



Colección Teoría y Análisis

*Tractatus politicus minimum*

Ensayos sobre la política  
de la crueldad de Nietzsche

César Arturo Velázquez Becerril



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



Publicaciones



El autor...

**César Arturo Velázquez Becerril** es profesor investigador de Área de Polemología y Hermenéutica de Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X). Estudió filosofía y ciencia política y sus investigaciones se centran en los estudios hermenéuticos, la filosofía política contemporánea, la retórica argumentativa y la filosofía de Friedrich Nietzsche. Dentro de sus publicaciones puede señalarse: *Nihilismo y políticas de juventud. Lecturas de Nietzsche* (UAM-X, 2013), y *Breve tratado de filosofía contábrica. Sobre el influjo del pensamiento preplatónico en Nietzsche* (UAM-X / Itaca, 2016). Además de diversos ensayos especializados "Aproximaciones a la teoría de la animalidad de Nietzsche" y "Foucault y el 'juego parresiástico'" (UAM-X, 2016), "Hermenéutica agonística e historia viva en Nietzsche" y "Juegos interpretativos desde Heidegger y Gadamer. La hermenéutica fisiológica de Zaratustra" (UAM-X, 2015), "El problema del mal y la libertad en Nietzsche" (UAM-X, 2015) y "La hermenéutica crítica de Michel Foucault" (UAM-X, 2015).





*TRACTATUS POLITICUS MINIMUM*

Los textos presentados en este volumen fueron revisados y dictaminados por pares académicos expertos en el tema y externos a nuestra Universidad, a partir del sistema doble ciego y conforme al código de ética del Comité Editorial del Departamento de Política y Cultura, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana  
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco  
Calzada del Hueso 1100, colonia Villa Quietud, Coyoacán,  
C.P. 04960, Ciudad de México.  
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades.  
Edificio A, 3er piso. Teléfono 54 83 70 60  
pubcsh@correo.xoc.uam.mx  
<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>  
ISBN UAM: 978-607-28-1191-1  
ISBN de la Colección Teoría y Análisis: 978-970-31-0929-6  
Asistencia editorial: Varinia Cortés Rodríguez

Diseño de la cubierta: Rubén de la Torre

D.R. © David Moreno Soto  
Editorial Itaca  
Piraña 16, colonia del Mar,  
C.P. 13270, Ciudad de México.  
tel. 58 40 54 52  
[editorialitaca.com.mx](http://editorialitaca.com.mx)  
ISBN Itaca: 978-607-97801-4-2

Primera edición: 2017

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

*Tractatus politicus minimum*  
Ensayos sobre la política  
de la crueldad de Nietzsche

*César Arturo Velázquez Becerril*



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**  
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades





**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**  
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

#### UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Eduardo Abel Peñalosa Castro  
Secretario general, José Antonio de los Reyes Heredia

#### UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rector de Unidad, Fernando de León González  
Secretaria de Unidad, Claudia Mónica Salazar Villava

#### DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director, Carlos Alfonso Hernández Gómez  
Secretario académico, Alfonso León Pérez  
Jefa del departamento de Política y Cultura, Alejandra Toscana Aparicio  
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

#### CONSEJO EDITORIAL

Aleida Azamar Alonso / Gabriela Dutrénit Bielous  
Diego Lizarazo Arias / Graciela Y. Pérez-Gavilán Rojas  
José Alberto Sánchez Martínez

Asesores del Consejo Editorial: Luciano Concheiro Bórquez  
Verónica Gil Montes / Miguel Ángel Hinojosa Carranza

#### COMITÉ EDITORIAL DEPARTAMENTAL

Harim Benjamín Gutiérrez Márquez (presidente)  
Clara Martha Adalid Urdanivia / Fabiola Nicté Escárzaga  
Ana Lau Jaiven / Marco Antonio Molina Zamora / Hugo Pichardo Hernández  
Juan Francisco Reyes del Campillo / Esthela Sotelo Núñez  
Luis Miguel Valdivia Santamaría / Ricardo Yocelvezky Retamal

## Índice

Introducción. La crueldad como práctica política o cómo hacer política a martillazos	9
Nietzsche y la política dionisiaca: del animal de rebaño al superanimal	31
El acontecimiento de lo impolítico: guerra y gran política en Nietzsche	75
La cuestión de la libertad y el mal en Nietzsche: retos abiertos por la “muerte de Dios”	121
Notas sueltas para una reflexión sobre la “política comunitarista” nietzscheana	163
Digresiones en torno al superhombre: Nietzsche y la política cruel de la excelencia	217
Prácticas de zoología política. Notas sobre la filosofía de la animalidad de Nietzsche	259
Bibliografía	301



# Introducción

## La crueldad como práctica política o cómo hacer política a martillazos

Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre –iy también en la pena hay muchos *elementos festivos!*–.

F. Nietzsche (GM, tratado 2do, § 6: 96)<sup>1</sup>

El Nietzsche *Philosoph* presupone el Nietzsche *Politiker* y de ahora en adelante se confunde con él.

C. Gentili (2004, V, 3, p. 407)

### 1

Éste no es un libro de política, pero pese a ello y por lo mismo, también es un libro sobre política. Sin embargo, para entender bien esta afirmación habría que concebir la política de manera distinta a como tradicionalmente se la ha comprendido; hablando con mayor precisión, esta obra es una aproximación a la *filosofía política* de Nietzsche, es decir, a la filosofía política tal como la entendió y practicó este pensador que se asumía plenamente como *intempestivo*:<sup>2</sup> una filosofía política intensa, de franca radicalidad y de íntegro contenido agonístico. En una palabra: una filosofía política que es una abierta declaración de guerra. Podemos ver, por ejemplo, que para el pensador Leo Strauss la filosofía política tiene como finalidad “la adquisición del conocimiento de la vida buena y la buena sociedad [...] Los grandes objetivos de la humanidad son el tema

<sup>1</sup> Para las siglas de las obras de Nietzsche utilizadas en este libro, véase la Bibliografía al final.

<sup>2</sup> En su importante libro sobre Nietzsche, C. Gentili señala que “cualquier aspecto de la reflexión nietzscheana que pueda definirse como *político* radica en el concepto de *inactualidad* como atributo del genio que está en lucha contra su tiempo, en el que domina la *Mittelmäßigkeit* de la cultura burguesa” (2004, V, p. 412).

de la filosofía política: la libertad y el gobierno o imperio, objetivos capaces de elevar a todos los hombres por encima de sus pobres seres. La filosofía política es la rama de la filosofía más cercana a la vida política, a la vida no filosófica, a la vida humana” (2014, IV, p. 88). Así pues, bajo estos lineamientos generales, Nietzsche es sin duda un filósofo político a toda prueba.

No obstante, sus contribuciones a la política y a la filosofía política no dejan de ser problemáticas y de difícil percepción; pueden incluso causar una imputada molestia obnubilante por su carácter diseminado, contradictorio y de realismo crudo. El querer navegar de forma deliberada a *contracorriente* de las tendencias predominantes en la modernidad, cuyo carácter positivista impide poder ver más allá de su horizonte de cientificidad reducida; pero lo que sobre todo resulta “escandaloso” e incómodo para cualquier moderno biempensante y políticamente correcto, es su crítica despiadada a la triunfante democracia liberal de masas por cuanto ésta pretende establecerse como parámetro infranqueable de todas nuestras frustraciones y necesidades políticas. Por si ello fuera poco, Nietzsche —a diferencia de la filosofía tradicional de Platón y Aristóteles— no le atribuye gran valor a la política; para él su importancia resulta bastante inferior a la que adjudica, dentro de la cultura occidental, a la religión, la moral y la filosofía: “Todas las épocas grandes de la cultura son épocas de decadencia política: lo que es grande en sentido de la cultura ha sido apolítico, incluso *antipolítico*” (CI, “Lo que los alemanes están perdiendo”, § 4, p. 80). Pero ante el innegable dominio que ha establecido la religiosidad piadosa sobre la filosofía de tipo dogmática propone la práctica de una “filosofía del futuro” liberada por fin de aquella nefasta tutoría para que consiga encarnar la voluntad de poder como nuevo orden que impulse la creatividad como realización vital.

Sin embargo, hay que aceptar su aseveración: “creo que nos falta pasión política: soportamos con honra vivir tanto bajo un cielo democrático como bajo uno absolutista” (FP IV, 2 [58], p. 92).<sup>3</sup> La política adquiere no obstante una impor-

<sup>3</sup> Desde su enfoque de *zoología política*, Nietzsche establece así la disyuntiva: “Según cómo sienta un pueblo: ‘en los pocos está el derecho, la inteligencia, el don de la dirección, etcétera’ o ‘en los muchos’ hay un régimen *oligárquico* o *democrático*. La monarquía *representa* la fe en un individuo muy superior, un jefe, salvador, semidiós. La *aristocracia* representa la fe en una humanidad elitista y en una casta superior. La democracia representa la incredulidad en los grandes hombres y en la sociedad elitista: ‘cada uno es igual a los demás’. ‘En el fondo todos somos animales egoístas y plebe’” (FP III, 26 [282], p. 586).

tancia de carácter *instrumental* por cuanto su presencia es requerida para el ordenamiento de la comunidad de pertenencia y destino; desde la perspectiva nietzscheana, las acciones políticas tienen que cumplir su función de herramienta con miras a generar un orden superior de la cultura en el que se establezcan las condiciones necesarias para que emerja con toda seguridad la *excelencia humana* como auténtica finalidad de la política. Podemos decir que Nietzsche conserva la suficiente pasión política para apostar por una comunidad política de *superhumanos* que rompa con el conformismo y la mediocridad que imponen todos los ordenamientos políticos gregarios de la modernidad. Hay que decir que dentro de la perspectiva política nietzscheana, 1876 marca una importante inflexión para comprender mejor el alcance y las posibilidades de su crítica:

1. Antes de dicho año, Nietzsche establece su importante “filosofía del espíritu libre” en función de la mejor vía para la superación de la decadencia moderna: un constante impulso formativo de sí mismo a partir del establecimiento y la guía de una microcomunidad de tipo monacal de espíritus afines que se *autoeduquen* en el arduo forjamiento de su propia vida. Se trata de un proyecto que el filósofo de la *ciencia jovial* comparte con algunos de sus amigos más cercanos en el viaje que realiza a Sorrento en otoño de ese año; en dicho lugar escribe la mayoría de los materiales que darán cuerpo al libro dedicado a los espíritus libres, *Cosas humanas, demasiado humanas* [*Menschliches, allzumenschliches*] (1878-1879).<sup>4</sup>

2. Ante la dificultad de concretar dicho proyecto, Nietzsche reflexiona a profundidad sobre la severa “crisis” que atraviesa la modernidad “en nuestro presente en transición” (GC, libro 5to, § 356, p. 354); es decir, reflexiona sobre ello en la búsqueda por abrir nuevas posibilidades mediante una comunidad o pueblo de hombres libres

<sup>4</sup> Así lo indica Nietzsche en algunos fragmentos póstumos de primavera-verano de 1875: “Ahí donde surge algo grande, con una duración algo más prolongada, ahí podemos percibir previamente una cría esmerada, v. g., entre los griegos. ¿Cómo consiguieron la libertad tantísimos hombres entre ellos? ¡Educar a los educadores! ¡Pero los primeros tienen que educarse a sí mismos! Y para ellos escribo” (FP II, 5 [25], p. 69). De igual forma, puede revisarse la carta enviada por Nietzsche desde Villa Rubinacci a Reinhardt von Seydlitz con fecha del 16 de diciembre de 1876, en donde lo exhorta a unirse a su “comunidad sorrentina” (CO III, 578, pp. 189-190). Véase también a Paolo D’Iorio (2016) y Hurbert Treiber (1992).

y superiores.<sup>5</sup> Hay que considerar que no se opone del todo al planteamiento anterior; sin embargo, debido a la agitada situación política de su época, y quizá porque era muy consciente de la magnitud del “contrincante” (la metafísica cristiana había arraigado tan profundamente en las sociedades modernas que resultaba casi inamovible), aquí las ideas sobre el “genio” –de inspiración presocrática con resonancias schopenhauerianas–, la “comunidad monacal de autoeducación” y los “tiranos del espíritu” parecen transmutarse en los “espíritus libres” y los “filósofos del futuro” a quienes promueve como auténticos modelos de realización hacia el establecimiento de una comunidad o pueblo de superhumanos.

Vosotros los solitarios de hoy, vosotros los apartados, un día debéis ser un pueblo; de vosotros, que os habéis elegido a vosotros mismos, debe surgir un día un pueblo elegido — y de él, el superhombre.

¡En verdad, en un lugar de curación debe transformarse todavía la tierra! ¡Y ya la envuelve un nuevo aroma, que trae salud, — y una nueva esperanza! (Z, 1a parte, “De la virtud que hace regalos”, 2, p. 122).

Aquí podemos observar una especie de itinerario que va desde la necesidad de que el individuo se cure en soledad,<sup>6</sup> desde un proceso creativo de sí mismo, hasta la conformación de una comunidad de “espíritus libres” que impulse también la cura-

<sup>5</sup> Como comenta Eric Voegelin, a quien seguimos aquí: “Su posicionamiento se asemeja al de los cínicos y estoicos cosmopolitas frente a la polis moribunda”, para continuar su crítica: “[...] Pero en este punto Nietzsche continúa sus esfuerzos platónicos con resultados que no podían ser más que cuestionables, dado que los materiales a su disposición estaban manifiestamente devaluados y que la nueva imagen de la sociedad sólo podía ser montada a partir de fragmentos del todo inconexos” (2014, pp. 84-85).

<sup>6</sup> El apremio indispensable de la “gran salud” constituye un tipo de prerrequisito para el *impulso* de lo nuevo y diferente: “Nosotros los nuevos, los que carecemos de nombre, los mal comprendidos, nacidos prematuramente para un futuro todavía sin probar –necesitamos para esta nueva meta también un nuevo medio, es decir, una nueva salud, una salud más fuerte, más perspicaz, más tenaz, más osada, más alegre que todas las saludes existentes hasta el momento [...] quien, a partir de las aventuras de su experiencia más íntima, quiere saber qué es lo que siente un conquistador y un descubridor del ideal, así como, igualmente, un artista, un santo, un legislador, un sabio, un docto, un hombre piadoso, un adivino, un divino anacoreta del viejo estilo..., ese hombre necesita, para alcanzar todo eso, sobre todo *la gran salud* –una salud que no sólo se tenga, sino que también se conquiste y se tenga que conquistar continuamente, ipuesto que una y otra se abandona, se tiene que abandonar” (GC, libro 5to, § 382, p. 403).

ción de la tierra para su transformación; es en este *nuevo pueblo* donde ha de emerger el superhombre, con miras a romper lo mismo con la tendencia del Estado moderno a formar animales de rebaño que con la determinación empobrecedora del nefasto espíritu nacional. Hay que agregar que las características que definen lo superior no se reducen al individuo singular que con creatividad ha espoleado la *cruenta* “ley de la vida”<sup>7</sup> sobre sí mismo en la búsqueda de la excelencia humana; también se extienden a lo “comunitario”, al habla precisamente de lo *superior* concebido como lo “clásico” por cuanto es “necesario tener *todos* los dones y apetitos fuertes, aparentemente contradictorios: pero de manera tal que vayan juntos bajo un solo yugo”. Y es igualmente necesario “llegar en el tiempo *justo* para llevar a su cima y su apogeo un *genus* de la literatura o el arte o la política (no *después* de que esto haya ocurrido...) [...] reflejar en su alma más profunda e íntima un *estado general* (sea de un pueblo, sea de una cultura)” (FP IV, 9 [166], p. 287).

Pero también hay que agregar el necesario rompimiento con la asfixiante y enfermiza nacionalidad, cuya difusión en la modernidad ha perfilado su destino; aquí nos encontramos ante un *límite* en torno al cual gira, recreándose de manera continua, la “pequeña política” (*kleine Politik*); sin duda, para *franquear* dicho límite influyen de manera particular los frustrantes resultados del conflicto francoprusiano de 1870-1871 y del espíritu pequeñoburgués, que se exhibe con una sobrecarga de inflamado nacionalismo y una política liberal de estancamiento decadente. Nietzsche arremete contra Bismarck y contra el chato nacionalismo exhibido asumiéndose como resuelto “apátrida” y dirigiendo su atención hacia un proyecto de cultura superior sintetizado como la tarea por realizar en tanto “buenos europeos” (GC, libro 5to, § 377, pp. 394-397) en proceso de autosuperación (*Selbstüberwindung*), e incluso como decidido acontecimiento cosmopolita (*kosmopolitisch*). Consideramos que hay que incluir como parte de esta inectiva la “guerra total” emprendida contra la metafísica cristiana, así como el ejercicio creativo de “autointerpretación” (en realidad presente desde su juventud en el escrito *Sobre mi vida*, pero vuelto instrumento crítico en su última época con trabajos como “Intento de autocrítica”, “Nietzsche contra Wagner” y, so-

<sup>7</sup> “Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión [*Selbstauhebung*]: así lo quiere la ley de la vida [*das Gesetz des Lebens*], la ley de la “autosuperación” [*Selbstüberwindung*] *necesaria* que existe en la esencia de la vida –en el último momento siempre se le dice al legislador [*Gesetzgeber*] mismo: *patere legem, quam ipse tulisti* [sufre la ley que tú mismo promulgaste]” (GM, tratado 3ro, 27, p. 231).

bre todo, *Ecce homo*). La interpretación sediciosa es resumida de forma sintética en el alegre envite que atraviesa toda su obra: “Debes llegar a ser el que eres” [*Du sollst der werden, der du bist*] (GC, libro 3ro, § 270, p. 264 y Z, 4ta parte, “La ofrenda de la miel”, p. 323).

## 2

En la última etapa de su vida intelectualmente productiva, a menudo caracterizada por la vertiginosidad de su creatividad desbordante, Nietzsche percibe la necesidad de impulsar un auténtico *Tractatus politicus*; no podía ser de otro modo, ya que toma completamente en serio la postura de “guerra total” que asume su filosofía de martillo como *envite* transvalorativo.<sup>8</sup> Se trata del llamado “giro hacia la *praxis*” que en el año 1888 realiza Nietzsche en obras como *El Anticristo* y *Ecce homo*, según indica E. Nolte (véase 1994, pp. 91-98). Pues en el “arrebato agresivo de 1888, Nietzsche mismo hace finalmente su entrada en la escena política”, como afirma E. Voegelin (2014, p. 115);<sup>9</sup> también para G. Colli esta época terminante de la obra nietzscheana está marcada por la transformación del Dioniso estético en uno de tipo ético-teórico (véase 1983, p. 85). De igual manera, G. Vattimo habla de un marcado “interés histórico-político” que especifica el último periodo productivo de la filosofía nietzscheana (véase 2012, 3, pp. 99-100); así mismo, M. Montinari señala que la “filosofía

<sup>8</sup> Como señala en un fragmento póstumo fechado entre noviembre de 1887 y marzo de 1888: “Así pues, que no hay confusión sobre el sentido del título con el que este Evangelio del futuro quiere que se le nombre. ‘*La voluntad de poder*. Ensayo de una transvaloración de todos los valores’— con esta fórmula se ha conseguido expresar un *contramovimiento*, en lo que a su principio y tarea se refiere: un movimiento que en un futuro cualquiera sustituirá a ese perfecto nihilismo; que, no obstante, lógica y psicológicamente, lo *presupone*, ya que, a fin de cuentas, sólo puede venir *sobre él y a partir de él*” (FP IV, 11 [411], p. 489).

<sup>9</sup> Voegelin añade: “Los escritos que van desde *Der Fall Wagner* [El caso Wagner] hasta *Ecce Homo* ya carecen del nivel de una crítica de época. Son más bien una espléndida presentación de sí mismo, con la cual Nietzsche se coloca en el escenario mundial como el contrincante de Wagner y Bismarck, como aquellas figuras dominantes de la época a la cual le corresponden los honores y todo lo que injustamente se ofrendó a los falsos apóstoles”. Estamos de acuerdo hasta cierto punto con la interpretación de E. Voegelin; sin embargo, no hay que perder de vista que se trata también de un ajuste de cuentas que el filósofo de la *ciencia jovial* realiza ante la intuición del “final próximo”.

como historia es la *pars destruens* del pensamiento del último Nietzsche (análisis del nihilismo europeo, destrucción de la fórmula metafísica ‘mundo verdadero’, anticristianismo)” (2003, 4, p. 151); e incluso para algunos estudiosos toda la época posterior a la publicación de *Así habló Zaratustra* está sin duda marcada por la “idea de la ‘transmutación de todos los valores’” (E. Fink, 1966, IV, 2, p. 183).

Como quiera que sea, al final de su vida intelectual se intensifica de manera importante la *dimensión política* que atraviesa toda su obra de manera latente, cobrando una importancia fundamental ante la conciencia de la dimensión descomunal del adversario en tanto que visión metafísica planetaria. Quizá se trata de otra máscara que asume la capacidad creadora de la filosofía nietzscheana; posiblemente es el penúltimo disfraz —pues podríamos considerar su locura posterior como su última mascarada— que con pasión asume el *saber jovial* que impulsa toda su filosofía de martillo. Como él mismo lo señala en su obra fundamental de 1886 —nos referimos a *Más allá del bien y del mal (Jenseits von Gut und Böse)*—, a la que presenta como el auténtico *preludio* de lo que denomina filosofía del futuro: “Toda filosofía es una filosofía de fachada [...] Toda filosofía *esconde* también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra, también una máscara” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 289, p. 249). En el caso de Nietzsche se trata de una filosofía de la máscara *sediciosa*; una filosofía que quizás utiliza el disfraz político para hacerse más eficazmente letal, con miras a precipitar una *transvaloración* capaz de generar el advenimiento del superhombre.

Esta intención estratégica queda de manifiesto en los diferentes planes relativos al *Tractatus politicus*, como lo muestran algunos fragmentos póstumos que abarcan de noviembre de 1887 a marzo de 1888 (véase FP IV, 10 [14], 10 [57] y 11 [54], pp. 301, 317 y 380-381). Dicha estrategia toma un particular impulso en la “política fisiológica” de su último apunte conservado antes de sucumbir a la locura.<sup>10</sup> En particular nos interesa comentar los apuntes ubicados en el cuaderno W II 3, cuya fecha es el 24 de noviembre de 1887, ya que *ahí* realiza Nietzsche algunas importantes anotaciones que nos permiten hacernos una idea más clara de lo que el filósofo del martillo pensaba sobre la política y sus posibilidades sediciosas. Dichas notas tratan de

<sup>10</sup> Nos referimos a los importantes Cuadernos W II 10B y W II 9D (Carpetas MP XVI 5, MP XVII 8, [D 25] [W II 8C]) de diciembre de 1888-comienzos de enero de 1889 (véase FP IV, 25 [1], 25 [21], pp. 773-780).

la política de la virtud, de las formas y estrategias que utiliza la *virtud* para conseguir el poder; y así precisamente se titula el fragmento: “Del señorío de la virtud. Cómo se ayuda a la virtud para que consiga el señorío”. Desde ahí se anuncia un tipo de *programa* que significa la superación de la virtud por medio de la voluntad de poder.

Ahí establece Nietzsche el carácter exclusivo y único de dicho *Tractatus politicus*: no está hecho para cualquier oído, por cuanto se trata de que la *virtud* asuma el poder y tome el *señorío* de la vida; aquí no importa cómo se determine lo virtuoso o cómo llegar a serlo, sino que lo fundamental es establecer “cómo se actúa de manera virtuosa”; es decir: ¿de qué forma se puede impulsar la *virtud* como acción hacia el *señorío*?<sup>11</sup> Pero atribuir poder a la virtud significa –además de la inclusión de la política en la dimensión moral– realizar el ejercicio de la misma virtud conduciéndola hasta sus mismos límites. Resulta que para conquistar precisamente el “señorío de la virtud” se requiere incluso y sobre todo renunciar a lo virtuoso, ya que únicamente se necesita emplear aquellos medios para conseguir cualquier tipo de “señorío” por el *vigor*, en donde luego la virtud incluso estorba o resulta insuficiente.<sup>12</sup> Sin embargo, este tipo de política se plantea el ideal de la perfección, concebida como nítido maquiavelismo;<sup>13</sup> pero se trata, según Nietzsche, del “maquiavelismo *pur, sans mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans toute son âpreté* [puro, sin mezcla, crudo, verde, en toda su fuerza, en toda su aspereza], es superhumano, divino, trascendente, los humanos jamás lo alcanzan, como máximo lo rozan” (FP IV, 11 [5], p. 381).

<sup>11</sup> Se debe decir que la concepción nietzscheana de “virtud” adquiere características combativas en la búsqueda de la excelencia que la tornan única, como puntualiza en una de sus últimas obras: “No apaciguamiento, sino más poder; no paz ante todo, sino guerra; no virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud sin moralina)” (AC, § 2, p. 26).

<sup>12</sup> Por eso señala en uno de sus últimos libros más combativos: “La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Mi aseveración es que a todos los valores supremos de la humanidad les falta esa voluntad, –que son valores de decadencia, valores nihilistas los que, con los hombres más santos, ejercen el dominio” (AC, § 6, p. 28).

<sup>13</sup> Como lo indica en uno de sus últimos libros, articulado en plena campaña hacia la *praxis*: “Mi recreación, mi predilección, mi cura de todo platonismo ha sido en todo tiempo *Tucídides*. Tucídides, y, acaso, el Príncipe de Maquiavelo son los más afines a mí por la voluntad incondicional de no dejarse embaucar en nada y de ver la razón en la realidad, –no es la ‘razón’, y menos aún la ‘moral’...” (CI, “Lo que debo a los antiguos”, 2, p. 131).

Como puede percibirse en este planteamiento de abierta carga *subversiva*, lo que entiende Nietzsche por “virtud” –más allá de la manera como la utiliza la moral de la compasión, el resentimiento y la mala conciencia– se refiere al impulso soberano hacia la *excelencia* en completa reconciliación con lo terrenal, lejos por fin de todo idealismo, es decir, lejos del contenido decadente de éste relacionado con la metafísica de la virtud. Por eso, la vía que señala para evitar caer en la “tentación” de constituirse en un moralista de la virtud tiene que ver con inyectarle a ésta altas dosis de realidad convirtiéndose en un “inmoralista de la acción”; lo que significa alcanzar un *enérgico nivel* de distancia con respecto a la moral de la resignación imperante, pero de igual modo conseguir un importante estatuto de libertad con respecto a la verdad,<sup>14</sup> como recursos para “justificar todo sacrificio”; pues según Nietzsche, el gran error nace cuando los idealistas comienzan a *moralizar* y a presentarse como *verdaderos*, ya que estos moralistas resultan también “grandes actores”. Este *simulacro* termina por constituirse en su naturaleza por cuanto su “ideal divino” acaba por establecer aquello que *es* y lo que *debe* hacerse; esta idea del supremo bien termina subordinando toda actividad a criterios y principios metafísicos. El modelo que utiliza el moralista para volverse más efectivo e incluso implacable, es la referencia a Dios mismo; por eso al final del fragmento Nietzsche indica con el estilo irónico que lo caracteriza: “Dios es el más grande inmoralista de la acción que haya existido, pero que, no obstante, sabe seguir siendo lo que él es, el buen Dios...” (FP IV, 11 [54], p. 381).

Es en este sentido que para el filósofo de la *ciencia jovial* la política cobra una significación como recurso estratégico; pero se trata de un renovado significado que pretende impulsar el arribo de lo superior, la superación de la “pequeña política” y de la “moral ascética” en cuanto claras expresiones de la modernidad decadente y enferma; se quiere *defenestrarles* en provecho de una cultura superior que consiga generar las condiciones indispensables para el advenimiento del *superhombre*. El instrumento de la “gran política” es el órgano ejecutor –en tanto que política hecha con el certero martillo– en la búsqueda *sediciosa* del proyecto de la transvaloración que pretende romper el orden imperante para generar otro nuevo que consiga reconciliarse plenamente con la existencia y permita la maximización de las fuerzas como voluntad de poder activa.

<sup>14</sup> Ante dicha cuestión que ocupa un lugar fundamental en la reflexión nietzscheana, apunta: “La verdad es fea: tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad” (FP IV, 16 [40], p. 682).

La concepción del filósofo como médico de la cultura —que quizá Nietzsche adquiere en su temprana juventud mediante sus incursiones en el *corpus* de las sabidurías presocráticas y helenísticas— permanece presente a lo largo de todo el desarrollo de su pensamiento, e incluso podríamos decir que se intensifica e interioriza en la última época con figuras como los “espíritus libres”, los “filósofos legisladores” o los “filósofos del futuro”. Desde esta perspectiva, Nietzsche concibe su propuesta filosófica como el *diagnóstico* de una aciaga enfermedad en forma de crisis agravada de la época; de ahí su búsqueda afanosa de un *remedio* que posibilite un nuevo ordenamiento posmetafísico y posnihilista. Respecto a la factible curación que permita dejar muy atrás la crisis de la decadencia occidental, primero percibió una solución tentativa en la música (con la “metafísica del arte” y, en particular, la música wagneriana); después apostará de manera abierta por el fortalecimiento de la *voluntad de poder* como “espíritu libre”,<sup>15</sup> en su esfuerzo por superar el nihilismo mediante la “gran política”, la cual posibilitará el arribo de los superhumanos. “Meta: *alcanzar* en un instante el superhombre. ¡Para esto, yo lo sufro *todo!*” (FP III, 4 [198], p. 126).

Desde la perspectiva epistemológica nietzscheana no existen *verdades* absolutas, por más que el ser humano metafísico se empeñe en afirmar lo contrario; hay que aceptar que debajo de estas fijeza aparentes sólo hay un cambio continuo, un fluir incansable en tanto, el ser como pleno *devenir*: “Alma y hábito y *existencia* equipados a *esse*. Lo *viviente* es el ser: fuera de él no hay ser alguno” (FP IV, 1 [24], p. 47).<sup>16</sup> Pero si existe evidencia de que la humanidad funciona bajo este referente absoluto, por cuanto necesita una forma de “horizonte de sentido”, al aceptarse que éste puede ser variable se debe admitir la necesidad que tiene la humanidad de *ilusiones*

<sup>15</sup> Sin duda la cuestión del *poder* atraviesa toda la obra nietzscheana; en particular hay que indicar el periodo que comprende de 1885 —con la conclusión de su *Así habló Zaratustra*— a 1887 —año en que reúne obras importantes como *Más allá del bien y del mal*, el libro 5to de *La ciencia jovial* y *Sobre la genealogía de la moral*—, lapso donde busca precisamente domar la hermosa bestia de la “voluntad de poder” para realizar en 1888 su giro hacia la *praxis* con obras esenciales como *Crepúsculo de los ídolos*, *El Anticristo* y *Ecce homo*.

<sup>16</sup> Esto tiene que ver directamente con su afirmación complementaria: “la esencia más íntima del ser es voluntad de poder” (FP IV, 14 [80], p. 534).

que consigan combatir el “desinterés”;<sup>17</sup> sin embargo, también hay que aceptar que existe un amplio espectro de ilusiones a nuestra disposición. En el conflicto que se establece entre las diferentes interpretaciones –pues de eso se trata aquí– Nietzsche pretende que la verdad y el mismo conocimiento deben *apostar* por la vida como su mayor realización; se trata de la confrontación hermenéutica frente a la concepción de las ilusiones concebidas como verdaderas, pues para que las ilusiones funcionen de manera óptima tienen que ser consideradas como *veraces*, aunque en el fondo no lo sean. En este apremio, el conocimiento científico o el filosófico se mueven en el mismo registro que el mito, por cuanto cumplen la misma función de *impulsar* hasta donde sea posible la existencia.

Dentro de este planteamiento de tipo heurístico, los filósofos del futuro nietzscheanos son creadores de posibles horizontes de sentido para que la humanidad realice su perfeccionamiento; sin embargo, hay que considerar la máxima nietzscheana tomada de la sabiduría tradicional en tanto establece que “lo semejante es aceptado por lo semejante” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 260, p. 225), puesto que cualquier tipo de interpretación que se genere sólo es reconocida y utilizada por aquellos que se conforman como iguales, ya sea un individuo o bien una colectividad de espíritus libres creadores. Y el propósito de dichos filósofos es la promoción de una cultura superior que haga posible la perfección con gran estilo en su quehacer como plena realización vital; la cultura superior o “gran cultura” posee una tremenda característica: pone los medios para el desarrollo máximo de los feroces instintos creadores. Aquí se trata de que el fuerte como *amo o señor* creador consiga llevar sus pasiones e instintos hasta su paroxismo vital, para que con la “crueldad” necesaria permita romper con el orden anterior imperante generando una *interpretación diferente* que consiga desatar otros ordenamientos superiores.

La filosofía política nietzscheana es impulsada por una voluntad de poder afirmativa de la existencia<sup>18</sup> en cuanto reconciliación plena con el “sentido de la tierra”;

<sup>17</sup> “El ‘desinterés’ carece de valor tanto en el cielo como sobre la tierra; todos los grandes problemas exigen *gran amor*, y de éste sólo son capaces los espíritus fuertes, redondos, seguros, firmes en sus convicciones” (GC, libro 5to, § 345, p. 334).

<sup>18</sup> Como señala con precisión E. Fink: “La filosofía se le presenta a Nietzsche más como una ‘praxis vital’ que como una verdad teórica” (1966, IV, 5, p. 231).

Nietzsche utiliza su materialismo de tipo fisiológico<sup>19</sup> como hilo conductor de la contra-interpretación sediciosa que opone al infame circo político de su época, por donde transitan la democracia, el socialismo, el anarquismo, el conservadurismo, el liberalismo, el nacionalismo, el antisemitismo... En realidad, todas estas políticas pertenecen a la infame época de las masas y por lo mismo son herederas directas del cristianismo, de su moral de esclavos y del sometimiento gregario que hace dócil y “amaestrable” al doliente animal humano. Hay que agregar que incluso las posturas intermedias, las híbridas o las “radicales” continúan moviéndose en el mismo registro de condena gregaria, debilitando y enfermando cuanto cae entre sus garras. El orden que se sigue manteniendo es el sometimiento conformista: la masificación de las sociedades termina troquelando a los seres humanos en conformidad con lo bajo, lo mediocre y resignado; para Nietzsche, la *doma* del ser humano se manifiesta de manera clara en la nefasta cultura de masas que lee en la mañana los periódicos, es presa del consumismo desmedido, la moral de la compasión y la resignación, y está sujeta a la mala promoción del pacifismo y al dominio de las tecnociencias.

La “pequeña política”, que agrupa todas las etiquetas y colores de la oferta política de la época, ataca sin embargo aquellos valores que servían de sustento a la política; la crisis por la que atraviesa la época moderna es un viento que arrastra tanto la moral como la política, pues la “muerte de Dios” pone en cuestión no sólo los valores superiores con los que se identifica, sino también el tradicional vínculo entre teología y política.<sup>20</sup> No podía ser de otro modo, pues lo que se introdujo con este particular acontecimiento de dimensiones “catastróficas” —la muerte de Dios— fue el germen del nihilismo; aunque apenas advertida, esta infección propaga más y más el

<sup>19</sup> Por eso indica en un fragmento póstumo de mayo-junio de 1883: “Sólo hay estados CORPORALES: los estados morales son sus consecuencias y símbolos” (FP III, 9 [41], p. 249).

<sup>20</sup> Quizá la mayor dificultad que mantenemos en relación con la política moderna es su innegable vínculo con la teología (basta revisar —como ejemplo— la concepción marxista de la política revolucionaria y su omnipresente dimensión *teleológica*). La llamada “política metafísica” termina ocupando todo nuestro horizonte de comprensión sobre lo público y las implicaciones de la llamada *época secular*. Por “teología política” podemos entender —siguiendo a R. Esposito (2006, intr., pp. 31-32)— la facultad mutuamente representativa entre “bien” y “poder”; es decir: “el bien es *representable* por el poder y que el poder puede *producir* bien o también, dialécticamente, transformar el mal en bien”. Sin duda, la *política de la crueldad* nietzscheana significa en el ámbito de la crítica radical transvalorativa el establecimiento de una *política posteológica*, es decir, una política de la *antirrevelación* como vínculo con valores superiores.

desánimo y el extravío de sentido; se pierde toda forma de referencia, incluidas, claro está, las huellas del pasado y la virtualidad de algún futuro: lo que prevalece es una *nada* informe y desesperante que avanza sin miramiento alguno. Pero sucede que el nihilismo se constituye en nuestro inevitable horizonte —a la hora de buscar reconciliarnos con la tierra y con nosotros mismos— una vez que la cadena metafísica del cristianismo piadoso se rompa. La otra posibilidad abierta con tan singular muerte es que el ser humano desarrolle su capacidad creadora, es decir, su inventiva para crear nuevas posibilidades de vida mediante el espíritu de la “ligereza”.<sup>21</sup> La vida en su máxima expresión es recuperable en la medida en que tiene que ver directamente con el *afán* de superación como dominio, como un impulso al mando que es expresión de su propia naturaleza. Hay que decir que la vida en toda su exuberancia y brutalidad es pura *voluntad de poder*.

En razón de la insistente presencia metafísica que busca alejarnos de manera desesperada de la realidad, a la que de forma ideal ha duplicado o, por mejor decir, sustituido, la cultura moderna occidental, de manera particular la “filosofía dogmática”, nos ha modelado de tal forma que nos cuesta trabajo concebir de manera diferente el mundo en el que nos constituimos; es decir: como consecuencia de esta *sobreidealización* con la que estamos acostumbrados a observar el mundo y a nosotros mismos, el filósofo se ocupa en construir *un* sistema de valores que dicte al ser humano lo que “debe hacer” y no lo que “es”. Para *combatir* esta tendencia irrefrenable a establecer parámetros metafísicos que gobiernan nuestras vidas, Nietzsche establece una auténtica “ética de la crueldad” que pretende una transvaloración de todos los

<sup>21</sup> La cuestión de la *ligereza* ocupa un lugar fundamental en la filosofía de martillo de Nietzsche, por cuanto se refiere a la capacidad de elevarse, por la fuerza de la ligereza conquistada, por encima de la moral establecida; es decir: a la capacidad de colocarse de manera soberana “más allá del bien y del mal” en contra del *espíritu de pesadez*: “¡Se tiene que ser *muy ligero* para poder impulsar la propia voluntad de conocimiento hasta esa lejanía y, por así decirlo, por encima de su tiempo, a fin de crearse unos ojos capaces de mirar comprensivamente sobre milenios y además con un cielo puro en sus ojos! Uno tiene que haberse desprendido de muchas cosas que nos presionan, nos frenan, nos someten, nos hacen más pesados, precisamente a nosotros, los europeos del presente. El hombre de ese más allá, que quiere tener a la vista los más altos criterios de valor de su tiempo, necesita antes, sobre todo, para conseguirlo, ‘dominar’ esta época en sí mismo —éste es la prueba de su fuerza— y, por consiguiente, no sólo su época, sino también su aversión y contradicción existentes hasta ahora *frente* a esta época, su sufrimiento por este tiempo, su falta de adecuación a este tiempo, su *romanticismo*...” (GC, libro 5to, § 380, p. 400).

valores establecidos por medio del martillo sedicioso, pues lo único que resulta de dichos valores son seres humanos disminuidos, débiles y profundamente enfermos, aunque a despecho de su apariencia de “salud”.

El avance que emprende Nietzsche en contra de los llamados “prejuicios morales” que difunde el cristianismo mediante su metafísica de sepulcro, debe entenderse como un avance que por fuerza lo conduce a la confrontación con los “prejuicios políticos” que contribuyen a la perpetración del ordenamiento binario imperante.<sup>22</sup> Es un avance contra esta maquinaria letal que termina sometiendo al animal hombre de rebaño y reduciendo la voluntad de poder a su mínima expresión mediante el establecimiento de la “voluntad de nada”, lo cual es agravado por el nihilismo exacerbado que adviene tras la “muerte de Dios” como gran acontecimiento que hay que saber *enfrentar*, pues en tal situación nos jugamos literalmente la vida. Partiendo de la aceptación de la importante dimensión política y de filosofía política que atraviesa de manera transversal la filosofía nietzscheana, habría que aceptar la contribución, sobre todo en su combativa última época, de lo que podemos denominar su “política de la crueldad”.<sup>23</sup> Ésta busca romper el cerco idealista que nos impide ver más allá del horizonte político al que estamos sin remedio acostumbrados en virtud del duro *sometimiento* que nos impone; pues sucede que nuestro *imaginario político* parece restringirse en la modernidad –sobre todo para evitar a toda costa las sangrientas experiencias fascistas del siglo XX– al vaivén entre la democracia liberal de masas y un socialismo aunque deslavado pero aún presente en la aciaga maquinación populista.

