dar a la vida interior un peso

⁵³⁵ Vattimo, *Op. cit.*, p.41.

⁵³⁶ SUPH, 1.

⁵³⁷ *Idem*.

⁵³⁸ *Passim* 3.3 Hombre libre.

sin que ello la vuelva maligna y fanática contra los que piensan de otra forma?»⁵³⁹.

La idea del *eterno retorno* surge al final de la *Gaya Ciencia* y representa el eje filosófico del *Zarathustra*. La actitud que prevalece en las obras intermedias de Nietzsche (y que han servido de referencia para la exposición de esta tesis) suelen exhortar a un hombre:

dedicado al conocimiento, [...] de buen temperamento, como de una mirada que se considera a sí misma y al mundo sin alabanza ni censura [...] [o como el que ha] aprendido del arte a «obtener placer en la existencia y a considerar la vida humana como un trizo de naturaleza», se educa acostumbrándose a pensar que, a fin de cuentas, «como sea, la vida es buena».⁵⁴⁰

Coincido con Vattimo en que esta es la actitud de quien se eleva por encima de las situaciones y contempla como un espectáculo la «historia de un error». Nietzsche invita a amarse a sí por encima del amor al otro, a procurar la soledad como un bien y el apego desesperado como un mal, donde sólo se acepta a sí mismo el que acepta el regreso, el eterno retorno de lo mismo. Ya he tratado las dos primeras condiciones (egoísmo y soledad) a lo largo de la tesis y ahora es momento de detenerme en la última: *el eterno retorno*.

¿De dónde surge y a qué responde el eterno retorno? La repetición de lo mismo actúa negativamente de cara a la afirmación de un sentido último de las cosas. Sólo el movimiento circular garantiza un sentido en sí mismo, una contención cerrada que no elimina el devenir y su movimiento. El objetivo del movimiento circular es él mismo, no como el lineal, por ejemplo, que viene y va del y hacia el infinito, desde y hacia lo lejano. Para Nietzsche el devenir es una “intuición originaria y abstracta del ser”⁵⁴¹, por lo que no es demostrable y más bien obvia. El devenir no es aparente ni una meta tangible, sino que es una totalidad no valorable pues “es lo que es, y nada más”.⁵⁴²

Sin embargo, concebir el eterno retorno desde un mundo que no se dirige a ningún fin queda incompleto. La falta de finalidad del movimiento circular tiene que

⁵³⁹ Nietzsche (Fragmentos póstumos 1881, V 11/172) cit. por Kouba, *Op. cit.*, p. 61.

⁵⁴⁰ Vattimo, pp.100-101.

⁵⁴¹ Karl Jaspers, *Nietzsche: introducción a la comprensión de su filosofar*, Tr. Emilio Estiú. Bueno Aires: Sudamericana, 1ª edición, 1963. P. 491.

⁵⁴² *Idem*.

completarse con el descubrimiento de “la vigencia no relativa de cada instante individual”.⁵⁴³ Así, la repetición puede ser positiva pues acepta que cada instante contiene el tiempo y con ello la eternidad y su vigencia ilimitada, donde “[a]ceptar en sentido profundo es [...] lo mismo que querer eternamente: la prueba de fuego de nuestra capacidad para afirmar lo casual en si somos capaces de desear que cada instante de nuestra vida retorne siempre una y otra vez”.⁵⁴⁴ El eterno retorno es *la unión instante-eternidad* que reconoce la carencia de sentido de la totalidad.

Como indiqué antes, el león, aunque quiere (y ya no debe como el camello) aun sale de un hombre endurecido. Aún no es creador, pues aún puede transformarse en niño. El creador, en contraste, posee la libertad como proyección de nuevos valores. La muerte de Dios ha puesto de manifiesto el carácter de aventura y de juego de la existencia humana. La creatividad del hombre es juego. El niño, cerca aún de su nacimiento y, por lo tanto, de la naturaleza, juega. Esa “proyección libre de los más natural que pueda pervivir en cada hombre”.⁵⁴⁵ El niño imbuido en el maravilloso juego, inútil en sí, infantil, sin ganancia económica, en donde el tiempo se pierde y no se preocupa por anticiparse a la utilidad de jugar. El juego es contrario a la prisa de la sociedad. El niño es pleno en la inutilidad del juego que no produce nada; fenómeno que se nos presenta no en el futuro, sino en el presente, que es en sí un presente tranquilizador que contiene un sentido de autosuficiencia, que no requiere de nada más, pues por un rato nos rapta de la cotidianidad. Se juega por jugar, sin otro fin que por el juego mismo.

Tal vez cuando jugamos retenemos en nosotros el tiempo como instante. El juego que, para el niño que está en él es siempre nuevo, se renueva cada vez que decide estar ahí. Acción que es ejecución de vida a pesar del tiempo o de las dificultades. El que juega adopta un papel, se oculta y hunde en él, pero no como el loco, pues el jugador sí distingue entre la realidad y la apariencia. El juego “[n]os arrebatamos de una situación de hecho, del aprisionamiento en una situación opresiva y

⁵⁴³ Kouba, p.69.

⁵⁴⁴ *Idem.*

⁵⁴⁵ Jiménez Moreno, *Op. cit.*, p. 152.

vejatoria, concede una felicidad fantástica al surcar posibilidades que no tienen la tortura de la elección real”.⁵⁴⁶

45° Lo próximo

Para dar cuenta del comienzo de la idea del «bien», Nietzsche establece una analogía entre *dejar de mirar* y la necesidad de un “reino del bien”.⁵⁴⁷ Deja de mirar el que pierde “fuerza visual”⁵⁴⁸ pues su visión es sutil, delicada, tenue, delgada, limitada. El hombre, cuando comienza a quedarse ciego busca “el reino del bien”⁵⁴⁹, lugar que le da seguridad, que experimenta con agrado y benevolencia, condiciones normalmente limitadas por el instinto salvaje que busca lo contrario, es decir, nublar su visión. De manera que “¡[c]uánto más se nubla la mirada, más se extiende el bien!”⁵⁵⁰ Por lo tanto, el «bien» es consecuencia del temor a extraviarse.

Si en este periodo de la filosofía intermedio «lo malo» es para Nietzsche hacer lo que los demás ordenan, y he dicho que lo que los demás decretan es el sometimiento de lo propio, entonces el malestar se origina como una resignación derivada de oprimir lo particular en merced de lo general con la confianza de que, por ser el camino que la mayoría elige, entonces se descansa en que dará la utilidad necesaria para valorarlo como una buena decisión.

Sin embargo, lo ajeno termina (tarde o temprano) siendo una carga pesada, pues no son más que un conjunto de criterios coercitivos que, por acaparar nuestra atención, obstaculizan la renovación que la vida con su ciclicidad exige. Lo ajeno con su *pesadez* nos abarca. Perdemos entonces referencia de lo propio, lo demeritamos, nos echamos a menos por nunca poder alcanzar el ideal moral que pretende dictar “el bien y el mal” de nuestro modo de estar en el mundo. Es una pesada brújula (externa a nosotros) en la que hemos confiado y que, enloquecida por las diferentes direcciones (la religión, el mercado, el trabajo, los estilos de vida, etcétera), mantenemos y cuidamos en vez de hacer caso a nuestra sabiduría personal.

⁵⁴⁶ Eugen Frink, *Oasis de la felicidad*, Tr. Elsa Cecilia Frost. México: UNAM, 1ª edición, 1966.

⁵⁴⁷ GC, §53.

⁵⁴⁸ *Idem.*

⁵⁴⁹ *Idem.*

⁵⁵⁰ *Idem.*

¿Qué hacer entonces? Nietzsche plantea que no hay un nosotros verdadero — sin “envoltorio”⁵⁵¹— sino que se requiere transitar hacia uno mismo, aludiendo con esto a la idea de *proceso*. ¿Qué caracteriza a ese recorrido? No el querer responder a las preguntas de la lejanía metafísica —¿Para qué el hombre? ¿Cuál es su destino después de la muerte? ¿Cómo se reconcilia con Dios?— sino poner nuestra atención en lo cercano: lo *próximo*. Esto es, ya no es deseable ir a nuestro profundo metafísico⁵⁵² (hacia *antes del antes* en búsqueda de un origen dotado de verdadera pureza) sino poner atención en nuestra *proximidad*, pues es ella la que da un testimonio *fiel* de nosotros, pues, como dice Nietzsche, “[...] tu verdadera esencia no yace oculta en lo hondo de ti, sino inmensamente por encima de ti o, cuando menos, por encima de lo que usualmente consideras tu yo”.⁵⁵³

Como mencioné en el segundo capítulo, la genealogía se propone una excursión sin rumbo pues no cree en un origen inmaculado de «lo que es» ni en una linealidad de los hechos ni tampoco en una continuidad, sino que nos invita a poner nuestra atención en lo que tienen de únicos los acontecimientos, en sus detalles, en lo pequeño y particular, expresiones históricas que se manifiestan en *comienzos* más que en un *origen*. Así, lo efectivo para dar cuenta del comienzo es lo próximo y, en menor medida, la lejanía. ¿Qué hace que lo próximo sea fiel y que sea valorado con mayor aprecio que la lejanía? Que por cercano es certero, es decir, acorde a lo que nos es verdadero pues “hay que asentar la vida en lo más seguro, en lo más demostrable; no, como hasta ahora, en lo más lejano, [...] indeterminable, en lo más nebuloso del horizonte”.⁵⁵⁴

Como desarrollé en el tercer capítulo, Nietzsche recalca la unicidad en contraste con las pretensiones de igualitarismo que se manifestarán décadas antes. Para hacer efectiva dicha pretensión, dice el filósofo, “[d]ebemos convertirnos en buenos vecinos

⁵⁵¹ SE, (1).

⁵⁵² Nietzsche crítica a Schopenhauer su insistencia en que son los sentimientos profundos los que nos llevan a penetrar en lo interno de las cosas (Cfr. HH, §15), cuando para él que el pensamiento sea profundo no implica que sea verdadero. Agregando que si a los sentimientos profundos les quitáramos el pensamiento pesado nos quedaría sólo un sentimiento intenso, del que nada se puede aprovechar en términos de conocimiento.

⁵⁵³ *Idem*.

⁵⁵⁴ CS, §310.

de las cosas más próximas”⁵⁵⁵, reconciliarnos con y dejar de despreciar “el presente, la vecindad, la vida y así mismo, y a nosotros, nosotros habitantes de las vegas más claras de la naturaleza y del espíritu”⁵⁵⁶. Así, la unicidad se apoya en hombres atentos a su pertenencia terrenal (tierra baja, llana y fértil), alejados de sueños *ultraterrenales* pues la felicidad no es algo que se logra, es decir, no es un remate que se consigue mediante la cúspide de la evolución, sino el estado resultante de *nuestras acciones*.

Pero, ¿qué es en concreto la proximidad? Dice Nietzsche: “[n]uestros amigos y nuestros enemigos, nuestra mirada y nuestros apretones de manos, así como lo que olvidamos y nuestros libros y los rasgos de nuestra pluma”.⁵⁵⁷ Las anteriores son afirmaciones de lo que me gustaría nombrar como nuestras *expresiones existenciales*, es decir todas aquellas manifestaciones físicas, sociales, íntimas y espirituales que son únicas en nosotros y dan cuenta (en su conjunto) de nuestro Mundo mundeado. Lo próximo está expresado en nuestra cotidianidad: en comer, en alojarnos, en vestir, en tratar a otros hombres, y que se manifiesta en ellos como “continuas meditacio[n]es y reforma[s] desprejuiciadas y generales”.⁵⁵⁸

Para mí es un poner atención en nuestras acciones, en nuestros modos de comunicarnos, en la creación de un sentido interno de individualidad y en la conexión a una red más amplia (una sensación de pertenecer al sistema de las cosas). Observar y dar cuenta de nuestro cuerpo, ego, individualidad y en nuestra consciencia encarnada. Es también la atención que la experiencia de lo próximo y su construcción de sentido influencia en nuestras sensaciones de eficacia, de esforzarnos con otros por establecer valores, del valor propio y el descubrimiento de un propósito. Todo lo anterior referido a nuestra cotidianidad, que no está exenta de lo que nuestros sentidos, sentimientos, pensamientos e intuiciones motiven. En pocas palabras, lo importante de lo cercano radica en que cuestiona al hombre en su actuar inmediato con el mundo, ese nivel de consciencia que *da cuenta de sí* en los pequeños e “insignificantes” detalles que constituyen nuestro presente.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, §16.

⁵⁵⁶ *Idem.*

⁵⁵⁷ SE, (1).

⁵⁵⁸ CS, §5.

Sin embargo, lo que nos es adyacente —que la mayoría de los hombres toma como “hecho”— suele menospreciarse pues lo consideramos un engaño. Le damos poca relevancia intelectual pues, en comparación a la deseada magnanimidad de lo profundo metafísico, lo próximo los estimamos intrascendental, sin importancia ni placer.⁵⁵⁹ Terminamos siendo entonces unos ignorantes de las minucias, de lo pequeño e insignificante. ¿Qué ha hecho que lo menospreciemos? No es por *falta* de razón sino de *orientación* de esa razón. Nietzsche culpa a metafísicos y sacerdotes de haberse encargado de reforzar lo que aquellos consideraban como “las «cosas más importantes»”⁵⁶⁰ de la vida, lo que nos hizo dependientes de los discursos que apuntaban al supuesto cuidado de los hombres⁵⁶¹.

Tal énfasis, dice el filósofo, lo consiguieron mediante una reorientación lingüística⁵⁶² que hizo a un lado el sentimiento cultural de las palabras. Así, por ejemplo, a la palabra *malo* se le ha dado el significado de ser lo indecente, que contraviene a la tradición, que causa un perjuicio voluntario al prójimo, conteniendo *sentimentalmente* una carga negativa. En la práctica toda palabra —con su significado y sentimiento— responde, dice Nietzsche, a una manipulación moral-metafísica. Se manipula entonces lo que nos debe ser más importante y repulsivo, haciéndonos dependientes de los criterios de aquellos *que dicen saber* lo que es significativo.

¿Cómo saber qué es lo importante para nosotros? Ya en el tercer capítulo recordaba dos cuestionamientos que Nietzsche se hace al respecto: “¿qué es en realidad lo que hago? ¿Y exactamente que quiero yo con ello?” ¿Cómo dar respuesta a este par de cuestionamientos? Toda pregunta es oportunidad de apertura y probablemente la consideración de lo próximo sea una nueva perspectiva para intentar dar respuesta a esas posibilidades. Un punto de vista cercano a lo propio, humilde sin

⁵⁵⁹ HH, §15.

⁵⁶⁰ CS, §5.

⁵⁶¹ A saber: “la salud del alma, el servicio del Estado, el fomento de la ciencia, o el prestigio y las posesiones, como los medios de prestar servicio a toda la humanidad, mientras que las necesidades del individuo, sus grandes o pequeñas cuitas [trabajo, aflicción, desventura] las veinticuatro horas del día, son algo desdeñable o indiferente”. (HH, Prefacio §6)

⁵⁶² Cuando se refiere a las *palabras*, Nietzsche critica que demos por hecho el significado y el sentimiento que despiertan las mismas, por ejemplo, que en la palabra *venganza* nos quedemos con “una sola raíz conceptual y sentimental”, para decir más adelante que “¡Como si todas las palabras no fuesen bolsillos en los que se ha metido ora esto, ora aquello, ora varias cosas a la vez!” Cfr. CS, §33.

dejar de ser valiente frente a la finitud humana. Me parece que el egoísmo⁵⁶³ (es “*la ley de la perspectiva*”⁵⁶⁴), aplicado a los sentimientos, nos permite que lo próximo nos aparezca como importante y que lo lejano se diluya en relevancia para nosotros, pues “[p]arece que [...] [nos] son necesarias las perspectivas lejanas para pensar bien de las cosas”.⁵⁶⁵ En *El caminante y su...*, en el párrafo sobre “Saber ser pequeño” dice:

Hay que estar todavía tan cerca de las flores, las hierbas y las mariposas como un niño que no sobresale mucho de ellas. Nosotros los mayores hemos en cambio crecido por encima de ellas y tenemos que rebajarnos a las mismas; creo que las hierbas nos odian cuando confesamos nuestro amor por ellas. Quien quiere tener parte en todo lo bueno debe también saber ser pequeño a ratos.⁵⁶⁶

Ya lo apuntaba en el primera apartado sobre el eterno retorno: la aceptación de este puede ser un nuevo comenzar, humilde en cuanto a lo humano y su cultura, valiente respecto a la aparente simpleza de la vida. Un saber perspectivo sin temor, como el espíritu del niño. Si ahora veo mal lo que en su momento vi como bueno (o viceversa), Nietzsche propone aceptar la injusticia implícita de nuestras elecciones y no anular lo incomodo, sino asumirlo como parte de nuestra relación con la vida sin pedir que ésta sea justa.

De aquí que, saber lo que es bueno o malo para uno requiere de otros puntos de vista y, para eso, algunos valores deben atenuarse para dar cabida a otros nuevos, siempre que seamos valientes en la aceptación del eterno retorno.

Inclusive, abonando a este tema, Nietzsche habla sobre la importancia de los otros en el conocimiento que podemos tener de nosotros mismos. Los otros y lo que ellos conocen de nosotros “nos asalta [un día y con ello] reconocemos que es lo más poderoso”⁵⁶⁷, pues los demás tiene de nosotros una *reputación y no conciencia*. Es decir, el otro tiene una *opinión* de mi porque me le muestro y no una *experiencia* de quien yo digo ser cuando estoy con aquel. Vernos a nosotros mismos desde la mirada

⁵⁶³ Sobre el *egoísmo*, *Passim* 2.2 Genealogía de la consciencia moral.

⁵⁶⁴ GC, §162.

⁵⁶⁵ A, §485.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, §51.

⁵⁶⁷ GC, §52.

ajena, desde fuera de nuestro hoga, fuera de nosotros mismos para estar un poco más *con nosotros mismos*, en un alejamiento nutricio de cercanía.

El desasimiento (como expliqué en el tercer capítulo) en un momento en que el espíritu libre⁵⁶⁸ “sabe, de ahora en adelante, a qué «debes» ha obedecido y también lo que ahora *puede*, lo que por vez primera le es *permitido*...”⁵⁶⁹ Antes existía coacción gregaria (antecedente de la moralidad) en la que el individuo se enajenaba sin saberlo. La moral terminaba por ser algo «natural» y su placer nos hacía llamarle virtud.

En este contexto, Nietzsche ve en las virtudes propias un importante instrumento para saber lo que es importante para nosotros y evitar ser dominados por ellas. Hemos malinterpretado nuestras virtudes cuando las consideramos como una externalidad que dicta el hacer de los hombres, pues “es posible que dos virtuosos no se entiendan entre sí en absoluto”.⁵⁷⁰ Por ejemplo, el vicioso ve en el displacer la virtud mientras el atormentado la ve en la calma. Para Nietzsche, el pro y contra de nuestras virtudes deben adecuarse en función del fin superior del momento, de manera que aprendamos a captar la “perspectivista de toda valoración; la deformación, la distorsión y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que pertenece a lo perspectivista; también la porción de estupidez con respecto a valores contrapuestos y toda la merma intelectual en que revierte todo pro y contra”.⁵⁷¹

Entonces, “«[v]olverse más sano»”⁵⁷², no sólo es que *nos quedemos* en lo más próximo, sino también, “hay que establecer la *sucesión* de lo más próximo y de lo próximo, de lo seguro y de lo menos seguro, antes de organizar uno su vida y darle un rumbo definitivo.”⁵⁷³ Ir detrás de lo más próximo, progresión de hechos que, si somos conscientes de nuestras distintas expresiones existenciales nos pueden revelar el *entre*, que nos es gran parte del tiempo ignoto.

⁵⁶⁸ Sobre el espíritu libre y lo próximo, apunta Nietzsche: “esta fría expresión es benéfica en este estado, casi caliente. Se vive ya no en las cadenas de amor y odio, sin sí, sin no, voluntariamente cerca, voluntariamente lejos, de preferencia esquiva, evasiva, elusivamente, presto a escapar, a remontar el vuelo; se está mal acostumbrado, como cualquiera que una vez ha visto por debajo de sí una inmensa cantidad de objetos, y se ha llegado a ser lo opuesto de los que se preocupan por cosas que no les conciernen. En realidad, en adelante al espíritu libre le conciernen exclusivamente cosas —¡y cuántas cosas!— que ya no le preocupan...” (HH, Prefacio 4).

⁵⁶⁹ *Ibid.*, §6.

⁵⁷⁰ HH, §75.

⁵⁷¹ *Ibid.*, Prefacio, §6.

⁵⁷² *Idem.*

⁵⁷³ CS, §310.

90° Pequeñas acciones disidentes

Como busqué explicar en el segundo y tercer capítulo, el origen de Occidente se sustenta en un “hombre [...] formado por el fenómeno histórico del cristianismo”⁵⁷⁴, con sus pautas de desarrollo decadentes y nihilistas. Nietzsche busca comprender dicho fenómeno como fundamento de Occidente pues la posibilidad de superación está, primero, en su comprensión genealógica.

Para Nietzsche los valores cristianos⁵⁷⁵ no han hecho más que estancar al hombre, entorpeciendo su superación. Nuestra pretensión particular de sentirnos y ser visto como buenas personas nos ha llevado a realizar “actos sociales bajo los impulsos de la simpatía, del desinterés particular y del interés general”⁵⁷⁶, poniendo en riesgo, en su opinión, *nuestra individualización, el encuentro y la escucha de uno mismo*.

Así, Nietzsche rechaza la falsa idea cúspide de ver al individuo sacrificándose en sus necesidades particulares (“que el ego se oscurezca”, “transformar radicalmente, debilitar y hasta suprimir al *individuo*”, “derrocha la existencia individual”), al limitarse por una serie de derechos y deberes, “[para] sentirse como miembros e instrumentos útiles de la colectividad”.⁵⁷⁷ La comunidad requiere la subordinación del individuo en pos de “la fe común”⁵⁷⁸ que beneficia individuos homogéneos. Los individuos estándar siguen hábitos comunes que aseguran la conservación de la colectividad, aunque corren el riesgo (por herencia) de embrutecerse.

Sin embargo, aunque en nuestros días ya no respondemos a valores cristianos sino económicos, es común en ambos casos (como analicé en el capítulo anterior) que el *sometimiento de lo propio* haga enfermar a los hombres de *resentimiento*. El

⁵⁷⁴ Esteban, p. 12.