Ese tope insuperable parece escamotearnos otras formas de concebir y practicar la política, aunque diferentes corrientes políticas posteriores (“democracia radical”, “anarquismo aristocrático”, “utopismo libertario”, “socialismo individualista”, “reaccionario revolucionario”, “libertarismo revolucionario”) pretenden hacer coincidir algunas variaciones –bautizadas con “nuevas” etiquetas– con las sorprendentes intui-

<sup>22</sup> Por eso afirma de manera rotunda en un apunte fechado en otoño de 1887: “PUNTO DE VISTA PRINCIPAL: abrir distancias, pero no crear oposiciones. [...] sustituir las formaciones intermedias y reducir su influencia: medio principal para conservar distancias” (FP IV, 10 [63], p. 319).

<sup>23</sup> Como lo indica Keith Ansell-Pearson: “*Here Nietzsche does not foresee a simple solution or end to nihilism, but devises strategies for its endurance. The other is the more familiar ‘politics of cruelty’ associated with Nietzsche’s aristocratic radicalism. Here the aim is to gain control of the forces of history and produce, through a conjunction of philosophical legislation and political power (‘great politics’), a new humanity*” (1994, 7, p. 147).

ciones nietzscheanas y su impertinente “política incorrecta”. Resulta que su política de la crueldad acomete desmarcarse de todo el teatro político de la modernidad –de su farsa aniquilante del “bien general” o del llamado “pacto racional”–, pues de manera deliberada Nietzsche busca colocarnos sin miramientos a la intemperie de lo real;<sup>24</sup> la suya es una política realista de tipo maquiavelista que se coloca de manera abierta más allá del bien y del mal: la crueldad esgrimida pretende romper con las restricciones que cercan nuestra creatividad política. Nietzsche es consciente de la tierra ignota del superhumano a la que pretende arribar en su *inhóspito* periplo hacia un embravecido océano que reclama constantemente sus víctimas propiciatorias;<sup>25</sup> intuye los malentendidos y los riesgos apropiatorios que implica su empresa; conoce las debilidades que impulsan al ser humano a colocar lo diferente dentro de lo conocido para evitar el *desasosiego*.

La política de la crueldad nietzscheana quiere introducir el *desorden* –lo *impolítico*– en el corazón mismo del sistema político de la modernidad, con miras a impulsar el arribo de lo diferente. Nietzsche no sabe con certeza dónde se halla el puerto al que ha de arribar su sedicioso navío; ni siquiera sabe si existe algo como un puerto para el llamado “final de viaje”;<sup>26</sup> lo que pretende su propuesta de política-filosofía política es allanar el camino para echar a andar sintiendo el “pesimismo de la fortaleza”.<sup>27</sup> Así reafirma su perspectiva filosófica. “La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido

<sup>24</sup> Por eso señala J. Allouch: “Nietzsche, un humano sin más allá. El pensamiento del Eterno Retorno es el de un mundo sin otro mundo, un mundo sin más allá” (2015, III, p. 152).

<sup>25</sup> Hay que decir que en Nietzsche se trata realmente de un viaje a mar abierto sin *retorno*, hacia lo desconocido y diferente: “En realidad, nosotros, filósofos y ‘espíritus libres’, ante la noticia de que el ‘viejo Dios ha muerto’, nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante ella nuestro corazón se muestra ahíto de agradecimiento, asombro, presentimiento, esperanza –finalmente, el horizonte se nos aparece libre de nuevo, aunque no esté despejado; finalmente podrán salir a la mar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro; de nuevo se vuelve a permitir cualquier audacia a los que buscan conocer; el mar, *nuestro* mar, yace abierto allí otra vez, tal vez nunca existiera antes un ‘mar tan abierto’” (GC, libro 5to, § 343, p. 331 y R. Esposito, 2012, 4, pp. 181-182).

<sup>26</sup> De ahí también la falta de claridad, de acabamiento o de conclusión definitiva, incluso de coherencia; pero también hay que considerar su falta de tiempo, pues una vez que emprende su giro hacia la *praxis* de 1888 le queda poco tiempo antes de experimentar sin escapatoria la llamada “crisis de Turín”.

<sup>27</sup> “Detengámonos un instante en este síntoma de *suprema cultura* –lo llamo el *pesimismo de la fortaleza*” (FP IV, 10 [21], p. 305).

hasta ahora, es la búsqueda voluntaria incluso de las caras malditas e infames de la existencia” (FP IV, 16 [32], p. 677).

## 4

Nietzsche es un filósofo que se asume plenamente como *inactual*; sus reflexiones son el trabajo de un pensador solitario y en lucha franca contra los prejuicios de su época, y a la vez encabeza lo que denomina la “más profunda coalición de conciencia” (por cuanto se trata de “una crisis como jamás la había habido en la tierra” de todo lo conocido). Por ello sabe que más que un hombre es “dinamita”<sup>28</sup> o el “aniquilador *par excellence*”;<sup>29</sup> no es un fundador de religiones, y no pretende dirigirse a las masas.<sup>30</sup> Se

<sup>28</sup> En una carta enviada a su madre el 10 de octubre de 1887, Nietzsche escribe con respecto a su obra *Más allá del bien y del mal*: “Encontré aquí reunido lo que se ha impreso en las revistas alemanas sobre mi último libro: un revoltijo atroz de falta de claridad y aversión. Mi libro es tan pronto una ‘enorme estupidez’ como ‘diabólicamente calculador’, tan pronto merezco por su culpa subir al caldalo (por lo menos de acuerdo con el modo en que épocas pasadas se defendían de los desagradables espíritus libres) como resuelto ensalzado como ‘filósofo de la aristocracia terrateniente’, tan pronto ridiculizado como un segundo Edmund von Hagen como compadecido como un Fausto de siglo XIX o apartado cuidadosamente como ‘dinamita e inhumano’ (CO V, 924, p. 373).

<sup>29</sup> Así lo indica él mismo en su particular libro autobiográfico *Ecce homo*: “Yo soy, con mucho, el hombre más terrible que ha existido hasta ahora; esto no excluye que yo seré el más benéfico. Conozco el placer de *aniquilar* en un grado que corresponde a mi *fuerte* para aniquilar, – en ambos casos obedezco a mi naturaleza dionisiaca, la cual no sabe separar el hacer no del decir sí. Yo soy el primer *inmoralista*: por ello soy el aniquilador *par excellence*” (EH, “Por qué soy un destino”, 2, p. 125).

<sup>30</sup> Hay que puntualizar aquí lo que Nietzsche entiende en ocasiones y de manera particular por “masa”; no se refiere, como pudiera creerse, a la clase popular y baja de la sociedad, es decir, al “populacho”; al respecto hay que considerar la acotación de M. Heidegger: “Nietzsche no entiende por ‘masa’ el concepto de clase que se refiere al pueblo inferior, sino los ‘cultos’, en el sentido de los mediocres filisteos de la cultura que impulsan y sostienen el culto wagneriano. El campesino y el obrero que se encuentra realmente inmerso en su mundo maquinístico son inaccesibles al heroísmo presuntuoso, en la misma medida en que este último no pasará de ser una necesidad del pequeño burgués desenfrenado. El mundo de éste, o mejor su no mundo, constituye el auténtico obstáculo para que se extienda, es decir para que crezca lo que Nietzsche llama el gran estilo” (2005, I, pp. 122-123 y C. Gentili, 2004, V, 4, p. 412). Otra cosa es la referencia a la masa gregaria o rebaño que caracteriza a las sociedades modernas.

asume más bien como un “alegre mensajero” (*froher Botschafter*) y como el “hombre de la fatalidad”.

Cuando la verdad entable lucha con la mentira de milenio, tendremos conmociones, un espasmo de terremotos, un desplazamiento de montañas y valles como nunca se había soñado. El concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire — todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la tierra. Sólo a partir de mí existe en la tierra la gran política (EH, “Por qué soy un destino”, 1, pp. 123-124).

La ética inmoralista nietzscheana reclama la construcción de un nuevo sentido de la vida, por cuanto el mundo ha dejado atrás la dimensión divina que le habían impuesto; y la reclama para emprender una “guerra de los espíritus”. Por fin el hombre tiene la posibilidad de trazar la senda que le corresponde recorrer en un continuo proceso de *perfeccionamiento*. El *superhombre* no significa la llegada a un fin determinado o trazado con antelación; no significa el arribo a una *meta* anhelada por tanto tiempo. El superhombre significa un proceso dinámico y siempre abierto para la consecución en el trabajo por la *excelencia*. Por eso las obras reunidas en el último año lúcido de Nietzsche constituyen un auténtico “manifiesto” de guerra o una forma abierta de “declaración” filosófico-política en contra de la *decadencia nihilista* que azota a la cultura occidental moderna; su filosofía sediciosa prepara un certero golpe de martillo para impulsar una genuina transvaloración de todos los valores, siempre a favor de una cultura superior para el futuro, para el fortalecido advenimiento de lo *superhumano*.

Se trata de una auténtica *política aristocrática*, en oposición al igualitarismo promulgado por la moderna cultura de masas; un igualitarismo que termina imponiéndose a partir del estruendoso triunfo de la democracia liberal y del mercado capitalista de la burguesía *depredadora* cuya letal maquinaria lo consume todo. Es verdad que llama “Circe” a la moral de los filósofos; pero también habla de la “gran Circe ‘crueldad’” como contramovimiento para dejar muy atrás los prejuicios morales que nos mantienen atados y sometidos. Es por eso que ante la amplia extensión de un “humanitarismo” empleado como bandera por una “cultura del somnífero” —o por un “arte narcótico”— que teme al amenazante “animal salvaje y cruel”, la política fisiológica nietzscheana tiene que poner en *práctica* un pormenorizado uso de la *cruelitatem* [crueldad] para romper las ataduras que nos mantienen sometidos a los valores forjados por el nihilismo moderno que nos envuelve con su manto decadente.

Lo que pretende el martillo de esta *praxis* de la subversión es conseguir el impulso transvalorativo que permita la instauración de una “cultura superior” de grandes hombres o *superhumanos*.

Casi todo lo que nosotros denominamos “cultura superior” se basa en la espiritualización y profundización de la *crueledad* — tal es mi tesis; aquel “animal salvaje” no ha sido montado en absoluto, vive, prospera únicamente — se ha divinizado. Lo que constituye la voluptuosidad dolorosa de la tragedia es crueldad; lo que produce un efecto agradable en la llamada compasión trágica y, en el fondo, incluso en todo lo sublime, hasta llegar a los más altos y delicados estremecimientos de la metafísica, eso recibe su dulzura únicamente del ingrediente de crueldad que lleva mezclado [...] en todo querer-conocer hay ya una gota de crueldad (MBM, “Nuestras virtudes”, § 229, pp. 176-177).

Lo que enfrentamos aquí es sin duda la recuperación de la confianza en la mayor inteligencia hasta ahora conocida por el alma humana, es decir, la confianza irrestricta en el *instinto*;<sup>31</sup> se trata aquí de lo que podemos denominar “filosofía del horror”,<sup>32</sup> pues debe conseguir sobreponerse a cualquier tipo de asombro para lograr percibir la realidad material con la necesaria actitud trágica —aquella que, pese a los horrores y *dolores del mundo*, termina por aceptar con plenitud la vida tal como *es*. Nietzsche asume esta postura desafiante en su última época como filósofo dionisiaco que sabe *reír* con franqueza ante el dolor<sup>33</sup> —al que debemos ver como “una fórmula de la *afirmación suprema*, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia...” (EH, “El nacimiento de la tragedia”, 2, p. 69)— como máxima expresión de su fortaleza probada. La concepción agonística nietzscheana implica

<sup>31</sup> “[...] el ‘instinto’ es la más inteligente de todas las especies de inteligencia descubiertas hasta ahora” (MBM, “Nuestras virtudes”, § 218, p. 164).

<sup>32</sup> Hay que atender la exigencia que señala en su propuesta de pedagogía trágica de tipo fisiológico: “A este respecto, la filosofía debe comenzar no ya con el asombro, sino con el horror; y a quien no esté en condiciones de sentirlo hay que rogarle no tocar las cuestiones pedagógicas” (FNIE, Conferencia II, p. 500).

<sup>33</sup> Es importante indicar el papel *casi* político que cumple la *risa* en la filosofía de martillo nietzscheana, en tanto que cumple la función de una *acción sediciosa* para enfrentar de manera trágica las adversidades constitutivas de la vida e impulsar la *transvaloración*.

asumir el *devenir* de la existencia como lucha continua entre los opuestos a partir de la diferenciación de fuerzas que pretenden imponerse unas sobre otras como parte del movimiento cósmico.

Como impulso inspirador de la perspectiva de Nietzsche —que parte de la experiencia de la época trágica de los griegos— hay que ver el impulso del quehacer de la filosofía reflexiva en cuanto parte de la práctica política empírica. Los llamados *espíritus libres* abren el camino para que los “filósofos del futuro”, en cuanto médicos y legisladores, generen la indispensable cultura superior que dé lugar al arribo *agreste* de los superhumanos; la “enfermedad metafísica” únicamente podrá dejarse atrás cuando la filosofía se desprenda de su dogma idealista y asuma la materialidad del quehacer político que la nutre sin remedio como parte del devenir de la vida. Sin embargo, ante dicho planteamiento es indispensable preguntar de nuevo sobre el tipo de política al que la filosofía de martillo nietzscheana se adhiere como mejor estrategia para su realización sediciosa; sin duda, el impulso subversivo como *gran estilo* implica la aplicación de la política en el proyecto superior de cultura que plantea Nietzsche, por cuanto la asunción de su *inactualidad* adquiere el envite crítico de su filosofía política como concepción aristocrática de la fuerza en tanto que voluntad de poder activa. Por eso establece de manera rotunda su *economía energética* del poder: “no meramente constancia de la energía, sino economía máxima del consumo, ya que el *querer-llegar-a-ser-más-fuerte por parte de todo centro de fuerza* es la única realidad —no autoconservación sino apropiación, querer-llegar-a-dominar, querer-llegar-a-ser-más, querer-llegar-a-ser-más-fuerte” (FP IV, 14 [81], p. 535).

El martillo ejecutor para dicho proyecto está implícito en la noción de “gran política” (*große Politik*), que siempre tiene que ver con la *temperancia* interna de las fuerzas, la cual se traduce en el *quantum* de poder que permite la transferencia recíproca entre la naturaleza y la política en el trabajo continuo por lograr el *máximo* de vitalidad posible. Por eso puede afirmar con rotundidad: “Más natural es nuestra posición *in politicis*: vemos problemas de poder, de un *quantum* de poder contra otro *quantum*. No creemos en un derecho que no descansa sobre el poder de imponerse: sentimos todos los derechos como conquistas” (FP IV, 10 [53], p. 314). Ahí también habla de aquellos grandes hombres y cosas mayúsculas que asumen con *gran pasión* lo diferente que los caracteriza, y afirma que “no encontramos nada grande en lo que no esté incluido un gran crimen; colocamos todo ser-grande como un colocarse-fuera de la moral”.

En definitiva, la política de la crueldad nietzscheana se propone superar de manera radical el sometimiento al nihilismo dejado por la “muerte de Dios”, ya que es necesario no olvidar que el “desierto crece”;<sup>34</sup> pero dicha política forma parte de un trabajo continuo de señorío sobre sí mismo como impulso de la “ley de la vida” en tanto exigencia de *autosuperación*; la realización de dicho proyecto supone el empeño conjunto de una moral que se coloca deliberadamente “más allá del bien y del mal” o que de manera plena asume su carácter de inmoral. Es la reconducción de *la gran política* hacia sí mismo como empeño de superación, mientras que la práctica inmoral se constituye en una estrategia política que toma un giro maquiavélico<sup>35</sup> en donde la virtud impulsa el señorío como labor de la “gran política”. Es en este enredo virtuoso donde vemos surgir una nueva concepción ético-política que aniquila la mentira de milenios alimentada por la “moral ascética” y la “pequeña política” de la metafísica nihilista que termina desacreditando la vida.

Nietzsche asume la máscara de lo *impolítico* como momento crítico que prepara la invectiva de la *gran política* para suscitar la “transvaloración” en cuanto pleno momento anticristiano y antinihilista. Ante el todavía abierto “caso Nietzsche”, que para algunos representa la evidencia de su conclusión en tanto que sonado “fracaso del anticristo” (R. Girard y G. Fornari, 2002); ante el pujante “reencantamiento del mundo” (M. Berman, 1987 y M. Maffesoli, 2009) en el que nos debatimos como la “revancha de Dios” (G. Kepel, 2003), o bajo la sombra de la “teología radical de la ‘muerte de Dios’” (T. J. J. Altizer y W. Hamilton, 1966), podemos asumir la apuesta que como “ley de la vida” lanza el Nietzsche de la última época en la forma de su letal *política fisiológica*, donde concentra las máximas preocupaciones de su batalla final. La conclusión a que llega en uno de sus últimos libros más combativos es su abierta condena al cristianismo y el “parasitismo” como la única “praxis de la Iglesia”, ello con miras a instaurar una nueva cronología *psicofísica*, para soltar posteriormente su “Ley contra el Cristianismo”: “¡Y se cuenta el *tiempo* desde el *dies nefastus* [día nefasto] en que

<sup>34</sup> Así lo indica de forma contundente: “El desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!” (Z, 4ta parte, 2, p. 407). Al respecto pueden verse los comentarios que hace M. Heidegger en las *Lecciones* de 1951-1952 (semestres de invierno y verano) en la Universidad de Friburgo de Brisgovia (2010, 1ra parte, V, pp. 38-43).

<sup>35</sup> Por eso indica, quizá en referencia a su planeada obra sobre la política en un fragmento verano-otoño de 1884: “¡Hacer alguna vez un libro malvado [*böses*], peor que Maquiavelo y que Mefistófeles, aquel demonio muy alemán y suavemente malicioso, muy sumiso!” (FP III, 26 [349], p. 596).

empezó esa fatalidad, –desde el *primer* día del cristianismo!– ¡*Por qué no, mejor, desde su último día? –¿Desde hoy?* [se refiere al 30 de noviembre de 1888]– ¡Transvaloración de todos los valores!...” (AC, § 62, pp. 112-113).<sup>36</sup>

Pero también debemos considerar el desafío lanzado al final de su autobiografía intelectual –desafío en el que pretende agarrar por los cuernos el problema metafísico en sociedades donde el progreso económico burgués significa la “muerte del espíritu” en su condición de devastadora cultura de masas: “¿Se me ha comprendido? –*Dioniso contra el Crucificado...*” [“Hat man mich verstanden? –*Dionysos gegen den Gekreuzigten...*”] (EH, “Por qué soy un destino”, 9, p. 132).<sup>37</sup> Sin embargo, estos dos precipitados cierres subversivos deben significar para nosotros una forma de *inicio*, la apertura de un ordenamiento diferente que involucre el quehacer político y su reflexión de filosofía de lo impolítico como auténtico *arte político* para la vida.

Los siguientes ensayos sobre la “política de la crueldad” nietzscheana quieren ser una contribución al actual debate sobre la dimensión política que atraviesa de manera transversal la filosofía de martillo de Nietzsche, así como introducir en lo posible al lector en el vértigo de su particular filosofía política de *combate*; además se proponen establecer las posibilidades que brindan sus propuestas inactuales para conseguir en lo posible la *renovación* del gastado pensamiento político contemporáneo.

<sup>36</sup> Como lo indica en una misiva del 26 de noviembre de 1888, enviada a su amigo P. Deussen: “Te juro que tengo la fuerza de alterar la *cronología*. –No hay nada de lo que hoy subsiste que no se derrumbe, yo soy más dinamita que ser humano.– Mi Transvaloración de todos los valores, con el título principal de *El Anticristo*, está acabada” (CO VI, 1159, p. 305).

<sup>37</sup> De igual forma, en una carta enviada a su amigo y discípulo H. Köselitz con fecha del 13 de noviembre de 1888: “Así pues, ¡sin maledicciones!, ya que yo los he despachado bien, –incluso *demasiado bien...* Mi *Ecce homo*. *Cómo se llega a ser lo que se es* surgió entre el 15 de octubre, el día extraordinariamente propicio de mi aniversario y aniversario también de mi soberano, y el 4 de noviembre, con una majestad antigua propia de uno mismo y un buen humor que a mí me parece que está demasiado bien conseguido para permitirse hacer alguna broma al respecto” (CO VI, 1142, p. 285).



## Nietzsche y la política dionisiaca: del animal de rebaño al superanimal

Yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, – yo, el maestro del eterno retorno...<sup>1</sup>

F. Nietzsche (CI, “Lo que debo a los antiguos, § 5, p. 136)

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

M. Heidegger (2005, VI, p. 754)

Desde su primer libro importante publicado –*El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1871)–, la figura de Dioniso adquiere una presencia fundamental en la propuesta filosófica nietzscheana; pero en realidad este insigne dios griego de la *ebriedad sobrehumana* ya aparece de manera contundente en un escrito redactado por Nietzsche en el verano de 1870 –y después incorporado a los primeros párrafos de la obra sobre la tragedia ática–, precisamente titulado “La visión dionisiaca del mundo”. La manifestación de la divinidad loca del *vinum* [vino] le permite intuir y dar forma a una potente *filosofía trágica* que consigue asimilar con creatividad lo más cruel y despiadado como realidad *estimulante* para la aceptación plena de la vida y como impulso generador de lo *superior*. De esta forma, la actitud ante el dolor que provoca la *terribilidad* de la existencia abre nuevas posibilidades de existencia y nuevos proyectos de realización para diferentes tipos de seres humanos. Ante las reacciones negativas al *dolor* de la vida, las cuales conducen hacia el debilitamiento de la fuerza, y frente a un nihilismo metafísico depredador que termina negando la

<sup>1</sup> En una obra anterior, también señala: “– yo, el último discípulo e iniciado del dios Dioniso: ¿y me sería lícito acaso comenzar por fin alguna vez a daros a gustar a vosotros, amigos míos, en la medida en que me esté permitido, un poco de esta filosofía?” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 295, p. 253).

existencia, precisamente la religión cristiana, con la carga de resentimiento y mala consciencia que la caracteriza, deplora todo lo instintivo y sensual como intensificadores de lo *vital*; en cambio, la filosofía dionisiaca trabaja con firmeza en el incremento de la fuerza como voluntad de poder afirmativa que acepta el irremediable lado *atroz* de la existencia.<sup>2</sup>

La oposición se establece aquí entre el “hombre del rebaño” –que propaga la religión del Crucificado– y el llamado “hombre superior”, que impulsa la filosofía de Dioniso.<sup>3</sup> En realidad se trata de la diferenciación energética que permite calificar las tendencias de las fuerzas y sus valoraciones mediante una *psicología genealógica* de los distintos tipos humanos, poniendo en claro la necesidad imperiosa de *superar* la precaria condición humana. Así, la filosofía dionisiaca se presenta como un modelo creativo para generar una política experimental que posibilite la implementación del proyecto nietzscheano de transvaloración de todos los valores; una transvaloración que al superar todo lo humano, conseguirá impulsar al *superhombre*.<sup>4</sup> Debemos decir que la “política experimental” nietzscheana parte del punto de vista de la *fisiología* humana; desde ahí diferencia tipos de fuerzas con miras a superar de manera definitiva las limitaciones binarias de la metafísica nihilista y de la moral piadosa de rebaño, como juego continuo de la voluntad de poder activa que nos apremia a buscar la *gran salud*.

Este primer ensayo indaga aquellos factores decisivos, aunque latentes, que permiten hablar de los inicios de una reflexión filosófica sobre la *animalidad humana* en

<sup>2</sup> Sin dejar de lado el papel complementario que juega aquí el placer: “si vosotros constantemente intentáis prevenir anticipadamente toda posible desdicha; si sentís, en general, vuestro sufrimiento y vuestra desdicha como algo malvado, odioso, digno de ser destruido, como una mancha de la existencia: entonces, aparte de vuestra religión de la compasión, tenéis también otra religión en el corazón, y tal vez la madre de aquella: –la *religión de la comodidad*. ¡Qué poco sabéis, vosotros, los cómodos y bondadosos, acerca de la *felicidad* del hombre! –pues la felicidad y la desdicha son dos hermanas y, además, gemelas, que crecen al lado de la otra, o que, como sucede con vosotros cuando están juntas –*iempequeñecen!*” (GC, libro 4to, § 338, pp. 322-323).

<sup>3</sup> Como señala S. Givone: “È il tragico, insomma, il ‘fuoco centrale’ da cui Nietzsche irradia quelle forze centrifughe, dislocanti, trasgressive in cui si risolve il suo pensiero: l’eccesso (sia nel senso della *hybris* dionisiaca sia nel senso dell’*Übermuth* di Zarathustra), la distruzione d’ogni ordinamento morale o cosmologico, il nichilismo come consumazione di Dio e nello stesso tempo come sovrabbondanza ludica del divino” (1991, introd., p. 19).

<sup>4</sup> Así lo establece de manera contundente E. Voegelin: “La transvaloración no sugiere meramente un nuevo sistema moral: requiere una reforma radical de la persona” (2014, p. 67).

la obra nietzscheana partiendo del empuje de la política dionisiaca; consideramos que se trata de un componente que franquea todo su quehacer y permite hablar –pese al carácter fragmentario y asistemático que su obra se empeña en mantener– de un tenue *hilo* conductor que consigue interpretar de manera más continua su propuesta sediciosa de filosofía martilladora. Podemos partir de los siguientes interrogantes: ¿de qué forma su aproximación a lo dionisiaco consigue perfilar ya su filosofía de la animalidad? ¿Y cómo logra constituirse ésta en una profunda crítica a la modernidad en forma de política dionisiaca? Primero realizaremos una sucinta aproximación a la problemática que *abre* la potencia dionisiaca; luego revisaremos algunos de estos iniciales elementos que constituyen el sustrato de donde emerge con mayor claridad el núcleo de la animalidad en el pensamiento fisiológico nietzscheano; por último analizaremos la oposición complementaria entre lo dionisiaco y lo apolíneo como el *summum* claro de su filosofía de la animalidad. Buscamos realizar un primer balance sobre la cuestión de la *zoología humana* como elemento sedicioso y creador de su *política cruel* de carácter dionisiaco.

En efecto, se trata de una aproximación incipiente –circunscrita a este complejo problema– que *ensaya* colocar en el corazón de la reflexión filosófica nietzscheana la rebelión fisiológica de la animalidad; con ello sólo queremos contribuir al debate esclarecedor sobre algunos fundamentos que impulsan la filosofía de Nietzsche, y también poner en claro aquellos elementos que establecen su factible actualidad. Sin duda, indagar en ciertos factores que constituyen las *entrañas* y los desgarramientos contradictorios de una propuesta filosófica problemática puede generar escisiones y críticas severas, riesgo que asumimos con gusto pues nuestra finalidad es colaborar en la generación de interpretaciones diferentes que deriven en indispensables aplicaciones al *arte de vivir*. En definitiva, lo que podemos concebir aquí como el “proyecto terapéutico” –de ahí aquel “médico filósofo” que Nietzsche reclama al inicio de su festiva obra *La ciencia jovial* (GC, pref., 2, p. 65)– de la transvaloración nietzscheana, proyecto que asume con firmeza el *impulso fisiológico* como fuerza inconmensurable de un individuo agregado que se crea y supera a sí mismo mediante una política experimental dionisiaca; un individuo que se atreve a forjar nuevos valores desde otros criterios de estimación y convierte su propia *vida* en una franca obra de arte: “Nosotros, sin embargo, *queremos llegar a ser lo que somos* [wollen Die werden, die wir sind] –ilos nuevos, los que se dan leyes a sí mismos, los que se creen a sí mismos” (GC, libro 4to, § 335, p. 319).

*El acontecimiento dionisiaco, retró desgarrando:  
las múltiples figuras de lo otro*

Queremos comenzar aquí con una vieja historia –una de esas pocas que si sabemos utilizarlas adecuadamente, aún permiten desgarrarnos y recomponernos para “llegar a ser otros”. Pues al parecer lo dionisiaco no sólo sería el punto de acceso para comprender el auténtico espíritu griego tal como lo entendía Nietzsche;<sup>5</sup> también pudiera ser la “ruta perdida” para *acceder* a lo más propio que nos constituye y hemos abandonado.<sup>6</sup> Podemos decir: mientras no consigamos responder a la pregunta ¿qué es lo dionisiaco?, seguiremos siendo desconocidos e inimaginables para nosotros mismos.<sup>7</sup> Esta afirmación puede parecer exagerada, seguramente lo es; sin embargo, consideramos que puede constituirse en un importante *acicate* para cuestionarnos de otro modo en la búsqueda e indagación de aquellas partes salvajes y oscuras que también nos constituyen, sin que nos *obnubile* el concentrado énfasis en la parte civilizada y racional que nos determina. Quisiéramos retomar aquí como punto de partida aquel último desafío que Nietzsche lanza para inquietarnos más al final de su peculiar autobiografía intelectual, escrita poco tiempo antes de sucumbir a la locura: “¿Se me ha comprendido? – *Dioniso contra el crucificado...*” (EH, “Por qué soy un destino”, 9, p. 132).

Lo que se ha denominado “el acontecimiento dionisiaco” tiene que ver con un complejo fenómeno de múltiples aristas y paradójicos efectos, y que por lo mismo ha

<sup>5</sup> “Sobre todo el problema *de que* aquí hay un problema, – y de que, ahora y antes, mientras no tengamos una respuesta a la pregunta ‘¿qué es lo dionisiaco?’, los griegos continúan siendo completamente desconocidos e inimaginables...” (NT, “Ensayo de autocrítica”, 3, p. 29).

<sup>6</sup> Dejamos aquí de lado, de manera deliberada, el hecho de que la intuición de la energía dionisiaca que tuvo lugar en 1868 y adquirió su máxima expresión combativa en la “metafísica del arte” que circunda *El nacimiento de la tragedia* (1871) con el vínculo Dioniso-Apolo, se ausentó del campo de reflexión nietzscheana por cerca de diez años (1873-1883); dicha intuición reaparece como parte de sus diversas metamorfosis con la declarada “muerte de Dios” en *La ciencia jovial* (1882); después de dicho asesinato vuelve a revelarse, pero ahora estableciendo el vínculo Dioniso-Ariadna, lo cual permite percibir la intención nietzscheana de establecer “una manera de expresar la divinidad de lo diverso” (J. Allouch, 2015, III, p. 157 y B. Stiegler, 2011).

<sup>7</sup> Así lo señala al inicio de *La genealogía de la moral*: “Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, – ¿cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos?*” (GM, pról., 1, p. 25).

despertado los más diversos malentendidos: desde el controversial debate sobre su origen oscuro –luego relegado a la figura de *dios extranjero y loco*–, que por fin logra en parte disiparse a mediados del siglo XX con las tablillas de lineal B en donde queda del todo claro el origen y pertenencia de Dioniso al panteón griego,<sup>8</sup> hasta el propio carácter atípico de la *manía* dionisiáca dentro del sistema cerrado de los olímpicos. Se ha visto que si bien su pertenencia al fondo religioso griego resulta incuestionable, no niega la existencia de diversos *rasgos* que pertenecen al “dios delirante” en diversas religiones que conforman el espíritu religioso mediterráneo, y su presencia es segura en algunos sitios del Oriente Próximo. Según parece, Dioniso procede de un *mítico fondo ancestral* –incluso preolímpico o “pregriego”, como señalan W. Otto (2007, II, p. 129 y 2001, II, pp. 44-45) y M. Daraki (2005, pról., p. 11)– que con una sorprendente *fuerza* nutre e impulsa un orden que requiere de su complemento negativo para alcanzar niveles superiores de desarrollo.<sup>9</sup>

Este *atípico* dios griego, que también es considerado un “extraño” con una sorprendente fuerza “subversiva” dentro de la tradición politeísta de la que sin duda forma parte, con una larga genealogía que se remonta hasta la época arcaica en la región egea y que por diferentes razones durante el siglo VI a.n.e. cobra una sorprendente *vitalidad*, de manera particular en la ciudad de Atenas como el corazón de dicha revolución;<sup>10</sup> sin duda, el surgimiento de la “razón” forma parte de un fenómeno

<sup>8</sup> Se trata de las tablillas de arcilla –de escritura ideográfica silábica– encontradas en las excavaciones arqueológicas en el Palacio de Cnossos el 30 de marzo de 1900 por el arqueólogo inglés Arthur Evans; fueron traducidas en 1952 por el arquitecto inglés Michael Ventris con la ayuda del profesor en filología clásica Jonh Chadwick. “Más aún, entre los siglos XIV y XII, la mayor parte de los dioses reverenciados por los aqueos –cuyos nombres figuran en las tablillas en lineal B de Cnossos y de Pylos– son los mismos que se encuentran en el panteón griego clásico y que los helenos, en su conjunto, reconocen como suyos: Zeus, Poseidón, Enyalos (Ares), *Paiaawon* (Peán= Apolo), Dionisos, Hera, Atenea, Artemisa y las Dos Reinas (*Wanasso*), es decir, Demeter y Core. El mundo religioso de los invasores indoeuropeos de Grecia bien pudo modificarse y abrirse a las influencias extranjeras; asimilándolas, conservó su especificidad y, con sus mismos dioses, sus rasgos distintivos” (J.-P. Vernant, 1991, pp. 36-37).

<sup>9</sup> “En las representaciones más arcaicas de su culto, aparece Dioniso asociado a la naturaleza vegetal; en esto se puede decir que procede de una religión inmemorial cuyo pensamiento permanecerá siempre vivo en él, pues un nombre como *Bacchos* sigue designando al mismo tiempo al dios, al iniciado y al ramillo que sirve para consagrarle. El dios se halla vinculado más particularmente a la arboricultura y, dentro de ella, a la viña [...]” (L. Gernet, 1981, I, 3, p. 60).

<sup>10</sup> Como señala J.-P. Vernant en su notable estudio sobre el pensamiento griego: “La razón griega no se ha formado tanto en el comercio humano con las cosas, cuanto en las relaciones de los hombres en-

más amplio que tiene que ver con una serie de transformaciones que nos permiten explicar algo de la *vigencia* poderosa adquirida y que coincide con lo que se ha denominado el “descubrimiento de la individualidad” (W. Burkert, 2002, III, p. 109) y con la llamada primera Ilustración iniciada en Jonia durante el siglo VI a.n.e. (E. R. Dodds, 1985, VI, pp. 172-173). Se trata del complejo fenómeno que da nacimiento a las ciudades-Estados griegas marcando y dotando de identidad propia a la época clásica griega, en donde el “régimen democrático” ocupa una función determinante y la emergencia de la “explicación racional” lanza a la filosofía a un proceso contrastante con la religión oficial; pero también se verifican transformaciones importantes en el lenguaje y en las maneras de pensar, y mutaciones significativas en normas y valores para nuevos tipos de vida.

En efecto, hay que entender el proceso y el *excesivo* impacto del dionisismo –junto con sus repercusiones culturales impulsadas por la tragedia ática como su esfera inseparable– como un fantástico *contrasentido* respecto de aquello que el otro proceso termina institucionalizando. Es decir, se trata de un dios “impolítico” que coexiste con los otros en un tiempo de expansión democrática y de importantes revueltas cívicas: el dios de la manía delirante en una época marcada por la razón institucionalizada; divinidad que muere y renace múltiples veces frente a la persistencia de los inmortales; divinidad portadora de una religión telúrica con profundas raíces en la “diosa tierra” dentro de una religión olímpica gobernada por Zeus con el resplandor del rayo fulminante. En fin, es la “instalación oficial de una heterodoxia en el corazón mismo de la ortodoxia a la que se opone” (M. Daraki, 2005, pról., p. 12). O quizá hay que aceptar que Dioniso “está hecho de otra pasta que los auténticos Olímpicos” (W. F. Otto, 2001, 18, p. 147). Sin embargo, el asunto es más complicado de lo que parece; al referirnos a las divinidades griegas estamos hablando de auténticos “dioses múltiples” que en sí mismos guardan atributos contradictorios y opuestos que luego terminan contraponiéndolos; pero también en determinados contextos llegan a com-

---

tre sí. Se ha desarrollado menos a través de las técnicas que operan sobre el mundo, que por aquellas que actúan sobre los demás y cuyo argumento común es el lenguaje: el arte del político, del orador, del profesor. La razón griega es la que en forma positiva, reflexiva y metódica, permite actuar sobre los hombres, no transformar la naturaleza. Dentro de sus límites, como en sus innovaciones, es hija de la ciudad” (2011, p. 145). Es importante no perder de vista, en el asunto de la “racionalidad griega”, la distinción entre los “intelectuales” y el “hombre corriente”, tal como lo indica E. R. Dodds (1985, VI, pp. 176-177).

partir ciertos *atributos* que los hermanan dentro de un orden jerarquizado –cierto, no exento de pugnas entre castas– que otorga su marca particular a la religión griega.<sup>11</sup>

Hay que decir que cuando se habla de Dioniso como la divinidad que encarna en sí misma las contradicciones más vivas y cuya presencia dentro de la religión cívica griega resulta la más paradójica, nos confrontamos con un complejo acontecimiento que choca directamente con aquello sobre lo que se sustentan nuestras actuales sociedades tecnocientíficas de la racionalidad instrumental. Se trata de una *energía* a tal punto incontenible que para domar un poco la *ferocidad* que la caracteriza tiene que ser incorporada a la religión oficial griega.<sup>12</sup> No hay que olvidar que los dioses olímpicos forman parte de la ciudad, pues la mitología politeísta que agrupa estas divinidades constituye un ámbito sagrado que se ha institucionalizado por medio de una religión cívica. Cada uno de los dioses, semidioses o héroes tienen su propio *espacio* de realización (ciudades, templos, cuevas, montañas, teatros...) y su particular *tiempo* de ejecución (fiestas, aniversarios, carnavales...). Dioniso es a todas luces una fuerte divinidad que si bien pertenece a estas prácticas habituales desarrolladas por la religión pública, tiene a la vez la capacidad de ausentarse –a su propio modo– de la misma; de ahí su carácter de *persistente extranjero* en su propia patria.

Este culto mítico –establecido a partir de “ideologías”, rituales, ceremonias, sacrificios, participantes, ofrendas– en el que se desarrollan las festividades dionisiacas, tiene que ver con una práctica colectiva, es decir, con una participación social que rebasa cualquier *uso* individual al incluirlo en el ejercicio del “Uno primordial” que lo incluye todo en la recuperación de aquella alma original que el rito reitera continuamente.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> “En el estadio griego de la religión, particularmente en la actitud observada respecto de los dioses olímpicos, se ve la coexistencia de dos castas, la una más aristocrática y poderosa, y la otra menos aristocrática. Pero las dos van juntas y son de un único género, y no sienten vergüenza la una de la otra” (CGD, I, 2, p. 62).

<sup>12</sup> Nos referimos al carácter destructivo y homicida de la manía dionisiaca. Nietzsche no idealiza a Dioniso pues reconoce el carácter a la vez positivo y negativo que lo caracteriza: “Ya en *El origen de la tragedia*, Nietzsche mencionaba la violencia que acompaña, e incluso a menudo precede, a Dionisos en cualquier sitio. Después de todas las epifanías del dios se queda todo en ruinas. Manía, ante todo significa furia homicida. A diferencia de muchos de sus seguidores, Nietzsche no convierte lo dionisiaco en algo idílico e inconsecuente. Era demasiado honesto para disimular lo molesto, la cara desagradable de lo dionisiaco” (R. Girard, 1999, p. 15).