⁵⁷⁵ Advierte sobre la compasión y su influjo en el resto de nuestros sentimientos, y como somos compasivos principalmente para sentirnos y ser vistos como buenas personas. En el *Zaratustra* Nietzsche critica la indicación cristiana de no causarle vergüenza al que sufre, sino, por el contrario, ser compasivo con él. Reprocha el «dar sin esperar nada a cambio» del cristiano, pues ve en ello una manera impuesta de no ser egoístas (pues es lo malo), de tener que ver primero por el otro, rehuendo a uno. Dudamos si recibir o no el halago, la buena cara, el cumplido, pues creemos que «no [lo] hemos merecido». (CS, §69) Sentimos vergüenza cuando creemos que nos merecemos lo que el otro hace por nosotros o dice de nosotros. Entonces, para Nietzsche, si hemos creído que no merecemos nada en la vida entonces el sentimiento de vergüenza se vuelve habitual, justificado dogmáticamente como la gracia de Dios sobre nosotros. Somos entonces los avergonzados todo el tiempo.

⁵⁷⁶ A, §132.

⁵⁷⁷ *Idem*.

⁵⁷⁸ HH, §224.

malestar experimentado no se intercala con nuestro bien, sino que se busca exorcizar al transferirlo al exterior. La decadencia es el crecimiento del mercado como rector valorativo de la vida que desestima el espíritu.

El desplazamiento de lo divino ha demandado intensificar la injerencia que tiene la razón en la vida humana. Valoramos la vida ya no desde lo personal sino que nuestra incompletud humana elige lo gregario por costumbre, por temor a disentir de las formas sociales aprendidas y ser mal vistos. Así, pasamos de largo de nosotros mismos pues preferimos sentirnos útiles a la colectividad.

Valoramos en correspondencia a una concepción particular de percibir, sentir y pensar el mundo. Ser humano es ser de valores: el ser que mide todo. Mide y con ello tiene una actitud de mesura. Lo que no es medible es olvidado por la razón. La novedad (con su vitalidad inherente) se diluye en el silencio de su olvido. La mesura, al menoscabar la vitalidad, se agota en ella misma pues se es insuficiente.

Entonces nos plisamos, no como el que se *recoge* pues cuenta con un hogar propio que le sirve de resguardo en las tormentas, sino se *encoge*, se muestra corto, apocado, sin hogar ante el vacío de pequeñas dimensiones pero que posee, como un agujero negro, una densidad inmensa que avasalla la pobre consciencia de aquel que su medir le sirve de poco frente a la vastedad del mundo y su inaprensibilidad definitiva. Se achica el bueno, por respeto, como el camello ante el Dragón.

El *bueno* olvida el origen de la tradición, ésta se hace cada vez más remota. La tradición se sacraliza y suscita respeto. Antes, opina Nietzsche, se tenía un convenio y se hacía tradición con ello, pues no se formalizaba. Lo que no se formaliza, se olvida en su origen y, tiempo después, se toma como sagrado (definitivo). Ante lo sagrado cada generación re-edifica. La tradición se vuelve coacción, aunque los beneficios de ese originario convenio ya no sean los mismos, de manera que “[e]n todas las épocas [dice Nietzsche] han hallado aquí su plaza fuerte los débiles: tienden a perpetuar el convenio de un tiempo, la condescendencia”.⁵⁷⁹ El *malo*, en oposición, es el que se emancipa de la tradición, el que es peligroso para la comunidad, más que para él.⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ CS, §39.

⁵⁸⁰ Cfr. HH, §96.

Para aprender a ejercitar nuestro *espíritu libre*, Nietzsche recomendaría una serie de “¡[...] pequeñas acciones disidentes [...]!”⁵⁸¹ ¿Ser disidente de qué? Ser disidente de la costumbre, de la tradición⁵⁸² (“[...] cuanto menos esté determinada la vida por la tradición, más estrecho será el radio de acción de la moralidad”⁵⁸³) a partir de criticar particularmente el pequeño actuar incongruente de la gente de nuestra época.

¿Cómo pretende que seamos disidentes ante la costumbre moral? Actuar en contra, con libertad y consciencia intelectual, en sentido opuesto a lo que adormece. Ser malos, en sentido crítico. Referente a la moral dominante, comenta que:

actuar en alguna ocasión contra lo que se juzga preferible, ceder en la práctica mientras nos reservamos nuestra libertad intelectual; comportarse como todo el mundo y así compensarles con cortesía y amabilidad del, por así decirlo, carácter disidente de nuestras opiniones [...] adormece la conciencia intelectual.⁵⁸⁴

Por lo tanto, el que no posee una *libertad intelectual* no puede actuar disidentemente, pues seguirá la costumbre de actuar así. Entonces, sólo el hombre libre puede actuar inmoralmente, que es lo disidente para Nietzsche. De lo contrario, ante la posibilidad de someter nuestra individualidad y adecuarnos a las normas de la sociedad, hemos de tener como posible consecuencia el entumecimiento de nuestra conciencia, la extinción de nuestras ideas disidentes.

Así, los “individuo disolutos”⁵⁸⁵ (entregados a los vicios), con su inseguridad y poca moralidad, es de quienes depende, en opinión de Nietzsche, “el progreso espiritual”⁵⁸⁶, pues esos individuos disolutos introducen (“inoculan”) la novedad en las comunidades mediante su desestabilización (inclusive intencionadamente) y la multiplicidad de escenarios. La idea de una *inoculación de novedad* que se asimila en el torrente comunitario y ayuda a que el sistema se supere recuerda la importancia de

⁵⁸¹ A, §149.

⁵⁸² La tradición está integrada por: a) la costumbre moral (aquella que relaciona nuestras acciones con la procedencia y origen de nuestras costumbres) y b) la moralidad (lo habitual y la falta de cuestionamiento que no pone en duda la procedencia y origen y su relación con el presente).

⁵⁸³ *Ibid.*, §9.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, §149.

⁵⁸⁵ HH, §224.

⁵⁸⁶ *Idem.*

lo “debilitante” para el progreso. Dos fuerzas necesarias para el “debilitamiento parcial”: mantenerlo y desarrollarlo. El *sentimiento comunal* y las *naturalezas que degeneran* contraponen para el progreso en general.

135° El eterno retorno como centro de gravedad (2)

¡Cuánto riesgo corremos al creer que nuestra manera de interpretar el mundo corresponde con la manera del otro! Sería importante darnos cuenta que interpretar es una tarea intempestiva y que, por ello, corremos el riesgo de, en cualquier momento, mirar nuevamente para encontrar todo cambiado, porque es posible.

Somos el centro que es consecuencia del perímetro circular⁵⁸⁷, y no al revés (como querían verlo los modernos). Así como tenemos restricciones físicas (impuestas por nuestros sentidos) así también se nos evidencian limitantes acerca de la afectividad de nuestra vida. Nuestro horizonte limita el alcance de nuestra exploración, atrapados (siempre) en la manera particular de interpretar la vida. La vida sentida en su existencia siempre es la acotada a una manera humana de interpretarla. El hombre no puede estar en el ser metafísico.

Una de las consecuencias de la destrucción del mundo verdadero platónico es el *eterno retorno*, generador del nihilismo característico de la *filosofía del amanecer* en la que el mundo verdadero ha sido liquidado, “suscitado una actitud de libertad de espíritu ante los errores sobre los que se funda necesariamente la vida”.⁵⁸⁸ Pensar el mundo como *eterno retorno de lo mismo* es el caos, es decir, sin un porqué, sin meta ni fin. Si no hay finalidad prescrita entonces (también) es la oportunidad de liberarse de su sentimiento de responsabilidad y culpa, pues ya no sólo lo externo influencia nuestros actos sino en mayor medida nuestra determinación y voluntad.

Hay dos sentidos para el eterno retorno, el que se deriva de la enunciación en §341 de *La Gaya Ciencia* —y que remite a un sentido ético (moral)— y el del *Zaratustra* —que alude a un sentido cosmológico—. La primera dirección interpreta el eterno retorno como una “valoración sumamente exigente”⁵⁸⁹ pues nos solicitaría hacer de

⁵⁸⁷ A, §117.

⁵⁸⁸ Vattimo, p.102.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 103.

cada instante una eternidad y repetirlo hasta el infinito. ¿Qué condición tendría que cumplirse para querer ese instante eternamente? Que fuera pleno, totalmente feliz. Sin embargo, eso es imposible bajo el marco temporal de nuestro mundo pues una felicidad plena exigiría una ruptura en la linealidad del tiempo (pasado-presente-futuro). ¿Por qué? Porque cada instante, como apunta Vattimo, engulle el instante previo para tener sentido y, por lo tanto, carece de una “plenitud de sentido”.⁵⁹⁰ Por lo tanto, el sentido ético del eterno retorno es insuficiente. Requiere otro que le complemente.

El sentido cosmológico cuestiona los conocimientos filosóficos acerca de las leyes generales que rigen el mundo y logra suprimir la distinción entre mundo verdadero y mundo aparente y sus implicaciones, entre ellas (como apunté antes) la concepción lineal del tiempo. De manera que, al entramar ambos sentidos, tenemos que paradójicamente “[e]l eterno retorno puede ser deseado sólo por un hombre feliz pero un hombre feliz puede darse sólo en un mundo radicalmente distinto de éste; y de aquí que se sigue la exigencia de un contenido «cosmológico» de la doctrina”.⁵⁹¹ Pienso entonces que es necesario destruir nuestro mundo actual (el personal) de manera que la creación del nuevo nos implique una actitud creativa mancomunada e inseparable con ese mundo que nos vamos construyendo.

Por otra parte, Kouba deja ver un posible conflicto (retomando a Heidegger) al decir que, así como queremos ver la acepción propositiva del eterno retorno —«todo vuelve, todo depende de cada momento y de todos ellos: *todo es lo mismo*»— también podría ser pesimista al planearse que: «todo es inútil, todo da igual, así que nada tiene sentido: *todo es lo mismo*». Al respecto, la aceptación sería no un punto de llegada sino apenas de partida. Un desalentar con el que, con espíritu débil, se acercara uno al eterno retorno con pequeñez. Y aquí radica el peligro de la idea del eterno retorno pues en “[l]a desaparición de un punto de referencia para la autosuperación humana [...] [nos] amenaza con el empobrecimiento, con la caída en una estéril ausencia de Dios y en la especulación artera”.⁵⁹² Esto es, que desde nuestros referentes actuales de interpretación, cabe la posibilidad de haber agotado el maná sin escapatoria de esta

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁹¹ *Idem.*

⁵⁹² Kouba, *Op. cit.*, p. 78.

cárcel que hemos concebido, en la que el hombre puede no encontrar maneras de fundamentar su trascendencia y caer en la comodidad de, ante la falta de sentido trascendental, conservarse de la mejor manera posible. La muerte de Dios es también una oportunidad para renunciar y dominarnos ante el abismo ausente de significados, de salir victoriosos, no gregariamente, en bandada, sino individualmente, sin tener tampoco una garantía de éxito.

180° Lenguaje

La cultura se construye relacionamente en la vacuidad existente entre los hombres, que es llenada por comunicación y comportamiento. Buscamos ordenar lo que no tiene un orden humano al darle un significado. Nos remitimos a reglas compartidas, donde el *lenguaje* es una de ellas, la más cultural, la más fabricada por el hombre. Una edificación gramatical que busca hacer de todo un asunto inteligible (comunicable para mí y para los otros) sin reparar que el lenguaje peligra de estancamiento y, por lo tanto, de que seamos engañados por él. Bajo este contexto se pregunta el filósofo si, ¿[e]l lenguaje es “la expresión adecuada de todas las realidades”⁵⁹³?