<sup>13</sup> Como señala W. Otto: “Sabemos ahora que ya a mediados del segundo milenio antes de Cristo los griegos lo veneraban en Creta. Y en Delfos, su culto es tan arcaico que en la Antigüedad podía

Pero también se refiere a su carácter inseparable del ámbito político, en donde se sobrepone todas sus características sin confundirse para su realización efectiva dentro de un impulso que excluye su inseparabilidad para su efectivo funcionamiento. Dioniso, al igual que toda divinidad del panteón griego, constituye en realidad una férrea “potencia” que por sus orígenes se vincula a la fertilidad de profundo arraigo con la diosa tierra (M. Daraki),<sup>14</sup> pero sin olvidar que también se trata de un “dios marino” que por su *fluidéz líquida* permite el vínculo de los vivos terrestres con el subterráneo de los muertos, para constituirse en aquella indestructible raíz de la vida (K. Kerényi).

Con la *feroz* manía dionisiaca nos aproximamos a la divinidad que hace suya la locura, poniendo a sus fieles seguidores en trances maniacos y estados febriles por medio de rituales colectivos que los vincula en una comunidad inmemorial que debe reactualizarse de manera continua; el *éxtasis* dionisiaco introduce en la nueva religiosidad cívica de la ciudad ateniense un género primitivo de desorden, un impulso irracional que penetra en el corazón mismo del orden racional estatal.<sup>15</sup> Por eso es necesario ubicar a Dioniso dentro del contexto ilustrado que promueve como ideal ético la búsqueda racional de la *excelencia* humana; ésta es la principal finalidad del pensamiento griego: la “vida buena”. Junto con la exploración de aquello que precisamente distingue al ser humano de los otros seres vivos en el despliegue de sus máximas posibilidades –nos referimos al *uso* de la razón para la solución de los problemas que se presentan a lo largo y ancho de la vida–, los griegos elaboraron a un tiempo proyectos éticos de realización vital; proyectos que al buscar la *excelencia humana* en

---

decirse que allí se le había venerado aun antes de Apolo. La época de su florecimiento en Grecia sólo se inicia con la caída de las familias nobles que miraban retrospectivamente a sus antepasados heroicos” (2007, II, p. 128).

<sup>14</sup> Puntualizando: “En la tradición cretense, que lo considera un hijo de Zeus y Perséfone, Dioniso es un dios infernal, Zagreo, que exige sacrificios nocturnos; es también, añade nuestro informador [Diodoro], el fundador de la agricultura y el inventor de la labranza” (M. Daraki, 2005, 2, p. 65).

<sup>15</sup> “Dioniso, salvo accidentes o artificio, es extraño a la ‘política’. No hostil, sino apaciblemente extraño; ahora bien, no existe dios fuera de él que sea de cierta talla y que no esté asociado al mismo tiempo a alguna función del Estado, o que por lo menos no figure en algún momento en la vida rutinaria de la *polis*. Pero existe su contrapartida. Dioniso mantiene una relación directa con la naturaleza, sobre todo con la naturaleza salvaje y no civilizada o socializada: la aspiración de sus fieles los conduce hacia los lugares desérticos y baldíos: las representaciones más antiguas asocian a su triunfo o a su pompa nupcial las bestias del campo y hasta los animales feroces” (L. Gernet, 1981, I, 3, p. 78).

la fiesta de la existencia conseguían regular de manera efectiva los impulsos negativos desde prácticas de su propia *voluntad libre*.<sup>16</sup>

La realidad cósmica y la psíquica no pueden separarse. La coacción que ambas ejercen conjuntamente se revela como posibilidad de lo que normalmente sería extraordinario, incluso imposible, como plenitud de poder y libertad de una existencia superior: como fiesta. No necesitamos indicar el fundamento biológico-psicológico de esta coacción y de esta libertad, si tan sólo hemos vislumbrado la *estructura* del fenómeno. La fiesta es también en este caso “vida en el mito”: en el mito de un fondo vital común con el animal totémico y de la gula que de allí surge (K. Kerényi, 2012, p. 44).

Se trata de una contradicción muy significativa que nos ayuda a comprender la relevancia y el estremecido desgarramiento del “drama musical griego”; en él se oponen claramente el ejercicio de la *razón libre* –en la búsqueda de la autosuficiencia del buen vivir humano– y los golpes de la *fortuna* en los que se trasluce el destino de los mortales. Además, el ámbito de la razón tiene que considerar todos esos factores corporales –los impulsos, instintos y deseos– que cuestionan a cada momento el uso estratégico del cálculo racional, puesto a prueba tanto en el *juego* de la interacción entre el interior de las *pasiones* como frente al poder exterior de la *fortuna*. En esta tensión irresoluble, de importantes consecuencias, la presencia estratégica de Dioniso se justifica plenamente: integra todos estos aspectos del ser humano y se constituye en la única vía para el potencial desarrollo del “hombre total”. Lo dionisiaco estaba ahí para recordarle al hombre griego que no olvidara incluir todos los factores que en tensión constante lo establecen con determinadas características; factores cuyo conocimiento abre las posibilidades para la conquista de la excelencia como vía para la realización de una *buena vida*.

Insistamos un poco más, pues de lo que hablamos aquí es de conseguir una cierta *proporción* –en constante negociación– entre la indispensable salud corporal y la necesaria templanza del espíritu; Dioniso está ahí para recordarnos que si aspiramos a desarrollar de manera más efectiva lo *racional*, es indispensable incorporar lo *instintivo*.<sup>17</sup> Se trata de un “pensamiento orgánico” o de una “fisiología intelectual” que nos permite

<sup>16</sup> Por eso señala Nietzsche: “La tragedia es la válvula del conocimiento místico-pesimista dirigido por la voluntad” (FP I, 3 [45], p. 103).

<sup>17</sup> Como Nietzsche indica en una de sus obras más festivas: “Tal vez se unan entonces la risa y la sabiduría, tal vez exista entonces una ‘ciencia jovial’” (GC, libro 1ro, § 1, p. 87).

estar preparados para enfrentar las duras contingencias y lo absurdo de la vida.<sup>18</sup> Ante el orden cívico impuesto por la religión oficial de la ciudad, se postulan las fiestas dionisíacas como el juego periódico de la instauración del desorden maniaco en el corazón mismo del orden estatal. Los participantes activos en las diferentes celebraciones del arrobo dionisíaco lograban una comunión con la divinidad para exaltar la vida. Sin duda se trata de un culto que participa en el cortejo del sistema olímpico; Dioniso forma parte del grupo exclusivo de las potencias múltiples de los inmortales. Pero esta “divinidad mortal” instala una personalidad y comportamientos religiosos que contradicen el propio sistema de lo divino, e instala en el mismo núcleo de la religiosidad pagana griega lo anómalo y atípico que la conmociona, para de manera simultánea impulsar y justificar su propio funcionamiento.<sup>19</sup>

Es la encarnación de ese “gran dios ambiguo y tentador” (F. Nietzsche), la “figura de lo Otro” (L. Gernet), el “Extranjero del interior” (M. Detienne), el “señor de los vivos y los muertos” (W. Otto), la “Potencia del desconcierto” (Jean P. Vernant), la divinidad “Delirante” (M. Daraki) que instala lo diferente e insólito dentro de un sistema que lo ha aceptado como parte suya; la religión mítica griega es un orden complejo: para el funcionamiento que la dota de su carácter único requiere de fuertes contrastes y contrapesos funcionales en la generación de un potente mecanismo que facilite el pleno desarrollo humano en la búsqueda de la excelencia y la realización vital: “Los griegos son los artistas de la *vida*; tienen sus dioses para poder vivir, no para alejarse de la vida” (FP I, 3 [62], p. 106). Dioniso se sitúa en el centro de la metrópoli sin abandonar sus profundas raíces rurales y *salvajes*; es la pauta mítica del desarrollo humanista griego, el poder que aún arrastra y rompe los límites de lo establecido en el seno de la realidad política que lo alberga. La misma elaboración del montaje teatral de la tragedia que hace desfilar las mil máscaras, los disfraces

<sup>18</sup> Recordemos que por definición la “tragedia es pesimista [...] La *idea trágica* es la del culto de Dioniso: la disolución de la *individuatío* en otro orden cósmico: el transporte a la creencia en la trascendencia a través de los pavorosos medios del terror de la existencia. La culpa y el destino son *sólo μηχαναί* [medio] de este tipo: el griego quería huir absolutamente de este mundo de culpa y del mundo del destino: su tragedia no consolaba con un mundo después de la muerte. Pero momentáneamente le aparecía a los griegos la visión de un orden de las cosas por completo transfigurado” (ITS, § 1, pp. 570-572).

<sup>19</sup> “Éste es, como ya dijimos, probablemente el milagro más grande de la religiosidad griega: el hijo del Dios celestial y una mujer mortal, el perseguido, el sufrido y vencedor, el muerto y resucitado, se ha convertido en Olímpico, por decirlo así” (W. Otto, 2007, I, p. 129).

recargados, los arrebatadores coros y el frenesí de la embriaguez, intenta colocar la “ficción” exuberante en el corazón realista de la plaza pública, que cede ante su fantástica presión. Se trata de una periódica apertura de lo extraño en lo normal de la vida cívica; del enlace de lo insólito con lo habitual en un mismo plano de igualdad; del regio maridaje de aparentes opuestos en una misma *potencia* que desborda todos los lineamientos que brindan orden a un de por sí complejo sistema politeísta.

Dioniso se desliza de manera incómoda por las *fisuras* de un intenso sistema para evitar su rigidización e introducir el impulso vital dentro de un orden que se formaliza hasta olvidar su propia razón de ser. Lo viejo requiere de lo joven,<sup>20</sup> lo civilizado de lo salvaje, lo racional de lo instintivo [...], para renovarse sin cesar en la búsqueda de la excelencia vital; nos obliga el arrobó dionisiaco a dejar de ser lo que de común aparentamos ser en la representación de un papel que luego nos tomamos muy en serio y termina por desgastarse, para transformarnos en alguien distinto al desempeñar *otros papeles*. Por eso Dioniso consigue reintroducir tanto la recuperación de la unidad ancestral en los ciudadanos que lo siguen como la *ferocidad* del desorden destructor en un sistema que ve así sacudidos sus rígidos lineamientos. Es la divinidad del *éxtasis* embriagador que consigue desatar las asfixiantes amarras de la lógica racional oficial para servir de *punte vital* entre lo divino y lo animal, como un continuo que anula toda línea divisoria, toda diferencia y distancia entre estos ámbitos: lo humano se *diviniza* tanto como se *animaliza*, en la conformación de un “animal divinizado”.<sup>21</sup>

La presencia sediciosa del dios loco del vino y su “enjambre salvaje” consiguen actualizar con furor –con otra *intensidad* y de manera diferente a como lo hacen las demás divinidades– un fundamental “saber primordial” que por su carácter original rompe con todos los criterios y referentes que ordenan de manera regular la vida de los mortales; las divisiones estrechas entre géneros, sexos, reinos, edades, cambios

<sup>20</sup> Así lo señala M. Detienne en su interesante estudio sobre la divinidad del vino: “La majestad de Dioniso en las fiestas y sobre los ancianos prometidos a la rectitud encuentra aquí su anclaje fisiológico. Cuando viene al mundo, el pequeño animal humano es naturalmente ‘todo fuego’: incapaz de mantener en reposo el cuerpo o la voz, gritando y saltando (*pèdan*) sin cesar, en desorden. Un recién nacido es una pequeña bestia loca, que grita y gesticula sin reglas, habitada por una pulsión saltarina (*to kata phusis pèdan*). Pulsión sin la cual no podría haber en él ni ritmo ni armonía” (1986, pp. 116-117).

<sup>21</sup> En “Lo apolíneo y lo dionisiaco” escribe C. G. Jung: “Lo dionisiaco, en cambio, es la libertad del instinto sin vallas, el estallido de la *dynamis* sin freno, de naturaleza animal y divina, de donde el que el hombre aparezca en el coro de Dionysos como *sátiro*, mitad dios y mitad chivo” (1972, III, p. 187 y NT, § 4, pp. 56-60).

biológicos y de conciencia, son dejadas al margen al no funcionar más en esta nueva situación que condensa todos los tiempos en un “presente eterno”. Así como para este impetuoso trastocamiento la vida abarca también la muerte en el impulso de una “vida universal” que imprime un tipo de inefable inmortalidad, también el ser humano comprende lo *animal* a manera de “superanimal”<sup>22</sup> como tipo de arcana divinidad. Pues resulta que “allí no hay frontera entre el hombre y el animal” (W. Otto, 2007, II, p. 130), pero tampoco existe una frontera rígida entre el hombre y la *divinidad*; por lo que, como señalamos más arriba, es factible hablar de un *animal divino* que subvierte el orden imperante desde casa y socava a partir del interior sus propios fundamentos.

Dioniso representa esa otra cara oscura y salvaje que el genio griego supo aceptar e incorporar de forma *genial* como aquello innegable que también lo constituye.<sup>23</sup> Todos aquellos opuestos y contradictorios que sabían integrar como la única ruta virtuosa para conseguir la excelencia como máximo *arte de vivir*, y que el griego de la época trágica aprovecha con creces; el énfasis dionisiaco es puesto en la parte instintiva y fisiológica de la animalidad mediante la *risa* festiva y desgarradora que abre la tragedia,<sup>24</sup> con la fina-

<sup>22</sup> “El hombre es el *animal monstruoso* y el *superanimal*; el hombre superior es el hombre monstruoso y el superhombre; van así juntos. Con cada crecimiento del hombre en grandeza y en altura crece también en profundidad y en lo terrible: no se debe querer una cosa sin la otra —o más bien: cuanto más fundamentalmente se quiere una cosa, tanto más fundamentalmente se alcanza precisamente la otra” (FP IV, 9 [154], p. 283).

<sup>23</sup> Hay que decir, de acuerdo con la interpretación que realiza M. Daraki en su estudio fundamental sobre la divinidad del vino, que la *manía* dionisiaca se presenta como un auténtico “derecho a la locura”; el tipo de *mestizaje* que genera la tragedia griega a partir de las enseñanzas de Dioniso, posibilita la coexistencia de los impulsos naturales con la razón artificial estructuradora de las ciudades. Sin duda esta nueva construcción psicológica arrastra también pérdidas irreparables. Es la emergencia de la “persona” individual y su tipo de “identidad” como garante de la “razón griega” la que choca de manera directa con el “alma salvaje”, impersonal, del arrobo dionisiaco; precisamente lo dionisiaco se presenta como una forma de rebelión en contra de los costos y efectos reclamados por el orden de la razón. No queda más que instalar el “delirio” dentro del sistema de la ciudad, aunque sea en el periodo estipulado por el calendario religioso de las fiestas. Pese a su incorporación oficial, la *manía* dionisiaca reclama el derecho del “alma salvaje” y la instauración de un periodo en donde se rompen todas las barreras, los “hijos de la tierra” vuelven por sus fueros y la “razón” convive libremente con la “locura” (véase 2005, VI, pp. 292-293).

<sup>24</sup> Como apunta K. Kerényi: “Cuando Dioniso está cerca, también está cerca la tragedia” (2009, I, p. 66). Pero también puede resultar válida y complementaria la fórmula inversa: cuando la tragedia está cerca, también está cerca Dioniso.

lidad de que el ser humano no se olvide de vivir con la mayor plenitud posible –desde las propias bases corporales de su naturaleza animal hasta los impulsos divinos que lo mueven hacia la construcción de la excelencia “sobrehumana”. Ese *animal divino* que encarna como potencia lo dionisiaco –el cual complica la función del indispensable complemento– resultaba la vía adecuada para lanzarse, digamos, hacia el asalto supremo del *hombre total*, al conseguir estropear y trastocar la realidad; este *impulso animal* de resistencia a la imposición de la parte racional y religiosa como la única, por desgracia se ha perdido con la violenta instauración de la lógica metafísica y cristiana en la modernidad. Aquí es donde Nietzsche ve la posibilidad de superación de la metafísica dogmática mediante el lance sedicioso del “superhombre”, pues la auténtica confrontación que se realiza es en realidad entre dos contrastadas visiones del mundo, entre dos tipos de realización vital, entre dos formas de ser humano: en verdad, la auténtica confrontación es entre Dioniso y el Crucificado.<sup>25</sup> Por eso señala el filósofo de la *ciencia jovial*: “Tú que viste en el hombre / tanto un dios como una oveja: / desgarrar al dios en el hombre, / al igual que la oveja en el hombre, / y *rétr* desgarrando” (PC, “Ditirambos de Dioniso”, p. 60).

### *La visión dionisiaca del mundo y la tragedia griega*

Ya en la lección inaugural, pronunciada el 28 de mayo de 1869, con que asume la cátedra de filología clásica en la importante Universidad de Basilea, Nietzsche esboza la sorprendente intuición que lo anima y que tomará cuerpo de manera paulatina en su beligerante filosofía de martillo: “La vida es digna de ser vivida, dice el arte, la seductora más bella; la vida es digna de ser conocida, dice la ciencia” (HF, p. 221).<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Para un análisis de este espinoso asunto, remitimos al estudio de R. Girard (1999, p. 13-34). Su crítica continúa y se enriquece en R. Girard y G. Fornari, *Il caso Nietzsche. La Rebellion Fallita Dell'Anticristo*, Marietti, Genova-Milano, 2002.

<sup>26</sup> La cuestión fundamental del impulso vital y de la creatividad del arte como estrategia de renovación de la vida, se encuentra presente en el joven Nietzsche cuando comienza a separarse de la rígida moral cristiana y a reivindicar la irrestricta libertad con que busca una visión del mundo diferente. Por eso señala en 1862: “El telón cae, y el ser humano vuelve a encontrarse a sí mismo jugando como un niño con mundos, como un niño que despierta al brillo del amanecer y que riendo se borra de la frente los sueños terribles” (FH, 13 [6], p. 204). Después identifica esta “fuerza vital” –que el conocimiento científico mal comprendido “imposibilita”– con el transgresor Dioniso.

Efectivamente, consideramos que en “Homero y la filología clásica” quizá se plantea por primera vez de manera abierta el carácter tenso y desgarrador que asume su crítica radical a la modernidad –vía la situación particular de la filología clásica y en general del sistema educativo alemán de su época, que contraponen de manera abierta la “racionalidad científica” al “instinto artístico”–; se trata de aquel impulso creador que Nietzsche, en la primera época de su reflexión, denomina la “cuestión centáurica”, es decir, la búsqueda de la vinculación sediciosa ente ciencia, filosofía y arte.<sup>27</sup> Ello sin duda adopta otras formas más radicales que lo alejan de este punto inicial que sin embargo permanece latente o nutriendo con ímpetu su reflexión hasta que ésta alcanza la originalidad y el impulso creador que caracterizan su *envite filosófico*.

Consideramos que es en este contexto –que abarca la citada conferencia “Homero y la filología clásica” (1869) y los diversos materiales previos a la publicación de *El nacimiento de la tragedia* (1872),<sup>28</sup> a saber: “El drama musical griego” (conferencia pronunciada el 18 de enero de 1870); “Sócrates y la tragedia” (conferencia presentada el 18 de febrero de 1870); “La visión dionisiaca del mundo” (escrito en junio y julio de 1870), y “Sócrates y la tragedia griega” (publicada en edición privada por Nietzsche en 1871)– donde emergen aquellos elementos *protocolares* que conforman lo que podemos llamar su “filosofía de la animalidad”. En efecto, en estas obras tensas y trepidantes vemos emerger una filosofía que lucha por equilibrar la exigencia académica de la disciplina que impone la filología clásica con la creatividad artística que amenaza siempre con desbordarse. Una filosofía que se torna *combativa* en su libro sobre la tragedia griega: “*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida*” (NT,

<sup>27</sup> Pero habrá que agregar, como complementos indispensables de esta problemática, por lo menos los siguientes aspectos: 1) el trabajo complementario entre la filología y la filosofía; 2) el papel determinante que cumple el genio individual y el “alma de un pueblo”; 3) el complemento necesario entre crítica y hermenéutica; 4) el preciso contraste entre la crítica a la modernidad y el carácter *modélico* de la cultura trágica griega... Al respecto, véase nuestras aproximaciones a estas cuestiones en C. A. Velázquez Becerril (2016).

<sup>28</sup> Pero tampoco hay que perder de vista que se trata de la obra “más mística”, según los esclarecedores comentarios de G. Colli: “*El nacimiento de la tragedia* no es, empero, una interpretación histórica. Incluso cuando parece desarrollarse como tal, se transforma en interpretación de todo lo griego y, como si no le bastara tampoco esa perspectiva fluctuante, desemboca directamente en una visión filosófica total [...] *El nacimiento de la tragedia* es la obra más ‘mística’ de Nietzsche en la medida en que requiere una iniciación. Nos referimos a los grados que se necesita alcanzar o sobrepasar para poder entrar al mundo visionario de la obra” (1983, p. 14 y R. Safranski, 2013a, p. 66).

“Ensayo de autocrítica”, 2, p. 28).<sup>29</sup> Ante el hecho de que el discurso racional termina estableciéndose como el límite infranqueable que dice lo que es el mundo que podemos ver, percibir y pensar, ante este empeño del saber racional moderno se requiere del impulso creador del arte en el esfuerzo por generar al *hombre total*.<sup>30</sup>

Podemos rastrear de manera indirecta y diferida cómo trata el profesor Nietzsche el tema de la inefable *animalidad* desde sus primeros escritos. Sobre todo llaman nuestra atención los trabajos reunidos bajo el título *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*, en donde el joven profesor de filología reflexiona desde una tradición ilustrada de estudios clásicos y partiendo de un punto de vista nuevo que pretende reanimar la disciplina; tentativa que, como sabemos, se ve frustrada con la publicación de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, en virtud del revuelo levantado por las críticas virulentas de Wilamowitz-Möller a dicha obra en una serie de escritos publicados bajo el título de “iFilología del futuro!” (*Zukunftsphilologie!*).<sup>31</sup> Si bien, según nuestra interpretación, este enfoque nietzscheano de la *bestialidad* subversiva adquiere plena claridad en su escrito “La visión dionisiaca del mundo”, ya en sus dos conferencias anteriores va tomando cuerpo y agregando elementos importantes hasta llegar a su formulación efectiva bajo los auspicios de la divinidad griega relacionada con la embriaguez y el permanente impulso vital.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> En realidad esta sentencia aparece en el llamado “Ensayo de autocrítica”, que Nietzsche escribe para la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia* en 1886.

<sup>30</sup> Nietzsche habla del *hombre total* —que sin duda luego deriva en el “hombre dionisiaco” y en el “superhombre”— desde el marco de la cultura griega; promulga la superación del hombre escindido que sólo genera el desarrollo de algunos aspectos en detrimento de otros; en este caso se trata de una crítica al “hombre teórico” o “erudito” que muy pronto deshecha por inútiles los instintos, intuiciones y deseos. Por eso Nietzsche señala: “Imaginemos una generación que crezca con esta intrepidez de la mirada, con esa heroica tendencia hacia lo enorme, imaginémosnos el paso audaz de estos matadores de dragones, la orgullosa temeridad con que vuelven la espalda a todas las doctrinas de debilidad de aquel optimismo, para ‘vivir resueltamente’ en lo entero y pleno” (NT, § 18, p. 148).

<sup>31</sup> Para un seguimiento puntual de este importante debate, véase los artículos principales implicados en la polémica en el “Apéndice. La polémica sobre *El nacimiento de la tragedia*” (véase OC I, pp. 859-965).

<sup>32</sup> Nietzsche señala en su estudio sobre la filosofía en la época trágica de los griegos: “El camino que se remonta a los orígenes conduce siempre a la barbarie: y quien se ocupa de los griegos debe tener presente que tanto barbarizar el instinto desatado de conocimiento como el odio al saber, y que los griegos, dado su respeto a la vida, dada su necesidad de un ideal de vida, lograron dominar ese instinto insaciable de conocimiento que llevan dentro[...] porque querían vivir enseguida lo que habían aprendido: por este motivo filosofaron en tanto que hombres civilizados y teniendo la cultura y la civilización como propósito” (FET, I, pp. 36-37).

A lo largo de estos escritos que polemizan con la tradición a la que se adscriben, podemos encontrar aquellos factores y elementos que comienzan a desafiar la tradición metafísica occidental; pretenden esbozar el terreno complejo que posibilite entender las dimensiones del conflicto para buscar su factible salida, ante el peso de una tradición que luego se torna *paralizante*. Cuando se lean los análisis y reflexiones que siguen es importante no olvidar la aseveración siguiente:

Era el mismo grito salvaje con que la imaginación trágica marca inicialmente nuestro sentido de la vida. La misma lamentación salvaje y pura por la inhumanidad del hombre y la devastación de lo humano. Quizá no se ha quebrado la curva de la tragedia [...] el teatro trágico puede tener ante sí una nueva vida y un futuro (G. Steiner, 2001, X, p. 257).

Así termina su importante estudio sobre la tragedia el crítico literario George Steiner. Desde sus primeras líneas señala la peculiaridad y el carácter único de la tragedia helénica como forma teatral, auténtico *espejo* del mundo griego. Pese a la extensión universal del “sentimiento trágico de la vida”, el poder de la tragedia ática se apagó muy pronto (si acaso ha sobrevivido, lo ha hecho de manera fragmentaria y aislada en algunas propuestas artísticas a lo largo del tiempo hasta nuestros días); ante el agotamiento que esto significa si se lo ve con el necesario pesimismo, Steiner conserva un *halo* de confianza en un posible renacimiento del espíritu trágico. Sin embargo, habrá que considerar que el drama helénico era un fenómeno social y político de múltiples efectos, pues sin duda el contexto en el que se inscribe e impulsa es el de la mitología dionisíaca como parte fundamental de la religión politeísta cívica. Sobre este complejo telón de fondo podemos destacar en Nietzsche los siguientes aspectos complementarios entre sí:

1. Pretende realizar una crítica radical a la modernidad desde la referencia de la cultura trágica helénica, estableciendo la “erudición” como el principal elemento que *frena* el desarrollo del arte moderno; esta “atrofia del gusto” –tal como la llama Nietzsche– afecta de manera profunda la indispensable “creatividad artística”, cuyo avance natural requiere de la fuerza de los instintos, deseos e impulsos creativos que posibilitan la producción de lo *diferente*.

2. Critica el carácter escindido o fragmentario del arte moderno, pues su división impide esa indispensable “experiencia estética” que, en el contexto de la cultura griega, iba ya impulsando el arribo del llamado *hombre total* o “gran hombre”. Por ello reduce al hombre moderno a un simple *fragmento* que experimenta de manera parcial toda aproximación estética; resulta que ya no sabemos *gozar* de la belleza del mundo como

“hombres íntegros”. Así, para el hombre moderno la práctica artística se constituye en una experiencia alejada, extraña y bárbara.

3. Destaca el poder de los estados *extáticos* para hacer salir al hombre de sí mismo y de la vida cotidiana; ésta es una de las principales prácticas que promueve el espíritu trágico, a fin de posibilitar, por medio del “terrible entusiasmo dionisiaco”, la recuperación de un impulso de pertenencia que, ante los excesos acumulados, consiga el indispensable *encantamiento* como el principio esencial del drama griego. Este poder de alteración de la embriaguez trágica encarna todas las potencias feroces de la naturaleza con miras a generar la necesaria metamorfosis que la vida requiere de manera constante para su persistencia e incremento.

Pues éste no comienza con que alguien se disfrace y pretenda provocar un engaño en los otros, sino más bien con el hecho de que uno se encuentre fuera de sí y se descubra transformado y hechizado. En el estado “fuera de sí”, en el éxtasis, sólo se requiere un paso más: no regresar ya a nosotros mismos, sino convertidos en otro ser, de modo tal que nos comportamos como seres hechizados (DMG, p. 85).

Así pues, se trata de un tipo de “sabiduría estética” que asume lo que Nietzsche considera el desarrollo pleno de la naturaleza dionisiaca, en la que sin duda se sustenta el antiguo drama ático;<sup>33</sup> es el *contexto de propiciación* que consigue potenciar las *fuerzas vitales* que someten a las más difíciles pruebas el alma humana, con la finalidad de aplicar el principio clave de que es ante las más complicadas tareas donde se fortalece y desarrolla el “hombre libre”;<sup>34</sup> aquí se indica una de las principales tareas a las que es necesario someterse: es una forma de *propedéutica* para el ejercicio supremo del *alma libre*. Éste es uno de los puntos nodales de la teoría sobre la tragedia que propone

<sup>33</sup> Así establece su crítica K. Kerényi: “Según Nietzsche, es un hecho incuestionable que el único tema de la tragedia griega en su forma más antigua eran los sufrimientos de Dioniso y que este dios fue durante mucho tiempo el único héroe teatral. Tal afirmación no sólo es históricamente falsa, por cuanto no nos ha llegado ningún dato directo que corrobora este punto, sino que también lo es formalmente por cuanto la forma comprendía el carácter contradictorio fundamental de la *zoé*, el fondo de su dialéctica” (1998, 2da. parte, III, p. 224). Pero no hay que perder de vista que Nietzsche no pretende la exactitud histórica, sino que busca resaltar las transformaciones de Dioniso en sus múltiples máscaras y su honda expresividad en el mito del *héroe herido* (véase NT, § 10, pp. 96-100). También véase G. Colli y R. Safranski, como se señala arriba en nota 28.

<sup>34</sup> “A lo largo de todo el arte griego fluye la orgullosa ley según la cual sólo lo más difícil es una tarea digna de un hombre libre” (DMG, p. 87).

Nietzsche, y que también ubica como tarea del “sabio filósofo” de la época trágica de los griegos: “La tarea que ha de cumplir el filósofo en una civilización verdadera, organizada conforme a un estilo propio, es, desde nuestras circunstancias y nuestras experiencias, muy difícil de acertar con claridad, por la sencilla razón de que nosotros no poseemos tal civilización” (FET, 1, p. 39).<sup>35</sup>

Por cuanto el sustrato fundamental de la tragedia ática es la *música* como impulso de su capacidad poética y como factor propiciador del *arrobó extático*, resulta que es utilizada como un fantástico medio para conducir con la potencia necesaria a los partícipes hasta un estado capaz de despertar en ellos el “sentimiento de los dioses y los héroes” (DMG, p. 93). El hombre moderno por desgracia ha deteriorado su gusto estético hasta el punto de segmentar las expresiones artísticas, y ello le roba la posibilidad de comprender la experiencia estética como un todo unificado; según Nietzsche, actualmente no logramos comprender el estrecho vínculo complementario que establecía la música con el texto que guiaba la tragedia griega. Lo que el filósofo de la *ciencia jovial* intenta recuperar en su indagación genealógica sobre el “fenómeno”, es que el drama musical griego cumplía la función determinante de integrar el arte antiguo en un todo unificado que posibilitaba su plena acción transformadora.

Pero esta luminosidad cegadora de la tragedia ática se ha perdido en la noche de los tiempos, a tal punto que nos resulta prácticamente irreconocible. Como etapas del implacable proceso de *decadencia* en el que cae de forma paulatina la tragedia, Nietzsche señala los siguientes hechos: el paso del drama musical griego hacia la nueva comedia ática, paso que será impulsado en buena medida por la concepción estética de Eurípides; esta mutación estética nos habla del terrible efecto que se produce cuando los autores “llevan al público al escenario” (ST, p. 100): el abandono del auténtico pasado heroico y la sustitución de aquellos grandes hombres que llevaban a cabo enormes proezas por el hombre común estandarizado, y el establecimiento de lo cotidiano inmediato como único referente aplastante; por último, con la nueva comedia eurípideana la

<sup>35</sup> Es necesario no perder de vista que estos primeros escritos filológicos del joven Nietzsche estaban ya marcados por el impulso del interés filosófico y por el deseo de precisar sus propuestas teóricas: “Entonces trabajaba en su ‘justificación filosófica’, un escrito sobre ‘Origen y meta de la tragedia’, que al mismo tiempo podría preparar su despedida de la filología y debería servir para su trabajo en el libro mayor. De forma cada vez más consecuente se dedicaba al trabajo filosófico. Su concepción filosófica la veía trazada en los rasgos principales [...] Dos conferencias pronunciadas a comienzos de 1870 habían preparado el trabajo filosófico” (D. Fischer-Dieskau, 1982, pp. 71-72).

palabra desciende hasta el nivel medio del pueblo y abandona las alturas que embestían a la raza de los semidioses como “maestros del habla” (ST, p. 101).

Según la interpretación nietzscheana, que sacrifica la verdad histórica en aras de una composición estética que *afecte* y ayude a la transformación de los receptores del discurso por medio de una hermenéutica agonística, con Eurípides comienza el “juego ajedrecístico” del cálculo racional que pretende explicarlo todo; ello ocasiona que el griego renuncie a su inmortalidad épica, pues le hace olvidar su *pasado* glorioso y le imposibilita el arribo a un *futuro* igualmente glorioso. Lo que provoca la nueva comedia ática es la imposición del gusto estético de esclavo, como producto de la incontenible decadencia del antiguo drama musical. A partir de aquí se impuso un tipo de “estética racionalista” cuyo fundamento, según lo indica el filósofo del *saber jovial*, es el *socratismo*; la hipótesis nietzscheana sitúa como causa principal del deterioro irreversible del drama musical ático a la diáda decadente formada por Eurípides y Sócrates.

Con este cambio artístico hacia lo consciente, es decir, por la acción de la “obra de arte socrática”, el *instinto* y el *arte* mismo comienzan a ser vistos con desprecio; y esta negación de lo fundamental de la naturaleza humana —el férreo e incontenible instinto vital— trae consigo el rechazo de la “sabiduría instintiva” antigua, es decir, de una *sabiduría* en perfecta armonía con los impulsos fisiológicos del ser humano, pero también implicada directamente en el devenir existencial más propio. Ante el planteamiento que recupera Nietzsche sobre las características de lo que denomina “naturaleza productiva”, se genera un *juego* fecundo entre la parte consciente y la inconsciente del ser humano; la “sabiduría inconsciente” es la parte afirmativa y creativa que no requiere mediación alguna para manifestarse de manera dinámica, y la “sabiduría consciente” precisa de cierta mediación para actuar de *forma crítica*. Pero, según Nietzsche, resulta que en ese tipo nuevo de naturaleza productiva el “instinto se hace crítico y la consciencia creadora” (ST, p. 110).

Se produce en esa época una auténtica mutación antiartística de profundo calado y graves repercusiones: la inversión del auténtico espíritu griego es generada por el impacto del socratismo, vía Eurípides, en el ámbito estético, y vía Platón en la esfera filosófica. Pero lo que el fenómeno socrático significa en realidad es la organización teórica de lo unilateral, de la fragmentación del ser humano a partir de la exaltación de su parte teórica y racional: es en este camino sinuoso y oscuro donde la *ciencia* se separa del *arte*. Es la exaltación de una de las partes que conforman el espíritu griego: el lado luminoso, lo apolíneo como factor primordial del nacimiento de la ciencia en la

región helena.<sup>36</sup> Sin embargo, desde esta perspectiva nietzscheana hay que reconocer el fenómeno del socratismo como más antiguo que la aparición del propio Sócrates; el primer factor determinante que comienza a excluir el impulso artístico es la instalación infecciosa de la dialéctica en el seno del drama musical griego; ello ocurre mediante la instauración en él del “diálogo”, el cual era si duda un elemento externo a su propia naturaleza; se trata de un aspecto tardío que se incorpora a manera de “lucha dialéctica” como disputa racional entre dos actores.

El profundo instinto griego que impulsa al héroe del drama musical cede de manera paulatina su lugar a la lógica racional del “héroe de la palabra”. De esta forma, el *estilo* de la tragedia cambia de manera radical, a tal punto que termina por desplazar el aspecto musical para instaurar el imperio de la palabra construida de forma lógica; la aniquilación del espíritu musical se produce con la imposición de una bien armada “pieza de intriga”, y ello ocasiona el florecimiento de la *nueva comedia*. Se oculta así aquel manto pesimista que caracteriza la tragedia musical ática, en donde el hombre trágico acepta de manera ciega y sin resquicio alguno todo lo doloroso y terrible que envuelve la existencia. Se trata de una actitud noble y digna cuya aceptación de lo terrible de la existencia dota al hombre dionisiaco de la necesaria *jovialidad*, en oposición sentida al *optimismo* que caracteriza al hombre dialéctico. Éste es el hombre que calcula racionalmente, el hombre para quien cualquier desgracia es producto de un defecto o mal cálculo que debe asumirse; el dialéctico se constituye en un “hombre de astucia” que se vale de diversas artimañas para ejecutar su jugada y sacar ventaja de la situación; aun cuando ésta sea desfavorable, logra inclinarla a su favor.

Por lo tanto, es la *dialéctica* socrática —que busca imponer la virtud y el conocimiento como condición *sine qua non* de una vida feliz— lo que arruina el drama ático; por eso dice Nietzsche que es en el “optimismo socrático” donde reside la muerte de la tragedia de profundo espíritu pesimista. El enérgico impulso del drama helénico al parecer se *agota* ante la aniquilación que sufre aquello que era su naturaleza intrínseca: el espíritu musical. El exceso de dialéctica y una moral optimista acaban con esa *fuerza* profunda que destruye tanto como construye; dicha decadencia dialéctica y optimista se filtra por todos los poros del drama musical hasta su ruina. Es

<sup>36</sup> “Desde este punto de vista es significativo que Sócrates sea el primer gran griego que era feo. Hasta ese punto es todo en él simbólico. Es el padre de la lógica, que representa del modo más nítido la naturaleza de la ciencia. Él es el aniquilador del drama musical, que había reunido en su seno los rayos luminosos del arte antiguo en su conjunto” (ST, pp. 112-113).

un proceso *ruinoso* que, en la explicación que realiza Nietzsche, comienza con su máxima grandeza en el primer periodo de Esquilo; después el crepúsculo es en parte ocasionado por Sófocles y rematado de forma acelerada con los tintes de comedia introducidos por Eurípides. En este punto de su reflexión, Nietzsche se interroga sobre la factibilidad de un posible “renacimiento” del *espíritu dionisiaco* del antiguo arte griego, pues quizá le queda algún futuro a esta sabiduría vital.

Al parecer, “La visión dionisiaca del mundo” es el escrito donde se trasluce de manera más clara el núcleo constitutivo de la filosofía de la animalidad nietzscheana.<sup>37</sup> Desde el inicio de este escrito *anticipador* se perfila lo que puede ser considerado el corazón revelador que marca de manera viva la propuesta teórica y práctica nietzscheana; podemos decir que es *ahí* donde se transmuta una *intuición mística* en un impulso filosófico sedicioso sin igual. Comienza el autor indicando el carácter peculiar de la cultura griega, que “muestra y a la vez oculta” entre sus dioses la visión que tienen del mundo. En este complejo juego de claroscuros míticos y complementos paradójicos, sin duda la díada divina constituida por Apolo y Dioniso resulta tremendamente productiva; se trata de dos visiones estéticas contrapuestas que entran de manera continua en conflicto y competencia; pero estas dos fuerzas de la naturaleza se vinculan de manera particular y creativa para dar nacimiento a la tragedia griega.<sup>38</sup> Según Nietzsche, esta alianza figura en el momento “culminante de la voluntad helénica”; representa los dos estados de *gozo* de la existencia, a saber: el *sueño* y la *embriaguez*. Distingamos aquí sus principales características:

<sup>37</sup> Como señala Nietzsche al referirse a la orgía dionisiaca o *bacchanâle*: “Cantando y bailando manifiéstese el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de echar a volar por los aires bailando. Por sus gestos habla la transformación mágica. Al igual que ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, también en él resuena algo sobrenatural: se siente dios, el mismo camina ahora tan estático y erguido como en sueños veía caminar a los dioses” (NT, § 1, p. 45).

<sup>38</sup> Sin duda, la crítica que realiza C. G. Jung al joven Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* se centra en el excesivo énfasis en lo estético que pone el filólogo, olvidando en apariencia la dimensión religiosa que para Jung resulta fundamental para entender el espíritu griego: “En Nietzsche, al igual que en Schiller, se advierte la acusada tendencia a atribuir al arte el papel mediador y redentor. Y con ello queda el problema inmovilizado en lo estético [...] pasa por alto, por completo, el punto de vista religioso, sustituyéndolo por la consideración estética” (1972, III, pp. 190-191). Pero nos parece que Nietzsche no olvida lo religioso; si sobrepone lo estético es para destacar su influjo filosófico y político como impulso sedicioso; precisamente, para *mover* lo religioso.