El lenguaje es como un instrumento que nos ayuda a resolver los problemas humanos, conflictos que, paradójicamente, se propician a partir de su uso, pues pretende desentrañar “nuestros problemas ontológicos”⁵⁹⁴, cuando en realidad ha contribuido a fabricar esos mismos embarazos al “inventar[r] las cosas, su perennidad, su sustancialidad, su “existencia””⁵⁹⁵, mientras sólo indagan tangencialmente a la vida.

Para Nietzsche el lenguaje ha influenciado el desarrollo de la cultura⁵⁹⁶ occidental, pues con él hemos creído adueñarnos del mundo, confundiendo conceptos⁵⁹⁷ con verdades eternas en vez de asumir aquellos como juicios que

⁵⁹³ SVMSE, p. 191.

⁵⁹⁴ Savater, *Op. cit.*, p.71.

⁵⁹⁵ Savater, *Op. cit.*, p.71.

⁵⁹⁶ HH, §11.

⁵⁹⁷ Los conceptos se forman al hacer a un lado las vivencias individualidades que acompañan a las palabras. Así, la palabra *estrella* puede tener muchas connotaciones afectivas que dependen de quien la utiliza (pronuncia), que es diferente al concepto de estrella. Bajo el concepto todo es igual, no hay distinciones: surge la “representación”. (Cfr. SVMSE, p.193) Con esto Nietzsche critica la idea platónica de representación, que tiene como modo de operar hacer a un lado las muestras que provee la naturaleza para decir que una hoja puede ser así o asado, pues lo que es una «hoja» es inalcanzable para los nosotros los seres humanos, de manera que todas las hojas encuentran un solo referente:

denominan más no definen. Para él la lógica del lenguaje no es una correspondencia uno a uno con los hechos, sino el resultado de una relación que tiene el hombre con el mundo. Sugiere que el lenguaje es arbitrario pues indica lo que algo es a partir de atributos que clasifican a los objetos, sin llegar “jamás a la verdad ni a una expresión adecuada”⁵⁹⁸, sino es *sólo* una asignación humana y, por lo tanto, una mirada parcial. Una manifestación que se convierte en un modo consensado de describir el mundo, y de aquí lo que llamemos y compartamos como realidad. Sobresale la importancia del *cuerpo* para Nietzsche pues es éste el que contradice a las palabras.

Como sociedad requerimos de un lenguaje (aunque sea arbitrario) con el que podamos comunicarnos, aunque, en crítica de Nietzsche, las palabras que utilizamos traen ya una carga de censura de costumbre.⁵⁹⁹ Al utilizar un lenguaje una y otra vez mantenemos aquel impulso platónico (y también cristiano) hacia la verdad. En este sentido, dice da Jandra, “[l]a duda es indisociable de la condición pervertidora de la palabra; la duda y la palabra son resultado de la misma deficiencia: la imposibilidad racional de alcanzar la verdad”.⁶⁰⁰

De tal suerte que, para Nietzsche, nuestra fe en el lenguaje se ha propagado como un error: la identidad entre lenguaje y cosa a lo largo del tiempo. Al respecto, para Savater, “la ilusión que fomenta el lenguaje es la ilusión ontológica por excelencia, la de *la identidad*”⁶⁰¹, a entender, la coincidencia entre Ser y logos.

El lenguaje es asunto de los seres humanos, que se expresan mediante el uso de metáforas⁶⁰² y que tropiezan necesariamente con las palabras en su intento de

«hoja», donde “la hoja es causa de las hojas” (Cfr. SVMSE, p.193), una especie de forma primordial que sirve de referencia para las demás hojas.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p.192.

⁵⁹⁹ Cfr. CS, §60.

⁶⁰⁰ da Jandra, p. 25.

⁶⁰¹ Savater, p.73.

⁶⁰² Para Nietzsche la aprehensión de la realidad sólo puede hacerse mediante una interpretación preológica (estética) donde ilusiones y sueños juegan un papel fundamental, pues se va por sobre las cosas, como en un tanteo. La realidad entonces es aprehendida por medio del conjunto de sensaciones que convergen en la noción de metáfora. Las metáforas son, para Nietzsche, “[...] un bien prestado que se toma de otro, porque uno no lo posee en sí mismo” Cfr. ER, p.106) o “[...] una prueba del poder del espíritu para saltar por encima de lo que se tiene a los pies y agarrarse a lo que está distante” (Cfr. SVMSE, p.198) con el riesgo de hacer uso excesivo de ellas y convertir nuestro hablar en obscuro y enigmático. Las metáforas son el fermento del intelecto y el lenguaje, donde el primero es un desarrollo humano necesario para conservar la especie, un modo de estar en el mundo que le permite al hombre salvaguardarse *en* él; y, el segundo, es un aparato “formado por unas cuantas figuras retóricas”. (Cfr. María Eugenia Piñero, “Dioniso en sobre verdad y mentira en sentido

conocer.⁶⁰³ Así, mediante el engaño de identificar el Ser con el logos, propiciamos un *conocer por conocer* sin que éste sea para la vida. Una interpretación acomodaticia del hombre, discriminante de los cuestionamientos incómodos al hacer de la vida una elección angosta de conocimientos estrechos.

¿Qué hacer ante la estrechez? En *De la utilidad y perjuicio de la historia para la vida* (1874), Nietzsche enfatiza la importancia del olvido (entendido como desconocimiento), pues el hombre está engañado por su memoria, atado a su pasado mediante la posesión de *una* verdad que se repite inútil y viciosamente.

Así, el tercer sentido de la historia que identifica Nietzsche (y que surge de las limitaciones del sentido monumental y anticuario⁶⁰⁴) es el *sentido crítico*. Encuentra su justificación en alguien a quien la historia le hace sufrir y necesita liberarse. Es la posibilidad de que el hombre que quiere recobrase de su pasado pueda destruirlo — con fuerza, acota Nietzsche— mediante su puesta en duda (juicio). Requiere entonces paciencia y voluntad de liberarse.⁶⁰⁵

El hombre no es el que enjuicia su pasado sino es la vida misma que requiere del olvido (puesta en perspectiva) de lo histórico para cuestionarlo, de manera que “se considera críticamente el pasado mientras sus raíces son aniquiladas con el cuchillo, pasando cruelmente por encima de cualquier tipo de piedad”.⁶⁰⁶ Pone de lado las tradiciones, de manera que el hombre se libere “[...] y no dejarle otro origen que aquel en el que tuviera a bien reconocerse”.⁶⁰⁷

Dicha crítica nos sitúa entre dos naturalezas: la heredada y una segunda naturaleza. Para Nietzsche es deseable intentar construir un pasado *del que se quiera* proceder y *no del que ya se* procede, pues para él esa procedencia “nos separara de todas nuestras fuentes reales y sacrificara el movimiento mismo de la vida exclusivamente en aras de la verdad”.⁶⁰⁸ Exige una dinámica del pasado (es decir, un

extramoral. Lo dionisiaco en la metáfora como fenómeno prelingüístico”, en Estudios Nietzsche, SEDEN, año 13, num. 13, 2013, pp. 135-147. p.137).

⁶⁰³ Para Nietzsche la matemática, con su propio lenguaje, cae en este mismo error al decir que una recta es recta cuando ninguna recta en el mundo es una recta perfecta. *Cfr.* HH, §11.

⁶⁰⁴ *Passim* 2.3 Genealogía crítica de la historia.

⁶⁰⁵ *Cfr.* Jiménez Moreno, p.122.

⁶⁰⁶ SUPH, 3.

⁶⁰⁷ Foucault, p. 74.

⁶⁰⁸ *Idem.*

pasado cambiante) sabiendo que hay un límite para la negación del pasado del que se procede. Las segundas naturalezas (las que proceden del querer histórico) “siempre son más débiles”⁶⁰⁹ que las primeras, pues aquellas están a prueba.

Hay para Nietzsche una actitud de riesgo en la crítica, aunque su consuelo es que toda segunda naturaleza tarde o temprano será una naturaleza primera y así continuamente. Se toma una postura crítica porque se quieren situaciones nuevas. *La crítica requiere la destrucción de su objeto y la nueva construcción.*

No quiero dejar de indicar un peligro: saber hasta qué grado destruir nuestro pasado. Podría creerse que se construye suelo nuevo cuando podemos terminar siendo los mismos pero tergiversados, una simple repetición y un engaño. O en efecto se crea algo nuevo pero con el precio de destruir todo el pasado y quedarse sin él. El límite estaría en saber hasta dónde criticarlo de manera que siga siendo útil para la vida, es decir, que permita que ésta se supere. Es una crítica que busca discernir “qué impide y qué favorece más vida, mejor vida, es la sugerencia del contraste que desde antiguo se ha propuesto siempre como explicación y comprensión del cambio, de todo movimiento”.⁶¹⁰ Porque la vida envejece, porque la vida caduca es que se hace necesario, para Nietzsche, descubrir en todo momento lo vivo, para asumirlo y fomentarlo. Un trabajo incesante y peligroso.

Dice Nietzsche que “el ser humano [...] [d]esea las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que conservan la vida. Es indiferente al conocimiento puro y carente de consecuencias, y está hostilmente predispuesto contra las verdades que puedan ser perjudiciales y destructivas”.⁶¹¹ Así, discriminamos positivamente en espera de un beneficio y, negativamente, lo que presumimos perjudicial. El hombre vive una ilusión creyendo que es verdad. Escuchamos sólo palabras y las damos por verdades.

Nos hemos aferrado a una verdad acomodaticia que nos conserva, de la que desnatamos (mediante el lenguaje) las incomodidades de la vida, haciéndonos estrechos. Las cosas son sin la necesidad de nuestro señalamiento. Apartarse momentáneamente del uso corriente del lenguaje y saber que es sólo una construcción

⁶⁰⁹ SUPH, 3.

⁶¹⁰ Jiménez Moreno, p.123.

⁶¹¹ SVMSE, p. 191.

cultural podría aligerarnos del peso valorativo y sentimental de él. También, deconstruir los pronunciamientos de verdad que le hemos adjudicado, sobre todo históricamente. Quiero decir con esto que el lenguaje no sólo trae consigo una carga moral sino también un lastre histórico, es decir, fijamos nuestra identidad mediante palabras que permanecen inmutables a lo largo del tiempo pues empoderamos al lenguaje como reflejo fiel de nuestra identidad. El lenguaje y su poder metafórico no deben de ser confundido con la verdad pues no todo puede ser dicho con palabras.

225° El eterno retorno como centro de gravedad (3)

Desencantamiento, declive del horizonte establecido por el orden social y cósmico y, con ello, desaparición del sentido único al que apuntaba la cultura occidental, a partir de experimentar un desengaño tras haber matado a Dios y, en consecuencia, se diviniza al yo. Pero, como he señalado, al asumirse los hombres como responsables únicos de la construcción de sentido y organización de lo real, ocurre un agotamiento inminente, pues el conocimiento humano es siempre insuficiente ante lo que no siempre tiene una explicación.

Nietzsche no coloca al hombre en lugar de Dios: no diviniza ni idolatra la existencia finita. En Su lugar —en el lugar del platónico reino de las Ideas y del Dios cristiano— coloca la tierra, pues ella “es el último criterio; la gran prueba y el gran examen de todas las cosas humanas se realizan con fidelidad a ella”.⁶¹² La restitución de la tierra es el restablecimiento de lo terrenal y mundano, del mundo espacio-temporal, en el que vivimos y ya no como un lugar sin valor, de paso, superfluo e inauténtico. Así, “cuanto más pesada sea la carga, más a ras de tierra estará nuestra vida, más real y verdadera será”.⁶¹³

Con la reinsertión del mundo en la Tierra (y por ende en el espacio y tiempo) *el mundo se piensa*, ocasionando la disolución de la moralidad aprendida pues hay una apertura del mundo. Así, bien y mal son sólo etiquetas, “[p]ues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal; el bien y el mal mismos no son más que sombras intermedias y húmedas tribulaciones y nubes

⁶¹² Fink (1966), p. 103.

⁶¹³ Kundera, p. 13.

pasajeras”.⁶¹⁴ Desaparece el mundo más allá suprasensible y, con él, la interpretación moral-metafísica de lo que existe pues, pensar el mundo existente significa verlo temporalmente, pero poniendo a un lado las categorías humanas que se le han impuesto. El resultado es un devenir continuo, de manera que:

la apertura de Zaratustra al mundo no es un simple estado de ánimo que se apodere de él casualmente; es una disposición anímica esencial y básica, es la manera en como el mundo mismo accede al pensador, como se le patentiza y le afecta, como abre el pensar —que de otro modo siempre está atado a los “objetos”— al gran espacio desde el cual éstos le salen al encuentro.⁶¹⁵

Se está en el mundo desde una afectividad. El problema es que, a medida que seamos más ciegos a él —más herméticos a la vastedad que contiene las múltiples afecciones que podemos experimentar por habitarlo—, mayores impresiones de extrañeza se nos presentarán pues, como abordé en capítulo anterior⁶¹⁶, si no estamos preparados para apropiarnos de ellas, lo desconocido será un paraje más por el que se transita sin aprovechar su fuerza transformadora. Y ahí, en la *gravedad de la vida* (porque así lo hemos decidido nosotros) es que podemos ser, nuevamente, víctimas del *espíritu de pesadez*⁶¹⁷ y de los refugios conocidos: la moral, la metafísica, la religión, si no somos capaces de superar la reflexión de lo superficial, es decir, de las categorías humanas que hemos construido para resguardarnos del mundo como es.

270° ¿Cómo curarnos entonces?

Como he buscado describir en este capítulo, los hombres modernos son “un desasosiego y una confusión que [los] lleva a un vivir estéril y poco alegre”.⁶¹⁸ No hay de donde asirse. Justificar que actuamos desde una inconsciencia colectiva que dicta nuestro modo de ser es permanecer irresponsables a nosotros mismos. Creer que actuamos en base a una suerte de motivaciones azarasas sólo habla de nuestra ingenuidad y de nuestro temor de responsabilizarnos sobre nuestro propio camino.

⁶¹⁴ AHZ, III, “Antes de la salida del sol”, p. 239.

⁶¹⁵ Fink (1966), p. 129.

⁶¹⁶ *Passim* 3.2.5 La extrañeza del mundo.

⁶¹⁷ *Passim* 4.1.2 La decadence y el malestar de sus hombres.

⁶¹⁸ SE, (2).

Para Nietzsche entonces es necesario elevar el sentimiento de *inconformidad* si las condiciones que el contexto nos brinda no nos son actuales. Nietzsche invita a encarnar la *inactualidad* en aquellos que no se sienten perteneciente al tiempo que vive, de manera que luchen por una nueva cultura merecedora de ellos.

¿Cómo encarnar la *inactualidad* en uno? Nietzsche se refiere al *encontrarse* como “volver a uno mismo”, “salir del letargo”, y pone especial atención a “volver reflexivamente a quien nos ha educado y formado”⁶¹⁹, donde la figura de Montaigne y sobre todo Schopenhauer, toman especial relevancia para él. ¿Con qué medios? Nietzsche considera que la lectura nos brinda fortaleza y alimento, con la condición de adueñarnos de ella mediante una jovialidad que nos alegre y reconforte en la seriedad y en la broma pues, contrario a Strauss (que en opinión de Nietzsche no cae en cuenta de las carencias de su época, con “sus sufrimientos y monstruosidades”⁶²⁰, y por lo tanto, engaña a sus lectores), la verdadera jovialidad está en haber salido *victorioso*, diciendo al respecto que: “De ahí mis esfuerzos por ver a través del libro y representarme al hombre vivo cuyo testamento tenía entre mis manos...”.⁶²¹

Nietzsche propone una solución para “vivir con alguna calma, seguridad y coherencia”⁶²²: olvidar aquel mundo primitivo de metáforas, hacer uso de la “fantasía humana”⁶²³ y aceptar que las cosas *son* sin la necesidad de nuestra aprobación humana. El conocer fue inventado por los hombres, una excusa que nos hace sentir el centro del mundo, pero que sólo nos sirve a nosotros, pues no será nada cuando ya no estemos más en la vida, ya que el conocimiento es una necesidad que dura poco en el enorme tiempo del universo.

El espíritu de pesadez se diluye al comprender que no todo depende de nosotros. El mundo es más de lo que podemos percibir y no existe percepción más correcta que otra (e.g. la mía sobre la de los perros o la del aire), sólo son diferentes conciencias del mundo. Sujeto y objeto están mediados por una “extrapolación

⁶¹⁹ *Idem.*

⁶²⁰ *Idem.*

⁶²¹ *Idem.*

⁶²² SVMSE, p.196.

⁶²³ *Idem.*

indicativa⁶²⁴ que traduce la concepción que el sujeto tiene del objeto. Nietzsche espera que nos olvidemos de nosotros mismos como sujetos, *los aferrados a algo*.

Lo anterior con la perspectiva de que el hombre se des-sujete. ¿De qué? De sí mismo como gobernador del mundo. Un mundo en exclusivo humano, saturado de colores, “profundo en significado”⁶²⁵, pero erróneo. Saber no es “encuadrar la razón en la evolución”⁶²⁶ (como pretendía Hegel) sino es una interpretación que, además, es infinita, no remata y, por lo tanto, se presenta como una nueva realidad que se despliega. Curarnos implica contradecir lo habitual y la tradición, logrando con este gesto “una buena conciencia”⁶²⁷, inclusive si el dominio de sí mismos implica un extravío pues “[...] uno ha de poder perderse a sí mismo durante cierto tiempo, si quiere aprender algo de las cosas que él mismo no es”.⁶²⁸

315° Una nueva moral

¿Cuál sería la moral que promueve Nietzsche? Sustenta la idea de una moral en proceso, que nace del “temor y [la] esperanza”.⁶²⁹ Contrapone a la *moralidad involuntaria* (cristiana en principio y que buscará desacreditar cualquier otra moral) — y que no sigue razón sino que es instintiva, que defiende (ciegamente) lo bueno, compasivo y benévolo— con aquella *moralidad de la razón* que logra empoderar de “autodominio y autosuperación”⁶³⁰ al individuo.

Para Nietzsche el hombre es un asunto que debe ser superado, a entender, que el hombre está siempre en etapa evolutiva.⁶³¹ Nietzsche, a diferencia de Goethe⁶³², no quiere *contemplar* más el mundo, admirar su naturaleza con un gusto de trascendencia cristiana⁶³³, sino que quiere *transformarlo*, ser participante y no espectador de él.

⁶²⁴ *Idem.*

⁶²⁵ HH I, §16.

⁶²⁶ Jaspers (1959), p. 17.

⁶²⁷ *Ibid.*, §297 Contrastar con la crítica a la conciencia Socrática (2.1.2.1 Platón: el mundo ideal que abraza al hombre).

⁶²⁸ GC, §305.

⁶²⁹ CS, §44.

⁶³⁰ *Ibid.*, §45.

⁶³¹ Jiménez Moreno, p.51.

⁶³² CS, §20.

⁶³³ Goethe para Nietzsche no supo enfocar sus fuerzas para “convertirse en el gran creador de nuevos valores anticristiano que hubiera podido ser” *Cfr.* Savater, p.41.

¿Nietzsche se asume como moralista? Un moralista diferente. El moralista que apoya Nietzsche es el que indica los problemas, el que impulsa “a hacer algo y a hacerlo una y otra vez, soñando con ello desde la mañana a la tarde y a la noche, sin pensar en nada más: ¡hacer *bien* esto, tan bien como sólo *yo* soy capaz de hacerlo!”⁶³⁴. Logrando quizá que ese hombre se desprenda de lo que no le es semejante, sin rencor a despedirse de los hechos pues así lo ha decidido, de manera que cada acto es un abandono de sí mismo. La moral debería ser aquello que debería impulsar, guiar y orientar la realización de la propia libertad individual.

Así, me parece que el primer paso hacia la conquista del *hombre libre* está en la indicación y *crítica* de uno mismo. Interrumpir un proceso, dejar de hacer para comenzar a *hacerse*. En este sentido, no hay acciones con intenciones iguales, todo actuamos desde diferentes “opiniones, valoraciones y tablas de valores”.⁶³⁵ Todo actuar que presenciamos es apariencia, pues dos personas pueden estar haciendo exactamente lo mismo (y que lo podemos verificar visualmente) pero tener un significado para ellos completamente distinto, por lo que “la acción es incognoscible”.⁶³⁶ Al respecto, apuesta Nietzsche por la simple (y probablemente lo más difícil) *clarificación* de nuestras opiniones y valoraciones, evitando ponderar el valor moral de nuestras acciones. El mundo fenoménico y el mudo íntimo del sujeto no se corresponden (como pretendía Schopenhauer), acción y conocimiento no son inmediatos (es decir están mediados efectivamente) pues “[...] lo que podamos saber de una acción no [es] *nunca* suficiente para llevarla a cabo”⁶³⁷, de manera que:

Nos ha costado mucho llegar a aprender que las cosas exteriores no son como nos parecen —¡pues bien, lo mismo sucede con el mundo interno! Las acciones morales no son, en realidad, «algo diferente» —eso es todo lo que podemos decir—; y todas las acciones nos son, esencialmente, desconocidas”.⁶³⁸

360° El eterno retorno como centro de gravedad (4)

⁶³⁴ GC, §304.

⁶³⁵ *Ibid.*, §335.

⁶³⁶ *Idem.*

⁶³⁷ A, §116.

⁶³⁸ *Idem.*

El tiempo juega un papel fundamental en la disolución de la idea de un pasado inamovible y culposo, y de un futuro incierto. Para Nietzsche, la aceptación y comprensión del eterno retorno pone al mundo por encima y más allá de los entes, de nuestras valoraciones, lo que hace que “el bien y el mal” (que encuentran su origen en el espíritu de pesadez) se pongan en movimiento “cuando el hombre capta el mundo, cuando su existencia se amplía y extiende a lo ilimitado, cuando se eleva por encima de todas las finitudes, a lo infinito”.⁶³⁹ En un infinito que envuelve finitos, es decir, una abundancia que, bajo los parámetros de espacio y tiempo, se apodera de las cosas.

Contrario al engrandecimiento del hombre propuesto en las *Consideraciones intempestivas* ahora el *instante* hace que el hombre que le habita se despoje de cualquier dependencia y obstáculos exteriores. Lo que nos rodea (en el instante) está despojado de finalidad, pues es eterno y es lo que es. “Reconocer la vigencia absoluta del instante significa radicalmente cuanto es y aceptarlo como destino”.⁶⁴⁰ Un *es* que conlleva, también, lo desagradable de la existencia pues valorar el caos como algo «feo» es cuestión meramente humana. Aceptamos el instante incondicionalmente no como respuesta metafísica a un ente superior sino a nosotros mismos, *la más alta afirmación individual que puede alcanzarse*.

Para Nietzsche, un instante no forma parte de un continuo de sucesiones 1, 2, 3,... El instante es lo que nos independiza de cualquier fin u obligación, que no se dirige a ningún sitio específico y que no exige nada sino un “sencillamente aquí”.⁶⁴¹ El instante es presente total, donde el pasado y el futuro son influencia de él pero no contienen tiempo. El tiempo total está en el presente, “por eso el mundo está perfecto y acabado en el instante”.⁶⁴² El instante hace que el ente esté desvinculado de otros entes pues unifica la totalidad del tiempo en el presente.