---

## APOLO

---

- Dios de la bella apariencia del mundo onírico
- A partir de él, cada hombre es un artista pleno.
- Padre de todas las artes plásticas.
- Genera el velo de apariencia.
- El arte plástico es el juego con el sueño.
- Dios de la representación onírica.
- Dios del sol, el resplandor y la luz del fuego.
- La belleza es su elemento.
- Divinidad de la eterna juventud.
- Su reino es la bella apariencia del mundo de los sueños
- Su estado es la suprema verdad, la perfección frente a la fragmentaria inteligibilidad de la realidad cotidiana.
- Dios del arte y del vaticinio.
- Dios de la bella apariencia y del verdadero conocimiento.
- El sueño es la frontera entre la salud y lo patológico.
- Límite mesurado, esa libertad frente a los impulsos salvajes, esa sabiduría y tranquilidad de ánimo.
- El ojo debe ser solamente sosegado, pese al disgusto o enojo, ya que sobre él recae la significación de la bella apariencia.

---

## DIONISO

---

- Divinidad cuyo arte se basa en el juego de la embriaguez
- Dos son ante todo las fuerzas que elevan al hombre natural ingenuo hasta el olvido de sí –quiebre del *principium individuationis*– propio de la embriaguez: 1) el impulso de la primavera y 2) la bebida narcótica.
- Lo subjetivo desaparece por completo ante la impenetrable fuerza de lo humano en general, de lo natural en universal
- Fiestas de Dioniso sellan la alianza del hombre con el hombre, pero también del hombre con la naturaleza.
- En ellas desaparecen todas las divisiones sociales: el esclavo se convierte en hombre libre; el coro de Baco reúne al hombre noble con el hombre de bajo estrato.
- Es el evangelio de la armonía de los mundos.
- Cantando y bailando el hombre se expresa como miembro de una comunidad ideal superior. Por eso desaparecen el caminar y el hablar y son sustituidos por la danza y el coro.
- El partícipe se ve hechizado para convertirse en otra cosa.
- Así como los animales hablan y la tierra da leche y miel, así también surge en el partícipe algo sobrenatural. Se siente como un dios, y aquello que antes sólo estaba vivo en su imaginación lo siente ahora en sí mismo como héroe encarnado.

---

Fuente: elaboración propia a partir de la primera parte del escrito “La visión dionisiaca del mundo” (VDM, pp. 119-147).

Es a partir de Dioniso que la *experiencia estética* se constituye en una genuina revuelta en el mundo antiguo; hay que considerar este auténtico impulso artístico como parte de un complejo contexto ilustrado que requiere, como indispensable contrapeso, la invención de la tragedia y del hombre dionisiaco, el cual asume el proyecto de erigir su propia vida en una obra de arte. Aquí vemos surgir una diferencia fundamental –no una oposición– con respecto a la estética plástica apolínea, en donde el artista trabaja el mármol para hacer salir de él la bella figura que oculta y que la creación onírica de la *apariencia* reclama; en cambio, para la sabiduría dionisiaca se trata de una *estética de la naturaleza* que toma al mismo ser humano como una especie de mármol que hay que modelar para conseguir forjar una existencia bella.<sup>39</sup>

El hombre no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte, se transforma en algo tan extasiado y elevado como había visto a los dioses en sus sueños. Lo que aquí se manifiesta no es ya la fuerza artística de un solo hombre, sino la de la naturaleza. Un sonido más noble, un mármol más valioso es lo que se amasa y se cincela: el hombre. Ese hombre formado por el artista Dioniso se comporta con respecto a la naturaleza como la estatua con el artista apolíneo (VDM, 1, pp. 122-123).

Así pues, la creación artística dionisiaca, que trabaja con la fuerza de la naturaleza, utiliza una forma de “embriaguez consciente”. Sin embargo, el dionisismo no deja de ser una *fuerza salvaje*, ciega y destructiva que puede revertirse contra el artista apasionado hasta aniquilarlo; por ello requiere de la virtuosa y estética complementariedad del arte apolíneo. Sin duda, éste es un momento supremo de la cultura griega: el establecimiento del vínculo entre ambas divinidades para generar la *excelencia vital*. La particularidad del culto dionisiaco se hace figurar aquí con toda su fuerza turbulenta por la transformación divina que realiza: desde la liberación de las “pulsiones básicas animales”, que permiten borrar las trabas sociales durante las celebraciones,

<sup>39</sup> Esta idea fundamental en todo el pensamiento nietzscheano, aparece ya formulada de manera velada y algo variada en el diálogo platónico titulado *Fedro* (véase Platón, 2010, 252 d-253 a, pp. 358-359). Y sin duda toma cuerpo como tal en la filosofía helenística; en particular es formulada con toda claridad en la filosofía neoplatónica de Plotino: “Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo superfluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de ‘labrar’ tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la virtud” (2009, I, pp. 109-110).

hasta su transformación en una “fiesta de salvación del mundo, en una jornada de transfiguración” (VDM, 1, p. 123). Este complejo proceso de regeneración cultural continua posibilitada por esta díada divina –sin duda es un mecanismo fundamental en la religión politeísta griega, lo que le atribuye su particularidad– permite a los dos dioses un triunfo compartido que consigue superar sus desavenencias para generar lo *superior*.

Este encuentro creativo es cabalmente lo que hace posible el drama ático y el desarrollo del “artista trágico”; la creatividad artística puede engendrar *nuevos mundos* cuando se consigue dar forma al “caos de la voluntad”; la llamada embriaguez que impulsa la *manía* dionisiaca permite hablar de un profundo hechizo o éxtasis que desvaneciendo y trascendiendo al individuo limitado, reintegra al ser humano a la vitalidad plena del “Uno primordial”, es decir, a la unidad del mundo transfigurado. Lo que más asombra y llama la atención en esta forma estratégica de tratar y guiar, para un propósito espiritual, los instintos animales que se desatan durante la celebración de las diferentes festividades dionisiacas, es que rompe con todos los convencionalismos y restricciones sociales; todas aquellas barreras e inhibiciones se vienen abajo y así se hace posible traspasar lo meramente humano y recuperar la *vía animal* que conduce a la igualación con los dioses. Es en este momento supremo que se logra la reconciliación plena con la vida y el mundo transfigurado, cuando se reconcilian de manera festiva todos los supuestos contrarios; por obra del impulso extático, el ser humano consigue reunirse de nuevo con la naturaleza, reintegrarse a la unidad inquebrantable que lo devuelve a la corriente de una vida plena.<sup>40</sup>

Lo que debe quedar claro –y en ello insiste Nietzsche– es que la *invención* de este par de opuestos complementarios no responde a la tiranía de las necesidades, ni fragua, ante la ráfaga de angustia que producen los duros apremios de la vida, una estrategia de evasión hacia alucinaciones del trasmundo. En general, el politeísmo griego es un tipo de “religión de la vida”, de la vida que pugna constantemente por su *superación*; todo lo existente es envuelto en un halo divino dentro de este mundo, y el hombre no dispone de calificativo alguno para describir su plena realización. Desde una perspectiva superficial, esto puede parecer un simple juego de gratuitos efectos;

<sup>40</sup> Aquí Nietzsche se refiere al mito de la unión en calidad de símbolo trágico: “El mito dice que Apolo había reunido de nuevo a un Dioniso desmembrado. Ésta es la imagen del Dioniso reconstruido por Apolo, salvado de su destrucción asiática” (VDM, 1, p. 127).

pero se trata de una *sabiduría* alcanzada por la creatividad artística griega; se trata de una respuesta de *saber jovial* ante el irremediable fondo trágico de la horrenda existencia. Aquí Nietzsche se refiere a la atávica sabiduría que revela el dios encadenado del bosque: “lo mejor es no ser, lo segundo mejor morir pronto” (VDM, 2, p. 128).<sup>41</sup> Algo que pone al hombre griego frente a lo *absurdo* de la propia existencia.

Precisamente, la religión cívica olímpica se integra de manera digna con esta filosofía trágica de la vida y termina aceptando el *dolor* y la *terribilidad* misma de la existencia: ¡arrojarle algo de la luminosidad del Olimpo a las tinieblas trágicas de la vida! A fin de soportar el drama de las tensiones de la vida, el genio griego utilizó la “ilusión artística”<sup>42</sup> para inventar una *religión solar* que consiguiera superar la oscura sentencia del dios del bosque:

He aquí un conocimiento de la más inusual sabiduría. Ver su propia existencia, tal como es, en un espejo transfigurador y protegerse con este espejo frente a Medusa. Ésa fue la genial estrategia de la “voluntad” helénica, simplemente para poder vivir [...] El mismo impulso que lleva al arte hacia la vida, como un complemento y perfección de la existencia que conduzca a la supervivencia, es también el que hizo surgir el universo olímpico, un mundo de belleza, de quietud y de goce (VDM, 2, pp. 128-129).

Al duro desafío existencial lanzado por el dios del bosque, la sabiduría trágica helénica opone una *aceptación* irrestricta de la vida, ya que “incluso como jornalero” el héroe griego prefiere y apuesta por la existencia; se trata de una férrea *voluntad*

<sup>41</sup> “Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demón; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: ‘Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decir lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto’” (NT, § 3, p. 52).

<sup>42</sup> El símbolo de esta contradicción es sin duda la *máscara*, como señala W. F. Otto: “Toda la magnificencia de lo periclitado, lo sofocado, aparece como una ceremonia avasalladora, al tiempo que se pierde en lo infinito. El portador de la máscara se ve arrebatado por la excelsitud y dignidad de aquellos que ya no son. Él es él y, sin embargo, otro. La locura lo ha razado, algo del secreto del dios frenético, del espíritu del ser bifronte que habita en la máscara y cuyo último retoño es el actor” (2001, 19, p. 152).

*vital* que aún continua sirviendo como modelo al hombre moderno. Aunque desde luego hay que cuidarse de las copias burdas e imitaciones vulgares, los antiguos helenos todavía siguen haciéndonos ver la “necesidad de la apariencia artística”<sup>43</sup> como estrategia fundamental para enfrentar las grotescas vicisitudes de la existencia; aún es necesario reencontrarnos con la visión del mundo del antiguo pueblo griego, que buscaba reconciliar con plenitud al ser humano con la naturaleza. Aquí la naturaleza férrea del hombre helénico consigue trasfigurar la voluntad en obra de arte para generar una adecuada “sabiduría del dolor”; dicha estrategia existencial –apunta con brío el filósofo de la *ciencia jovial*– representa la encarnizada lucha que libra el espíritu griego para dar nacimiento a la tragedia ática.

La enérgica sabiduría existencial que acepta plenamente la vida tal como es, sin subterfugio alguno; la sabiduría que utiliza la “embriaguez del dolor” dionisiaca para que ésta trabaje una intensa lucha con el “sueño de la belleza” apolínea, se intensifica y llega a su máximo desarrollo con la “invención del rito dionisiaco”. Dioniso encarna el impulso incontenible de la naturaleza, cuya misteriosa energía y deslumbrante claridad casi logra eclipsar la seductora apariencia del dominio de Apolo.<sup>44</sup> Con la llegada e integración del dios del vino en la cultura helénica, sobre todo en el ámbito del arte, que lo conduce a otro nivel más allá de la apariencia y belleza apolínea, se genera una auténtica *revolución* en el espíritu del mundo griego. Sin duda fue un acontecimiento singular e irrepetible a su modo que condujo la estética hacia un nivel superior; esta fuerza artística fusiona las artes plásticas con la música para dar origen a la poesía. Ante la medida apolínea que mantenía de forma artificial un orden que la sabiduría tenía que proteger para su óptimo funcionamiento, aparecen como un torbellino arrasador las fuerzas dionisiacas; en ellas “se expresa el *exceso* todo la naturaleza en placer, dolor y conocimiento”, en tanto que el “*exceso* se revela como la verdad” (VDM, 2, p. 134).

<sup>43</sup> Por eso señala en su gran escrito autobiográfico: “¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (–el creer en el ideal–) no es ceguera, el error es *cobardía*... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es *consecuencia* del valor, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo...” (EH, pról., 3, p. 17).

<sup>44</sup> En cuanto Apolo hace su arribo al escenario de la mitología griega, también su origen remoto se sitúa en una “cultura prehelénica” aunque “su figura no lleva rasgo oriental alguno”, como afirma W. Otto (2007, II, p. 112 y 2001, 18, pp. 147-151).

La potencia de lo musical trágico arrastra todos los límites hasta trastocar el orden impuesto. El ancestral culto a Dioniso, que por mucho tiempo se mantuvo aislado en los “gremios poético-musicales”, consigue ahora incorporar toda su potencia *subversiva* a la religión oficial. Y es precisamente ahora, al generarse este contexto anómalo –por la presencia de la divinidad del impulso excesivo de la *embriaguez extática*–, que se produce el nacimiento del drama musical ático; la capacidad de olvido que tiene la *manía* dionisiaca permite al drama musical alejarse de lo cotidiano, y el participante no regresará de aquel éxtasis transfigurador sino con el sentimiento y la voluntad de lo superior: “En la conciencia del despertar de la embriaguez ve únicamente lo terrible o absurdo de la existencia humana: le repugna. Ahora finalmente comprende la sabiduría del dios de los bosques” (VDM, 3, p. 135). Podemos ver que al realizarse dicha transmutación –la cual caracteriza propiamente la “obra de arte trágica”– se establece un tipo de equilibrio entre la embriaguez y el sueño, equilibrio que abre la puerta al “hombre dionisiaco”; se genera un *mundo intermedio* que se mueve de forma creativa entre la belleza y la verdad. Se trata de un ámbito que mantiene en tenso balance los extremos para impedir que alguno de ellos termine por devorar al otro; un balance entre lo ridículo y lo sublime para no sucumbir al encanto de la bella apariencia o ante las exigencias de la verdad, mejor utilizar la creatividad de la *verosimilitud*. Este bello carácter escindido –señala Nietzsche– lo encarna sobre todo Dioniso.

Se produce una importante reconciliación con la realidad; en la concepción anterior del mundo griego prevalecía la apariencia del sueño, debido a su carácter enigmático y a su plena aceptación pese a los hastíos de la existencia; ahora la voluntad se repone con *jovialidad* de los reveses trágicos de la vida, de una vida cuyos horrores y sufrimientos habían impuesto una “serena felicidad”. Así lo indica el filósofo del martillo: “Plena alegría de vivir en el desprecio de la vida. Triunfo de la voluntad en su negación misma” (VDM, 3, p. 139). El artista trágico asume este reto para *transfigurar* su visión del mundo ante la evidencia del vacío existencial que se expande sin consideración alguna; su capacidad de creación estética consigue transformar el dolor y la nada para incrementar la *fuerza vital*. El objetivo de este vínculo complementario entre los supuestos opuestos de la voluntad apolínea y dionisiaca es la creación de un tipo superior de vida; aquí el arte trágico dionisiaco juega con la *máscara* para saltar por encima de las apariencias a manera de “signo de la verdad”.

La “obra de arte dionisiaca” consigue dar expresión a una especie humana superior, dejando tras sí las parciales formas individuales;<sup>45</sup> en ella el lenguaje gestual por antonomasia, la *danza*, se encarga de transmitir los “sentimientos más íntimos de la naturaleza” y la voluntad logra expresar el “gesto de la existencia en sí” (VDM, 4, p. 145). En esta nueva estética trágica se produce un vínculo creativo entre rítmica, dinámica y armonía, es decir, se produce en una forma diferente de poesía cuyo simbolismo reúne palabra y sonido; esta nueva esfera alcanzada por la poesía trágica congrega la “sensibilidad de la imagen” de la épica con la “sensibilidad del sonido” de la lírica. Se trata del impulso del ditirambo dionisiaco que abre otros mundos al arte, para confrontar y amplificar la aislada estética apolínea de la comprensión artística anterior, posibilitando una potenciación de todas las fuerzas simbólicas no presentada antes: “Pero en el ditirambo dionisiaco el entusiasmo de Dioniso se excita hasta la suprema elevación de sus capacidades simbólicas. Algo nunca sentido presiona para manifestarse hacia fuera, la aniquilación de la individuación, la unidad de ser en el espíritu de la especie, la naturaleza, en fin” (VDM, 4, p. 147).

### *Del espíritu trágico griego al planteamiento de la animalidad*

Como es sabido, el vínculo que se establece entre Apolo y Dioniso está mediado por un copioso río de sangre; así lo indica M. Detienne en su importante estudio sobre el dios del arco y la lira: “Esta versión, también órfica, la cohabitación de Apolo y Dioniso en Delfos comienza con los restos de un sacrificio especialmente sangriento cuya culpabilidad recae en primer lugar sobre los Titanes” (2001, 3, p. 93).<sup>46</sup> Esta

<sup>45</sup> Así lo señala en una de sus principales obras: “Con un fatalismo alegre y confiado ese espíritu que *ha llegado a ser libre* está inmerso en el todo, y abriga la *creencia* de que sólo lo individual es reprochable, de que en el conjunto todo se redime y se afirma – *ese espíritu no niega ya...* Pero tal creencia es la más alta de todas las creencias posibles: yo la he bautizado con el nombre de *Dioniso*–” (CI, “IncurSIONES de un intempestivo”, § 49, p. 127).

<sup>46</sup> “Nietzsche considera la conciliación de Apolo délfico con Dionysos como símbolo de la conciliación de estos contrastes en el pecho del griego civilizado. Mas al hacerlo olvida su propia fórmula compensadora, según la cual los dioses del Olimpo deben su claridad a la oscuridad del alma griega. Según esto la reconciliación entre Apolo y Dionysos sería una bella apariencia, un desiderátum provocador por la necesidad sentida por la mitad civilizada griega en lucha con su lado bárbaro, que en

unión cómplice resulta reveladora desde donde se le observe y, como ya lo señalamos, genera una *articulación divina* muy productiva que ocasiona en la cultura helénica un desarrollo único e irrepetible. Estas dos representaciones *energéticas* de la vida del mundo le sirven al joven profesor Nietzsche para saldar cuentas con algunos de los resabios de su rígida formación piadosa, así como para enfrentar posteriormente el nihilismo dejado por la llamada “muerte de Dios”, ya que le permiten pensar más allá de la reducción metafísica imperante.

En efecto, cuando por medio de un soberano salto expresado en la forma de una “crisis de conciencia”, comienza con hostilidad a alejarse del dogma religioso que le había sometido durante sus años de formación en el hogar familiar,<sup>47</sup> Nietzsche procura preservar su libertad individual conquistada emprendiendo la búsqueda de una concepción del mundo *diferente* que consiga potenciar la autonomía ganada, y muy pronto vuelve su mirada hacia la cultura griega. El sacudimiento del mencionado yugo y su viraje hacia el ámbito de la filología clásica, se ven pronto acompañados por el descubrimiento de la filosofía de Arthur Schopenhauer (1788-1860); es decir: tanto el “pesimismo griego” encontrado en la tragedia musical ática –sobre todo a partir de la unión transgresora entre Apolo y Dioniso– como la estructura explicativa del mundo presentada por Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*, conducen a Nietzsche a contrapuntar la metafísica cristiana con un *pesimismo de la*

---

el estado dionisiaco precisamente se abría desapoderadamente camino” (C. G. Jung, 1972, III, pp. 188-189).

<sup>47</sup> Sin duda se trata de un indispensable desplazamiento que en todo auténtico creador va de los móviles individuales a la elaboración filosófica dentro de un proceso de historia universal; como lo ha señalado Karl Jaspers, Nietzsche sabe que en la cultura alemana de su época se ha desarrollado una especie de “escepticismo temerario” que se extiende sobre todo entre los “hijos de pastores”, cuya falta de coincidencia entre la exigencia de lo que predicán y la realidad que va por otro lado resulta *enfermiza* desde donde se le mire. “Sin embargo, frente al anticristianismo de Nietzsche se plantea una pregunta decisiva: ¿De dónde le viene esa hostilidad y qué es lo que la limita? ¿Cuáles son los móviles, derivados de una determinada concepción del mundo, qué impulsan a Nietzsche a rebelarse contra el cristianismo, y qué persigue con ese combate? La diferencia entre Nietzsche y tantas gentes que de su hostilidad al cristianismo no retienen más que un lenguaje, reside en la profundidad de sus móviles propiamente filosóficos [...] No debemos, pues, buscar el sentido del pensamiento de Nietzsche en la adopción de una actitud determinada, sino sólo en el movimiento que nos comunica y en que ese movimiento promueve” (K. Jaspers, 2008, p. 91).

*fortaleza*<sup>48</sup> celebrador de la vida y con una *filosofía del juego* de sediciosos efectos. Este saber como juego transgresor toma la forma de la filosofía dionisiaca.

La dura crítica que emprende Nietzsche contra la metafísica cristiana –señalando el poder de alienación que suscribe la razón religiosa como creación divina del ser humano, que es el “animal que venera” (GC, libro 5to, § 346, p. 337), en tanto que la “tierra es el *astro* auténticamente ascético” (GM, tratado 3ro, 11, p. 172)– lo lanza hacia el abrazo franco de la vida; pero la vida también es un *abismo* que al romper con todo posible asidero nos arroja hacia la *oquedad* del sinsentido. Aquí resultan fundamentales las *enseñanzas* del impulso trágico griego: la abismal extensión del absurdo o sinsentido que deja el abandono del falso asidero de la religión y el conocimiento, puede ser cubierta por el *mero juego* dionisiaco. Por cuanto la representación religiosa del mundo termina inmovilizándonos y haciéndonos dependientes de ideales trascendentes, Nietzsche recurre a la fuerza inmanente de la voluntad inmoral que caracteriza *in extenso* al mundo. La religión “monótono-teísta”<sup>49</sup> del “dios impostor” que nos subyuga es desarmada desde *su* interior mediante el juego y la risa de múltiples divinidades que muestran de manera más fiel el proceder de una ciega voluntad que no acepta ninguna finalidad preestablecida e impuesta: se trata de aquellas *potencias vitales* que conducen a la celebración jovial de la existencia, *pese a* y *por* su acentuado carácter abismal.<sup>50</sup>

Así pues, si Nietzsche profundiza en la cultura griega es para *servirse* de la filología clásica como herramienta interpretativa y con el fin de emplear la reflexión filosófica para dejar atrás las pretensiones positivistas de la primera: abandona la aproximación

<sup>48</sup> En un fragmento póstumo de otoño de 1887, Nietzsche nos invita: “Detengámonos un instante en este síntoma de *suprema cultura* – lo llamo el *pesimismo de la fortaleza*” (FP IV, 10 [21], p. 305).

<sup>49</sup> Se trata de un neologismo acuñado por el mismo Nietzsche, con la ironía que lo caracteriza: “¡Casi dos milenios, y ni un solo Dios nuevo! ¡Por el contrario, aún ahora, y como si existiese de derecho, como un *ultimatum* [cosa última] y un *maximum* [máximo] de la fuerza configuradora de dioses, del *creator spiritus* [espíritu creador] en el hombre, ese deplorable Dios del monótono-teísmo cristiano!, íese híbrido producto decadente, hecho de cero, concepto y contradicción, en el que tienen su sanción todos los instintos de la *décadence*, todas las cobardías y cansancios del alma!–” (AC, § 19, p. 43 y CI, “La ‘razón’ en la filosofía”, § 1, p. 46).

<sup>50</sup> Como señala C. G. Jung, refiriéndose a la primera obra sobre la tragedia de Nietzsche: “Advierte la oscura capa sobre la que está pintado el claro y áureo mundo del Olimpo [...] La ‘serenidad’ griega, el riente cielo de la Hélade como brillante ilusión sobre un fondo sombrío...: he aquí el descubrimiento que estaba a los nuevos reservados” (1972, III, p. 185).

historicista para impulsar desde su propia condición el *juego* de la transmutación sediciosa. Por eso hay que considerar que la aproximación o vinculación estética de estas dos potencias muy pronto se transforma en una fuerza política transvalorativa que convierte a Apolo y Dioniso en *energías existenciales*. Aquí podemos percibir en su forma más pura la incontenible y amoral *voluntad de vida*; se trata de la salvaje manifestación de aquello que simboliza el delirante Dioniso, quien muere y renace tantas veces como sea necesario; por cuanto lo dionisiaco es la vida misma que, con toda su fuerza, deviene destruyendo y construyendo de manera incesante, consideramos que la *animalidad* es la misma celebración de la existencia que posibilita la divinidad de la ebriedad pródiga; precisamente, la pantera y el tigre que jalan el carro de Dioniso (NT, § 1, p. 44) simbolizan las potencias de la *vida salvaje* que avanza de manera inexorable.

En sus diferentes aproximaciones a la cultura y espiritualidad griega, Nietzsche insiste, sin la menor sombra de idealización ramplona, en la *superioridad vital* de ésta respecto al desarrollo de la cultura y el hombre modernos. Sin embargo, no hay que perder de vista que lo griego no es más que un nuevo acceso a algo diferente que lo aleja de la aceptación común y derrotista y le otorga un *ímpetu agonístico* para enfrentar con *jovialidad* el empantanamiento metafísico que hunde a la modernidad. De ahí que el trabajo hermenéutico nietzscheano se inscriba de manera deliberada dentro del estatuto de la confrontación destructiva y del impulso artístico constructivo; pese al carácter trágico que satura lo dionisiaco —en el que abraza con jovialidad la terribilidad de la vida— Nietzsche recupera la *fuerza vital* necesaria para subvertir el orden de la normalidad impuesta. La mutua complementariedad revolucionaria de las dos divinidades se produce con la atracción recíproca y la vinculación de la ensoñación individual apolínea con la ebriedad colectiva dionisiaca:<sup>51</sup> sin dejar de ser uno mismo se consigue participar de forma radical en el “Uno primordial” en cuanto *communita* (comunidad) ancestral de realización;<sup>52</sup> aquí lo elemental animal se continúa con lo superior divino, pues en la radicalidad de un *impulso creador* se complementan.

<sup>51</sup> “Según esto la reconciliación entre Apolo y Dionysos sería una bella apariencia, un desiderátum provocado por la necesidad sentida por la mitad civilizada del griego en lucha con su lado bárbaro, que en el estado dionisiaco precisamente se abría desapoderadamente camino” (C. G. Jung, 1972, III, pp. 188-189).

<sup>52</sup> Sin duda se trata de un concepto fundamental en el debate de filosofía política en el contexto internacional, ya que la *communita* se presenta como un espacio activo de reflexión ontológica que se

Desde sus mismos orígenes, los griegos crearon su particular mitología y religión de los olímpicos para “contrarrestar” en lo posible lo atroz y patético de la vida (véase NT, § 3, pp. 52-55); pero también consiguen *activar* los indispensables mecanismos de la creatividad artística para la realización de una vida bella y la formación estética de sí mismo. Con todo, es necesario tener presente que la finalidad de la reflexión sobre el mundo antiguo griego no es la simple reconstrucción histórica y filológica, sino que el *trabajo filosófico* utiliza esta expresión cultural como “espejo”: el contraste entre ella y la modernidad puede ayudar a ésta generar la factible superación de sus deficiencias; es decir: no se trata de imponer a la época actual una copia burda de la cultura ática, sino de transformarla en una estrategia que impulse la transvaloración de todos los valores hacia el futuro. Con Dioniso como encarnación simbólica de la *voluntad de poder*, Nietzsche esgrime una nueva actitud ante la vida: lo dionisiaco se traduce en afirmación y asunción de la apariencia como la única realidad sobre la que hay que saber bailar y reír, precisamente por el carácter terrible que la franquea. Es un tipo de sabiduría que partiendo de la experiencia estética traduce la filosofía en el “juego de la vida”; la afirmación de la existencia se produce mediante la *carcajada soberana* que rompe la rígida y paralizante moral de la metafísica cristiana.

Por eso Apolo no es el opuesto de Dioniso; es más bien su particular complemento. Los dos logran conformar una unidad magnífica de energías que impulsan lo superior a fin de generar al auténtico *animal-hombre dionisiaco*. En la búsqueda de una nueva forma de existencia, la filosofía dionisiaca se contrapone a la frugalidad del idealismo metafísico y a la ascética moral cristiana: *la confrontación real se juega entre Dioniso y el Crucificado!* Para nosotros resulta absurdo y poco productivo confrontar de manera extrema a Nietzsche contra Dios, como suele hacerse con frecuencia sólo para terminar enunciando la rotunda derrota del anticristiano ante la llamada “revancha de Dios” (G. Kepel) o el “fracaso de la secularización” (U. Beck). Se trata de un complejo problema de niveles éticos y ontológicos; para hacerle realmente

---

presenta ante el fin del paradigma de la representación y el llamado fin de la política; sin duda, se refiere a la recuperación del necesario referente no esencialista del ser-con o ser-en-común o ser-juntos. Para este importante tema, véase R. Esposito (2012). Como señala G. Bataille: “Vivir una posibilidad hasta el fin pide un intercambio de varios, *que la asuman como un hecho que les es exterior* y no depende ya de ninguno de ellos [...] Respecto a la posibilidad que propuso, Nietzsche no dudó jamás de que su existencia exigiese una asociación. El deseo de una asociación le agitaba sin cesar” (1979, 1a parte, III, p. 37).

justicia es indispensable confrontar a dos auténticos pesos pesados y contrincantes rudos en el oscuro tablero del mundo: *Dioniso contra el Crucificado*. Se trata de dos visiones opuestas y excluyentes de la vida que sin duda se traducen en tipos de existencia que para nada resultan conciliables.<sup>53</sup>

Pero al apostar por Dioniso como posible salida del “oscuro océano de la metafísica” (FP I, 26 [6], p. 429) nos encontramos con una paradoja que *desgarra* a todo aquel que quiera asumirlo como contrapartida del dominio de la ilusión religiosa occidental. Nietzsche conoce bien dicha contradicción, pero ésta exige que se la asuma con *fortaleza* para sufrir en carne viva un tipo de representación simbólica del mítico desmembramiento del dios delirante de la embriaguez: por un lado hay que asumir una filosofía de la vida que conduce a una absoluta reconciliación con la existencia y termina por celebrarla mediante el “juego del mundo”, el cual se expresa en el baile y la risa transgresora; por el otro es indispensable aceptar la destrucción y crueldad como prerequisite político para conseguir la transvaloración de la vida del mundo. Sin duda éstas son las dos caras complementarias de un mismo fenómeno que exige la asunción de un proceso que requiere *destruir* para *construir*. Sin embargo, la situación particular de la *salud* de Nietzsche, que él mezcla con el destino mismo de toda la humanidad,<sup>54</sup> conduce a los más diversos malentendidos que merman las posibilidades sediciosas de las propuestas de su filosofía de martillo. Consideramos que se

<sup>53</sup> Véase los comentarios de J. Derrida en relación con algunos planteamientos de M. Heidegger sobre la “Historia de un error”, texto ubicado en la sección “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”, de *Crepúsculo de los ídolos* (1888): “No sólo se ha invertido la jerarquía de los dos mundos, del sensible y del inteligible, sino que se afirma además una nueva jerarquía y una nueva posición de valor. La novedad no consiste en renovar el contenido de la jerarquía o la substancia de los valores, sino en transformar el valor mismo de la jerarquía. ‘Una nueva jerarquía (*Rangordnung*) y una nueva posición de valor (*Wertsetzung*), esto quiere decir: transformar el *esquema* jerárquico (*das Ordnungs-Schema verwandeln*)’. No suprimir toda jerarquía, la anarquía consolida siempre el orden establecido, la jerarquía metafísica; no cambiar ni invertir los términos de una jerarquía dada; sino transformar la estructura misma de lo jerárquico” (J. Derrida, 1981, p. 53).

<sup>54</sup> Como indica L. Andreas-Salomé: “en el último de sus periodos creadores, toda su vida interior se refleje en teorías filosóficas: hasta que el alma oscura y el alma luminosa se conviertan finalmente en representantes de lo humano y lo sobrehumano [...] Pero ello es también lo que en tan gran medida ha convertido a Nietzsche en el filósofo de nuestro tiempo, ya que en su persona adquirió una forma arquetípica de lo que conmueve el fondo de nuestra época” (2005, 1er apartado, pp. 86-98).

trata de una sórdida trampa de algún tipo que impone el propio sistema metafísico imperante.

En efecto, algunos pensadores de primer orden, como R. Safranski (2013a) y R. Girard (2002) –por citar a dos de los más representativos– contribuyen a prolongar ciertos prejuicios al mismo tiempo que consiguen disipar otros y reflexionar con profundidad respecto a las importantes aportaciones del filósofo de la *ciencia jovial*. En cuanto al primero, sus puntuales análisis lo conducen a distinguir y contrastar las partes positiva y negativa de la filosofía práctica nietzscheana; si en su juventud el filósofo descubre en el mundo antiguo griego la vertiente salvaje de lo dionisiaco y, consustancial a éste, la tragedia ática, en la época de su madurez y antes de sucumbir a la locura Nietzsche hace que la irrestricta aceptación de la vida y su celebración festiva en el “juego del mundo” se deslice hacia su extremo opuesto, destructor y cruel para con la vida. Así lo señala el actual habitante de la Selva Negra:

¿Cómo una filosofía que nació como una doctrina de la vida ha desembocado en esa filosofía de la crueldad y de la destrucción? ¿Qué le ha sucedido al filósofo del “pleno mediodía” durante su estancia en la inhumana caverna de sus imaginaciones, en la que se descubrió a sí mismo como “destino del mundo”, para que ya no pueda volver a ese “mundo”? (R. Safranski, 2013a, pp. 59-60).<sup>55</sup>

Aquí podemos observar que Safranski realiza esta *demarcación* a partir de los referentes de la asociación que perpetra Nietzsche entre la situación existencial y física de su propia persona con el destino de la historia universal; el estado precario de su salud física que lo mantiene dispuesto siempre a viajar en la búsqueda del clima más favorable y a seguir su cuidadosamente estricto régimen alimenticio –combinado con un sistema de prolongadas caminatas–, a fin de mantenerse en estado óptimo para trabajar con *pasión* en la configuración paciente de su obra sediciosa. Según Safranski, la profusión de su llanto abrazando al caballo en la Plaza Carlo Alberto de Turín, es el momento en que el solitario de Sils-Maria es “vencido por la piedad” que lo conduce hasta el quebranto de su vida espiritual; es el momento compasivo que señala simbólicamente el derrumbamiento de la salud mental del autonombrado “último discípulo del filósofo Dioniso”. En cuanto a la derivación en su época madura hacia la

<sup>55</sup> Hay que tener en cuenta aquella afirmación subversiva en plena clave fisiológica que anota en un fragmento póstumo de noviembre de 1887 a marzo de 1888: “Se ha de tener el coraje en el cuerpo para permitirse una maldad: la mayoría son demasiado cobardes para hacerlo” (FP IV, 11 [51], p. 380).

filosofía de la crueldad y el poder absurdo que al pretender defender la vida terminan destruyéndola, los *sueños* que guarda Nietzsche de *trastocar* el curso de la historia del mundo y acabar con los débiles que imposibilitan el desarrollo de la aristocracia superior, son retomados y realizados por los verdugos nazis hitlerianos.

Por otra parte, los análisis que realiza desde el ámbito de la antropología de las religiones, le permiten a R. Girard establecer lo que denomina la “doble herencia de Nietzsche”: por un lado, la *apropiación* que lleva a cabo la barbarie nazi del descubrimiento nietzscheano de la “vocación victimaria del cristianismo”, y por otro, el *uso* posmoderno del *perspectivismo*, fenómeno que Nietzsche advirtió y subrayó al aseverar que “no existen hechos, sólo interpretaciones”.<sup>56</sup> En cuanto al primer aspecto, que es el que nos interesa revisar aquí, Girard señala un contrasentido que se presenta en la modernidad: al “triunfo de la preocupación por las víctimas” del cristianismo siguió el exterminio fascista perpetrado por el nacionalsocialismo –por su sistemática aplicación de la violencia destructiva. Tomando como modelo la reflexión nietzscheana, que supo percibir la inclinación por la protección de las víctimas del cristianismo, el nazismo pretendió erradicar precisamente dicha tradición humanista que se presentaba como una tradición inexorable. En este punto Girard acepta la contribución de Nietzsche: es el filósofo que reconoce por primera vez la “vocación victimaria del cristianismo”.

Conforme Nietzsche se aparta del enfoque positivista dominante en el ámbito interpretativo de la filología clásica, accediendo a un subnivel filosófico disimulado, consigue establecer –con su particular *hermenéutica* del espíritu dionisiaco– la *violencia colectiva* que domina el fenómeno mítico en general. En su raíz profunda, el

<sup>56</sup> Así lo señala Nietzsche: “El carácter interpretativo de todo suceder. No hay ningún acontecimiento en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos *escogidos* y reunidos por un ser que interpreta” (FP IV, 1 [115], p. 60). Y también: “Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno ‘sólo hay hechos’, yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* ‘en sí’: quizá sea un absurdo querer algo así. ‘Todo es subjetivo’, decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el ‘sujeto’ no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. – ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, mi hipótesis [...] En la medida en que la palabra ‘conocimiento’ tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, ‘perspectivismo’ [...] Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros impulsos y sus pros y contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos” (FP IV, 7 [60], p. 222).

martirio descrito en la “Pasión del crucificado” comparte el mismo drama, por ejemplo el descuartizamiento sufrido por Dioniso niño por parte de los Titanes; lo que sucede aquí es un *giro* fundamental al variar de manera radical el *sentido* que se atribuye a una fuente aparentemente común.<sup>57</sup> Mientras que el mito dionisiaco aprueba e impulsa el mimetismo de la violencia destructiva, el cristianismo redentor termina condenando dicha carga agresiva al manifestarse a favor de las víctimas.

Por medio de esta interpretación, R. Girard consigue lo que parece ser la finalidad de su rigurosa reflexión argumentativa: tras resaltar la vocación salvadora de los mártires en nombre de un cristianismo que ahora resulta el protagonista insuperable de la época actual de la deplorable “comedia humana” ante el deterioro inhumano de nuestras sociedades, Girard ataca, precisamente, el “nefasto influjo” de la filosofía nietzscheana –una especie de *raíz del mal*– en la barbarie del nazismo hitleriano, que asume precisamente como proyecto el exterminio del ordenamiento protector de las víctimas. En la acometida que lleva a cabo el cristianismo en contra del ya abatido sobre la lona Dioniso en un escenario de pleno “reencantamiento del mundo”, Girard aprovecha la ocasión para *impugnar* con aversión al “delirante” Nietzsche. Sin duda, los comentarios que realiza se presentan como muy representativos de una serie de descalificaciones sistemáticas que algunos autores vienen realizando desde hace algún tiempo del pensamiento nietzscheano, por cuanto éste *colisiona* con algunas de sus principales valoraciones y puntos de vista.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> “La diferencia, según él, no estriba en los *hechos*, que son los mismos en ambos casos, sino en su interpretación [...] Los etnólogos eran demasiado positivistas para comprender la distinción entre los hechos y su interpretación, su *representación*. En nuestros días los ‘deconstructores’ invierten el error positivista. Para ellos sólo existe la interpretación. Quieren ser más nietzscheanos que Nietzsche. Y en lugar de eliminar los problemas de interpretación, como hacían los positivistas, eliminan los hechos” (R. Girard, 2002, XIV, pp. 222-223).

<sup>58</sup> Un ejercicio muy representativo en esta veta de crítica radical a la obra nietzscheana en general, es el escrito de A. Comte-Sponville, “La brute, le sophiste y l’esthète: l’art au service de l’illusion”, en Luc Ferry y Alain Renault (eds.), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset, París, 2002 [1991]. Ahí podemos apreciar con detalle el desfile de toda una serie de increpaciones, calumnias y abiertas acusaciones que Comte-Sponville y sus compañeros de campaña (A. Boyer, V. Descombes, L. Ferry, R. Legros, P. Raynaud, A. Renault y P.-A. Taguieff) asumen en contra de algunas de las principales propuestas nietzscheanas. En estos ejercicios interpretativos se percibe con claridad un choque imposible de conciliar entre valores antagónicos (cristianos versus dionisiacos).