La aceptación del eterno retorno sin una meta individual, sin un acto creador ni un deseo de autosuperación, orilla al hombre a conservarse en lo que ya posee, perdiendo la oportunidad de quien sí se ha dado cuenta que Dios ha muerto. Por el contrario, quien acepta el eterno retorno como un deseo de superación deberá tener

⁶³⁹ Fink (1966), p. 137.

⁶⁴⁰ Kouba, p.66.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 74.

⁶⁴² *Idem.*

de fondo la idea del superhombre: el animal es al hombre, como el hombre al superhombre, una evolución superadora de lo humano.

¿Qué entender por superhombre? Es aquello a lo que tiende aquel hombre que, impulsado por la superación y la exigencia, se acerca a él mismo. Es una orientación para los hombres *no una meta*. Superhombre es una aspiración humana de aquel que desea superarse a sí mismo, que está inconforme con su vida tal como es en el presente y que quiere esforzarse para salir de ahí, sin que ello signifique no ponerse en riesgo en el proyecto mismo de dejar de ser el que se es para ser otro.

Nietzsche busca rescatar al hombre que concibe lo sobrehumano como una dimensión oculta de su propia esencia y que, con ello, se transforma en superhombre. Cuando Nietzsche dice que “el hombre es algo que debe ser superado”⁶⁴³, se refiere a que el hombre está siempre en etapa evolutiva. La superación es el distintivo humano que hace que la realidad existencial se le presente como un riesgo, pues tiene que poner sus manos en eso. Es decir, no es una claridad que le llega desde afuera.

En concreto, la doctrina del superhombre apunta a la superación, mediante el acto creativo, de obstáculos y límites del pasado, de manera que:

Se presenta al hombre en una realidad, tal vez angustiosa, pero con capacidad de despliegue, y ese cometido de engrandecer su realidad germinal va a ser característico a un ser-hombre capaz de darse cuenta de este temblor ante la amenaza del abismo. Capaz también de resistir y realizarse actualizando el pasado en su proyección eficaz futura.⁶⁴⁴

En el hombre hay dinamismo, apertura y cierre *a la vez*. Si en *Humano, demasiado...*, se comenzó con el desenmascaramiento de los ideales de la metafísica que buscaban afianzar la verdad conveniente para quienes apoyaban dichos modelos, años después la concepción del superhombre en el *Zaratustra* busca mostrar cómo el mismo hombre se autolegitima en lo bueno y bello de dichos ideales. *Autolegitimación posible por la muerte de Dios, por la ausencia de una necesidad de creaciones a la altura de Dios y su inminente fallo*. Ahora, “la nueva perspectiva en que se sitúa Nietzsche, el punto de partida que hace falta aceptar es la pequeñez humana y la

⁶⁴³ AHZ, Prólogo, 3, p.36.

⁶⁴⁴ Jiménez Moreno, p.51.

satisfacción del hombre con lo que hay. Sólo *frente a ellas* se puede convertir la creación en lo que realmente es, es decir, en fuente originaria de todo lo grande”.⁶⁴⁵

El *acto creativo* entonces no es la última manifestación fundamental de las cosas pues no es el mensajero divino, sino que “la esencia de [su] creación es su carácter *experimental*”.⁶⁴⁶ El hombre es creador de sí y no ejecutor de ordenanzas divinas (fundadas con objetividad desde el exterior). Sin embargo, apunta Kouba, el creador puede también tener tintes fanáticos pues, todo para él se convierte en instrumentos para lograr su creación; destruye, no acepta. Impone a todos y a todo su objetivo. Es intolerante y no reconoce los ideales ajenos. No se compecece.

¿Qué sacrificar y qué no? Es un dilema para el hombre creador. Elija lo que elija tendrá que sacrificarse y su valor estará sustentado en la culpa, pues su grandeza exige el crimen (diferente al fanático que no comete transgresión pues prefiere mantener su buena consciencia). Tal vez la noción y la disposición afectiva de frente al eterno retorno sea el origen o la necesidad del mal, pues ¿cómo hemos de acostumbrarnos en eso que sucede una y otra vez, y que dimos en algún momento como ya superado? Dice al respecto Fink:

El terror que se apodera del corazón humano cuando piensa el eterno retorno como esencia del tiempo del mundo, proviene del presentimiento de que entonces retorna también todo lo superado, de que hay que superarlo una y otra vez, de que el destino del hombre se parece al de Sísifo. Conservar la *voluntad de voluntad* incluso en presencia de la eterna repetibilidad de toda existencia: esta es la cumbre de Zaratustra, su reconciliación de necesidad y libertad.⁶⁴⁷

Su reconciliación de necesidad y libertad ante la “verdad más horrenda de todas”⁶⁴⁸. Al mostrarse Zaratustra con su fuerza volcánica en la aceptación del eterno retorno, da testimonio de la posibilidad de que “cada sentimiento victorioso de Zaratustra está destinado a retornar eternamente”.⁶⁴⁹ Así, el trabajo para uno mismo debe de ser la lucha, lo dice en el *Zaratustra* cuando apunta que “A vosotros no os aconsejo el trabajo, sino la lucha [...] no os aconsejo la paz, sino la victoria”.⁶⁵⁰

⁶⁴⁵ Kouba, p.83.

⁶⁴⁶ *Idem. Passim* 3.3.1 El carácter experimental de la vida.

⁶⁴⁷ Fink (1966), p. 142. Las cursivas son mías.

⁶⁴⁸ Giorgio Colli, *Introducción a Nietzsche*, Tr. Romeo Medina. México: Folios, 1ª edición, 1983. p. 72.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 81.

⁶⁵⁰ AHZ, I, De la guerra y el pueblo guerrero, p. 84.

El valor está en la honestidad con nosotros mismos, en no querer estar por encima de nuestras capacidades⁶⁵¹, en saber que “[...] quien quiera aprender alguna vez a volar tiene que aprender primero a tenerse en pie y a caminar y a correr y a trepar y a bailar: -¡el volar no se coge al vuelo!”⁶⁵². Desventura es sólo tener una opción, los que tienen que aguardar. Sólo vuela el que es ligero y ha puesto a un lado su carga. El hombre es una tarea en proceso continuo, en eterno retorno a sí mismo. En *Schopenhauer como...* recomienda a sus lectores que, para superar el malestar que les aqueja, procuren “[n]o engañarse a sí mismo[s], [...] hablar consigo mismo[s] y [evitar ejercer el] “engaño social”.⁶⁵³ La aceptación de uno mismo es, sin embargo, condición para la correcta aceptación del retorno. Los hombres no deben alejarse de sí, como quiere el espíritu de la pesadez, sino que deben aproximarse a sí mismos.

Rechaza que continuemos siendo indiferentes hacia nuestro entorno, a seguir justificándonos en “razones impensadas”⁶⁵⁴ desde la tradición o porque lo exterior así lo apunta, sin que este rechazo nos dé certeza, sino un simple despertar...

En el horizonte de lo infinito.—¡Hemos abandonado la tierra y nos hemos hecho a la mar! ¡Hemos quemado las naves más aún, hemos quemado la tierra que estaba detrás de nosotros! ¡Ahora, barquita! ¡Cuidado! A tu lado yace el océano, es cierto que él no brama siempre, y a veces yace allí como si fuera seda y oro y ensoñaciones del bien. Pero habrá horas en las que reconocerás que es infinito, y que nada hay más temible que el infinito. ¡Oh, pobre pájaro que se sentía libre y ahora choca contra las paredes de esta jaula! ¡Ay, cuando irrumpa la nostalgia de la tierra, como si allí hubiera más libertad! —¡Y ya no hay ninguna «tierra»!⁶⁵⁵

El horizonte se muestra basto como el océano, un manto infinito de índigo profundo que ante los ojos del navegante llena su otear de finitud humana. Y entonces su corazón se aprieta de infinito. Al hombre no le aflora consuelo ni en alta mar ni en la tierra dejada atrás. ¿Cuál es la tierra que ha dejado atrás el navegante? Aquella que elige no pisar más y que también anhela, pero es sólo fantasía para el que ha decidido una inmersión en lo desconocido pues nunca más volverán sus ojos a ver la misma

⁶⁵¹ *Ibid.*, IV, “Del hombre superior”, 8, p. 393.

⁶⁵² *Ibid.*, III, “Del espíritu de la pesadez”, p. 276.

⁶⁵³ SE, (2).

⁶⁵⁴ Jiménez Moreno, p.12.

⁶⁵⁵ GC, §124.

tierra. Él mismo nunca volverá a ser lo que era. No hay certeza, tan sólo la invención de ella. Ya no está presente Dios ni hombres que le acompañen. ¿Con qué se queda? Con su soledad y con la experiencia del eterno retorno “que le sobrecoge y lo llena igualmente de felicidad. De continuo vive como un herido a muerte. Sufre sus problemas. Su pensar es un sobreponerse [...] en medio del reflexionar ilimitado se le revelan los contenidos, efectivamente trascendentes, que le otorgan tan profunda satisfacción”.⁶⁵⁶

⁶⁵⁶ Jaspers (1959), p.27.

CONCLUSIONES

"[...] Todas las cosas se desmoronan, pero no todas las partes de esas cosas, al menos no al mismo tiempo; el asunto es fijar el blanco en esas pequeñas islas donde todo permanece intacto, imaginarlas unidas a otras islas iguales, éstas a otras y otras, hasta crear un nuevo archipiélago de materia. Debes salvar lo salvable y aprender a ignorar el resto. El truco consiste en hacerlo lo más rápido posible".⁶⁵⁷

Paul Auster

HAY ÉPOCAS QUE ARROPAN UN MODO de pensar hacia lo interno, en el que un conjunto de ideas articulan y definen una manera universal de ver e interpretar la realidad. Hablo aquí de las grandes cosmologías, de un modo de pensar absoluto que nos permite vivir en el mundo como en nuestro hogar.⁶⁵⁸ Inmersos en esa *internalidad* permanecemos neutrales, hacemos lo que los demás hacen, nos orientamos respecto a las formas estándar —de ser, vivir, actuar o de pensar— dentro de ese ámbito sociocultural. Podemos ahí (en la generalidad de los hombres) describir nuestro *hacer* particular y darnos cuenta que es similar al del resto de los hombres, un modo de actuar ordinario en el que nuestros propios intereses matizan —pero no modifican— su estructura pública. Asumimos que la realidad es esa cosmovisión consensada.

Y también, latente y vivida con inquietud, está la posibilidad de ser críticos respecto a esa descripción. Oportunidad que requiere un desprendimiento, una externalidad respecto al modo contrario. Tomar distancia de nuestro modo habitual de

⁶⁵⁷ Paul Auster, *El país de las últimas cosas*, Tr. Ma. Eugenia Ciocchini. Barcelona: Anagrama, 15ª edición, 2007.