Sin dejar de considerar los méritos del filósofo de la *ciencia jovial*, quien percibe el necesario carácter persecutorio y victimario del espíritu del mito a la vez que reconoce la vocación por las víctimas del judeocristianismo, el cual condena a todo tipo de verdugo que infrinja la “ley de la compasión”. Pero ésta parece ser, para Girard, la única *virtud* de Nietzsche; fuera de dicho reconocimiento el filósofo no hace más que delirar, ya que “en lugar de reconocer en la inversión del esquema mítico una *indudable* verdad sólo proclamada por el judeocristianismo, hace todo lo posible por desacreditar la toma de posición a favor de las víctimas” (R. Girard, 2002, XIV, p. 224). Aunque Nietzsche admite la presencia asesina de la violencia, “está ciego” para reconocer la tremenda “injusticia” que la caracteriza. La *feroz crítica* que ejerce Nietzsche en contra del carácter mesiánico de las religiones monoteístas de la salvación va acompañada de una apuesta sediciosa por el espíritu dionisiaco, lo que significa la aceptación irrestricta de la propia crueldad y violencia de la vida; no acepta la piedad del hombre religioso porque promueve el espíritu de resentimiento y la moral de esclavo del animal gregario.<sup>59</sup>

Parece que Nietzsche se deja *seducir* sin remedio por la ilusión de los mitos y sus letales “mecanismos victimarios”, lo que *obnubila* su comprensión al quedar fascinado por la cruel embriaguez dionisiaca. El aristocratismo nietzscheano no consigue percibir, más allá de la oposición entre débiles y fuertes, el heroísmo humanista en contra de la violencia mimética del judeocristianismo; según Girard, la “triquiñuela” a que recurre Nietzsche resulta indigna de sus profundos análisis, a los que finalmente su “inteligencia no resistirá”; en efecto, el antropólogo de la religión concibe el hundimiento nietzscheano como resultado de su incapacidad para comprender su descubrimiento de aquellos elementos que vinculan a la vez que separan el saber mítico de la vocación salvífica judeocristiana. En efecto, el hundimiento nietzscheano en la locura significa precisamente lo *insostenible* de su comprensión, pues resulta que al “no poder instalarse confortablemente en las monstruosidades en que iba acorralándolo la necesidad de minimizar su propio descubrimiento, el filósofo se refugia en la locura” (R. Girard, 2002, XIV, p. 225).

<sup>59</sup> Pero Girard revira y lo critica del siguiente modo: “Así entiende Nietzsche la ‘genealogía’ del cristianismo. Cree oponerse al espíritu gregario sin reconocer en su dionisiaca disertación la expresión suprema de la masa en lo que ésta tiene de más brutal, más estúpido” (2002, XIV, p. 224).

Según estas aproximaciones, Nietzsche no puede *resistir* su propio descubrimiento —que por supuesto al final, como su ineludible moraleja, se revertirá en su contra— y tiene que justificar la violencia dionisiaca con “argumentos monstruosos” que al parecer terminan enajenándolo de la realidad, a tal punto que ataca con violencia a los débiles y enfermos cristianos cuando él mismo es un enfermo débil cuyo cuerpo se deteriora hasta su agotamiento en el insondable mar de la demencia: “Verdadero don Quijote de la muerte, condena toda medida a favor de los desheredados”, para rematar de forma contundente: “Es el cristianismo el que posee la verdad frente a la locura nietzscheana [...] Nietzsche no sólo se autodestruyó, sino que propuso y alentó también las terribles destrucciones del nacionalsocialismo” (R. Girard, 2002, XIV, pp. 226-227).<sup>60</sup> Podríamos seguir citando algunas otras frases y sentencias, auténticas *perlas* del espíritu antinietzscheano que caracteriza a buena parte de la intelectualidad bien pensante de nuestra tiempo, pero en lo ya citado se encuentran los elementos necesarios que luego Girard nada más reitera.

Aquí no pretendemos realizar algún tipo de defensa o justificación a *ultranza* de las propuestas filosóficas de Nietzsche; ahí está la propia obra del intempestivo “pensador maldito” para defenderse por sí misma. Lo que nos interesa averiguar aquí es qué nos permiten percibir y aprender dichas críticas y detracciones. Consideramos que el *nudo* problemático principal se encuentra en la tensión paradójica entre la afirmación irrestricta de la vida, que se celebra mediante el *juego* de la filosofía dionisiaca, y su derivación hacia una “ciega” violencia destructiva en aras de su supuesta protección; nos parece que este vuelco tiene que ser abordado —si queremos profundizar en él lo suficiente para extraer sus más importantes consecuencias y posibilidades— desde un decidido *enfoque político*. Sin embargo, para que se comprenda bien dicha perspectiva

<sup>60</sup> Sin duda se trata de una de las principales acusaciones realizadas a la filosofía nietzscheana, luego derivada en una insostenible *moda* que lo encasilla sin remedio en el antisemitismo; resulta que una revisión puntual de sus reflexiones, sorteando su desorientador método contradictorio, no permite mantener ni un segundo dicho prejuicio. Mejor prefieren apresurarse a inculpar al filósofo en el supuesto impacto de sus ideas en las acciones genocidas del nazismo; lo que se nota de inmediato —con un poco de atención, claro— es la incomprensión, la manipulación y la distorsión que esa casta nazi de asesinos realiza de algunas de sus principales propuestas. En todo caso, qué culpa puede tener un pensador de los usos y abusos que la posterior barbarie pueda realizar de sus reflexiones y propuestas de acción. Se trata de las formas que toma el fascismo ideológico que deforma todo lo que toca y destruye inexorablemente lo que se encuentra a su paso.

es necesario que ésta abra nuevas factibilidades que permitan superar las limitaciones metafísicas; un síntoma evidente que mantiene el debate en esta categoría es la casi absoluta circunscripción del fenómeno a un entrampado *nivel moral*, lo cual le impide pasar al indispensable *nivel ontológico*.

El cambio de enfoque nietzscheano *vira* hacia estrategias transvalorativas en forma de *políticas de jovialidad*, lo que abre diferentes posibilidades: Nietzsche comienza aceptando el agotamiento del planteamiento político tradicional de la representación, así como la necesidad de utilizar este agotamiento para su factible superación *impolítica*; cuando Nietzsche acepta de manera incondicional la afirmación de la *vida*, acepta también la parte negativa, maldita y destructiva –sin duda, “el placer y la fuerza para *aniquilar*” (EH, “¿Por qué soy un destino?”, 2, p. 125)– que por *fuerza* la caracteriza o acompaña. Aceptar el caudal incontenible de la vida no significa quedarse sólo con las cosas positivas y desechar los aspectos negativos en aparente relación inconmensurable; se trata de reconocer las energías vitales que son tan destructivas como constructivas, que luego avanzan retrocediendo.<sup>61</sup> Es algo que Nietzsche aprendió muy bien en sus diferentes aproximaciones a la cultura trágica griega y a los aspectos racionales e irracionales que ésta implicaba; fue este aprendizaje el que lo constituyó en el primer discípulo moderno del filósofo Dioniso, asumido plenamente como un *dios libertario*. Incluso cuando R. Girard reconoce que Nietzsche es el “mayor teólogo de nuestros tiempos” (2011, p. 94), es para de inmediato injurarlo señalando sus equívocos e incapacidades como productos de su incontenible *delirio*.

A nuestro parecer, el problema radica en partir de un calificativo moral –en “juzgar de manera nihilista”–; ello significa *caer* en una intolerancia que de entrada anula y ataca todo aquello que no coincida con su punto de vista, con aquellos principios y modos de valorar que implica su *ideal*. De entrada no es posible aceptar otras propuestas y se descalifican atacando directamente al “contrincante”; aquello que no se entiende o no se quiere comprender es mejor destruirlo colocándolo del lado de la insensatez, la ofuscación o la incapacidad. Ciertamente que también resulta poco efectivo continuar

<sup>61</sup> Precisamente es lo que critica del Dios cristiano: “La *antinatural* castración de un Dios para hacer de él un Dios meramente del bien estaría aquí fuera de todo lo deseable. Al Dios malvado se lo necesita tanto como al bueno; la propia existencia no la debe uno, en efecto, precisamente a la tolerancia, a la filantropía [...] ¿Qué importaría un Dios que no conociera la cólera, la venganza, la envidia, la burla, la astucia, la violencia?, ¿al que tal vez no le fuesen conocidos ni siquiera los deliciosos *ardeurs* [ardores] de la victoria y de la aniquilación?” (AC, § 16, p. 39).

enfocando la filosofía nietzscheana desde la ortodoxia de sus seguidores o incautos defensores, quienes siempre terminan reduciéndola a un simple y limitado esquema que repiten hasta la saciedad. Por cuanto la obra de Nietzsche nos “da qué pensar” (véase GC, pref., 1, pp. 62–63), es necesario aventurar interpretaciones diferentes controladas que establezcan sobre qué aspectos suyos es posible aún *reflexionar* y cómo *actuar* para enfrentar algunas de las principales perplejidades de nuestra actualidad; es preciso ver a Nietzsche con los ojos críticos de nuestro tiempo a fin de discernir el *alcance* de sus “predicciones” del mismo, pero sin perder de vista su propio *contexto* de emergencia: el *futuro* le pertenecía, pero ese futuro es ya nuestro *presente* y lo que nosotros hagamos para el *por-venir*.

Como señala en un fragmento póstumo fechado entre diciembre de 1881 y enero de 1882: “¿Pero dónde desembocan todos los ríos de lo grande y lo grandísimo que hay en el hombre? ¿No hay un océano para ellos? – Sé tú ese océano: así habrá uno” (FP II, 16 [9], p. 892). Aquí podemos apreciar el impulso fundamental que mueve su pensamiento y busca implementar sus acciones. Para Nietzsche la fuerza aristocrática de la grandeza choca directamente con la debilidad esclava de la bajeza (en términos de su *zoología de la potencia*, es el vuelo del *pájaro* –el espíritu libre– el que choca con el rastrero *sapo* metafísico). El envite de la potencia denuncia precisamente el engaño de la moral de esclavos del espíritu religioso monoteísta; dicho espíritu influye o contagia incluso al gremio de los filósofos, constituyéndose en su implacable Circe: su propósito es desde entonces mantener alienado al *animal humano* domesticándolo en el gregarismo de la culpa, la mala conciencia y el resentimiento; condenan y relegan el estrato fuerte del espíritu aristócrata a lo negativo del mal, la perversión, la crueldad o lo inhumano. Por todo eso nos parece *sintomático* que para defender su postura –que reivindica lo más razonable en la protección de las víctimas de un humanismo totalitario, en conformidad con lo mejor que ha *azotado* el mundo moderno– terminen muy pronto recluyendo a Nietzsche en la *insensatez*; incluso llegan a considerar el hundimiento psíquico como su “merecido castigo”.

La postura excluyente de la metafísica cristiana finalmente establece un límite difícil –si no es que imposible– de superar: *funciona* como un mecanismo de implicaciones ontológicas que articula elementos lingüísticos, morales, psicológicos, cognitivos, económicos, políticos... Nietzsche es un conocedor del fenómeno religioso y de la religión cristiana en particular; sabe de aquellos elementos que trabajan desde su interior y de los bajos fondos sobre los que se sostiene; detesta el gregarismo exaltador de lo mediocre, su falsedad al enaltecer sólo el bien y rechazar el mal, cuando

son partes constitutivas de un mismo fenómeno *infragmentable*; de ahí que dicho gregarismo glorifique el ideal de un *hombre mutilado* como parte de un mundo decadente, en oposición al impulso del *hombre integral* que pretende desarrollar un ámbito superior. El antagonismo fundamental que se presenta es entre pagano y cristiano, lo que sin duda deriva en diferentes estilos de vida.

#### PAGANO-CRISTIANO

*Pagano* es el decir sí a lo natural, el sentimiento de inocencia en lo natural, “la naturalidad”. *Cristiano* es el decir no a lo natural, el sentimiento de indignidad en lo natural, la antinaturalidad. “Inocente” es p. ej. Petronio; en comparación con este hombre feliz, el cristiano ha perdido de una vez para siempre la inocencia. Pero puesto que el *status cristiano* tiene que ser finalmente también un mero estado natural, pero no puede comprenderse como tal, “*cristiano*” significa una *falsificación de la interpretación psicológica* elevada a principio... (FP IV, 10 [193], p. 363).

En esta oposición radical –que para nada se debe minimizar con conceptos como “neopaganismo” o “neocristianismo”– se muestra el enfoque nietzscheano que sabe de las *trampas* de la descalificación moral que termina encerrando toda posibilidad de lo diferente en el estrecho cajón de la *infamia*; partiendo de la profunda diferenciación energética que separa ambas visiones del mundo, Nietzsche establece la *vida* como continua potenciación que en su despliegue adecuado se empeña en prevalecer. Lo que sucede con el cristianismo metafísico y moralizante es que terminan negando la vida al desnaturalizarse, al rechazar lo “material corporal” en provecho de lo “etéreo espiritual”; en la vinculación que Nietzsche establece entre la vida y el poder, resulta que la caracterización nietzscheana de este fenómeno como *voluntad de poder* permite establecer un criterio máximo como facultad de realización existencial. La incapacidad *vital* que muestra desde sus bajos orígenes el cristianismo parte de ideas metafísicas que nos dan una visión equívoca o engañosa de la realidad; al supuesto sujeto del conocimiento que ejerce su voluntad no es posible pensarlo aparte de los modos de poder que le dan forma: procesos de regulación legal, contratos de pacificación y formas de protección que ocultan el *fluir* de fuerzas que se encuentran en constante pugna para buscar imponerse.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> Sin duda la *aniquilación*, que enuncia en su explosiva obra *El Anticristo* (1888 [1895]), levanta ámpula y lleva a los más terribles malentendidos: “*No* apaciguamiento, sino más poder; *no* paz ante todo, sino guerra; *no* virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento – *virtù*, virtud sin-moralina).

La *gran política* nietzscheana se refiere precisamente a este vínculo que determina las posibilidades de incrementar hasta su máximo impulso el *poder vital*, al aceptar la indispensable fuente fisiológica que le proporciona todo su respaldo, aunque después lo haga en forma contradictoria; la metafísica cristiana significa precisamente la pérdida de aquellos *instintos vitales* que terminan entrampándonos en ciertos efectos volátiles de todo lo *idealista* sobre lo que dicha metafísica pretende sostenerse. La referencia a la *animalidad humana* tiene que ver con la recuperación de los instintos vitales dionisiacos que, ante la seducción monoteísta, hemos lamentablemente abandonado. Por eso la contraposición efectiva entre lo cristiano (*monoteísta*) y lo dionisiaco (*politeísta*) enfrenta composiciones diferentes de fuerzas que sintetizan visiones del mundo traducidas en formas de subjetividad y estilos de vida.

Precisamente, la aceptación irrestricta de esta primordial *fuerza vital* –que por lo mismo tiene que asumirse tanto en su parte destructiva como en su constructiva– lleva a Nietzsche a situarse más allá del bien y del mal en su esfuerzo por desmarcarse filosóficamente de toda interpretación moral del mundo; si ahora se requiere la celebración festiva de la vida mediante el *sí constructor*, después será necesaria una *violencia* que impulse la transformación de la vida por medio del *no destructor*: ambos aspectos deben ser aceptados pues son las dos caras –o sólo dos caras– de un mismo fenómeno más complejo –sin duda de carácter más *poliédrico*– en pleno sentido *extramoral*. La guerra heracliteana en tanto condición de vida cobra aquí toda su fuerza al asumirse como forma primordial de la existencia: la misma vida no puede entenderse sin la *lucha* continua que da forma a la “gran política” inaugurada por Nietzsche. La aceptación festiva de la vida, que se concretiza en obras fundamentales como *La ciencia jovial* y *Así habló Zaratustra*, se continúa en su forma destructiva en libros esenciales como *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*. Las obras de Nietzsche no pueden entenderse sino como

---

Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudar a perecer” (AC, § 2, p. 26). Aquí se dibuja la ironía sediciosa que caracteriza al filósofo del martillo, de tal forma que si lo tomamos al pie de la letra y en serio lo *interpretamos* como promotor de la absoluta aniquilación de lo débiles y las víctimas; pero en realidad se trata de una aniquilación simbólica para metamorfosear las fuerzas en sentido superlativo para ser otro diferente y “llegar a ser lo que se es” [*Du sollst der werden, der du bist*]. Sin duda, la inmolación de las víctimas en paredones de fusilamiento, cámaras de exterminio y otras delicadas técnicas de muerte les corresponde únicamente a los nazis carniceros.

partes de un “asistemático proyecto político” de insidia cruel en contra de la metafísica cristiana moderna.

Como en un gozoso juego de mesa, Nietzsche tira con *malicia* los dados poliédricos que nos permiten ver un mismo fenómeno en toda su complejidad multifacética: ora se presentan negativos, ora se muestran positivos o en cualquier otra combinación posible; se trata de no reducir ya a un solo aspecto la naturaleza *profusa* de la vida del mundo. Quizá la filosofía dionisiaca que asume con *pasión* la sensibilidad trágica de la vida —como el infranqueable *amor fati* [amor al destino]—<sup>63</sup> pueda aún recuperarse del fracaso donde se le ha emplazado con el avance incuestionable del “reencantamiento del mundo” y, sobre todo, con la decidida “recristianización” que se cumple e impulsa principalmente en ciertos enclaves académicos; éstos, al parecer cansados de estar a la deriva en el mar tempestuoso de lo absurdo y libre de valores, se han colocado de lleno en la “tierra santa de la fe” con valores superiores como cauciones. En otras palabras: por la aparente falta de alternativas de una intelectualidad al parecer “derrotada” por el insidioso nihilismo y asediada por su cruel orfandad, la acometida cristiana vuelve por sus potestades valorativas e impone su visión del mundo tras el aparentemente decisivo fracaso de las secularizaciones.

<sup>63</sup> Como señala de manera rotunda: “La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es la búsqueda voluntaria incluso de las caras más malditas e infames de la existencia [...] El estado más alto que un filósofo puede alcanzar: tener una actitud dionisiaca con la existencia —: mi fórmula para ello es *amor fati*...” (FP IV, 16 [32], p. 677).



## El acontecimiento de lo impolítico: guerra y gran política en Nietzsche

Lo “impolítico” en Nietzsche se configura, podríamos decir, como el estadio *crítico* de la “gran política”.

M. Cacciari (1994, p. 68)

El tiempo de la política pequeña ha pasado: ya el próximo siglo trae consigo la lucha por el dominio de la tierra, – la *coacción* a hacer una política grande.

F. Nietzsche (MBM, “Nosotros los doctos”, § 208, p. 150)

Una reflexión sobre la política nietzscheana tiene que partir por fuerza de la cuestión fundamental de la *guerra*, del conflicto considerado como obra de arte. Sin embargo, este espíritu *agonal* requiere situarse dentro del impulso de “perfeccionismo moral” que asume la invectiva de la *autosuperación* como práctica transvalorativa<sup>1</sup> que lo mismo pretende liberarse de los obstáculos impuestos por el nihilismo metafísico que promover el sedicioso envite para “llegar a ser lo que se es” [*sollst der werden, der du bist*]<sup>2</sup> en diversas formas de existencia. Por la concepción y el *uso* diferentes de la política que propone, Nietzsche fue luego colocado en el extremo desarmante de la *antipolítica* o en el reduccionismo equívoco de lo *apolítico*; pero pronto, como reacción a dichas opi-

<sup>1</sup> Así podemos percibirlo en su regia *ley de la vida*: “Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión [*Selbstaufhebung*]: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la ‘autosuperación’ [*Selbstüberwindung*] *necesaria* que existe en la esencia de la vida, – en el último momento siempre se le dice al legislador mismo: *patere legem, quam ipse tulisti* [sufre la ley que tú mismo promulgaste]” (GM, tratado 3ro, 27, p. 231).

<sup>2</sup> Sin duda se trata de un principio fundamental que atraviesa toda su obra: “¿Qué dice tu conciencia? ‘Debes llegar a ser el que eres’” [*Was sagt dein Gewissen? ‘Da sollst der werden, der du bist’*] (GC, libro 3ro, § 270, p. 264).

niones, se cayó con demasiada facilidad en la tentación de declararlo “todo político” (*totus politicus*).<sup>3</sup> Dejando de lado este viejo debate, en cierto sentido ya *superado* o *disuelto* por aproximaciones más creativas, hay que reconocer la presencia innegable de una significativa dimensión política dentro de la filosofía de martillo nietzscheana, una dimensión que sin duda adquiere una importancia fundamental con la provocadora declaración que hace en su último cuaderno de notas: “Yo traigo la guerra que se introduce a través de todos estos azares absurdos que son el pueblo, la clase, la raza, la profesión, la educación, la formación: una guerra como entre ascenso y declive, entre voluntad de vida y *sed de venganza* contra la vida, entre probidad y pérvida mendacidad...” (FP IV, 25 [1], p. 773).

La *política fisiológica* del último Nietzsche pretende que la política tal como la entendemos ahora sea absorbida enteramente por lo que denomina “la guerra de los espíritus”, con miras a que levante una serie de conflagraciones insólitas —o como jamás hemos visto— que *transformen* los procesos de poder. La exigencia nietzscheana de que “todo el mundo sea soldado”<sup>4</sup> se refiere a las diferentes contiendas que hay que librar en el futuro como marca de arribo de la *gran política*. Esta anómala filosofía política de tipo *agonal* que el autor de *La genealogía de la moral* se propone desarrollar, transita —a partir de una perspectiva de la crueldad como marca de *jovialidad*— desde la crítica demoleadora de lo *impolítico* hasta el ejercicio de la gran política, cuya construcción creativa de lo nuevo abre diferentes umbrales de acción. Por ello insiste Nietzsche en que el *agon* cumple la función primordial de modelar la *autosuperación*,

<sup>3</sup> Como puntualiza Domenico Losurdo: “Nietzsche è in un certo senso più radicale e più radicalmente politico dello stesso Marx il quale ultimo, sia pur tra oscillazioni e contraddizioni, sembra collocare la scienza in una sfera almeno parzialmente trascendente il conflitto. Il filosofo così spesso interpretato in chiave metaforica non solo pensa in termini profondamente politici, ma si pone anche il problema degli strumenti necessari per il conseguimento degli obiettivi enunciati: aspira esplicitamente ad un ‘nuovo partito della vita’ ch’egli invita a ‘creare’ in funzione [...] della ‘grande politica’, caratterizzata dal disprezzo per la meschinità sciovinistica e provinciale della ‘piccola politica’ nazional-liberale e dalla consapevolezza che la contraddizione principale, la gualde attraversa pervasivamente e in profondità ogni manifestazione culturale e attorno alla quale tutto ruota e deve ruotare, è quella tra signori e servi. In questo senso, ben lungi dall’ essere impolitico, Nietzsche è da considerare semmai *totus politicus*” (1997, pp. 70-71).

<sup>4</sup> Algo similar había señalado Nietzsche en una de sus principales obras: “El hombre libre es un guerrero. — ¿Por qué se mide la libertad, tanto en los individuos como en los pueblos? Por la resistencia que hay que superar, por el esfuerzo que cuesta permanecer *arriba*” (CI, “Incursiones de un intempestivo”, § 38, p. 115).

por cuanto despliega diversas perspectivas como ejercicio de vitalidad que consigue incorporar e integrar lo múltiple desde un proceso continuo de “economía del alma” (véase D. W. Conway, 2011, 4, pp. 103-104), es decir, de aquello que Nietzsche denomina “la voluntad de economía del gran estilo” (AC, pról., p. 23).

Hay que considerar este ejercicio de filosofía política como parte de su impulso transvalorativo, sea asumiendo plenamente su carácter intempestivo en continua “lucha contra su época” (R. Steiner, 2000), sea ejecutando su “revuelta trágica” (E. Voegelin, 2006), que en su expresión más dura lo conduce a la experimentación consigo mismo al asumir el compromiso pleno con la “ley de la vida” como *autosuperación*.<sup>5</sup> Su distintiva práctica psicológica<sup>6</sup> le permite luego desplazarse con creatividad de la pequeña política institucional de lo establecido a la gran política de lo no institucional; con seguridad es el frustrante peso de la decadencia moderna lo que le permite realizar este *giro*, que trae repercusiones fundamentales. Su indagación de los bajos fondos sobre los que se sostiene la política moderna le permite a Nietzsche recuperar las motivaciones originales del *instinto político*: el proyecto del *tipo humano* que puede realmente desarrollarse; es decir: la *superación* continua como motivación básica en la búsqueda de la *excelencia* del ser humano, el impulso para ir más allá de las limitaciones e insuficiencias que impone el nihilismo de la política metafísica.

Lo que pretendemos realizar en el presente ensayo es un análisis reflexivo de algunos de los tópicos fundamentales que, en forma diferida y provisoria, nos permitirán abordar comprensivamente la atípica filosofía política nietzscheana, siempre motivados por aquello que Nietzsche posibilita que pensemos sobre nuestra problemática actual. Al realizar una forma de *impostura* de todos los imperativos tradicionales de la

<sup>5</sup> En uno de sus últimos textos anota: “Se nos han ido abriendo cada vez más los ojos para ver aquella economía que necesita y sabe aprovechar aun todo aquello que es rechazado por el santo destino del sacerdote, por la razón *enferma* del sacerdote, para ver aquella economía que rige la ley de la vida, lo cual saca provecho incluso de la repugnante *specie* del mojigato, del sacerdote, del virtuoso, —¿qué provecho?— Pero nosotros mismos, los immoralistas, somos aquí la respuesta...” (CI, “La moral como contranaturalidad”, § 6, pp. 58-59).

<sup>6</sup> Como señala en su biografía intelectual: “Pero la psicología constituye casi el criterio de la *limpieza* o *suciedad* de una raza... Y cuando no se es siquiera limpio, ¿cómo se va a tener *profundidad*?” (EH, “El caso Wagner”, 3, p. 119). Para un análisis de la importancia de la psicología en la obra de Nietzsche, véase Robert B. Pippin, en particular la primera parte en donde afirma de manera contundente: “la psicología nietzscheana puede reemplazar —incluso servir de explicación de— a la metafísica o la filosofía primera en cualquier sentido” (2015, 1, p. 60).

política institucional, esta aproximación prorrogada nos permitirá reflexionar desde otra perspectiva sobre este toral fenómeno, que al parecer luego nos obnubila impidiendo que lo percibamos con todas sus implicaciones e insuficiencias. En cuanto *impulso* transvalorativo, podemos establecer las siguientes cuestiones relativas a la gran política: ¿qué funciones cumplen sus planteamientos políticos en el total de su filosofía de martillo? ¿Y cómo podemos utilizar la “política trágica” nietzscheana para generar una concepción diferente de la misma política? Para responder en lo posible a estas preguntas, dividiremos nuestro trabajo en tres partes recíprocamente implicadas: en primer lugar analizaremos el papel que cumple la función de la guerra en su particular *política agonial*; luego examinaremos el asunto crítico de lo *impolítico* dentro de su particular filosofía política; por último reflexionaremos sobre las posibilidades que abre su planteamiento de la *gran política* para la renovación de nuestra desgastada y exigua disciplina.

### *La declaración de guerra como política de lo peor*

Frente a las duras críticas que terminan reduciendo la filosofía nietzscheana a una simple expresión de la violencia, la crueldad y la destrucción —ante todo por la abierta declaración de “guerra a muerte” emprendida contra la metafísica cristiana, el instinto teológico y el sacerdote piadoso de su último periodo—,<sup>7</sup> hay que comprender su apología de la guerra como el uso *metafórico creativo* de ésta para la escenificación de diferentes fuerzas contrapuestas en la búsqueda de lo superior. Es indispensable comprender esto porque los prejuicios mencionados sin duda terminan alimentando la actual moda que denuncia a los cuatro vientos el antisemitismo del autor y su irremisible contribución al ascenso de los homicidas nazis. Incluso un estudioso tan

<sup>7</sup> Por supuesto sin minimizar ni un ápice la que quizá sea la única expresión que conocemos de la política nietzscheana: su abuso llevado a cabo por las políticas fascistas de los carniceros totalitaristas de la primera mitad del siglo XX. Queda pendiente aún la interrogante abierta por J. Derrida: “Pero sí, en los perfiles aún abiertos de una época, la única política que se dice nietzscheana, la única política *sedicentemente* nietzscheana, parece haber sido la nazi, el dato es necesariamente significativo y debe examinárselo en todos sus alcances [...] En síntesis, ¿la gran política nietzscheana ha fracasado, o bien aún está por venir, más allá de un sismo del que el nacionalsocialismo o el fascismo no habrían sido más que episodios?” (2009, 3, pp. 74-75).

cuidadoso e insumiso como R. Safranski se deja llevar por esta condena fácil y en su crítica acaba desechando al mejor Nietzsche,<sup>8</sup> para terminar sentenciando:

¿Cómo una filosofía que nació como una doctrina de la vida ha desembocado en esa filosofía de la crueldad y de la destrucción? [...] Nietzsche se ha proyectado en su propia catástrofe. Sus pensamientos dieron forma a su destino. Quiso encontrar la vida con ayuda del pensamiento, y lo que halló fue un pensamiento aniquilador de la vida (2013a, pp. 59-60).

Este brutal dictamen al que llega el filósofo alemán –y actual habitante de la Selva Negra– pretende explicar el *deslizamiento* fúnebre que al final de su vida lúcida –quizá ya impregnada de una cierta locura–<sup>9</sup> Nietzsche se toma “demasiado en serio”, perdiendo la capacidad de poder “reírse de sí mismo”.<sup>10</sup> Para desmentirlo sólo hay que pensar en los distintos papeles o disfraces que Nietzsche utiliza: el de profeta del nuevo evangelio que es su *Zarathustra*,<sup>11</sup> declarándose a sí mismo el “más inteligente” de los

<sup>8</sup> No se puede aceptar al Nietzsche que afirma la vida mediante la risa creadora sin aceptar a un tiempo al Nietzsche defensor de la lucha y del impulso destructivo por cuanto éstos posibilitan la emergencia de lo nuevo diferente; fragmentarlo de este modo es lo mismo que acabar traicionando o desechando lo *mejor* de su filosofía de martillo. Nuestra “tibia” cultura humanista, altruista y democrática imposibilita que intuyamos en toda su magnitud esta afirmación. Para comprenderla bien, recordemos lo que Nietzsche nos dice en un fragmento póstumo de otoño de 1887: “finalmente se comprende que las acciones altruistas son sólo una *specie* de las egoístas, – y que el grado en el que uno ama, en el que uno se prodiga, es una muestra del grado de *poder* individual y de *personalidad*. En suma, *que haciendo al hombre más malo se le hace mejor*, – y que no se es lo uno sin lo otro [...] Con esto se abre el telón ante la enorme *justificación de la psicología en las m<orales> habidas hasta el momento*. Consecuencias: *sólo* hay intenciones y acciones inmorales [...] las denominadas morales tienen que mostrarse por lo tanto como *inmoralidades* (ésta es la tarea del *Tractatus politicus*)” (FP IV, 10 [57], p. 317).

<sup>9</sup> Recordemos nada más aquello que Nietzsche señala en *La ciencia jovial*: “Ser noble –tal vez eso significaría entonces: abrigar locuras” (GC, libro 1ro, § 20, p. 113).

<sup>10</sup> Al respecto, Nietzsche indica: “Como todo artista, alcanza la última cumbre de su grandeza tan sólo cuando sabe verse a sí mismo y a su arte *por debajo* de sí, cuando sabe reírse de sí” (GM, tratado 3ro, 3, p. 147).

<sup>11</sup> Hay que considerar que se trata de otras tantas máscaras que utiliza Nietzsche con ironía, como intuiciones críticas que pretenden servir para ejecutar su filosofía de martillo. Respecto al tema de la “alegría de la crueldad”, pueden verse los primeros párrafos de la segunda parte de su escrito considerado *cruelmente polémico* (véase GM, tratado 2do, 4-7, pp. 91-101).

hombres en su autobiografía intelectual *Ecce homo*, o identificándose con el “superhombre” al vincular el destino de toda la humanidad a sus propios estados personales en *El Anticristo* y *Ecce homo*. Según parece, Safranski abandona su cuota de “lector irónico” y termina tomando demasiado en serio el hecho de que Nietzsche se tome “demasiado en serio”! Pese a la indudable validez de su interpretación, Safranski —que luego se presenta como el prototipo actual del filósofo rebelde, irónico y contestatario— se erige en representante de una visión de sentido común que se ha ido imponiendo con el tiempo; es verdad —y ello significa una diferencia notable— que el actual residente de la Selva Negra declara su admiración por la singular lucidez que muestra la ironía creativa nietzscheana hasta, quizás, *Así habló Zaratustra*, su obra más jovialmente afirmativa; pero luego termina denunciando la *filosofía de muerte* del último Nietzsche.

Sin intentar disipar en lo más mínimo estos malentendidos —ahí está la propia obra nietzscheana para sortear estos duros reveses—<sup>12</sup> que conforman una interminable maraña de equívocos, distorsiones y manipulaciones, consideramos que es importante colocar su “psicología de guerra” —que atraviesa toda su obra desde los orígenes hasta la intensificación radical como estrategia sediciosa de su último periodo— dentro de su impulso transvalorativo como brazo ejecutor de su filosofía de martillo. No hay que perder de vista que desde la época de *El nacimiento de la tragedia* (1871) Nietzsche escribe un importante texto sobre su particular concepción de la política: *El Estado griego* (1871).<sup>13</sup> Aunque al final decide no incluirlo en su obra sobre el drama ático, el texto figura en el libro *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, dedicado a la señora Cosima Wagner en la navidad de 1872; entre dichos materiales también figura “El certamen de Homero”. Sin duda se trata de dos textos de difícil asimilación, por su tema y por el tratamiento que le da Nietzsche; pese a que resultan

<sup>12</sup> Como se sabe de sobra, pese a las medidas tomadas el propio Nietzsche no puede evitar su destino equívoco: “Como preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad presentándole la más grave exigencia que jamás se le ha hecho, me parece indispensable decir *quién soy yo* [...] En estas circunstancias existe un deber contra el cual se rebelan en el fondo mis hábitos y más aún el orgullo de mis instintos, a saber, el deber de decir: *¡Escuchadme!, pues yo soy tal y tal. ¡Sobre todo, no me confundáis con otros!*” (EH, pról., 1, p. 15).

<sup>13</sup> En realidad, habría que señalar también el texto titulado “Fragmentos de una versión ampliada de *El nacimiento de la tragedia*”, escrito a principios de 1871 con la clave de carpeta MP XII IC (FP I, 10 [1], pp. 269-282). El contenido, con algunas sensibles diferencias, es casi el mismo que aparece en *El Estado griego*; pero es importante señalar que estos dos textos son considerados los primeros importantes sobre política del joven Nietzsche.

de digestión complicada por presentarse como “políticamente incorrectos”, hay que aceptar que dichos textos constituyen la primera expresión de su *filosofía agonal* de la crueldad.

Tendremos que aceptar que en vez de optar por el planteamiento de que la “guerra es la continuación de la política por otros medios” (Carl von Clausewitz) o por su atropellada inversión, la “política es la guerra por otros medios” (Michel Foucault), Nietzsche prefiere cambiar de perspectiva. Pues resulta que la “pequeña política” –o sea la política moderna tal como la comprendemos desde los parámetros impuestos por la democracia liberal y todo el desfile de sus pretendidos antagonistas que buscan quitarle el poder– termina liquidando la “guerra buena” en aras de establecer y difundir la “guerra mala” como la inseparable otra cara de la política; es decir: como el infranqueable límite que permite su justificada continuidad hasta volverla irremediable. Lo que aquí se ha denominado *política de la crueldad* nietzscheana hay que incluirla dentro de su enfoque trágico expresado como filosofía *agonal* de la crueldad;<sup>14</sup> en cambio, su defensa de la guerra la realiza desde el enfoque de la “voluntad de poder” que pretende incorporar su visión trágica, en tanto que la guerra es parte del propio *devenir* de la vida. Revisemos de manera breve estos dos importantes textos, para de ahí derivar algunos aspectos fundamentales de su implacable *polemología*:

1. En el primer texto, dedicado al orden político griego, Nietzsche reflexiona sobre los orígenes nebulosos del Estado –según un ejercicio continuo que realiza desde su aproximación genealógica y psicológica– para contrastarlo con la situación moderna del mismo; se trata de ver la *política moderna* desde la perspectiva de la *política antigua*, pero también de observar esta última desde la óptica de la primera. Es un texto abiertamente directo y de una ironía helada que deja entrever la razón por la que el joven Nietzsche decidió no incluirlo en su primer libro publicado sobre la tragedia griega; pero esta “precaución”, que ahora nos parece inútil, no le impide incluirlo en los materiales dedicados a la señora Wagner, a la que tenía en la más alta consideración y estima.

<sup>14</sup> Así lo establece en su peculiar autobiografía intelectual, permitiendo entrever algunas indicaciones de lo que denomina su particular *praxis bélica*: 1) hay que atacar sólo aquellas cosas que triunfan; 2) el ataque se realiza de manera individual, sin buscar aliado alguno; 3) el ataque no tiene que ser contra personas, éstas sólo sirven para hacer visible una situación que luego se nos escapa; y 4) el ataque debe excluir cualquier disputa personal, pues en realidad la guerra es en contra de aquellos fenómenos históricos que han reducido y anulado al ser humano, como el cristianismo (véase EH, “Por qué soy tan sabio”, 7, p. 32).

Como veremos, aquí se establece y fija la concepción que el joven filólogo tiene de la política. Indagando en el oscuro nacimiento del Estado, Nietzsche establece como motivo inicial el llamado “estado de guerra”. Esta dura situación del tradicional *omnium contra omnes* (todos contra todos) es aquel estado natural que posibilita ir más allá del núcleo familiar en lo que sería el despliegue básico del individuo; en cambio, para posibilitar el establecimiento de formas sociales más amplias y complejas se requiere de la emergencia del Estado; se trata de la *vía* que toma la naturaleza para la constitución de un nuevo orden social que por fuerza requiere de una rígida jerarquización en castas formadas por señores y esclavos. Se produce una forma de *sociedad natural* que se sirve de la constricción de las masas para que el Estado funcione como puente articulador que ayude a transitar desde la expresión natural hasta el ámbito artificial de la cultura.

En el nacimiento del Estado se encuentra la “naturaleza violenta” que se abre inexorablemente paso para dar comienzo a la cultura y a la expresión artística; sin embargo, esta estricta jerarquía social que conlleva la necesidad de la esclavitud para garantizar el óptimo desarrollo de la antigua ciudad-Estado, resulta *escandalosa* al hombre moderno, que no deja de comportarse como un perfecto esclavo en sociedades enajenantes; al hombre que disimula su *vergonzoso* comportamiento defendiendo la “dignidad del hombre” y la “dignidad del trabajo”. Es decir, lo que se percibe en esta oposición abierta al Estado griego es que la política moderna persiste en prolongar “miserablemente su vida miserable”. Se produce un doble movimiento que pretende ocultar la *crueldad* con que la naturaleza opera para que el acaecimiento político posibilite la sociabilidad, con todos los costos que implica: la pretendida dignidad del “hombre libre” de los modernos deplora la esclavitud de los antiguos por el valor central que cobra una concepción de la libertad demasiado centrada en la ficción del individuo;<sup>15</sup> y al final se promueve un *engaño* que permite continuar mejor con la coerción aplastante: la extendida dignidad del trabajo ha conseguido prolongar la miseria del hombre moderno degenerando la vida hasta reducirla a mera producción y consiguiendo nuevas formas de esclavitud económica vuelta ahora algo *digno*.

<sup>15</sup> Así lo señala Nietzsche, por ejemplo, en un fragmento póstumo fechado en otoño de 1887: “El ‘sujeto’ es la ficción de que muchos estados *iguales* en nosotros sería el efecto de un único substrato: pero somos *nosotros* quienes hemos creado la ‘igualdad’ de esos estados; el *hecho* es *ponerlos* como iguales y *arreglarlos*, no la igualdad (–a ésta, por el contrario, hay que *negarla*–)” (FP IV, 10 [19], p. 304).

El trabajo es una infamia, porque la existencia no tiene valor en sí misma: pero cuando esta existencia resplandece bajo luz seductora de las ilusiones artísticas, y de esa manera parece tener en sí un valor, entonces sigue siendo válida también aquella afirmación de que el trabajo es una infamia — y sin duda con la sensación de que es imposible que el hombre que lucha únicamente por la mera existencia pueda ser *artística*. En la época moderna las ideas universales son definidas no por el hombre que tiene necesidad del arte, sino por el esclavo: el cual, según su naturaleza, debe designar todas sus condiciones vitales con nombres falsos para poder vivir (EG, p. 552).

En Grecia se produce ese *instinto* político que origina el nacimiento del Estado y le atribuye su naturaleza propia como *zoon politikón* (animal político); pero este instinto excepcional también dio origen a pequeñas unidades políticas que dejándose llevar por un implacable *espíritu agonal*, compiten entre sí para generar un estado de guerra continuo. Es sobre este fértil suelo donde la violencia y la competencia se “institucionalizan” por la vía política para formar una sociedad griega que *dirige* estos impulsos hacia la creación artística; en este sentido se establece una continuidad enriquecedora entre el arte de la guerra como formación del espíritu guerrero griego y la guerra del arte en cuanto impulso irreprimible. Aunque parecen dos instintos diferentes entre los que existe una continuidad, en el fondo son un mismo instinto que tiene que ver con la particular existencia griega, cuya naturaleza guerrera también se manifiesta de manera *estética*: la vida que se abre paso de modo inexorable en el continuo combate como obra de arte! Para que la cultura y el arte florezcan se requiere que la guerra entre las ciudades-Estado de la antigüedad tome otro rumbo que “prepare el camino” para la emergencia del *genio* griego. Se trata del más alto logro que la naturaleza ha posibilitado a partir del impulso de un instinto político efectivo que, mediante la función del Estado, consiguió impulsar al genio dentro de la cultura griega; se trata de un rumbo nuevo que, mediante el modelo del *individuo magnífico*, permite la transformación continua para evitar el estancamiento, la degeneración y la decadencia de las sociedades.

Como puede verse, la cuestión fundamental encarnada por la política antigua tiene que ver con el tipo de ser humano proyectado para desarrollarse; para Nietzsche se trata de posibilitar la *excelencia humana* representada por el genio como tarea *máxima* de la política. Otra cosa sucede con el Estado moderno, que en realidad ha deteriorado este instinto político auténtico haciéndolo derivar en la protección de intereses individuales; el Estado moderno y todas sus instituciones han quedado reducidos a una política pragmática cuya finalidad última es el cumplimiento de dichos intereses. Es una visión racionalista que libera al Estado de sus presiones bélicas continuas y lo

transforma en un Estado de derecho que promueve abiertamente una *paz perpetua*. Lo que esta situación indica es el freno puesto a la guerra generalizada y que la preocupación se ha desplazado hacia la “administración racional del poder”, que también gestiona la miseria imperante en el trabajo de grandes masas de trabajadores que se esfuerzan por subsistir. El Estado se preocupa igualmente por necesidades económicas –como el consumo– que mantienen el círculo vicioso de la producción. Este sistema, en su continuo esfuerzo por mantener la máquina económica bien aceitada, termina condenando la creatividad del arte y sepultando la figura representativa del *genio*.<sup>16</sup> En esta época se combinan de manera nefasta los efectos de la filosofía racionalista de la Ilustración, los logros sociales derivados de la Revolución francesa, el avance económico promovido por la Revolución industrial y todo el instrumental político derivado de estos *lucros* que la acometida del optimismo liberal termina imponiendo mediante una democracia de masas que *traiciona* la política antigua.

En este sentido, las guerras impuestas y la exacerbación de los nacionalismos van acompañadas por el avance del poder económico que se sirve de la política para conseguir altos niveles de riqueza. Sin embargo, despejando al Estado de su fundamento bélico también se termina negando las posibilidades del arte y del ser humano excepcionales; por ello no debemos olvidar: “Quien considera la guerra y su posibilidad uniformada, el *estamento militar*, respecto a la esencia del Estado hasta aquí descrita, tiene que llegar a comprender que la guerra y el *estamento militar* nos dan ante nuestros ojos una imagen que es quizá el *arquetipo del Estado*” (EG, p. 557). A esta crítica de Nietzsche a la política moderna por negar la naturaleza bélica del Estado, se puede agregar su “escandalosa” apología de la *esclavitud* como condición necesaria para el desarrollo de lo superior dentro del contexto de la sociedad griega; pero también hay que sumar su crítica a la idea liberal de “libertad política digna”, por cuanto oculta la condición de esclavitud que imponen las fabricas productivas de la economía financiera de corte democrático.

<sup>16</sup> Con el establecimiento de la paz, la esperanza y la felicidad que impone el proyecto de la democracia liberal de masas se cancela la posibilidad del *genio* bajo la ilusión de una plenitud simulada para todos; como señala Nietzsche: “Los hombres más espirituales, suponiendo que sean los más valerosos, son también los que viven con mucho las tragedias más dolorosas: pero ellos honran la vida justo porque ésta les opone su hostilidad máxima” (CI, “Incursiones de un intempestivo”, § 17, p. 96).

[...] cada hombre, con toda su actividad, tiene dignidad sólo en cuanto es un instrumento consciente o inconsciente del genio; de lo cual se ha de decir inmediatamente la consecuencia ética de que el “hombre en sí”, el hombre absoluto, no tiene ni dignidad, ni derechos, ni deberes; sólo como un ser completamente determinado al servicio de fines inconscientes puede el hombre justificar su existencia (EG, p. 558).

2. A esta misma época pertenece también el interesante escrito titulado “El certamen de Homero”. Ahí Nietzsche comienza estableciendo que la naturaleza y lo propiamente humano son inseparables; es decir, nos engañamos al querer separarlos como dos ámbitos distintos, olvidando que la naturaleza se extiende consecuentemente a todo lo humano, por más que luego los hombres se empeñen en negarlo abrazando su propiedad “antinatural”. Por eso, incluso en las peores cosas que los constituyen pertenecen propiamente a su naturaleza: “Sus aptitudes más terribles, que se consideran inhumanas, son acaso el único terreno fértil en el que puede crecer toda humanidad en emociones, hechos y obras” (CH, P. 562). Precisamente porque asumen sin complejos la terrible naturaleza humana que los caracteriza, los griegos exhiben aquel “rasgo de crueldad y de placer destructor que les asemeja a los tigres”; algo que desde nuestra blanda y fragmentada concepción moderna sobre lo humano nos parece extraño hasta producirnos estertores de horror y repugnancia. Esta *extrañeza* que produce a la modernidad su remoto pasado es posible por una “superficial tradición humanista”<sup>17</sup> que termina negando aquellas crueldades que están en las bases naturales que nos constituyen, y que termina imponiendo el principio de *razón suficiente* para dar todo su sentido a los progresos futuros de la “humanidad bondadosa”.

<sup>17</sup> Sin duda, ante el proceso de transformación que se viene dando en las “fronteras” que separan lo animal y lo humano es indispensable replantearnos la concepción que conservamos de nuestro gastado humanismo, producto de la cultura moderna. Como señala G. Agamben: “Pero, si esto es verdad, si la cesura entre lo humano y lo animal pasa sobre todo por el interior del hombre, entonces la cuestión del hombre —y del ‘humanismo’— debe ser formulada en nuevos términos. En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino [...] Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse en qué modo —en el hombre— el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano, es más urgente que tomar posiciones acerca de las grandes cuestiones, acerca de los denominados valores y derechos humanos. Y, tal vez, también la esfera más luminosa de las relaciones con lo divino dependa, de alguna manera, de aquella —más oscura— que nos separa del animal” (2016, 4, pp. 35-36).

Por todo eso, el fenómeno constitutivo de la guerra –con toda la violencia y destrucción que implica– que dio nacimiento a la cultura griega es el camino que se abrió la naturaleza por medio del Estado como su eficaz *instrumento* ejecutor. Lo que tiene lugar aquí es la emergencia del llamado *mundo homérico*, que consigue combinar con creatividad precisamente este impulso atroz de lo *agonal* con el espíritu artístico que define sus rasgos característicos; otra cosa es el oscuro mundo prehomérico, dominado por los mitos que, ante el desorden que se extiende, imponen lo sombrío y horroroso al describir las teogonías que dominan los “hijos de la noche”. Es en esta atmósfera sofocante de la lucha incesante en donde figuras como los titanes se alzan como los implacables dominadores para quienes la consecución de la *victoria* estimula la “alegría de vivir”. Por ello Nietzsche insiste en que el *asesinato* es el sustrato tanto de la formación del derecho como de la cultura más noble; y es por eso que la lucha como *estímulo* continuo y la victoria como recompensa se constituyen en los mecanismos efectivos que al vincularse con las marcadas influencias recibidas de Oriente, impulsan lo que se conoce como el genio griego. Al aceptar y promover dichos terribles principios que darán frutos tan nobles, la cultura griega da origen a una *ética* regia; a tal punto que media un abismo entre ella y la cultura moderna.

Esta ética de la competencia está estrechamente vinculada con el poder de la acción como mecanismo fundamental que la representa de manera simbólica mediante el juego de las dos Eris, según el modelo hesiódico: la Eris como la diosa de la discordia –hija de la noche– suele desdoblarse en dos formas: 1) la Eris mala, que impulsa hacia el conflicto desmedido y destructivo, y 2) la Eris buena, que tiene a su cargo promover las acciones ambiciosas; esta última da origen y forma al “acto del *certamen*” (CH, p. 564 y Hesíodo, 1978, 15-25, pp. 122-123). Sin duda el acto avasallador de la envidia resulta del todo natural y requerido por el hombre griego, que acepta sin resabios la tragedia de la existencia y lo efímero de los logros humanos. La lucha rencorosa y las envidias entre los dioses son igualmente expresión de esta ética que ayuda a enfrentar los *terrores* de la existencia. La ambición conquistadora que inaugura y promueve el certamen persigue la excelencia; su esfuerzo estratégico consiste en que la batalla mueva las energías que exige la *grandeza*. Sin duda se trata de una de las máximas impulsoras de la transformación de la realidad, pues al encauzar el instinto de la guerra permite *sacar* lo peor y lo mejor del ser humano, pero también de toda la cultura. El espíritu competitivo que *abre* el certamen ayuda a *sanear* los mecanismos del Estado para permitirle impulsar el arribo de una cultura superior:

El sentido primitivo de esta peculiar institución no es sin embargo el de una válvula de escape, sino el de un estimulante: se elimina al individuo que destaca, a fin de que se despierte de nuevo el juego agonístico de las fuerzas: una idea que se opone a la “exclusividad” del genio en el sentido moderno, pero presupone que, en el orden natural de las cosas, existen siempre *varios* genios, que se estimulan recíprocamente a la acción de la misma manera que también se mantienen recíprocamente en los límites de la medida. Ésta es la esencia de la concepción helénica del certamen: aborrece el dominio exclusivo y teme sus peligros, desea como medio de protección contra el genio — un segundo genio (CH, p. 566).

Este fenómeno se percibe claramente en la visión y la práctica pedagógicas dentro de la cultura helénica del conflicto, por cuanto incorpora una ética de la competencia en donde el desarrollo del *talento* se produce en virtud del mecanismo *agonal*; lo que sucede es que en este tipo de perspectiva se encuentra el desarrollo de cierto egoísmo:<sup>18</sup> el individuo se constituye en el impulsor de esta “educación *agonal*”. Sin embargo, a este impulso lo acompaña la búsqueda del bienestar colectivo como su *máxima meta*; aunque también se produce un movimiento inverso —es este contexto *agonal* lo que motiva el desarrollo del carácter fuerte de los individuos que componen la colectividad política—, la ambición que suscita la discordia como motor de transformación *agonal*, está encaminada a beneficiar a la ciudad; se trata de un egoísmo controlado, para que no se desborde hasta la absoluta destrucción. Por eso Nietzsche asevera que “en la Antigüedad los individuos eran más libres, porque sus metas eran más próximas y tangibles” (CH, p. 566). En general, toda la cultura griega se sostiene y desarrolla en la intrincada competencia *agonal*; es en la lucha personal donde se *prueba* el carácter del ser griego. La competencia genera el movimiento de toda la sociedad e impulsa el arte hasta niveles superlativos.

Al final de su escrito Nietzsche insiste en las cualidades civilizadoras del certamen como organismo que permite superar la barbarie de la época prehomérica. Pero el mecanismo de la *competencia* también hace posible para el hombre griego soportar cuestiones fundamentales como la “fama” y la “felicidad”. La contienda no sólo estimula el deseo de estar mejor preparado para la lucha; también hace que se considere como

<sup>18</sup> Como señala en su *ley de la perspectiva* aplicada a los sentimientos en *La ciencia jovial*: “El egoísmo es la *ley de la perspectiva* aplicada a los sentimientos, según la cual lo más próximo aparece grande y pesado —mientras, en la lejanía, todo reduce su tamaño y peso” (GC, libro 3ro, § 162, p. 241).

el mayor logro la conquista de lo alcanzado. La guerra es el dispositivo empleado por el Estado griego para mantener su funcionamiento saludable, pues resulta que la disputa y el conflicto entre las comunidades micropolíticas mantenía a éstas en plena forma y vigor. Pero ahí estaba igualmente para los griegos la tentación de *degenerar*, la cual los convierte a la postre en “malvados y crueles, vengativos y perversos [...] y entonces sólo necesitan un terror pánico para hacerlos caer y para que se destruyan” (CH, p. 568). Sin duda, todos los grandes logros que realizaron los griegos se deben en buena medida al desarrollo del *espíritu agonal*; la invención de la contienda señala el inicio de la insigne época homérica, en donde la búsqueda de la gloria estimula los esfuerzos políticos por alcanzar la *excelencia*.

La concepción que el joven Nietzsche se formó acerca de la política griega –cuya clara perspectiva trágica asume la guerra como su *esencia agonal*– permite comprender más claramente su amplia crítica posterior a la modernidad, por todas las nefastas consecuencias que trajo consigo su política decadente. La particular filosofía nietzscheana de la guerra pretende recuperar la motivación original de la política, en tanto que búsqueda obstinada de la perfección humana. Muy próximo a la concepción heraclíteana de la capacidad creadora de la guerra, Nietzsche establece la confrontación como el mecanismo natural del *devenir* de la vida: los obstáculos y las dificultades son los impulsores que permiten la *autosuperación* como *travesía jovial* de lo superior. La filosofía trágica afirma que el dolor existencial abre las posibilidades de nuevas formas de realización vital; la realidad es lucha incesante e impulso violento cuyo inexorable avance convierte al ser humano en un *guerrero* capaz de enfrentar todas las calamidades y placeres de la vida. La gran salud del luchador le permite conseguir el *autodominio* en las pruebas de la competición; el autodominio en cuanto voluntad de poder que logra el *maximum* de fuerza. Como señala en uno de sus libros posteriores:

Ante todo, la *guerra*. La guerra ha sido siempre la gran listeza de todos los espíritus que se han vuelto demasiado interiores, demasiado profundos; incluso en la herida continúa habiendo una fuerza curativa. Una sentencia, cuyo lugar de origen yo mantengo oculto a la curiosidad docta, viene siendo desde largo tiempo mi divisa: *increscunt animi, virescit vulnere virtus* [se crecen los ánimos, se fortalece la fuerza con la herida] (CI, pról., pp. 27-28).

La tensión creativa que intensifica la vida es el criterio supremo que le permite a Nietzsche fungir como “médico de la cultura”; un médico que se sirve de un tipo de

psicología energética para establecer los estados de salud y enfermedad que determinan tanto a los individuos como a los pueblos en general. El cambio de *perspectiva* que significa el *belicismo de la voluntad de poder* –belicismo que atraviesa con diferentes grados de intensidad e impacto la obra nietzscheana– determina en buena medida su concepción de la política y define el tipo de ser humano que la cultura tiene que saber potenciar. No debemos olvidar que *saber hacer* la guerra significa también encontrar a tiempo el “medio para una paz real”; en contra de aquellos que afirman el carácter ciegamente violento y destructor del último Nietzsche, aquí podemos observar la finalidad auténtica de la *guerra*; ésta es un instinto superior que conduce, por medio de la *gran política*, al arribo propiciador del “superhombre”:

“Nosotros *rompemos la espada*”, y desmantele hasta sus últimos cimientos su organización militar. *Desarmarse cuando se ha sido el más armado* a partir de una *altura* del sentimiento, ése es el medio para la paz *real*, que siempre tiene que estribar en una paz de actitud; mientras que la llamada paz armada, tal como hoy en día se da en todos los países, es la cizaña de la actitud que desconfía de sí y del vecino, y, a medias por odio, a medias por temor, no depone las armas. Mejor perecer que odiar y temer, y *doblemente mejor perecer que hacerse odiar y temer*: ésta tiene que ser algún día también la máxima suprema de toda sociedad estatal singular! (HDH II, 2da parte: “El caminante y su sombra”, § 284, p. 204).

De cualquier forma, esta perspectiva abiertamente confrontativa se radicaliza en el último periodo de la vida lúcida de Nietzsche; incluso podemos decir que adquiere nuevos bríos y se constituye en uno de sus principales *resortes* para impulsar de manera radical la transvaloración; de tal manera que no podemos entender todo el impacto y las posibilidades abiertas por la *gran política* si no incorporamos esta concepción de la *guerra* como estética de la vida. Sin embargo, antes de reflexionar sobre estas implicaciones fundamentales, hay que revisar la función que cumple lo *impolítico* como campo crítico para impeler su proyecto de la *gran política*.

### *Las posibilidades creativas de lo “impolítico”*

No existe indagación filosófica que al querer profundizar en la compleja naturaleza humana, no haga un rodeo simulado por el fenómeno político, implícito ya en su pretensión de generar las condiciones precisas para la realización del “buen vivir” o,

al menos, para hacer la “vida soportable”;<sup>19</sup> en algún momento de su desarrollo, toda averiguación filosófica tiene forzosamente que pasar –sin que importe lo molesto que ello le resulte– por consideraciones políticas, ya que se trata de posibilitar la excelencia humana. Es decir, todavía la filosofía es requerida –quizás aún “demorada” hasta la desesperación– para conseguir el indispensable buen humor que logre relacionar una vida sana con la pasión por la realización plena de sí mismo, pero siempre desde la perspectiva de una filosofía histórica y social.<sup>20</sup> Por eso en Nietzsche el problema de la reflexión filosófica, y del pensamiento en general, adquiere un nuevo envite: se trata de una implicación irreductible entre vida y obra; aquí se consigue retener con tensión modulada el “punto ciego” en donde la escritura se hace vital y las experiencias y las reflexiones se implican mutuamente en un cuerpo singular para engendrar diversos estilos de vida. Como se sabe, la filosofía que él combate es aquella filosofía de la decadencia que se engendra como hidra a partir del platonismo; por eso para Nietzsche el porvenir de la filosofía se encuentra en la recuperación actualizada y renovada de la “magnífica” filosofía preplatónica, anclada por completo en los meandros de la existencia. Y la política que él combate es la execrable “pequeña política” (*kleine Politik*) que reproduce hasta el hartazgo el Estado democrático moderno de la metafísica totalitaria occidental, cuya anemia antropológica se expresa en el trabajo enajenante, las furias nacionalistas y la miseria vital de las masas infames.

Nietzsche se toma muy en serio este asunto, hasta tal punto que lo mueve a *jugar* de nuevo con un lenguaje que deja su *firma* como marca grabada en la fisiología animal que empuja hacia más allá de lo humano, demasiado humano. Ciertamente debido a su pretensión de *salirse* de la dialéctica política del Estado metafísico se

<sup>19</sup> “Además: si de lo que en toda política se trata es de hacer la vida más soportable al mayor número posible, este mayor número posible puede también determinar qué entiende por una vida soportable; si para encontrar también los medios adecuados a este objetivo confían en el intelecto” (HDH I, 8a parte: “Una ojeada al Estado”, § 438, p. 215).

<sup>20</sup> Recordemos que para Nietzsche el pecado original de los filósofos ha sido precisamente su “falta de sentido histórico” y considerar al “hombre” como una eternidad inamovible, por lo tanto, poseedor de una “clave para la comprensión del mundo en general [...] Pero todo ha devenido; no hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el *filósofo histórico* y con éste la virtud de la modestia” (HDH I, 1a parte: “De las cosas primeras y últimas”, § 2, p. 44).

le ha desplazado y condenado a la condición de lo “impolítico”,<sup>21</sup> incluso se le ha diagnosticado esa especie de enfermedad terminal que es lo “apolítico” (*unpolitischen*). Pero el carácter *impolítico* que lo caracteriza ha sido reducido a una *política de lo peor*, a una política de lo “sin político” o a la *antipolítica*. Cabía esperar esta reacción extrema de cierta intelectualidad tras la infame apropiación política que la barbarie totalitaria realiza del pensamiento nietzscheano durante la primera mitad del siglo XX; pero el efecto negativo termina cercando toda factible realización política de la filosofía jovial de Nietzsche, al relacionar con demasiada facilidad el proyecto de una *Kultur* que recupere el “auténtico espíritu alemán” con un abierto “odio por todo lo político”.<sup>22</sup> Lo que de ello ha resultado es un proceso de manipulación que reduce y domestica el pensamiento sedicioso del solitario de Sils-Maria, con miras a hacerlo más “consumible” para el gran público. Esta supuesta “comprensión” pone en marcha un mecanismo neutralizador que fija dentro de los referentes inamovibles del sistema imperante incluso y sobre todo a sus opositores, para desactivar su temida carga explosiva. De ahí la docilidad y manejabilidad con que su filosofía se ha sometido —cierto que su pensamiento fragmentario, aforístico y poético se adecua bien a los tiempos que “facilitan” el consumo depredador de todo proceso—; y de ahí que su *amoralismo* y *ateísmo* radicales ya no impresionen a nadie, y que la jactancia de su “intempestividad”, que nos ha alcanzado en muchos aspectos, sólo produzca *sonrisas*

<sup>21</sup> Es importante no confundir esta rica idea fundamental para encarar una posible superación y renovación de la política moderna. R. Esposito ha señalado así el carácter específico de la categoría de lo impolítico: “Que lo impolítico no comporta un debilitamiento o una caída del interés por la política sino, por el contrario, una intensificación y radicalización de la política” (2006, pref., p. 11). Y así lo había señalado antes M. Cacciari: “Lo ‘impolítico’ no es rechazo nostálgico de lo ‘político’, sino crítica radical de lo ‘político’: va más allá de la máscara de lo ‘político’ (su desencanto, su necesidad, su ser destino) para descubrir los fundamentos *de valor*, el discurso de *valor* que aún lo funda” (1994, p. 68).

<sup>22</sup> “Eso era Nietzsche *politizado* y, por ende, *corrupto*. Jamás pensó alma alguna en Alemania politizar el *pathos* vital de Nietzsche. Eso hubiera sido totalmente no-alemán. Hacerlo era cosa reservada a los latinos, como correspondía. Lo que califica de ‘activismo’ en Alemania es pacifista, humanitario y antinacional, en suma, ilustración radical; pero el activismo latino es nacionalista y guerrero, es reacción radical. El ‘activista’ alemán aprendió a escribir de Nietzsche, y eso podrá ser un abuso, pues Nietzsche no era un esclarecedor. Pero el latino aprendió a *politizar* de él, y ése es un abuso mucho más grave. Politizar a Nietzsche es estropearlo y no otra cosa, y si hay algo espiritual que haya provocado activamente la guerra, lo ha sido la incapacidad de los latinos de mantener separadas la filosofía y la política” (Th. Mann 2011, p. 202 y M. Cacciari, 1994, pp. 61-79).

*desarmantes*. Pero quizás sus propuestas políticas y su crítica extrema a la democracia sigan causando molestia, recelo y repulsión, sobre todo en aquellos que buscan conservarse a toda costa dentro de los democráticos referentes de la “política correcta”.

Lo que caracteriza a nuestra época –incluso más que en otros momentos de la historia moderna– es precisamente la obcecación fanática con que la democracia liberal de masas es defendida a toda costa; cualquier posible crítica es desactivada mediante su inmediato desprestigio y pronta condena. Hay que decirlo abiertamente: la crítica radical nietzscheana a la democracia liberal triunfante ha servido de pretexto para arrojar por la borda la totalidad de su propuesta filosófica. Además, las posturas ilustradas de muchos partidarios suyos omiten muy pronto de manera deliberada cualquier *sesgo político* en sus interpretaciones “apologéticas” de Nietzsche, sin percatarse que de este modo terminan “traicionando” el auténtico espíritu insumiso nietzscheano y el carácter explosivo que lo define: “Yo no soy un hombre, soy dinamita” (EH, “Por qué soy un destino”, 1, p. 123). Consideramos que es indispensable la travesía inversa; sólo ubicando la filosofía de Nietzsche dentro de los parámetros “incómodos” de sus propuestas políticas –pero también la trayectoria opuesta es válida e indispensable– podemos comprender a fondo su inaplazable *impulso sedicioso*. La pretensión de renovación de la estética trágica como contra-movimiento que permita *paliar* el avance desmesurado del nihilismo metafísico de la cultura moderna reactiva, estaría incompleta si no se considera la búsqueda de su realización mediante el avance de sus propuestas para la concretización de la *política trágica* nietzscheana.

Pero sucede que con este tema nos introducimos en el núcleo del malentendido y el rechazo mayúsculos que ha provocado un aspecto de la filosofía nietzscheana que –incluso entre sus seguidores y simpatizantes– se prefiere omitir, fundamentalmente por tres razones: 1) su vinculación abusiva con los regímenes políticos más repudiados –nazismo, fascismo o cualquier otra forma de totalitarismo virulento– a causa de su abierto desprecio por lo humano diferente; 2) rompe abiertamente con los parámetros, criterios, conceptos y valores que la filosofía política moderna establece; y 3) la poca claridad o la precisión “deficiente” –sobre todo en diversos momentos de enredo paradójico– que el manejo radical de su reflexión política conlleva. Lo cierto es que la propuesta radical teórica del filósofo del martillo quedaría mutilada si no se considera –como complemento indispensable de su propuesta *estética trágica*– su *artillería biopolítica* como medio de realización de la experiencia artística de la *beatitud* en cuanto afirmación soberana de la vida: en definitiva, *amor fati* (amor al destino) como invectiva política. Con ello, nos dice el pensador italiano C. Gentili: “con lo

que se le atribuye un papel que no es ya sólo histórico-filosófico, sino antes que nada político [...] El Nietzsche *philosoph* presupone al Nietzsche *politiker* y de ahora en adelante se confunde con él” (2004, v, 3, p. 407). Por ello buscaremos integrar aquí el simulacro heurístico del “complot” en contra de la cultura occidental moderna con la visión estética del mudo y la puja de la *gran política*, sin olvidar que para la realización del *Übermensch* se requiere del suelo fértil de una *Cosmópolis* que lo posibilite.<sup>23</sup>

Desde el punto de vista del espíritu ilustrado que impulsa la Revolución francesa de 1789 –en abierto combate contra las supersticiones, los fanatismos y privilegios del *Ancien Régime*–, el desarrollo integral del ser humano se torna una apremiante preocupación central; la cultura, la instrucción pública y la política de carácter “secular” serán los instrumentos del “hombre revolucionario” que asume por completo el *cuidado* de la libertad, la igualdad y la solidaridad en el marco de la *ciudad*.<sup>24</sup> Pero subyaciendo bajo esta fértil tierra de la libertad conquistada por el nuevo Estado democrático burgués, la sutileza analítica de Nietzsche consigue percibir el factor determinante economicista que mueve al nuevo sistema.<sup>25</sup> Pues resulta que la economía capitalista termina fijando las nuevas coordenadas institucionales que garantizan el comercio y la industrialización en el Nuevo Régimen, el cual sustenta –mediante el *uso* democrático de la política– la actividad empresarial y el consumo en todos los niveles, desde la vida pública hasta la intimidad de lo privado. El Estado democrático moderno –como nueva “comedia política”– promueve una deplorable cultura de masas centrada en el consumo, así como un trabajo enajenante que genera la *proletarización de la vida*, condenando al hombre moderno a su función de “obrero asalariado” como nueva forma de “esclavitud” que el *uso* mecanicista de las actuales tecnociencias facilita. El

<sup>23</sup> Por eso señala en un fragmento póstumo de verano de 1886-otoño de 1887: “La mayor cantidad posible de potencias *internacionales* – para EJERCER la *perspectiva mundial*” (FP IV, 5 [84], p. 170).

<sup>24</sup> Como señala P. Virilio: “No hay realidad de la historia sin la historia de la ciudad. La ciudad es la mayor forma política de la historia [...] La ciudad es la organización de los trayectos entre los grupos, entre los hombres. Entre las sectas, etcetera” (2005, pp. 41-42).

<sup>25</sup> Así lo indica Michael Löwy: “Nietzsche es, en su ideología sociopolítica, a la vez cercano y opuesto a la corriente romántica anticapitalista [...]. Como los románticos, va a criticar violentamente el maquinismo, la división moderna del trabajo, la abolición de la pequeña producción artesanal, la despersonalización de los individuos, el crecimiento de las grandes ciudades industriales – fenómenos que liga de manera intuitiva a la declinación cultural de la sociedad europea; como ellos, opone a la incultura de la era industrial (el ‘crepúsculo de las artes’) la imagen idealizada de la alta cultura de las sociedades precapitalistas” (1978, 1, p. 28).

hombre se ve reducido a un “simple tornillo” (véase A, libro 3ro, § 206, pp. 188-189) dentro de la maquinaria implacable del capitalismo moderno.

*Idea fundamental de una tesis de comerciantes.* — Hoy se puede contemplar de diversas maneras el nacimiento de una sociedad cuya alma es el *comerciar* [...] El comerciante sabe tasarlo todo sin producirlo, y tasarlo *de acuerdo con las necesidades del consumidor*, no con las suyas y propias. Para él la cuestión fundamental es la siguiente: “¿quiénes y cuántas personas consumen este artículo?” Así aplica instintiva y constantemente este criterio de tasación a todo, incluyendo también las producciones artísticas y científicas, los pensadores, los sabios, los artistas, los hombres de Estado, los pueblos y los partidos de todas las épocas. Él pregunta por la oferta y la demanda de todo lo que se crea, con objeto de poder *determinar para sí el valor de una cosa*. Esto, elevado a la categoría de principio de toda cultura, analizando 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 venidero, motivo de orgullo: ¡sí asiste la razón a los profetas de la clase comerciante al otorgaros esto como una posesión vuestra! Pero yo tengo muy poca fe en estos profetas. *Credat Judæus Apella* —por decirlo con las palabras de Horacio (A, libro 3ro, § 175, p. 168).

Esta “civilización del comercio” termina glorificando el *trabajo* en tanto que mecanismo anti-individualista desgastante promovido por el implacable policía interno que frena e imposibilita cualquier intento racional e instintivo por generar alguna “acción independiente”. De ahí que para Nietzsche las características que mejor definen a la clase obrera como nuevo “esclavo de las fábricas” sean la pobreza, la alegría y la esclavitud. El “Estado imposible” se establece a partir de sus “negocios políticos”, que terminan convirtiendo a las personas en “simples tornillos” de la fábrica devastadora que promueve una “servidumbre impersonal” hasta el completo consumo vital de las energías corpóreas. Lo que se pone a prueba con el *triunfo* de la economía capitalista burguesa en forma de democracia liberal, es el valor interior del ser humano, que para su realización plena requiere “respirar con libertad”; por ello incluso las supuestas propuestas revolucionarias de los socialistas, con sus baladíes *promesas* “engañabobos” que deslizan la esperanza en el paraíso terrenal de la igualdad de masas, conducen al fatídico “día de la bestia triunfante” que termina ratificando el sistema del trabajo anulador propio de la economía de las sociedades

modernas masificadas (véase A, libro 3ro, § 179, pp. 169-170).<sup>26</sup> Ante la imposición del *oeconomicae homo* [hombre económico] y el imperio del trabajo para extender el estatuto de “hormigas laboriosas” a toda la sociedad, Nietzsche reflexiona en el aforismo § 179 de su obra crítica *Aurora* sobre la “menor cantidad de Estado posible”; ahí señala que no vale la pena que las “inteligencias más capaces” se ocupen de los asuntos políticos y sociales supuestamente más urgentes; desde la perspectiva aristocrática de una “cultura noble”:

Ninguna circunstancia política y económica vale lo suficiente para que las inteligencias más capaces se vean en la obligación y en la necesidad de ocuparse de ellas. Semejante derroche de inteligencia es en el fondo mucho peor que una situación de necesidad. Realmente existen y continúan existiendo ámbitos de trabajo para pequeños cerebros mediocres, pero los hombres que son diferentes de estas pequeñas cabezas no deberían estar al servicio de tales talleres. ¡Que la máquina se vuelva a hacer pedazos! [...] Aunque nuestra época habla mucho de economía, es bastante derrochadora, pues derrocha su tesoro máspreciado: el espíritu (A, libro 3ro, § 179, pp. 169-170).

Precisamente, debemos aceptar que los *espíritus superiores* tienen que orientar sus intereses y acciones hacia “fines superiores y más raros”, considerando de entrada que los “instintos del poder representan sin cesar un papel seductor”, pero que por su condición están destinados a tareas superiores de diversa índole. Sin duda, el espíritu aristocrático de la “cultura noble” –de carácter probado para enfrentar cualquier reto por la entereza y fortaleza de su “temple de acero”– se establece sobre un abierto “sentimiento de superioridad” que a partir del papel que cumplen los “espíritus libres” en las sociedades del espectáculo atroz que se desarrollan en la inventiva de factoría liberal del “pacto social”, por ello resulta del todo válido y comprensible que

<sup>26</sup> La crítica de Nietzsche al “teatro político” de su época incluye todos los credos, colores partidistas e ideologías en pugna por la obtención del poder; en particular percibe un peligro creciente en la popularidad que está cobrando el socialismo: “El socialismo puede servir para enseñar muy brutal y persuasivamente el peligro de todas las acumulaciones de poder público y en tal medida infundir desconfianza hacia el Estado mismo. Cuando su bronca voz se suma al grito de guerra: ‘tanto Estado como sea posible’, por lo pronto éste deviene más estridente que nunca; pero no tarda en surgir también con fuerza tanto más grande el opuesto: ‘tan poco Estado como sea posible’” (HDH I, 8a parte: “Una ojeada al Estado”, § 473, p. 229).

estos pocos “aristócratas radicales” en los actuales tiempos hayan dedicado mejor sus energías al cultivo de una “sabiduría victoriosa” que responde a las exigencias de intelectos nobles que no se entretienen con las banalidades que exige la vida moderna, pues “¿de qué se va a ocupar a partir de ahora la nobleza, si cada día se tiene más la sensación de que resulta *indecoroso* dedicarse a la política?” (A, libro 3ro, § 201, p. 183). Por ello, pese a todo su aparato moderno de redención del “hombre libre” –aparato que incluye un portentoso marco jurídico, la instrucción pública, una mayor cobertura policíaca y un más amplio desarrollo cultural–, el Estado de la *democracia capitalista* termina sacrificando asimismo en la palestra de la infamia a sus hombres más “capaces y vigorosos” –en un desperdicio de talentos hasta más no poder– armando un *teatro del absurdo* en donde la bien aceitada maquinaria capitalista succiona el alma, el cuerpo y el pensamiento en todo el Occidente. Lo que Nietzsche percibe en este intento de *domesticación* completa de los impulsos, instintos y conocimientos es la extensión de la “voluntad común” que amplifica y prolonga al “hombre gregario”; se trata de la instauración política de la decadencia, pues la “democracia moderna es la forma histórica de la *decadencia del Estado*” (HDH I, 8a parte: “Una ojeada al Estado”, § 472, p. 228).

Sin embargo, las nefastas consecuencias del “concepto democrático del Estado” no conducen por fuerza al desánimo ni a la imposición de un estado de escepticismo generado por la supuesta llegada del *caos*; por el contrario, con el necesario cambio de *perspectiva* se reactivan las fuerzas creativas, y ante la imposibilidad del Estado decadente para responder a estas exigencias mayores derivadas del incremento desmesurado de las energías vitales y, con ellas, de las diversas formas de –en lo posible– plena realización, la poderosa *invención* opera para conseguir aquellos indispensables fines que corresponden a la razón de ser del Estado que “triunfará sobre el Estado”. Por eso resulta fundamental comprender en toda su carga *destruktiva* y *constructiva* la compleja noción de lo *impolítico* en Nietzsche ante los estragos, insuficiencias y desmanes ocasionados por el Estado democrático burgués de la decadencia prolongada; pues sin duda lo *impolítico* conlleva un deslinde o desplazamiento crítico que permite percibir con *otros anteojos* los arraigados vicios de la política tradicional. Como bien lo ha señalado M. Cacciari (1994, pp. 66-67), se trata de una “máscara” que Nietzsche utiliza para separarse del extendido *Weltbürgertum* (*cosmopolitismo*) alemán –en el que se había formado por cuanto era un fenómeno indudablemente forjado en la dialéctica hegeliana–, que se fundamenta en el historicismo teleológico y en la sacralización del “suceso”, del ídolo justificado como plena realización racional. Lo

que en realidad pretende Nietzsche, más allá de esta *pantalla* que busca desplazar la mirada centrada en la *Politik* hacia la *Kultur*, es superar la *política metafísica* del nihilismo asfixiante, el cual es una *trampa* que encierra todo en sus límites opresivos y de la que no hay en apariencia otra salida que la locura o la muerte.

La enredosa polémica sobre el carácter auténtico de la “impolítica” genera confusión en lo relativo al grado de efectividad revolucionaria que *quizás* utiliza Nietzsche con el necesario cinismo, pues debemos reconocer que su crítica demoledora a la “pequeña política” (*kleine politik*) y a todos sus meandros infamantes pretende desmascarar los verdaderos valores sobre los que se sostiene tal proyecto, así como el “auténtico significado” de la categoría de lo político como realidad devastadora. Pero en un segundo nivel de complejidad, esta *invectiva* contra la política significa también la aceptación y confrontación de ciertas resistencias que podrían dar lugar a la emergencia acrecentada de la voluntad de poder como energía vital; como vimos, se trata de una “voluntad de lucha” que no rehúye ninguno de los impedimentos reactivos, paralizantes y negativos; por el contrario, los *asimila* mediante un proceso energético de *integración* completa a lo *real* de la vida. Por cuanto lo político responde a determinados valores y principios instintivos que lo “fundamentan” como categoría central, la *impolítica* nietzscheana —como juego supremo del *simulacro estético*— no significa el rechazo de la política sin más; al contrario, su crítica radicalizada la acepta, con miras a *invertir* dichos valores y principios. Podemos percibir aquí en plenitud las energías profundamente subversivas que mueven la filosofía danzante de Nietzsche. No basta que lo *impolítico* denuncie las contradicciones y limitaciones de la política; es igualmente necesario “justificar” la necesidad humana de “politizar” la realidad como ratificación absurda de los mismos valores, pues resulta que la crítica a la política sigue funcionando dentro de los parámetros tradicionales del historicismo (en particular de *corte hegeliano*).

Nietzsche realiza un complicado desplazamiento genealógico de la categoría de lo *político* hacia su opuesto complementario, lo *impolítico*, que al final termina justificando a aquél pese a su aparente “carga negativa” al seguir funcionando dentro de los parámetros metafísicos del “historicismo absoluto”, aunque sólo para desplazar de manera integral las cargas energéticas que sostienen el proceso de “politización” (*Politisierung*) mediante un impulso creador que permita la emergencia de la “gran política” (*grosse Politik*). Se trata de un movimiento crítico en dos momentos comple-

mentarios que conforman el frente de lo “impolítico”:<sup>27</sup> el primero de ellos –que por evidente fue luego encasillado en una actitud “anti-política”– es su análisis descalificador tanto de la política triunfalista (de marcado nacionalismo) como del deplorable impulso antisemita del llamado *Deutsches Reich* (Imperio alemán) con la supuesta misión universal alemana en forma de *Weltbürgertum* (*cosmopolitismo*), como aspectos de aquella etapa de la unificación que comienza con la proclamación del emperador Guillermo I (el 18 de enero de 1871) y termina con la derrota alemana de la primera guerra mundial (el 9 de noviembre de 1918), derrota que trajo consigo la abdicación de Guillermo II y la proclamación de la República de Weimar. El segundo momento fue la consideración de lo *impolítico* como estrategia crítica de superación metafísica que busca introducir la afirmación activa en el corazón nihilista para provocar la emergencia de la *gran política*. Desarmando la sustancia valorativa que conforma lo político como manifestación nihilista, Nietzsche pretende extender la *transvaloración* en calidad de “política superior”, es decir, como *forma nueva de imaginar y hacer política*.