⁶⁵⁸ Buber, *Op cit.* p.24.

ver sin dejar de hacerlo. Salir de nuestra morada e internarnos en la “intemperie, sin hogar”⁶⁵⁹. Una ocasión oculta para mirar el anverso (internalidad) desde el reverso (externalidad). Darnos cuenta no sólo de lo que vemos, sino de aquellas ideas que trasminan en *el modo* en que lo hacemos, y que nos permiten analizar (de manera crítica) cómo operan socioculturalmente las explicaciones que hemos adoptado sobre la realidad y, posiblemente, descubrir otras verdades subrepticias históricamente minimizadas. Así, es de esperar que, al estar en esta externalidad, surja una tensión y una contradicción en quien emprenda dicho ejercicio, pues parece ser cierto que hay una diferencia entre lo que pensamos y lo que hacemos. Asumimos nuestra libertad a cambio del desgarramiento: no volveremos a-ser-uno con aquel mundo pues nos hemos individualizado.

Para Nietzsche —quien tanto tomó de los griegos y quiso emularlos— un pueblo culto es aquel que no se disocia entre interioridad y exterioridad (entre forma y contenido) sino que se mantiene como unidad viviente.

Por mi parte he buscado, a lo largo de esta tesis, mantenerme en ambos lugares, en la internalidad gregaria de los hábitos y costumbres sociales —con sus creencias e ideas preminentes que conforman el espíritu de una época—, y en la externalidad del sentido personal, perspectiva que habilita nuestra capacidad de crítica y la posibilidad de introducir novedad en nuestra vida.

He puesto atención en el intercambio de factores que, al transitar entre el adentro y el afuera de cada época, se manifestaron en su importancia relativa a cada lugar de referencia. Así, por más evidente que pueda sonar, Nietzsche tiene claro que *lo importante para uno no necesariamente es lo importante para los demás y viceversa*. Y cabe preguntarse, ¿sé lo que es importante para mí?

Independientemente de mi respuesta, me parece que la distinción “adentro” y “afuera” es un simple recurso didáctico pues, lo cierto, es que la internalidad nunca deja de tener un componente externo y viceversa. Lo que está siempre antes es, como dice Nancy⁶⁶⁰, el “ser-con”, pues nos abarca la multiplicidad y lo cercano/lejano. La multiplicidad constituye al “con”, pues todo en el mundo es, previamente, *con* algo. A

⁶⁵⁹ *Idem*.

⁶⁶⁰ Jean-Luc Nancy (2011). “Ser-con y democracia” en Revista Pleyade, volumen IV, num. 1, 11-31.

la multiplicidad se contrapone al aislamiento radical. No existe nada que sea por sí mismo, de manera única y apartada.

La motivación original de este trabajo era defender la vigencia del proyecto antropológico nietzscheano en el periodo intermedio de su filosofía de cara a nuestro malestar actual. Así, puedo identificar cinco momentos (interrelacionados) en esta investigación. El primero fue relatar la gestación del espíritu moderno con sus consecuencias transformativas en la cultura y la sociedad de Occidente, donde la razón cartesiana y el compromiso personal protestante gestaron el ánimo secularizador que resuena hasta nuestros días con la frase «la muerte de Dios». He comprendido que, ante la carencia de mediadores entre Dios y los hombres, el hombre debía de cumplir con los propósitos de Dios mediante su trabajo y la vida cotidiana. Siglos después el vacío continúa, pero ya no es la ciencia (y sí) la que se sumerge en lo espiritual —al prometer lo trascendental— sino son sus mediadores comerciales. Justo en estos días leo la siguiente declaración: "The goal is to be able to offer users no less than the "perception of infinite capacity", says Rahim Tafazolli, director of the 5G Innovation Centre at the University of Surrey"⁶⁶¹. Parece que Dennis Gabor tenía razón: *"Todo lo posible se realizará siempre"*. ¿Qué costo hemos de pagar por realizar todas nuestras posibilidades culturales?

Un segundo momento se abocó en revisar la crítica genealógica de Nietzsche al mundo idílico promovido por la racionalidad del espíritu moderno. También, expresar el sometimiento de la vida mediante la conformación de un mundo confuso y multireferenciado al que nos referimos (soberbiamente) como El Mundo, cuando no es más que el mundo humanamente representado. Aquí me fue relevante comprender las bases antropológicas y culturales que sirvieron de referencia para Nietzsche, en particular el parteaguas darwiniano y como este hace que la biología (con su azar y necesidad) tome relevancia por encima de la supuesta adecuación trascendental de la naturaleza hacia el destino de los hombres. El desengaño que experimentamos (como cultura) cuando la naturaleza se nos muestra me sigue pareciendo débil en relación a un empecinamiento humano en afirmar que las cosas del mundo están dispuestas para complacernos. También me fue relevante de este segundo movimiento el haber

⁶⁶¹ Sin autor, "Wireless: the next generation", en *The Economist*, 20 de febrero de 2016.

comprendido los cimientos de las obras nietzscheanas del último periodo al conocer la genealogía de la consciencia moral, eso que en algún momento se hizo por provecho y que ahora se hace por temor o hábito. Una moral de conveniencia que no tiene valor en sí, como se quiso creer a lo largo de la historia del pensamiento occidental.

Un tercer momento fue la discusión de la propuesta antropológica nietzscheana como autorrealización del individuo mediante su retorno a la tierra, teniendo por fundamento absoluto e inconcluso de verdad su propia libertad. Donde la cercanía afectiva con lo próximo y la acción creadora son dos de las condiciones de posibilidad del *hombre libre*. Fue relevante para el objetivo de esta tesis encontrar una propuesta antropológica inserta en la idea de un hombre concreto que quiere alejarse de lo semejante, mediante la aceptación del flujo continuo de los fenómenos del actuar y conocer, y apartado del convencimiento sobre lo bueno y malo. Una afirmación y plenitud de la novedad de la vida. El concepto de *unicidad* resultó refrescante y factible para promover el sentido personal que se distancia de lo gregario. Fue aclarador (y tuvo también un efecto de credibilidad en la propuesta nietzscheana) comprender los diferentes riesgos que implica desprenderse para cuidarse de ser uno mismo, pues no es sólo una cuestión de voluntad sino, talvez, de suerte, de no intoxicarnos de externalidad (en el sentido de abandonar la comodidad gregaria); de soportar nuestra enfermedad de soledad para dar sentido a lo profundo y lograr que se nos revele, ahí, en la oscuridad, que Dios ha muerto.

El cuarto momento consistió en describir la situación anímica tanto de los hombres occidentales del siglo XIX como de nosotros, para nombrar el malestar que nos aqueja en la actualidad. Y, por último, un quinto movimiento en el que procuré emplear los residuos de los cuatro primeros capítulos para conformar un cataplasma nietzscheano que curase nuestro malestar actual... o al menos aliviarlo.

De los dos anteriores, me parece que efectivamente el *espíritu de pesadez* ha resonado transfiguradamente la razón que busca instrumentarlo todo, justificada mediante la rentabilidad calculada de sus acciones y encaminadas a un fin racionalmente determinado. Una razón que construye una sensación de orden al creer que lo puede explicar todo y, por lo tanto, confía en controlar y ordenar lo imprevisible

de la vida. La técnica entonces (el instrumento de la razón) calla nuestro temor por la muerte de Dios, ese gran vacío de significado que ahora nos contiene.

Nuestro malestar es consecuencia de un engaño. Es una mentira, como la del mago que dobla una cuchara. Una ilusión que nos hace cuestionar si algo es o no real. Así también la cultura Occidental nos muestra elixires, nos pide que los tomemos para aliviarnos, pero éstos ocasionan un terrible dolor de estómago que nos incapacita por días. Experimentamos un aminoramiento de nuestras fuerzas, cuando lo que buscábamos era abandonar la fatiga. Fuimos engañados, pero no con una intención anticipada de hacerlo (como el mago, que quiere salirse con la suya) sino por una convicción ignorante y soberbia a la que llamamos cultura occidental y en la que encontramos una justificación autoreferenciada y permanente a nuestros criterios y razones. El malestar entonces no es un engaño premeditado sino una ignorancia que se asume conocedora, aunque se ha olvidado de sus propios límites.

Ya no es la moral cristiana la que pesa en nuestros hombros, no el principal plomo, por lo menos. Ahora es el «hacer por uno», la *virtud instrumental* que promete darnos riqueza y honor y alejarnos del tedio, pues nos avergonzamos del reposo y nos remuerde la consciencia. Nos apremia la prisa, el tiempo y el aprovechamiento mediante el hacer, pues «no hacer nada es un desperdicio». Así, estamos llenos de *lo mismo*, las mismas distracciones; hacemos lo mismo en cada vacación, subimos de la misma manera una montaña más, cuando sólo la novedad pone a prueba nuestra libertad y no la costumbre de decirnos que «somos libres».

En nuestra cultura occidental aún reverbera (y con mayor amplitud) la alienación de los hombres. Somos individuos enajenados en los hábitos que nos hacen decir, pensar, hacer y ser, aunque, como vimos, creamos que estamos liberados de ellos. Hombres contrariados pues interior y exterior no se corresponden. Y ahí, en la alienación, el exterior nos parece extraño o, como dice Nietzsche, somos nosotros los que al exterior le parecemos excesivos y que, ante él, no hacemos más que ausentarnos y apartarnos con rapidez. Queda poco en nuestro interior, pues desconocemos que lo profundo sólo toma dimensión si logramos salir de ello, es decir, si superamos la enfermedad nutricia de la soledad. No tomamos la vida con seriedad.

Sus estímulos dejan sólo una leve impronta. Nos acomodamos. Nos hacemos indiferentes al fondo. Sólo importa la forma.

Inicialmente ensalcé el *eterno retorno* como la posibilidad de traernos a la tierra al haber estado en los idílicos metafísicos, un regresar que nos reconciliaría con nuestra unicidad terrenal. Ahora me parece una aseveración riesgosa (por su ingenuidad) y que requeriría un estudio particular y con mayor profundidad acerca de la idea del eterno retorno. Digo esto porque el mundo (mi mundo) se me muestra tan fragmentadamente apabullante que he de confesar que mi ánimo se queda en un rescate en lo individual de lo que nos pueda resultar más propio. En este sentido, me parece que la reconciliación afectiva y racional (ejercer nuevamente nuestra capacidad crítica) con nuestra proximidad, mediante la atención en nuestras expresiones existenciales, es de una asequibilidad mayor que la idea conceptual del eterno retorno. Quiero decir con esto que, si uno está atento a sí mismo en la cotidianidad de su vida, la efectividad de nuestra libertad —ante el posible riesgo de no salir bien librados de nuestra enfermedad necesaria (nuestra soledad) para desprendernos de los gregario— radica en la identificación de nuestros prejuicios en el “una y otra vez” de nuestra cotidianidad, en nuestra proximidad contenida en el eterno retorno de los mismo. Pienso que esto es ya un inicio plausible que nos ayuda a resquebrajar nuestro horizontes interpretativo para saber lo que nos es o no útil para nuestro crecimiento vital y el aumento de nuestra fuerza. Un resquebrajamiento necesario pues, como señalé, toda novedad requiere de una negación.

Tal vez tenga razón Paul Auster. Dios ha muerto y, con Él, la unidad de sentido. La fragmentación de nuestra época, la ruptura del orden divino, agranda los espacios de nuestra red imaginaria con la que, en otra época, tratábamos de apresar. Peces que se nos escurren quedando en mayor medida un vacío. ¿De qué sirve entonces nuestra red? Si la destrucción se ha dado y parece ser el imperativo de la evaporación y condensación de nuestro sentido; si tan sólo son fragmentos los que podemos recuperar con nuestras manos, talvez tengamos que hacernos de lo más próximo, aunque sean sólo aparentes restos de completudes de antaño. Allegarnos cúmulos de pequeñas fuentes de orientación que nos permitan descansar (momentáneamente) de la fatiga que implica estar a la deriva en el océano profundo. La proyección es terrible:

la infinita pequeñez de las cosas como resultado de nuestra constante permutación de valores; nuestra atención angustiada en formar continuamente *algo* de nada.