Concibiendo a la postre lo político como totalidad y como fenómeno totalitario, ya que la “politización” se extiende a toda la sociedad por medio del historicismo metafísico, la *resistencia* activa de la gran política rompe el cerco gracias al gesto sedicioso de dar un rodeo mediante el *simulacro* de lo “impolítico” que al asimilar el nihilismo *quizá* permita la emergencia creativa de lo nuevo. Ante la apariencia cerrada del Estado democrático burgués, que pretende abarcarlo todo, el *giro crítico* de lo impolítico permite encontrar los múltiples resquicios de la ficción generalizada que promueven con violencia los “locos por el Estado” (véase HDH II, 2a parte: “El caminante y su sombra”, § 232, p. 191) como característica de los convulsos tiempos modernos. Con el *desmontaje* del mecanismo valorativo-teológico del aparato estatal metafísico que se extiende en las diversas formas políticas de la escala del poder político en Occidente,

<sup>27</sup> Así como el carácter “inmoralista” –que Nietzsche asume con plenitud y jovialidad– corresponde a un desplazamiento negativo respecto a la moral dominante (la *judeocristiana*), por cuanto la pregunta por los límites y valores de la moral establecida “como problema” lo llevan a plantear la necesidad de la *transvaloración* de todos los valores como *otros* valores y formas de evaluación partiendo de esos mismos valores, también el carácter de lo “impolítico” corresponde a una fase de negatividad crítica –o de “tiranía de los instintos temibles”– que se *desmarca* del orden político imperante (la *democracia liberal* de masas) y de la sumisión al Estado, para conseguir “procesar” su carga nihilista y *superarla* mediante la creación del nuevo ordenamiento abierto y dinámico de la “gran política”.

la subversión nietzscheana permite recuperar el proyecto autónomo de una *Kultur* superior que pretende realizarse como “gran estilo”,<sup>28</sup> incluyendo como estrategias propiciadoras concepciones no-dialécticas de pedagogías y políticas de *signo trágico*. En el impulso desintegrador que arrastra todo lo político –junto con su obstinado “afán metafísico”– en su *envite transvalorativo* que entraña la invectiva de la gran política, al evidenciar el envilecimiento valorativo con su expresión *decadente* que le da “soporte”, por sus incapacidades se terminan desechando formaciones políticas de cualquier tipo conocidas hasta el momento. En el centro de la crítica nietzscheana –es decir, de lo *impolítico*– se ubica la prolongación de los valores cristianos metafísicos como las “sombras de Dios”. Por ello, ante la saturación democrática de la política nihilista que conforma todo lo establecido, declara que “el movimiento *democrático* constituye la herencia del movimiento cristiano” (MBM, “Para la historia natural de la moral”, § 202, p. 134).

Sin duda, la cuña genealógica hace emerger esta “moral de animal de rebaño” en las actuales “instituciones políticas y sociales”, las cuales han mimetizado los valores cristianos en su mismo proceso secularizado de *bien común* a manera de política teológica. Pero esta peculiar conformación de política nihilista –que promueve de manera abierta al “hombre de rebaño” y condena con agresividad toda forma de *sociedad diferente* que no responda por completo a los “valores gregarios”– incluye a los bien portados y “laboriosos demócratas e ideólogos de la Revolución”, a los bravíos e indomesticables “perros-anarquistas” y a los “filosofastros cretinos y los ilusos de la fraternidad que se llaman a sí mismos socialistas y quieren la ‘sociedad libre’”. La avalancha política de la uniformidad en las sociedades modernas desprecia toda expresión de diferencia y privilegio naturales; incluso la justicia de la masa instaura el derecho de todos y de nadie para defender a los más *débiles*, prolongando en todas sus manifestaciones políticas la “religión de la compasión”, así como el odio hacia toda manifestación injustificada de sufrimiento; se trata pues del impulso general de la “compasión comunitaria” en forma

<sup>28</sup> Aquí percibe Nietzsche el peligro más latente del Estado: “El Estado tiene la pretensión de inmiscuirse y de decidir incluso en cuestiones de cultura: ¡como si el Estado no fuera solamente un medio, y un medio muy subordinado, de la cultura! ‘Un *Reich* alemán’ – ¡cuántos ‘*Reichs* alemanes’ se necesitarán para un único Goethe!... Todas las grandes épocas de cultura fueron épocas políticamente pobres...” (FP IV, 19 [11], p. 714), y “Todas las épocas grandes de la cultura son épocas de decadencia política: lo que es grande en el sentido de la cultura ha sido apolítico, incluso *antipolítico*” (CI, “Lo que los alemanes están perdiendo”, § 4, p. 80).

de *sacrificio* por el bienestar del rebaño, y de la extensión de la fe ciega en la *redención* por medio de la comunidad de rebaño (véase MBM, “Para la historia natural de la moral”, § 202, p. 134). La *impolítica* como juego crítico que asume la máscara destructora del proceso de politización, evidencia la producción en cadena del hombre mediocre y vil en la fábrica política de la democracia moderna, y en su *giro* sedicioso Nietzsche percibe un “nuevo modo de ver las cosas” que impulsa el recurso a los *nuevos filósofos*. Se trata de un nuevo tipo de “filósofo del futuro” que por su propia fortaleza y cambio de perspectiva logrará a golpe de martillo invertir la situación deplorable en la que nos hundimos cada vez más como en espesas aguas pantanosas para acometer con valentía nuevas formas de valoración, es decir, una “transvaloración” que consiga superar aquellos valores establecidos como eternos. Para la filosofía de martillo nietzscheana se trata de generar *nuevas vías* que permitan la emergencia de un “ser humano superior”; por tanto, el filósofo del futuro tiene que presionar para abrir diferentes posibilidades:

Para enseñar al hombre que el futuro del hombre es *voluntad* suya, que depende de una voluntad humana, y para preparar grandes riesgos y ensayos globales de disciplina y selección destinados a acabar con aquel horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora se ha llamado “historia” — el absurdo del “número máximo” es tan sólo su última forma —: para esto será necesario en cierto momento una nueva especie de filósofos y de hombres de mando, cuya imagen hará que todos los espíritus ocultos, terribles y benévolos que en la tierra han existido aparezcan pálidos y enanos. La imagen de tales jefes es la que se cierra ante *nuestros* ojos: — ¿me es lícito decirlo en voz alta, espíritus libres? (MBM, “Para la historia natural de la moral”, § 203, pp. 135-136).

Luego la “impolítica” nietzscheana se constituye en el instrumento crítico que utilizan estos nuevos filósofos con fuerza martillante<sup>29</sup> para superar la “moral euro-

<sup>29</sup> Como señala E. Fink en su importante estudio sobre la filosofía nietzscheana: “El llevar el pensamiento hacia atrás, hacia la voluntad de poder y el eterno retorno, traspasa la superficie de los fenómenos, pero no da un salto a un trasmundo separado, sino que piensa los fenómenos en profundidad, en una filosofía dura, sin ilusiones, abierta a la belleza terrible, a este misterioso carácter doble de toda existencia que aguanta la muerte de Dios y golpea con el ‘martillo’ sobre todas las verdades más creídas hasta ahora, sobre todo los ídolos de la tradición y no se asusta ni se desalienta por el ‘famoso sonido hueco’ que producen, sino que, más bien, concibe el ‘ocaso de los ídolos’ como una tarea histórica del hombre” (1966, IV, 4, pp. 214-215).

peo-cristiana” del engaño mediante el *simulacro* del rodeo que desprecia el proceso de politización para acceder al sustento valorativo que alimenta su contaminación, consiguiendo de una vez por todas poder procesar y superar la carga nihilista que permita acceder al envite de la “gran política” como auténtica *política materialista* desustanciada y desteologizada. Con esta actitud se asumen todavía algunas posibilidades para el ser humano, pese a la *infección* decadente que el Estado democrático liberal impone con su contundente triunfo; se trata de *revertir* el aparente agotamiento y la miseria extrema del ser humano moderno reducido a sus instintos de “animal gregario” –instintos que lo vuelven un “animal enano” acorralado para que sus derechos y exigencias sean los “mismos”–. La gran política se arroga pues la “gran tarea” de transvalorar el ámbito político y asume como su gran reto el advenimiento del *Übermensch*.

### *Lo impolítico como impulso de la gran política*

Estableciendo el *conflicto* como impulso creativo para la “autosuperación” y como envite que impulsa el arribo de lo diferente como *arte de vivir*, y completando esta inventiva con el proceso crítico de lo *impolítico*, se abre aquí la posibilidad de fraguar la “gran guerra” como momento determinado para producir la *política grande* nietzscheana. Considerando el postulado batailleano de la imposibilidad de establecer una “teoría de la acción”, por tratarse de un pensamiento “desfondado” que escapa al ejercicio tradicional de la interpretación, R. Esposito establece no obstante la *provocación* de una teoría como “práctica de la inacción”: “Nietzsche filósofo de la inacción es el filósofo de lo impolítico [...] el Nietzsche más ‘verdadero’ está en la contradicción consigo mismo” (R. Esposito, 2006, v, 3, pp. 290-291). De manera breve podemos recuperar los principales puntos que abre el uso sedicioso de lo *impolítico* como momento imprescindible para establecer dicho momento crítico:

1. Se trata de un concepto que por sus propias características es de *factoría negativa*; sus posibilidades críticas permiten desarmar la política como su opuesto inevitable. Pero si bien su propio carácter negativo posibilita dicho indispensable desmontaje crítico de la política para comprender sus contradicciones, limitaciones y posibilidades ante una crisis que la mantiene en proceso continuo de deterioro, debemos reconocer que también este ejercicio límite coloca lo impolítico en una situación de peligro que lo expone a ser devorado y anulado por la política. En particular, esta crisis de la “representación” (*reppresentazione*) política es atacada por la crítica impo-

lítica que arremete contra la concepción teológica que pretende anudar sin remedio el poder con el Bien.<sup>30</sup>

2. Sin embargo, esta crisis política de la representación también se constituye en el *punto de quiebre* de la política moderna; el influjo de la teología cristiana sobre la política occidental establece la cuestión de la representación como el vínculo indisoluble entre el ejercicio del poder y la conquista del bien público, instaurando así una nueva modalidad que permite ubicar la trascendencia dentro de la inmanencia en ámbitos por completo *seculares*. Lo que provoca este *vínculo* es la disyuntiva de la teología política entre un poder cuya finalidad irrenunciable es el supremo bien, o el vacío que establece la despolitización. En este complejo contexto, lo *impolítico* pretende conducir la política hasta esos límites contradictorios que le permitan superarse para reconstituirse en otras formas de concebir y hacer política; lo *impolítico* se asume plenamente en su carácter desteologizante y en el contexto de una época postteológica.

3. Hay que diferenciar lo *impolítico* de cualquier fenómeno reduccionista, como la antipolítica, la apolítica o la despolitización. Lo impolítico no es la negación de la política sino, digamos, su “lado oscuro”; se trata de una *perspectiva* cuyo sorprendente impulso le permite permanecer en la política a la vez que salirse de ella, de modo que puede observarla desde afuera. No contrapone a la política una realidad o un valor diferentes de ella; es más bien la *crítica* a todo valor de la política como *imposición teológica*: es la colocación de la política más allá del bien y del mal. Lo *impolítico* viene a terminar con la visión dualista de la metafísica sustentada por la política moderna; su propósito es asumir con plenitud la realidad tal como *es* y no como *debería ser*. Lo impolítico se concibe como “realismo político completo”; busca eliminar toda presencia residual de teologismo en la política, pues se proclama más allá de cualquier mecanismo dialéctico y de raigambre *utópica*, a cualquier *idealismo extremo*.

<sup>30</sup> Así lo establece de manera contundente C. Schmitt en su importante obra *Teología política*: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos” (2009, III, p. 37). Sin embargo, podemos percibir que la cuestión no se queda en un nivel semántico sino que implica una profunda integración ontológica. Al respecto, véase también los penetrantes análisis de E. Voegelin (2014 y 2006).

4. Por último, lo impolítico establece una filosofía política diferente. Se constituye en una *filosofía impolítica* que pretende superar el desencuentro y la insuficiencia del que dan muestras ambas disciplinas; aspira a que se encuentren desde el realismo que las conforma al problematizarse mutuamente de otras formas. Su aproximación es no valorativa en el sentido de que debe posibilitar el ejercicio de un pensamiento que si bien permanece dentro de los parámetros restrictivos de la política como referente realista insuperable, se separa al mismo tiempo de ese contexto para percibirlo de otro modo y conseguir generar *lo diferente*. En este sentido, lo impolítico rompe con los fundamentos que pretenden dar sentido a la política, y en general con todos los valores superiores que quieren imponer sus concepciones. Y por cuanto la modernidad está determinada por los parámetros de la democracia liberal de masas —por valores simulados como la libertad, la igualdad y la solidaridad—, la *filosofía impolítica* pretende sanear de forma radical todos aquellos dogmas metafísicos que determinan tanto a la política como a la filosofía política modernas.

Las capacidades creativas de lo impolítico permiten *confrontar* aquellos rudimentos metafísicos que la teología política cristiana ha impuesto en todo el horizonte comprensivo occidental; al conseguir acceder de manera crítica hasta sus confines articuladores, logra impulsar otras formas de concebir y hacer política hasta transmutarla en *gran política*. En la base de los fines de la política se encuentra la búsqueda por generar las condiciones que posibiliten el mejor tipo de ser humano, teniendo sin duda como referente máximo la *excelencia*: “No qué reemplazará a la humanidad en la serie de los seres es el problema que yo planteo con esto (—el hombre es un *final*—): sino qué tipo de hombre se debe *criar*, se debe *querer*, como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro” (AC, 3, p. 26). Esta búsqueda la realiza desde sus trepidantes contrastes un profundo *conocedor de hombres*, pues podemos observar la forma como aplica su particular “Casuística de psicólogos”, en donde afirma que

ese es un conocedor de hombres: ¿para qué estudia propiamente a los hombres? Quiere obtener sobre ellos ventajas pequeñas, o también grandes, — ¡es un *politikus*!... Aquel de allá es también un conocedor de hombres; y vosotros decís que él no quiere nada para sí mismo, que es un gran “impersonal”. ¡Mirad con mayor cuidado! Acaso él quiera incluso una ventaja *peor*: sentirse superior a los hombres, tener derecho a mirarlos desde arriba, no seguir confundiendo con ellos. Ese “impersonal” es un *despreciador* de hombres; y aquel primero es la *specie* más humana, diga lo que diga la apariencia. Al menos se equipara a ellos, se sitúa dentro de ellos... (CI, “Incursiones de un intempestivo”, § 15, pp. 95-96).

Precisamente, este cambio de actitud o *desplazamiento* que permite desarrollar el segundo tipo de conocedor de hombres en el sentido de ese “gran impersonal”, que consigue desmarcarse de ellos al poder observarlos desde un ángulo superior llegando a *despreciarlos* por todas sus bajezas y la decadencia congénita que los caracteriza; la transmutación del hombre nihilista requiere de la acumulación de una gran fuerza que le permita *saltar* por encima de sí mismo –en un gesto supremo de *autosuperación* en cuanto máxima “ley de la vida”– para posibilitar el arribo del *superhombre*. No hay duda de que el “asunto político” atraviesa toda la obra nietzscheana, dotándola de trazos particulares y efectos perturbadores, aunque siempre provocadores; pero sobre todo consideramos que *El Anticristo* puede ser leído en evidente *clave política*.<sup>31</sup> Entonces hay que partir aceptando que en realidad la obra nietzscheana establece un *rompimiento radical* que pone en evidencia el colapso actual del pensamiento político moderno y el apremio por generar un “orden de sentido diferente” (véase R. Esposito, 2006, 3, pp. 125-136). De cualquier forma, aunque su “actitud impolítica” *rompe* con los estatutos y estructuras de la teoría política como la entendemos –aquella que él denomina “pequeña política”–, resulta innegable que su *lucha* a favor de la *Kultur* tiene una lectura política que la impulsa desde su marcada “inactualidad”.

Cualquier aspecto de la reflexión nietzscheana que pueda definirse como *político* radica en su concepto de *inactualidad* como atributo del genio que está en lucha contra su tiempo, en el que domina la *Mittelmäßigkeit* de la cultura burguesa. Los *pauci homines*, que tienen inteligencia para la belleza, son aquellos mismos aristócratas [...] (C. Gentili, 2004, v, 4, p. 412 y ss.).

Aquí sólo queremos contribuir en lo posible al esclarecimiento de este complejo tema indicando algunos de los principales referentes para la dilucidación del carácter indispensable de su perspectiva política dentro de todo su *corpus* teórico. Para ello consideramos los dos niveles básicos y complementarios entre sí que a nuestro juicio establecen su complejo entramado *impolítico* como “política superior”: 1) el estatuto

<sup>31</sup> Sin duda desde *Zaratustra* hasta *El Anticristo* y los *Fragmentos póstumos* de sus últimos años de lucidez, su pensamiento político da un giro radical hacia la *praxis* y establece con claridad la expresión estética de su política. Ciertamente, la defensa irrestricta de su proyecto de *Kultur* se articula con sus planteamientos de *Politik*, en la búsqueda de la realización del ideal del *Übermensch* y su expresión en un “contexto global”.

del *biopoder* interno de su proyecto, y 2) el nivel ejecutor *biopolítico* como instrumento para la *praxis* de su filosofía de martillo desde el impulso creador de la *gran política*.

1. Como es sabido, en el núcleo de la especulación nietzscheana se encuentra una defensa irrestricta de la *vida*; pero sin duda se trata de una organización de complejidad extrema que rompe directamente con las tendencias biológicas y evolucionistas de su época. Sin embargo, sus propuestas *biopolíticas* adquieren una peculiar actualidad que paradójicamente convierten a este intempestivo antimoderno en un “moderno radical” que genera repercusiones inquietantes. R. Esposito (2006), a quien seguimos a grandes rasgos aquí, ha establecido los principales referentes que nos permiten comprender mejor las *entrañas* contradictorias de un pensamiento desgarrador en constante transformación; un pensamiento al que es necesario acceder para que no continúe derivando en los muchos malentendidos y lecturas parciales que han acompañado desde sus inicios a los estudios sobre Nietzsche.

A fin de comprender el método genealógico que aplica Nietzsche al fenómeno constitutivo de la cultura europea, es necesario apreciar que tras la aparente unidad y ordenamiento histórico que la caracteriza persisten el desorden y la violencia, es decir, el proceso de *disolución* de lo múltiple. Aquí resulta claro el *uso* que da Nietzsche a la racionalidad; al aplicar sus propias categorías constitutivas, destaca los elementos poco racionales que en realidad operan para su funcionamiento. Por ejemplo, al cuestionar la idea del “pacto político moderno” considera que las categorías que dan origen al sistema político moderno –igualdad, justicia, libertad, bien común, solidaridad– son el resultado del juego de voluntades individuales que mediante la conquista logran ponerse de “acuerdo” en aras de un supuesto bien común: “*bien public* [bien público] es un canto de sirenas: con él se engatusa a los bajos instintos” (FP III, 25 [279], p. 502). Es decir, Nietzsche intenta poner en claro la *ficción* del contrato que tácitamente dio origen al Estado moderno, ficción que contribuye también a la extensión y perpetuación del nihilismo actual.

Con frecuencia se insiste en el “vitalismo” nietzscheano, pero este fenómeno por su complejidad tiene repercusiones que pasan por el empeño de lo negativo, de tal forma que si se le ignora se termina deformando, mutilando o malinterpretando su propuesta. Se señalaba la vinculación entre devenir de la vida y ser, y es en este nivel ontológico que también la crítica nietzscheana trabaja en el desmantelamiento de la metafísica moderna, de la racionalidad abstracta y del sustancialismo subjetivista; pero habrá que destacar el acompañamiento de lo político para la generación posible de un orden diferente. La política tiene que ver con la naturaleza de la vida misma,

en el sentido de que la vida en su devenir profundo se constituye como “voluntad de poder”, como lucha de fuerzas que pretenden imponer su dominio mediante su cualitativa capacidad de mando, empezando por el dominio de sí mismo. En este sentido, lo político late desde siempre en lo viviente, y la vida es política de superación constante. Es la dimensión política del *bíos*,<sup>32</sup> que desde sus orígenes funge como poder fundamental que se impulsa a través de las relaciones de fuerzas en lucha constante: en su forma de ser, la vida es potenciación continua.

Por ello lo que Nietzsche denomina “gran política” (*große Politik*) se refiere al estrecho vínculo entre *vida* y *poder*: el biopoder en marcha, en donde el ser vivo está internamente potenciado y el poder se ejerce biológicamente, es decir, desde el cuerpo vivo (véase R. Esposito, 2006, pp. 129-130). La crítica total a la cultura moderna por las repercusiones que genera el “debilitamiento de las fuerzas vitales”, en este nivel se centra en las instituciones políticas por su abierto carácter *anti-vital*: la “*crítica a la modernidad*”, no excluye las ciencias modernas, las artes modernas, ni siquiera a la política moderna, ofrece a la vez indicaciones de tipo antitético que es lo menos moderno posible, un tipo noble, un tipo que dice sí” (EH, “Más allá del bien y del mal”, 2, pp. 107-108). Nietzsche habla del *agotamiento* decadente de todas las instituciones políticas de la modernidad –desde el parlamento y los partidos políticos hasta el Estado, pasando por los ciudadanos, como efecto del *vacío* que la separación entre el sujeto y sus impulsos vitales provoca. Todas las experiencias políticas de la modernidad están determinadas por su alejamiento progresivo del *bíos*, por su carácter anti-biopolítico; es decir, la separación entre política y *bíos* se perpetúa.

La *gran política* establece el anclaje biológico de la potenciación como voluntad de poder, es decir, en cuanto relaciones de fuerzas que buscan imponer su poderío. Nietzsche radicaliza el uso metafórico dentro de la disciplina que utiliza el “cuerpo biológico” para diversas representaciones, buscando renovar la perspectiva política con un bagaje teórico con fuertes raíces en la biología y en la fisiología. Su concepción de lo *vital* está dotada de corrientes dinámicas soterradas cuyos choques generan reflujos encontrados, pero cuyo contenido energético como *voluntad de poder* termina imponiéndose.

<sup>32</sup> Hay que distinguir entre *bíos* y *zōé*; ello resulta fundamental para entender las propuestas biopolíticas actuales, cuya tradición sin embargo se remonta hasta Platón y Aristóteles. La *zōé* indica el puro hecho de vivir, el fenómeno de la pura vida indiferenciada que es común a todos los seres vivos. En cambio, el *bíos* hace referencia a las particulares formas de vivir de los individuos y de los grupos humanos (véase G. Agamben, 2010, pp. 9-10 y K. Kerényi, 1998, intr., pp. 13-16).

dose. El impulso vital se muestra como *envite* en constante superación de retos, envite que se constituye en referente desde el mundo inorgánico hasta el humano, pasando por el vegetal y el animal. En este circuito se inscribe la recuperación reivindicativa del cuerpo vivo dentro de las tendencias del biopoder, consiguiendo reconducir su reflexión.

Por una parte se establece el nivel dialéctico reductor en la oposición entre vida y muerte. Toda la constitución de la política occidental estaría justificada por –y sustentada en– su oposición a lo negativo en cuanto desorden o lucha destructora; dicha política establece –al igual que la moral, la religión o el mismo conocimiento– una *red* de protección que palia todas las calamidades de la vida que amenazan con destruirla. Se trata del desarrollo efectivo del “paradigma inmunitario”, el cual constituye un referente clave en la reflexión nietzscheana al ser a la vez duramente criticado y un referente importante para su comprensión. Nietzsche lo critica porque desarrolla precisamente aquello que pretende evitar; aunque dicho paradigma se postula como mecanismo antiséptico efectivo para evitar todo aquello negativo que amenaza la vida y el bien general, debajo de estas loables intenciones se oculta el debilitamiento de las fuerzas vivas que operan y se desarrollan con el impulso energético del *desorden* y la lucha entre las fuerzas en oposición. Buscando defender la *vida*, en realidad se termina ocasionando la *muerte*.<sup>33</sup> Se pone en marcha la ficción que institucionaliza lo gregario y vuelve mediocres las fuerzas. Esta ficción es el verdadero impulsor de una forma de hombre empequeñecido y apegado a una cultura del resentimiento hacia la vida.

La cuestión que R. Esposito (2006, pp. 146-148) destaca es el poder *engullente* del “paradigma inmunizador de lo negativo”; la forma en que Nietzsche comienza a plantear este problema se inscribe por completo en el marco conceptual que luego, en ciertos momentos de su reflexión, parece incapaz de escapar del todo al torbellino inmunológico prescriptor. En buena medida también influyen la marca imperante del pensamiento evolucionista de su tiempo y la crisis del léxico político tradicional, a tal punto que la “referencia eugenésica” no escapa a su demarcación. Se trata del *discurso* que luego establece como requisito para el desarrollo de los “mejores”, la anulación de los “peores”; esta forma de “racismo vitalista” se encuentra presente en un nivel, el más superficial en efecto, del corpus teórico nietzscheano:

<sup>33</sup> “Mi política *superior* dice: un partido que cometa tales errores está acabado – ya no posee su seguridad instintiva. Todo error, en todo sentido, es consecuencia de una degeneración de los instintos, de una disgregación de la voluntad: con esto queda casi definido lo *malo* (*das Schlechte*). Todo lo *bueno* es instinto – y, por consiguiente, fácil, necesario, libre” (CI, “Los cuatro grandes errores”, § 2, p. 63).

*Hay esclavos: allí donde existe una cultura. Me parece terrible sacrificar la cultura por amor a un esquema. ¿En dónde están los hombres que son iguales? ¿En dónde son libres? Destruimos la fraternidad, es decir, la profunda compasión por ellos y por nosotros mismos, en cuanto que nos sentimos llamados a vivir a *costa* de los otros (FP I, 7 [5], p. 147).*

Este ámbito reductor es la causa de los más diversos equívocos y manifiestas antipatías, cuando no de abiertos rechazos antinietszcheanos.

Por otra parte, en un nivel de mayor complejidad, se produce el momento afirmativo que para G. Deleuze muestra la absoluta raigambre anti-dialéctica de Nietzsche, quien ante el “trabajo de lo negativo” que establece la dialéctica hegeliana de la superación, introduce el desorden de las fuerzas múltiples: “Es con otra clase de vida que la vida entra en lucha. El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas; pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo” (G. Deleuze, 1986, pp. 17-20). Esto significa que Nietzsche introduce elementos de desorden que rompen el cerco dialéctico desde su interior; pues resulta que la vida además de ser lucha continua entre fuerzas amenazantes que atentan entre sus posibilidades desde el exterior, también es un intrincado combate interno contra sí misma. Es decir, la vida misma, por su propia sobreabundancia, llega a límites terribles de autodestrucción. Se trata de aquel imprevisible comportamiento de las fuerzas en lucha que constituyen la voluntad de poder. La vida es tanto una fuerza activa como una fuerza reactiva, por las tendencias agonísticas de superación constante que las lleva a mutar en un sentido o en otro; pero incluso se presentan también los instintos de lo terrible como funcionamiento saturado.

Nos engañamos inintencionadamente tratando de evitar aquello que hay de terrible en las cosas [...] El arte es el exceso de la fuerza libre de un pueblo, que no se desfilfarra en la lucha por la existencia. Aquí se produce la *cruel* realidad de una *cultura*, —en la medida en que ella construye sus arcos de triunfo sobre la esclavitud y la destrucción (FP I, 7 [5] y 7 [18], pp. 147-149).<sup>34</sup>

Este carácter de “terribilidad” que caracteriza la existencia, la establece Nietzsche mediante la relación compleja entre *enfermedad* y *salud*; sin duda la llamada “gran

<sup>34</sup> Esta intuitiva idea —fundamental en todo el pensamiento *biopolítico* de Nietzsche— constituye el núcleo impulsor de los fragmentos escritos a principios de 1871, que como vimos pronto desistió de integrar en *El nacimiento de la tragedia*, y de navidad de 1872-1873, titulado *El Estado griego*.

salud” tiene por fuerza que encarar la enfermedad, el riesgo y lo problemático, para generar su propia superación. De esta manera cuestiona Nietzsche el “paradigma inmunológico”; aunque éste se justifica por sus esfuerzos a favor de la *salud*, la justicia y el bien común, en realidad encierra la infección de la *enfermedad* debilitadora que impugna la vida en forma de “tanatopolítica”. Pero si resulta que

la vida es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anejió y al menos, en el caso más suave, explotación, [...] –no partiendo de una moralidad o inmoralidad cualquiera, sino porque *vive*, y porque la vida es cabalmente voluntad de poder– (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 259, pp. 221-222).

Habrà que insistir en la sobreabundancia *energética* de la vida que derrocha y dona sin finalidad alguna; sus cargas reactivas y activas permanecen en un proceso agonístico continuo cuya finalidad no está nunca establecida; precisamente en esto consiste el carácter interminable y abierto de lo *siempre vivo* en su marcha incesante.

Es pues un error privar de sus fuerzas negativas al proceso vivo de transformación continua que caracteriza la vida misma –proceso que es extensivo a los individuos y las sociedades vivas; es necesario pasar por la *infección* que contagia y provoca pero que también satura para promover la superación hacia la salud y el crecimiento de las fuerzas constitutivas: “negar y *aniquilar* son condiciones de decir sí” (EH, “Por qué soy un destino”, 4, p. 126). Con este complejo *quiebre* se rompe con la dialéctica imperante, pero también se colabora en la “deconstrucción” del enfoque sanitario imperante en la óptica política; la perspectiva de la biopolítica nietzscheana se aproxima intrincadamente al reverso de la medalla: lo “tanatopolítico”. Sin duda ello forma parte de la confusión que luego no percibe del todo la relación del círculo vicioso que pasa por la *zōé* hasta el *bíos*, pero también es importante no perder de vista el referente *divino*, como elementos que impulsan la *superación* de sí mismo siempre abierta a múltiples posibilidades. En su búsqueda de aquello que posibilitará el arribo del *Übermensch* –aunque en realidad no sabemos con toda claridad qué perfil tendrá, es aquel que asume el reto de la “lucha en su continua transformación para llegar a ser lo que se es”–, Nietzsche establece los referentes básicos para desarrollar una auténtica política de la vida.

2. Visto el nudo problemático que trasmuta la biopolítica nietzscheana en una defensa irrestricta de la vida absoluta, habrá que establecer los esbozos de una *política práctica* (*Übungspolitik*) en defensa de la clase aristocrática de los hombres superior-

res, siempre desde una perspectiva no particularista de la *gran política* que se abre con tensiones ante un futuro indeterminado. Los valores sostenidos por la filosofía política moderna encubren una voluntad de poder frustrada que alienta el resentimiento hacia la vida e inhibe la creatividad. La crítica nietzscheana no se detiene en las corrientes ideológicas predominantes de su época (liberalismo, democratismo, conservadurismo, nacionalismo, socialismo, anarquismo); también enfoca las instituciones políticas del Estado moderno (al que denomina “la inmoralidad organizada”) como fábrica reproductora del hombre gregario, el cual se halla en abierta oposición al hombre trágico. Para Nietzsche la “sociedad gregaria” es producto de la necesidad del hombre débil, que al no contar con la suficiente fortaleza requiere unirse a los demás para compensar en algo sus carencias; el Estado representa las aspiraciones de los individuos, pero en dicho proceso de “sometimiento cultural” opera la represión de los instintos humanos, en detrimento de una voluntad de poder activa. El Estado —el “más frío de todos los monstruos fríos” (Z, 1a parte, “Del nuevo ídolo”, pp. 82-85)— quiere que los individuos renuncien a sus *instintos* en favor del “bien general”; que borren sus contornos definitorios en beneficio de la masa implacable. El Estado moderno es, por definición, *antinatural*: frena el nivel de realización creativa de la voluntad de poder e intensifica de manera unilateral los impulsos depredadores de *lucro*.

Sin embargo, el Estado moderno —cuya razón de ser es la existencia y la realización del hombre gregario, por lo que empobrece y agota las fuerzas vivas de los mejores instintos humanos— no es la única forma posible de ordenamiento político; el problema con la cultura gregaria es que impide al ser humano superarse a sí mismo mediante la aceptación irrestricta del devenir de una existencia que constantemente lo impulsa, por encima de los embates placenteros o terribles, al incremento de sus propias *potencias*. La manera como puede comprenderse mejor este impulso de generar un orden estatal, es apreciando la diferencia cualitativa entre *mandar* y *obedecer*; es distinguir entre quien tiene la fortaleza suficiente para mandar y dominarse a sí mismo a fin de poder dominar lo exterior, y quien por su propia debilidad constitutiva no puede dominar lo exterior por falta de dominio interno, por lo cual requiere que alguien más lo domine y termina obedeciendo por su propio bien. El *impulso* tiende a unir al hombre débil con otros iguales mediante un “espíritu gregario” que origina la comunión en sociedad y el surgimiento del Estado protector.

La metafísica duplicante fundamenta este ordenamiento protector de lo débil; su propósito es generar un “mundo mejor” que se aproxime constantemente al “mundo

verdadero”, y ello se erige en el mecanismo que justifica todos sus valores. Los hombres son libres en la medida en que renuncian *en parte* a su libertad, buscando alcanzar un mundo justo y bueno. La tradición platónica que realiza el *doble* del mundo también aproxima la filosofía a la pequeña política, al establecer los principios para todo ordenamiento de lo bueno y lo justo. Al excluir la existencia de lo *negativo* –en este ordenamiento platónico-cristiano– del “mundo verdadero”, y por lo tanto del imperio de la *verdad*, y al circunscribirlo al mundo de las *apariencias*, se genera, según Nietzsche, una “visión distorsionada” de la realidad. Ya vimos que Nietzsche *no* excluye la existencia de lo negativo, y tampoco la esconde o disimula; por el contrario, la *integra* plenamente como parte fundamental e irrefutable de lo real.

“*Gobernar*– Unos gobiernan por el placer de gobernar; otros, para que no les gobiernen: –Entre estos dos males, es menor el último” (A, libro 3ro, § 181, p. 170); de ahí los impulsos que tienen que enfrentar los “espíritus superiores”: el *arte de gobernar* sería el primer impulso que justifica la necesidad de *generar* un gobierno para evitar ser gobernado. Ante la evidente *declinación* de la cultura moderna a causa de un nihilismo depredador, es indispensable acelerar este proceso para generar un vuelco radical en la historia occidental que conduzca al alumbramiento de un *orden diferente*. En este punto resulta indispensable *saber mandar* –establecer lineamientos de *autogobierno*– en el sentido pleno, tal como lo entiende el filósofo de la *ciencia jovial*: “¡él se eleva siempre por encima de la moral! ¡Cómo no iba a hacerlo? En tales casos, se encuentra en una situación de hacer algo nuevo, a saber, mandar – ¡a sí mismo o a los demás! ¡Pero si su moral alemana no le ha enseñado a mandar! ¡Si ella ha olvidado la capacidad de mandar” (A, libro 3ro, § 207, p. 192). Nietzsche propone una *política trágica* como el *medio* más adecuado para generar estos cambios radicales; una política que por principio rompe con los limitados referentes de lo nacional al abrir la necesidad de un ordenamiento *cosmopolita* –al que también denomina “un gran mundo cultural”– que haga factible el desarrollo del hombre creador. Veamos algunos de sus principales planteamientos al respecto:

1. Es imperioso no perder de vista que en la *filosofía trágica* nietzscheana, el Estado no constituye un fin en sí mismo, sino uno de los *medios* para conseguir otros fines de mayor importancia “en la lucha por la existencia”; en este caso, el Estado sería –junto con las funciones formativas de la educación y el adiestramiento, que Nietzsche trabaja a lo largo de toda su obra– un medio fundamental para generar una organización social que potencie las facultades geniales de los individuos de excepción

considerados como la nueva aristocracia, para que *los menos* se incrementen hasta su máximo, y también para “la realización del gran plan artístico”.<sup>35</sup>

2. Pese al desarrollo moderno del Estado –“enemigo de la cultura” que genera la “muerte de los pueblos” y termina “corrompiendo a los individuos”–, Nietzsche justifica su función cuando realmente *opera* para la actividad de los pueblos; cuando realmente incrementa las posibilidades de la cultura y abre las condiciones del potenciamiento del individuo creador. El Estado tiene su pleno valor y sentido estando al *servicio* de las capacidades creadoras del hombre trágico y lanzándolo hasta su sentido último de transformación constante: “¿Pero qué es lo que se quiere?, volvemos a preguntar. Si se quiere una determinada meta, se han de querer también los medios: si se quiere esclavos, – ¡y de ellos se tiene necesidad! – no se los ha de educar para señores” (FP IV, 11 [60], p. 383).

3. El Estado tiene que servir al *individuo*, pero no hay que olvidar que incluso los individuos geniales son el “efecto de *una* voluntad” que constituye aquella *energía vital* en constante lucha de *autosuperación*; es decir: el *impulso político* exige el riesgo continuo para el incremento de las fuerzas activas como *voluntad artística*. El “nuevo partido de la vida”, del que habla Nietzsche, cumple una doble función formativa: nos impulsa y ayuda a sacudirnos de todo lo grotesco y degenerado que el cristianismo ha impuesto a la historia de Occidente, y posibilita el “arte supremo de *decir sí*” como parte del incremento excesivo de fuerzas. La cuestión que plantea el *arte* de la política trágica es el tipo de ser humano más valioso que es indispensable *criar*, por

<sup>35</sup> En un fragmento póstumo fundamental de finales de 1870-abril 1871, Nietzsche establece algunos elementos esenciales del Estado moderno al compararlo con el Estado griego: “El Estado era un *instrumento* necesario de la realidad artística. Pero, si nosotros debemos señalar como el verdadero fin de la tendencia del Estado a esos seres individuales, aquellos hombres que se eternizaban en el trabajo artístico y filosófico: entonces la enorme fuerza del impulso político, en el sentido más estricto del impulso patrio, nos puede aparecer también como una garantía de que aquella serie sucesiva de genios singulares es continua, y que el suelo del que ellos sólo pueden surgir no es resquebrajado por un terremoto ni se le impide su fecundidad. Para que pueda surgir el artista, necesitamos de esa clase semejante a los zánganos, dispensada del trabajo de esclavos: para que pueda surgir la gran obra de arte, necesitamos la voluntad concentrada de aquella clase, es decir, del Estado” (FP I, 7 [121], pp. 167-168). También véase el § 224 (*Ennoblecimiento por degradación*) (HDH I, 5a parte: “Indicios de cultura superior e inferior”, pp. 151-152), que sintetiza de manera sorprendente su postura biopolítica y enfatiza la cuestión de la *duración* (continuidad de la cultura) como una de las metas del *arte político*.

cuanto abre las máximas posibilidades de un futuro más enriquecedor por el empuje de sus *fuerzas vitales*.

4. No hay que olvidar el papel social que cumplen los “genios creadores”, pues colaboran en la formación, educación y adiestramiento de las masas para la generación del *hombre trágico*; hay que destacar las “huellas dejadas por los leones del espíritu” para superar algunos de los problemas sociales más urgentes.

El individuo como *meta del Estado* – pero ahora llega todavía el individuo como *meta del mundo*, una masa de individualidades en la que se mezclan todos juntos, el hombre como obra de arte, drama, música. Los *Misterios* se enfrentan al Estado. Éstos representan la más alta posibilidad de la existencia, *incluso* cuando se destruye el Estado (FP I, 7 [40]: 154).