Así, mi esperanza de un progreso espiritual está puesta en las pequeñas acciones disidentes que, como las gotas de agua al castillo de sílice, resquebrajan su estructura al penetrar en los intersticios de la *comunidad de arena* y de mí mismo. Una voluntad que transgrede lo gregario mediante la disolución inoculada de la novedad, desestabilizando y multiplicando los escenarios arraigados por la tradición, quebrantando lo impropio mediante lo bien logrado de lo pequeño (en su aparente poca dimensión) como debilidad asumida que impulsa mí propio progreso.

Esta ha sido una invitación a dejar descansar nuestros ojos que, puestos en la lejanía de montañas remotas, se han fatigado al no poder apresar el anhelo de certeza que despiertan en nosotros. Fue un convite a abrir nuestros ojos reposados, observar nuestras manos, el surco del camino que labramos, los labios de quien nos acompaña y, con esas *pequeñeces*, hacernos valientes de cara al vacío.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

- Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 11ª edición, 2011.
- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tr. Joan B. Linares. Madrid: Gredos, 1ª edición, 2011.
 - *Escritos sobre retórica*, Tr. Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 1ª edición, 2000.
 - *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Tr. Germán Cano. Madrid: Gredos, 1ª edición, 2011.
 - *Humano, demasiado humano*, Tr. Alfredo Brotons. Madrid: Akal, 3ª reimpresión, 2013.
 - *El caminante y su sombra*, Tr. Germán Cano. Madrid: Gredos, 1ª edición, 2011.
 - *Aurora*, Tr. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 1ª edición, 2000.
 - *La Gaya Ciencia*, Tr. Germán Cano. Madrid: Gredos, 1ª edición, 2011.
 - *Así habló Zaratustra*, Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 11ª reimpresión, 2008.
 - *Schopenhauer como educador*, Tr. Jacobo Muñoz. Madrid: Biblioteca Nueva, 1ª edición, 2000.

Bibliografía secundaria

- Aldous Huxley, *Viejo muere el cisne*, Tr. R. Crespo y Crespo. Buenos Aires: Losada, 4a. edición, 1967.
- Alessandro Baricco, *Mr Gwyn*, Tr. Xavier González Rovira. Barcelona: Anagrama, 1ª edición, 2012.
- Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Tr. Arantzazu Saratxaga Arregi. Barcelona: Herder, 1ª edición, 2012.
- *Psicopolítica*, Tr. Alfredo Bergés. Barcelona: Herder, 1ª edición, 2014.

- Carlo Gentili, *Nietzsche*, Tr. Beatriz Rabadán y José Luis Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva, 1ª edición, 2004.
- Charles Bukowski, “Prólogo inédito a «7 sobre el estilo» de William Wantling”, en Fragmentos de un cuaderno manchado de vino, David Stephen Calonne (ed.), Tr. Eduardo Iriarte. Barcelona: Anagrama, 1a edición, 2009.
- Charles Taylor, *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Tr. Ana Lizón. Barcelona: Paidós, 2ª reimpresión, 2012.
- *La ética de la autenticidad*, Tr. Pablo Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós, 1ª edición, 1994.
- Christian Niemeyer, et. al., Diccionario Nietzsche, Tr. Germán Cano. Madrid: Siglo XXI, 1ª edición, 2012.
- Diego Sánchez Meca, “¿Qué son y cómo se forman los valores?”, en Estudios Nietzsche, SEDEN, año 13, num. 13, 2013.
- Eduardo Carrasco Pirard, *Heidegger y la historia del ser*. Santiago de Chile: Universitaria, 1ª edición, 2007.
- Eduardo Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*. México: FCE, 1ª reimpresión, 1975.
- Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Tr. Andrés-Pedro Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1ª edición, 1966
- *Oasis de la felicidad*, Tr. Elsa Cecilia Frost. México: UNAM, 1ª edición, 1966.
- Fernando Savater, *Nietzsche*. México: Aquesta Terra, 1ª edición, 1993.
- Francisco Villacorta Baños, *Cultura y mentalidades en el siglo XIX*. Madrid: Síntesis, 1ª edición, 1993.
- Friedrich Hölderlin, *Hiperión*, Tr. Alicia Molina y Rodrigo Rudna. Puebla: La nave de los locos, 2ª edición, 1989.
- Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser: Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Tr. José Luis Cañas Fernández. Buenos Aires: Encuentro, s.a,
- Georg Simmel, “El extranjero”, *El extranjero, sociología de lo extraño*. Olga Sabido Ramos comp. Madrid: Sequitur, 1a edición, 2012.

- Germán Cano, *Friedrich Nietzsche, crítico de la moral*. Madrid: Gredos, 1ª edición, 2011. Pp. LXXIX-LXXXI.
- Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Tr. Jorge Binaghi. Barcelona: Nexos, 2ª edición, 1990.
- Giorgio Colli, *Introducción a Nietzsche*, Tr. Romeo Medina. México: Folios, 1ª edición, 1983.
- *El libro de nuestra crisis*, Tr. Narcís Aragay. Barcelona: Paidós, 1ª edición, 1991.
- Heráclito, *Fragmentos*, Tr. Luis Farre. Buenos Aires: Aguilar, 4ª edición, 1973.
- Hipócrates, *Tratados hipocráticos VI: Enfermedades*, Tr. Ma. Dolores Lara Nava. Madrid: Gredos, 1ª edición, 1990.
- H.G. Schenk, *El espíritu de los románticos europeos*, Tr. Juan José Utrilla. México: FCE, 1ª edición, 1983.
- Isaiah Berlin, *Árbol que crece torcido*, Tr. Jaime Moreno Villareal. México D.F.: Vuelta, 1ª edición, 1992.
- Jacques Dugast, *La vida cultural en Europa entre los siglos XIX y XX*, Tr. Godofredo González. Barcelona: Paidós, 1ª edición, 2003.
- Jean-Claude Guillebaud, *La traición a la Ilustración*, Tr. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 1ª edición, 1995.
- Jean Gebser, *Origen y Presente*, Tr. J. Rafael Hernández Arias. Girona: Atalanta, 1ª edición, 2011.
- Jean-Luc Nancy, *El intruso*, Tr. Margarita Martínez. Buenos Aires: Amorrortu, 1ª edición, 2006.
- “La déconstruction du christianisme”, *Les Études Philosophiques* 4 (1998), pp. 503-519, publicado en *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* núm. 112, año 37 (enero-abril) 2005, pp. 7-28. Tr. Javier de la Higuera y José Carlos Bernal Pastor.
- José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*. Madrid: Trotta, 2ª edición, 2000.
- José Emilio Esteban Enguita, «Ecrasez l'infâme!» Cristianismo e historia de Occidente en Nietzsche, *Estudios Nietzsche*, 6, 2006.

- José Luis Villacañas Berlanga, *La filosofía del siglo XIX*. Madrid: Trotta, 1ª edición, 2013.
- José Ortega y Gasset, *Obras Completas, Tomo IV (1929 – 1933), El hecho de las aglomeraciones (I)*. Madrid: Revista de Occidente, 6ª edición, 1966.
- Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*, Tr. Sergio Pitol. Veracruz: Universidad Veracruzana, 1ª edición, 2008.
- Juan Manuel Navarro Cordón, “Nietzsche: de la libertad del mundo”. *La filosofía del siglo XIX*. José Villa Cañas ed. Madrid: Trotta, 2ª edición, 2013.
- Karl Jaspers, *Razón y existencia*, Tr. Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Nova, 1ª edición, 1959.
- *Nietzsche: introducción a la comprensión de su filosofar*, Tr. Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana, 1ª edición, 1963.
- Kirk, G.S. Raven, J.E. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, M. Gredos. 2008.
- Lars Svendsen, *Filosofía del tedio*, Tr. Carmen Montes Cano. México: Tusquets, 1ª edición, 2008.
- László Földényi, *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*, Tr. Adan Kovacsics. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 1ª edición, 2003.
- Leonardo da Jandra, *Filosofía para desencantados*. Girona: Atalanta, 1ª edición, 2014.
- Luis Jiménez Moreno, *Hombre, historia y cultura: Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*. Madrid: Espasa-Calpe, 1ª edición, 1983.
- Luis Sáez Rueda, *Ser errático, una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta, 1ª edición, 2012.
- “Enfermedades de occidente: Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología” en *Occidente enfermo: Filosofía y patologías de civilización*, Luis Sáez, Pablo Pérez Espigares, Inmaculada Hoyos (eds.). Granada: Universidad de Granada, 2011, p.72
- *El ocaso de Occidente*. Barcelona: Herder, 1ª edición, 2015.
- Manuel Barrios, estudio introductorio en Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Tr. Alfredo Brotons. Madrid: Akal, 3ª reimpresión, 2013.
- Marco Aime, *Cultura*, Tr. Inés Marini. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 1ª edición, 2015.

- María Eugenia Piñero, "Dioniso en sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Lo dionisiaco en la metáfora como fenómeno prelingüístico", en *Estudios Nietzsche*, SEDEN, año 13, num. 13, 2013.
- Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, Tr. Eugenio Imaz. México: FCE, 7ª reimpresión, 1973.
- Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Tr. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 1ª reimpresión, 2014.
- Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Tr. José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 4ª edición, 2000.
- Michel de Montaigne, *Los ensayos (según edición de 1595)*, Tr. J. Bayod Brau. Barcelona: Acantilado, 1ª edición, 2007.
- Mila Kundera, *La insoportable levedad del ser*, Tr. Fernando Valenzuela. México: Tusquets, 17ª reimpresión, 2005.
- Patxi Lanceros, *La herida trágica: El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Barcelona: Anthropos, 1ª edición, 1997.
- Pavel Kouba, *El mundo según Nietzsche*, Tr. Juan A. Sánchez Fernández. Barcelona: Herder, 1ª edición, 2009.
- Peter Sloterdijk, *El extrañamiento del mundo*. Trad. Eduardo Gil Bera. Valencia: Pre-Textos, 1ª edición, 2001.
- Peter Watson, *Ideas: Historia intelectual de la humanidad*, Tr. Luis Noriega. Barcelona: Crítica, 3ª edición, 2010.
- Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Tr. Javier Palacio. Madrid: Siruela, 1ª edición, 2006. p. 216
- Rafael Argullol y Eugenio Trías, *El cansancio de Occidente: una conversación*. México: Ediciones Destino, 1ª reimpresión, 1993.
- René de Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Tr. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1ª ed., 1977.
- Richard Tarnas, *La pasión de la mente occidental*, Tr. Marco A. Galmarini. Girona: Atalanta, 1ª edición, 2008.
- Robert Graves, *Los mitos griegos*, Tr. Lucía Graves. Madrid: Ariel, 3ª impresión, 2008.

Ronald D. Laing, *La política de la experiencia*, Tr. Silvia Furio. Barcelona: Grijalbo, 1ª edición, 1977.

Ronald N. Stromberg, *Historia intelectual europea desde 1789*, Tr. Horacio González Trejo. Madrid: 1a edición, 1990.

Rüdiger Safranski, *Nietzsche: biografía de su pensamiento*, Tr. Raúl Gabás. México: Tusquets, 1ª edición, 2010.

Stanislaw Lem, *Solaris*, Tr. Joanna Orzechowska. Madrid: Impedimenta, 5a edición, 2014.

Stephan Zweig, *La lucha contra el demonio*, Tr. Joaquín Verdaguer. Barcelona: Acantilado, 3ª reimpresión, 2005.