La especie superior en tanto que *golpe de suerte* que les ha permitido existir siempre: “incluso generaciones, estirpes, pueblos enteros pueden representar, en determinadas circunstancias, tal *golpe de suerte*” (AC, § 4, p 27). Ello está relacionado con el impulso de la política de la vida que se abre paso implacable por medio de un *envite* transgresor que tiene que pasar por fuerza por los mecanismos del biopoder.

5. Desde el estudio en que compara la política griega con la política moderna, Nietzsche establece la verdad cruel de “*que la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura*”; en efecto, algo que *repugna* a un bien pensante demócrata moderno y apremiante compasivo, es la “defensa irrestricta” de la esclavitud que realiza Nietzsche. Según él, para el desarrollo del “estrato aristocrático” se requiere de modo imperioso el aceleramiento de la miseria de los estratos innobles, ya que ello posibilita el desarrollo de una *vida artística*.

La pobreza de los hombres que viven con grandes dificultades debe incrementarse aún más para posibilitar a un reducido número de hombres olímpicos la producción del mundo del arte [...] ¡que tiene también en su rostro una sorprendente expresión de grandeza solamente en los momentos extraordinarios de la vida del Estado! (EG, pp. 553-555).

6. En la concepción política nietzscheana de la vida, las *fuerzas apolíneas* se constituyen en la meta del Estado, y las *fuerzas dionisíacas* en la finalidad de la existencia en cuanto *potencia vital*; se trata de las tensiones energéticas que coexisten en momentos fugitivos de creatividad, abriendo la puerta al “tiempo de la obra de arte” (véase FP I, 7 [54] y 7

[72], pp. 156 y 158). En Nietzsche la política se fundamenta en las potencias estéticas; inspirado por la *sabiduría política premoderna*, busca generar las circunstancias que nos permitan lanzarnos al futuro de todo lo probable, es decir, ser lanzados por y hacia el “ser del devenir” abierto.<sup>36</sup>

7. Ante la *decadencia* de la política democrática de masas, en donde el nihilismo infeccioso aún se extiende, Nietzsche recupera la perspectiva del *heroísmo aristocrático* de la cultura trágica griega. Ya se ha señalado el papel determinante que cumplen los llamados “hombres superiores”;<sup>37</sup> la importancia de su función es decisiva hasta tal punto que se constituye en uno de los *dispositivos* generadores de los cambios significativos para un *nuevo orden*; nuevo pero en modo alguno definitivo: las contradicciones introducidas por lo múltiple activo que provoca desconcierto le permiten a Nietzsche poner todo su empeño en evitar el adoctrinamiento dogmático y la predicción de lo que *debe ser*. Su política quiere inscribirse en la realidad de lo contingente de *lo que es*, pero lo mueve siempre el anhelo superior de *generar lo diferente*: “Mediante la

<sup>36</sup> Se trata de una comprensión de la política en sentido amplio, tal como la practicaba el hombre griego, cuya expresión y cuyas actividades no se reducían en absoluto a los asuntos relacionados con el Estado; se refiere más bien a cualquier forma de expresión del ciudadano libre en la vida de la *polis*. Por ello el “educador” —fuera el filósofo o fuera el poeta—, mediante su trabajo continuo con los jóvenes de la ciudad, terminaba influyendo en la vida espiritual de la *polis*. Es decir: “Políticas son por tanto todas las actividades espirituales del hombre: arte, religión y filosofía [...] El mismo Estado reconocía esta función política del arte: Atenas pagaba a sus ciudadanos para que asistieran a las tragedias y se educaran” (G. Colli, 2011, introd., pp. 31-43).

<sup>37</sup> La referencia al héroe griego resulta indispensable, ya que su función “prototípica” o “arquetípica” servía para vincular el mundo temporal histórico de los seres humanos con el mundo atemporal mítico de los dioses, siempre en función del carácter de “enseñanza sobre la humanidad” como impulso de *superación*. Por ello, K. Kerényi no deja de insistir en la relación estrecha entre tragedia y héroe: “El culto y el mito del héroe contiene el germen de la Tragedia, no sólo en lo que respecta a su material, su principio formativo y su significado, sino también a su tiempo. La Tragedia ática está ligada al culto y a la mitología de los héroes. No hay ninguna interrupción aquí, ningún abismo entre ellos. Existe una continuidad ininterrumpida de la actividad intelectual que, en lo que respecta a la mitología de los héroes, ese culto al héroe mediante el relato, puede ser definida como un acto de culto. La Tragedia constituye un acto de culto, tanto como pueden serlo los sagrados actos de veneración hacia los héroes [...] Todo ello evoca y alude a la bendición que otorga el dios después de los inevitables sufrimientos de la vida, aumentados por las acciones guerreras: el dios Dioniso, que participa del dolor y de la muerte. Él era el Héroe entre los dioses, a quien una vez los reyes intentaron imitar” (2009, introd., pp. 48-51).

invención del futuro, la ‘gran política’ llega a ser la *conciencia decisiva del instante actual del hombre*” (K. Jaspers, 2003, IV, pp. 266-267).

8. Mediante la superación de la perspectiva moral y metafísica que ha caracterizado a la cultura moderna cristiana, Nietzsche propone una “nueva moral de señores” que sustituya la *virtud* imperante por el *vigor* como criterio fundamental. En realidad el filosofar nietzscheano es un auténtico “manual de instrucciones desformalizado”:

¿Qué es bueno? — Todo lo que eleva la sensación de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es malo? — Todo aquello que procede de la debilidad. ¿Qué es felicidad? — El sentimiento de que el poder *crece*, de que una resistencia queda superada. *No* apaciguamiento, sino más poder, *no* paz ante todo, sino guerra; *no* virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento — *virtù*, virtud sin moralina). Los débiles y malogrados deben perecer; artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer. ¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? — La compasión activa con todos los malogrados y débiles — el cristianismo (AC, § 2, p. 26).

9. Nietzsche establece las propuestas de la *gran política* —no para los casos particulares sino para las tendencias creativas de la “humanidad futura” como *destino* impreciso compartido<sup>38</sup> a partir del *juego* creativo de las relaciones humanas en sociedades plurales y dentro de los referentes articuladores del Estado en su mínima expresión; la enmarca en las tensiones entre la *guerra* y la *paz* y dentro de las condiciones de los impulsos políticos actuales. Es en este sentido que Nietzsche justifica el impulso creador de la guerra, ya que ésta se constituye en una necesidad del Estado; para que éste no deje de ser, la guerra lo impulsa constantemente a su *transformación*,<sup>39</sup> pero siempre acompañada de la *paz* como su referente complementen-

<sup>38</sup> El futuro incierto y prometedor se puede sintetizar en estas palabras: “Por ello amo yo ya tan sólo el *país de mis hijos*, el no descubierto, en el mar remoto: que lo busquen incesantemente ordeno yo a mis velas [...] En mis hijos quiero reparar el ser hijo de mis padres: ¡y en todo futuro — *este* presente!” (Z, 2da parte, “Del país de la cultura”, p. 180).

<sup>39</sup> “Ante todo, la *guerra*. La guerra ha sido siempre la gran listeza de todos los espíritus que se han vuelto demasiado interiores, demasiado profundos; incluso en la herida continúa habiendo una fuerza curativa” (CI, pról., p. 27). “Y la guerra educa para la libertad” (CI, “Incursiones de un intempestivo”;

tario en cuanto juego de tensiones *fácticas* de una “política objetiva”. Así, pese a las dotes innegables que manifiesta el impulso de la guerra para conducir psicológicamente hacia lo *extremo*, Nietzsche habla de “un *partido de la paz*” que por *grandeza* se transmuta en otras guerras –de otro tipo y en otro sentido–, pero conservando siempre una actitud reacia a determinar la vida y las capacidades del ser humano; sólo cuando ello es necesario toma la forma de “un *partido de la guerra*” (véase FP IV, 11 [235] y 11 [236], pp. 426-427).

10. Ante el imperio de los valores cristianos, y colocada frente a la crisis nihilista que la pone a prueba, la *política trágica* tiene que pensarse plenamente como *secular* o en sintonía con un “ateísmo puro”. Para Nietzsche el triunfo de la democracia liberal y del socialismo significa la *ratificación*, en la cultura europea, de la imposición de los débiles por la extensión de los valores gregarios y por el empobrecimiento o anulación de la *auténtica individualidad*. Aunque la democracia se perfila como el gobierno de las masas sin religión y protectora del “bien común”, en realidad se trata de la agudización de la decadencia que ha terminado por interiorizar la moral de esclavos, el desprecio por la vida y la inhibición del *creator spiritus* (espíritu creador). La ideología socialista da continuidad a esta visión, pero además le añade la pérdida de la jerarquía esencial del hombre al querer nivelar la existencia en sus registros mínimos, ello en su afán de explotar la “naturaleza vulgar”: se trata de la muerte de la cultura de altos vuelos y de las energías creativas por la *mimetización* del espíritu cristiano.

11. Nietzsche discurre de manera crítica que resulta insuficiente considerar las potenciales vías de transformación desde el nivel limitado del Estado nacional; toda “política interna” se encuentra en interacción con una “política externa” que incide en su determinación en uno u otro sentido; por lo tanto, la naturaleza de las relaciones que los múltiples Estados traben entre ellos determinará el desarrollo potencial del “ser humano”. Anuncia con provocación que “habrá guerras como jamás las ha habido en la tierra. Sólo a partir de mí existe en la tierra la *gran política (grosse Politik)*” (EH, “Por qué soy un destino”, 1, p. 124). Las guerras habrán de extenderse a escala planetaria, pues solamente desde una perspectiva que busque abarcarlo todo se podrá generar la gran posibilidad de un porvenir creativo. La *gran política* significa en rea-

---

§ 38, p. 114). “¡La guerra es el padre de todas las cosas buenas, la guerra es también el padre de la buena prosa!” (GC, libro 2do, § 92, p. 180).

lidad el “dominio de la tierra” mediante el empuje macrocultural —que busca abarcar la totalidad— hacia los *retos cosmopolitas*, en abierta oposición y como contrapeso a la tendencia universalista cristiana.

Pero si la decadente política europea ha de *renovarse* —abriendo la puerta al nuevo tipo de política internacional realista de tipo fisiológico que exige su *transformación* como criterio fundamental para la realización de dichas mutaciones—, es indispensable *superar* el espíritu europeo gregario, es decir, el peligroso empequeñecimiento del hombre como animal de rebaño; es imprescindible hacer desaparecer los límites nacionales y terminar con la centralidad del hombre europeo.<sup>40</sup> Por su perspectiva radical, Nietzsche conduce estas posibilidades hasta sus límites contradictorios, los cuales permiten apreciar mejor la complejidad del fenómeno pero también la articulación de todas las posibilidades que se *abren* ante el azaroso porvenir. Sin duda el horizonte de renovación de la *Kultur* comprende diversas opciones dentro del devenir como *voluntad de poder*; sin embargo, la tendencia a la construcción de unidades mayores está presente de forma más clara en las especulaciones del Nietzsche maduro, aunque también señala los peligros constantes e implícitos en un “Estado monstruoso” que devora y arruina todo a su paso. Nietzsche nunca ofrece una visión única y cerrada de los fenómenos que percibe como buen observador de las situaciones complejas de la cultura de su tiempo, y como anticipador implacable de posibles futuros, entre ellos el desarrollo de la política moderna. Ante las inconsistencias del momento no es posible privilegiar una sola tendencia; más bien se trata de *articular* todas las posibilidades fácticas del poderoso *quizá* para su realización en un futuro ríspido y contingente, sobre el que, por fuerza, hay que trabajar con energía. El contraste entre política interna y política externa nos hace ver que el impulso que genere el advenimiento del *Übermensch* habrá de ser llevado por el mismo terrible rasero: el *cosmopolitismo*; éste se constituye en el punto de *inflexión* y en impulso hacia el enfrentamiento de todo lo que se perfila en el horizonte real del provenir dado por la *existencia* tal y como se presenta.

<sup>40</sup> Por eso señala, en claro sentido batallador: “El hielo que todavía hoy las sostiene se ha vuelto muy frágil: sopla el viento del deshielo; nosotros mismos, los apátridas, somos algo que resquebraja el hielo y otras ‘realidades’ demasiado frágiles [...] Nosotros los apátridas, en lo que se refiere a la raza y a la procedencia, somos demasiado diversos y racionalmente mezclados en tanto ‘hombres modernos’, y, por consiguiente, nos tienta poco participar en esa mentirosa autocomplacencia e idolatría racial” (GC, libro 5to, § 377, pp. 395-397).

Al procurar la “transvaloración de los valores” –sin desfigurar ni suprimir lo particular y diferente en ningún momento, ya que ella lo hace posible– dentro de este “ordenamiento” de proyecciones globales, se rompe con las rígidas “referencias ultramundanas” para que la atención se enfoque por completo en una “existencia intramundana” donde es el hombre mismo quien *decide* su propio destino mediante el *combate* de los ideales creadores y la lucha por el poder que operan en las entrañas de todo individuo o sociedad que busca devenir en *obra de arte*. Los denominados “legisladores artistas” son los que utilizan las potencias políticas para propiciar y hacer que se propague la “planta rara de los hombres superiores creadores”, los nuevos “señores de la tierra” o el “radicalismo aristocrático”, según lo formuló su contemporáneo G. Brandes (2004). Es por ello que esta nueva *Cosmópolis del Übermensch*<sup>41</sup> será conducida por una “república de genios” o “sociedad extensa de filósofos creadores” –recuperando sólo en esto al “legislador filósofo” de la utopía platónica, pero separándose de forma radical de ella en la función esencial que le atribuye al *arte*–. Dichos filósofos son los “nuevos pilotos” que habrán de conducir la nave hacia la superación de la crisis nihilista –con rumbos que traspasen los vientos huracanados mediante la plena *aceptación* de todo lo venidero. ¡La gran política y el impulso estético creador serán los guías indispensables en la construcción de lo necesario, de todo lo que está por hacer, y en el cumplimiento de los grandes retos de una cultura de la vida plena!

Lo que caracteriza las propuestas implicadas en la gran política nietzscheana –no hay que perder de vista que se trata de una parte de la “mano ejecutora”, nunca representa la totalidad del pensamiento de transmutación– es su capacidad continua de reflexión y apertura de oportunidades ante lo *próximo* y lo *lejano*, entre las posibilidades de una perspectiva histórica y un futuro indefinido y *siempre* por hacer. La

<sup>41</sup> Habrá que considerar las anotaciones que al respecto realiza G. Vattimo: “A causa de la desconfianza en el hombre tal como ha sido hasta ahora, incluso en sus mejores ejemplos, Nietzsche no puede pensar el *Übermensch* en términos de fuerza y capacidad de imponerse a los otros, como un señor sobre los esclavos. Si ha de darse algo como el *Übermensch*, sólo será posible como un ‘ultrahombre de masas’, un nuevo sujeto que no destaca sobre el fondo de una sociedad de esclavos, sino que vive en una sociedad de iguales. Si fuera un ‘señor’, contrapuesto a una masa de esclavos, seguiría siendo el sujeto violento de la tradición, marcado con las huellas de la lucha por el poder y, en consecuencia, seguiría amenazando por la neurosis y la violencia interiorizada que están ligadas a la lucha” (2002, pp. 204-205).

implicación más obvia de la “muerte de Dios” es la asunción por el ser humano del *destino venidero*; es sobre sus manos que recae este proyecto supremo; la “gran tarea”, ante la falta de consistencia del *devenir* de lo real, es la generación de las condiciones más óptimas para la recuperación del “sentido de la tierra” y la instauración de los nuevos “señores del mundo”. Sería un error, como señala Karl Jaspers (2003, IV, pp. 290-293), tomar al pie de la letra las propuestas de la “política creadora” de Nietzsche. Su carácter indeterminado e intencionalmente *ambiguo* conduce a lineamientos que se saben limitados y que –por cuanto se hallan en un inacabable proceso de construcción– tendrán que ser desarrollados por los hombres del futuro. La *filosofía de martillo* nietzscheana no genera una “utopía” idealista, no busca un imposible ordenamiento perfecto –pues su presupuesto es la realidad cruda y absurda que habitamos, que luego no pueda concretizarse porque sólo se suscriba a sus limitaciones; es más bien el primer paso en el decantamiento de la piedra angular de todo lo *superior* para un futuro que pugna constantemente por emerger. Pese a lo desolador y terrorífico que alumbra, la filosofía de martillo muestra sin falta su fuerte voluntad de incidir afirmativamente en el porvenir. La *gran política* se presenta como eventual *antídoto* contra la decadencia nihilista de la cultura moderna, pero lo cierto es que resulta insuficiente si no cambiamos nosotros mismos, si no asumimos el reto de constituirnos en portadores activos de transmutación ante nuestra realidad estéril y vacía, que Nietzsche vislumbró anticipadamente con intuiciones sorprendentes. De modo que el proceso de apropiación de su pensamiento y buscar *filosofar* con Nietzsche resultan tareas prácticamente imposibles si no conseguimos transformarnos a nosotros mismos en seres abiertos a lo posible, en seres capaces de metamorfosear o de asumir la realidad como apertura continua:

Nietzsche es, por así decirlo, un pensador que *llega ser lo que es* en los demás, en la medida en que obliga a sus lectores a una “autodestrucción” (*Selbsterziehung*). Si su pensamiento se caracteriza por la “ausencia de una *exposición* sistemática”, será el lector, educado a la manera nietzscheana, precisamente por esa ausencia, el que sabrá acoger, más allá de ella, las “efectivas conexiones” no arbitrarias del pensamiento. Se trata, por lo tanto, de un lector que no se queda en el carácter positivo del dato y que ha comprendido como “nada se nos da de forma previamente definida, sino sólo en la medida en que nosotros somos los que lo conquistamos” (C. Gentili, 2004, v, 3, p. 408).

No podemos ser “seguidores” de Nietzsche sin ser al mismo tiempo los impulsores de nuestra propia *destrucción* –de la destrucción de lo que creíamos ser–, pues lo

que exige es un cambio radical de perspectiva para *llegar a ser lo que se es* en cuanto *realización estética*: hay que *incinerar* para engendrar lo nuevo como devenir transmutante de toda cultura superior que haya conseguido incrementar hasta el máximo las potencias vitales constitutivas y con miras a generar lo que Nietzsche denomina “hombre total”.<sup>42</sup> He aquí el reto mayúsculo de la cultura y la filosofía del futuro: para realizarse tienen que ir siempre *más allá* de lo que termina definiéndolas. Ante la decadencia de nuestras sociedades actuales, el reto nietzscheano se presenta como un sorprendente “mecanismo de renovación” por el impulso de la *fuerza crítica* de lo “impolítico” para la emergencia de la *gran política*: al colocarnos ante nuestras propias miserias posibilita la *reactivación* de las energías creativas que habían permanecido en estado de *letargo*. Los criterios soberanos del *sentido* y el *valor* no sólo permiten diagnosticar el presente nihilista anulador; también indican los diferentes caminos que llevarán a una *cultura superior* aristocrática mediante una política trágico-estética como plenitud de energía. Si la “gran política” pone en marcha un proyecto de orden cosmopolita de los “nuevos señores de la tierra”, las implicaciones educativas y formativas del hombre creador resultan ser una *vía* esencial para las transmutaciones culturales fundamentales; por ello las apropiaciones activas y creativas del *corpus* filosófico nietzscheano tienen que ser energéticas, un *reescritura política*<sup>43</sup> que encarne la jovialidad hasta tal punto que nos enfrente a nosotros mismos en nuestro *propio hacer*, sin duda tanto en lo individual como en lo colectivo.

<sup>42</sup> Éste es un problema que –según la interpretación de G. Bataille– constituye uno de los núcleos vitales del pensamiento nietzscheano; un problema que refleja con claridad los fragmentos póstumos de 1887-1888. El hombre completo es “*el hombre cuya vida es una fiesta ‘inmotivada’*, y fiesta en *todo* el sentido de la palabra, una risa, una danza, una orgía que no se subordina nunca, un sacrificio que se burla de los fines, sean materiales o morales” (G. Bataille, 1979, pref., pp. 21-27).

<sup>43</sup> Como señala J. Derrida: “Ahora bien, el nombre de Nietzsche es tal vez hoy, para nosotros, en Occidente, el de quien fue el único (quizá de otra manera respecto de Kierkegaard, e incluso acaso de Freud) en ocuparse de la filosofía y de la vida, de la ciencia y de la filosofía de la vida, *con su nombre, en su nombre*. El único, tal vez, en haber puesto en juego en ello su nombre –*sus nombres*– y sus biografías. Con casi todos los riesgos que eso implica: para ‘él’, para ‘ellos’, para sus vidas, sus nombres y su porvenir, singularmente el porvenir político de lo que él ha dejado firmar” (2009, 2, p. 33).

# La cuestión de la libertad y el mal en Nietzsche: retos abiertos por la “muerte de Dios”<sup>1</sup>

¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre *para* qué?

F. Nietzsche (Z, 1a parte, p. 102)

Yo creo que es, más bien, el filósofo del *mal*. Es el atractivo, el *valor* del mal lo que, me parece, daría a sus ojos el sentido propio a lo que él pretendía hablando de poder.

G. Bataille (1979, p. 17)

Lo que queremos realizar en el siguiente ensayo es una aproximación a la cuestión toral del mal y sus implicaciones en relación con el ejercicio pleno de la libertad en la filosofía de martillo de Nietzsche. Abordaremos este asunto desde una perspectiva actual que nos coloque en la *vía* para buscar superar algunos “prejuicios morales” que todavía imposibilitan nuestro desarrollo más integral. Por cuanto el punto de partida de la filosofía es el preguntar con “inocente malicia”,<sup>2</sup> podemos partir de los siguientes interrogantes: ¿de qué forma las aportaciones de la *transvaloración* nietzscheana consiguen romper el reducido cerco moral que determina nuestra actual con-

<sup>1</sup> Una versión parcial de este texto forma parte del núm. 44 de la revista *Tramas. Subjetividad y Procesos Sociales*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM-X), pp. 35-65.

<sup>2</sup> Como señala M. Heidegger: “Nuestro preguntar sobrepasa lo habitual y lo ordinario y bien ordenado en el espacio cotidiano. Nietzsche dijo alguna vez: ‘Un filósofo es un hombre que vive, ve, oye, sospecha, espera y sueña constantemente cosas extraordinarias’ [véase MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 292, p. 250]. Filosofar consiste en preguntar por lo extra-ordinario. Puesto que este preguntar, como sólo hemos insinuado, produce una repercusión sobre sí mismo, no sólo lo preguntado es extraordinario sino el preguntar mismo” (2003, 1, p. 21). Y en un artículo titulado “El final de la Filosofía y la tarea del pensar”, Heidegger apunta: “El título nombra el intento de una meditación que se queda en pregunta. Las preguntas son caminos para una respuesta. Ésta consistiría –en el caso de que alguna vez se accediera a ella– en una transformación del pensar, no en un enunciado sobre un contenido” (M. Heidegger, 2013, p. 95).

cepción del mal y de la libertad? ¿El proyecto immoralista del “superhombre” consigue dejar por fin atrás las determinaciones metafísicas para instaurar desde sí mismo su propio *estilo de vida*, como recuperación del “sentido de la tierra”? Para abordar dichos interrogantes primero analizaremos el cuestionamiento al que Nietzsche somete a la metafísica cristiana y a algunas de sus principales implicaciones morales; luego revisaremos la propuesta nietzscheana de la *libertad* a partir de sus alcances prácticos en forma de “políticas de jovialidad”; por último haremos algunas reflexiones sobre las principales consecuencias de su propuesta transvalorativa con relación al problema del mal y el pleno ejercicio de la libertad, con miras a participar en la renovación de estos planteamientos y en algunos de sus efectos prácticos, ello con la mirada puesta en la intensificación de la voluntad de poder y en la íntegra realización vital. No en balde Nietzsche señala: “¡Sólo la inocencia del devenir nos da *el mayor coraje y la mayor libertad!*” (FP III, 8 [19], p. 238).

Nuestra intención es contribuir al debate sobre las consideraciones teórico-prácticas que la filosofía nietzscheana nos aporta para confrontar algunos de los principales problemas morales en que actualmente nos debatimos, máxime si entendemos el mundo que habitamos como un *lugar árido* dejado por la “muerte de Dios”. Como todo trabajo que se sabe provisional y propositivo a la vez, el nuestro se halla por fuerza *abierto* a la crítica y a la discusión argumentada dentro del esfuerzo compartido por construir un conocimiento que además de válido sea necesario para la vida. Por lo menos así lo entendemos a partir de las enseñanzas del propio Nietzsche: “La única crítica de una filosofía que sea posible y que también demuestre algo, esto es, que intente demostrar si se puede o no vivir según sus normas, jamás se enseñó en las universidades; allí sólo se ejerció la crítica de las palabras a las palabras” (SE, 8, p. 153).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Según la crítica de P. Berkowitz, Nietzsche “pone a prueba su filosofía en *Así habló Zaratustra* como en ninguna otra parte. Al dramatizar el intento de vivir el tipo supremo de vida, los discursos y los hechos de Zaratustra aclaran las graves y radicales implicaciones prácticas que se originan en las convicciones fundamentales de Nietzsche y los defectos teóricos inherentes a éste [...] Por supuesto, *Zaratustra* es una obra que echa a perder un argumento difuso, unos discursos repetitivos y unas imágenes oscuras. Sin embargo, el propio Nietzsche garantiza su importancia única declarándola su obra más profunda y clarividente. Creo que este juicio es justo, pues *Zaratustra* revela, de forma más implacable que sus obras históricas y *Más allá del bien y del mal*, los obstáculos que dificultan el logro del supremo dominio exigido por la ética de Nietzsche [...] Uno traiciona a Zaratustra, muy

*El “filósofo del mal” y el ingente problema moral*

Pese a la reducción que implica volver una moda fácil y consumible la propuesta del pensador alemán F. Nietzsche, fenómeno cuyo efecto principal es la desactivación de la *explosividad* de los planteamientos sediciosos de su filosofía de martillo, continúa proscrito en la institución filosófica. Se le excluye de diversos modos: colocándolo en los márgenes del ateísmo recalcitrante; considerándolo un promotor de la “naturaleza verdaderamente radical del mal” (H. Arendt, 2004, p. 11)<sup>4</sup> del totalitarismo nazi, o un pensador immoralista que al proclamar la “muerte de Dios” deja abierta la puerta a la instauración del *mal extremo*, o caricaturizándolo como el filósofo dionisiaco que terminó siendo apologista del furor de una locura que nos enajena del mundo. Pero la condena que relega su propuesta transvalorativa a los márgenes de la filosofía –por el carácter mismo de la “contradicción” en que parece liarse hasta disolverse, o por haber sido reducido a un simple producto para el dispendio inconsecuente– en el fondo no consigue desactivar del todo el *impulso liberador* de la subversión de sus ideas. Como quiera que se le vea, Nietzsche resulta todavía un filósofo incómodo por la fuerza incontenible de su peculiar creatividad y por la autonomía de su pensamiento. Sin embargo, debido a la gran importancia del asunto moral que la filosofía nietzscheana asume como detonador de toda su reflexión y de su propuesta transvalorativa, la cual postula la superación del nihilismo metafísico que ha contagiado a toda la cultura moderna, resulta un planteamiento sedicioso digno de ser considerado.

---

a la manera de sus aduladores discípulos, al no distinguir sus alardes seductores de su logro real, sus grandiosas promesas de su auténtica proeza” (2000, II, 5, pp. 163-168).

<sup>4</sup> Como se sabe, Hannah Arendt modificó su postulado sobre el *mal radical* al asistir –reflexionando a fondo sobre él– al proceso realizado a Adolf Eichmann –el “administrador de la solución final”– en Jerusalén en 1961; ahí la filósofa habla de la *banalidad del mal*, por el carácter meramente humano, demasiado humano de éste, ya que Eichmann se limitaba a obedecer de manera ciega y maquinal órdenes de un *sistema tecnocrático* que redundaba en la pérdida de la libertad necesaria para poder “juzgar el mal”. “En realidad –nos dice Arendt–, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana. Pero fue únicamente una lección, no una explicación del fenómeno, ni una teoría sobre el mismo” (H. Arendt, 2009, “Post scríptum”, p. 418 y R. Safranski, 2013b, 15, pp. 242-243).

Sin duda el “vivir peligrosamente”<sup>5</sup> tiene un alto costo y Nietzsche estuvo siempre dispuesto a pagarlo –aunque no sin protestar contra este oscuro *daimon* que lo asecha a lo largo de su vida– asumiendo con la necesaria carga de *ironía* su hado trágico en un esfuerzo por conservar frente a todo su libertad; incluso sufriendo el desprecio e incomprensión de sus coetáneos y familiares, padeciendo los embates de la descalificación fácil y de la “vergüenza del fracaso” a la que se ven condenadas sus opiniones provocadoras que pretenden evidenciar y combatir el quebranto paralizante del nihilismo occidental, lo que significa asumirse a *sí mismo* por completo y con todas sus contradicciones e insuficiencias. Como indica en un fragmento póstumo de verano de 1876: “El fracaso y el desprecio son buenos medios para llegar a ser libres. Uno opone a los otros su propio desprecio: ¡no me habéis dado nada! Así pues, soy como soy” (FP II, 17 [34], p. 248).<sup>6</sup>

Esta aceptación plena de sí mismo en el ejercicio abierto de su libertad –pese a todas las inclemencias que la vida le imponga– se establece en su perspectiva trágica como *amor fati* [amor al destino], por cuanto el tratamiento crítico que realiza de la determinación metafísica del cristianismo, de la función dogmática de los nuevos teólogos que son los filósofos, y de la moral que es la Circe de éstos, lo constituye –según G. Bataille (1979, pref., 5, p. 17)– en el “filósofo del mal” por la implicación que impulsa su concepción de la “voluntad de poder”.<sup>7</sup> En este sentido, las consecuencias energéticas de la voluntad como maximización de las fuerzas están suscritas a *usos*

<sup>5</sup> “¡Hombres más peligrosos, más fructíferos y más felices! Pues –¡creedme!– el secreto para cultivar la máxima riqueza y el máximo placer de la existencia es *¡vivir peligrosamente!*” (GC, IV, § 283, p. 273). También: “Semejante al jinete que, montado sobre un corcel, se lanza hacia delante, así nosotros dejamos caer la rienda ante lo infinito, nosotros los hombres modernos, nosotros los semibárbaros –y no tenemos *nuestra* bienaventuranza más que allí donde más *peligro corremos*” (MBM, “Nuestras virtudes”, § 224, p. 170).

<sup>6</sup> Nietzsche también señala lo siguiente: “*En el fuego del desprecio*. Un nuevo paso hacia la independencia es atreverse a exteriorizar pareceres que pasan por vergonzosos para quien los abriga: hasta los amigos y conocidos suelen alarmarse entonces. La naturaleza dotada debe pasar también por este fuego: luego se pertenece mucho más aún a sí mismo” (HDH I, 9na parte: “El hombre a solas consigo”, § 619, p. 258).

<sup>7</sup> Quizá Bataille tenga en mente aquel reclamo realizado en el último apartado de la autobiografía de Nietzsche: “No quiero ‘creyentes’, pienso que soy demasiado maligno para creer en mí mismo, no hablo jamás a las masas [...]. Pero mi verdad es *terrible*: pues hasta ahora a la mentira se la ha venido llamando verdad. –Transvaloración de todos los valores–: ésta es mi fórmula para designar un acto

diferentes –desde sustratos fisiológicos y prácticas de jovialidad– de la política que, ante el credo de la hipócrita moralina predominante, cifra en la estimación negativa del mal el ejercicio abierto de su libertad, la cual pretende desenmascarar lo establecido e impulsar la creación de nuevos valores que consigan la irrestricta aceptación de la vida del mundo y el envite de la *excelencia humana*.<sup>8</sup>

En cuanto pensador immoralista rechaza la inveterada proclividad de la “filosofía dogmática” a *fundamentar* la moral mediante la creencia en ciertas fuerzas sobrenaturales, o por medio de ideales superiores o principios racionales. Como quiera que sea, la modernidad pretende haber constituido una “ciencia de la moral”, una ciencia que ha establecido valores que hay que dar por ciertos; en todo este cortejo de autocomplacencia lo que “ha faltado es la suspicacia para percibir que aquí hay algo problemático” (MBM, “Para la historia natural de la moral”, § 186, p. 114). La moral como “coacción prolongada” establece su escala indiscutible del *bien* y del *mal*; es ella la que rige su retórica del mandato para la obtención de la *obediencia*.<sup>9</sup> La compleja articulación entre mandar y obedecer resulta fundamental para entender mejor la importancia que ocupa en este juego moral el instinto de obediencia; dentro de esta lógica, aprender a *obedecer* resulta en cierto nivel un proceso formativo: prepara para

---

de suprema autognosis de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio” (CI, “Por qué soy un destino”, 1, pp. 123-124).

<sup>8</sup> Como señala Daniel W. Conway, en su interesante estudio sobre la política nietzscheana: “El apoyo de Nietzsche a la experimentación con uno mismo, a pesar de ser decididamente escandaloso, no es ni puramente retórico ni solamente frívolo. En su propio intento de lograr la ‘atemporalidad’ que cree que expandiría el horizonte de la perfectibilidad humana, se somete a formas peligrosas de experimentación consigo mismo. Solía girar el bisturí contra sí mismo, desollar los tejidos protectores del prejuicio y examinar los rincones más oscuros de su alma laberíntica. Con la esperanza de desarrollar un régimen de autosuperación que le permita a él y a sus ‘amigos’ resistir con más eficacia la decadencia de fines de la modernidad, soportó el aislamiento, la soledad. El tormento fisiológico y el agotamiento, las dietas asombrosas, curas milagrosas, medicamentos panacéicos e incluso el principio de la locura” (2011, 6, p. 168).

<sup>9</sup> “El cristianismo es un sistema, una visión de las cosas coherente y *total*. Si se arranca de él un concepto capital, la fe en Dios, se despedaza con ello también el todo: ya no se tiene entre los dedos una cosa necesaria. El cristianismo presupone que el ser humano no sabe, *no puede* saber qué es bueno, qué es malo para él: cree en Dios, que es el único que lo sabe. La moral cristiana es un mandato; su origen es trascendente; está más allá de toda crítica, de todo derecho a la crítica; tiene verdad tan sólo en el caso de que Dios sea la verdad, –depende totalmente de la fe en Dios–.” (CI, “IncurSIONES de un intempestivo”, § 5, p. 88).

aprender a *mandar* y, por eso mismo, para poder conservar la propia autonomía.<sup>10</sup> Otra cosa es cuando se impone la depreciación del “instinto gregario de la obediencia”, pues entonces se sacrifica todo intento por desarrollar el “arte de mandar”. El animal de rebaño es multiplicado por la moral gregaria que instituye estos criterios como límites, a fin de establecer al *hombre débil* que sabe obedecer porque ha saboreado el remedio que lo tranquiliza, porque ha adquirido la esperada felicidad adormecedora. Pero Nietzsche también considera lo siguiente:

Si, en cambio, la antítesis y la guerra actúan en una naturaleza de ese tipo como una actividad y un estimulante *más* de la vida, — y si, por otro lado, una auténtica maestría y sutileza en el guerrear consigo mismo, es decir, en el dominarse a sí mismo, en el engañarse a sí mismo, se añade, por herencia y por crianza, a sus instintos poderosos e inconciliables: entonces surgen aquellos seres mágicamente inaprehensibles e inimaginables, aquellos hombres enigmáticos predestinados a vencer y a seducir (MBM, “Para la historia natural de la moral”, § 200, p. 130).

Puede verse que el problema de la moral gregaria se establece en la reducción pragmática que tiene como guía el principio útil de la masa que compone la comunidad de imposible destino; dentro de esta estrecha escala de indudable utilidad para la mayoría del rebaño humano, el *bien* como virtud corresponde a todo aquello que permite la continuidad de lo colectivo; en cambio, el *mal* corresponde a las singularidades que consiguen sólo su propio beneficio. Estos enemigos del todo gregario son considerados peligrosos para el desarrollo de la comunidad, y la voluntad libre y autónoma que se impone a sus propios miedos es considerada como la infección malvada que hay que erradicar; en cambio, lo mediocre se impone como el ideal de toda normalidad por cuanto sirve para mantener y prolongar el rebaño, el cual es asumido

<sup>10</sup> Como señala en una de sus obras más danzarinas: “Todo ser viviente es un ser obediente. [...] Se le dan órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo. Así es la especie de los vivientes. [...] Mandar es más difícil que obedecer. Y no sólo porque el que manda lleva el peso de todos los que obedecen, y ese peso fácilmente lo aplasta: —Un ensayo y un riesgo advertí en todo mandar; y siempre que el ser manda se arriesga a sí mismo al hacerlo. Más aún, también cuando se manda a sí mismo tiene que explicar su mandar. Tiene que ser juez y verdugo y víctima de su propia ley” (Z, 2a parte, “De la superación de sí mismo”, p. 170 y MBM, “De los prejuicios de los filósofos”, § 19, pp. 39-41).

como lo abiertamente deseable.<sup>11</sup> Así pues, lo que late en el fondo de todo impulso moral son cabalmente factores *extramorales* o, si se quiere, *premorales* o francamente *inmorales*; se trata del instinto gregario, que determina y jerarquiza tanto lo deseable, por ser virtuoso, como lo vicioso deplorable. En resumen: el problema de la moral occidental –en que se circunscribe la compleja relación entre el bien y el mal– se asienta en el *instinto* de rebaño del animal humano.

Estas importantes reflexiones de Nietzsche sobre los orígenes de la moral de rebaño aparecen de forma explícita en los parágrafos § 202 y § 203 pertenecientes a la sección quinta de una de sus más importantes obras: *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1886), obra que Leo Strauss consideraba el “más hermoso de los libros de Nietzsche” (2014, VII, p. 171).<sup>12</sup> Ahí éste logra *concretar* en buena medida su atroz “crítica a la democracia” mediante una reflexión que consigue vincular de manera creativa la ética con la política, para organizar su filosofía de martillo como proceso desintegrador de la decadencia metafísica moderna. Lo que debe imposibilitar el contagio de esta *moral rastrera* del animal gregario es la emergencia de *morales superiores* que permitan el desarrollo de singularidades óptimas, de aquello que denomina *gran individualidad*. En este sentido, la moral de rebaño tiene sus formas de expresión tanto en el ámbito social como en el político; aquí Nietzsche pone en claro la continuidad que existe entre el “movimiento cristiano” y el “movimiento democrático”, el cual pertenece a la seductora época de las masas. Dentro de este séquito, que incluye a todos los alucinados por el *rebaño autónomo* y la aglomeración desmedida, figuran tanto los “perros-anarquistas” como los “socialistas igualitarios”, pero sobre todo aquellos liberales –productores de la *animalización gregaria*– que hacen de la

<sup>11</sup> Para Nietzsche el “malvado” como consumado *immoralista* tiene que ser considerado como el *despreciable*. Nietzsche llega a establecer que: “entre los sometidos, el malvado se vuelve ‘MALO’” (FP III, 7 [23], p. 181).

<sup>12</sup> También para P. Berkowitz esta obra –obertura de su *filosofía del futuro*– es la más bella de Nietzsche, pese a que “no impone respeto como exposición fundamental de las enseñanzas de Nietzsche” (2000, II, 9, p. 279). El propio autor afirma: “Este libro (1886) es, en todo lo esencial, una *crítica de la modernidad*, no excluyendo las ciencias modernas, las artes modernas, ni siquiera la política moderna, y ofrece a la vez indicaciones de un tipo antitético que es lo menos moderno posible, un tipo noble, un tipo que dice sí. En este último sentido el libro es una *escuela del gentilhomme* [gentilhombre], entendido este concepto de manera más espiritual y *radical* de lo que nunca hasta ahora lo ha sido” (EH, “Más allá del bien y del mal”, 2, pp. 107-108).

democracia su culto para defender una libertad de rebaño; en el fondo, todas estas tendencias ideológicas comparten la imposición de la “religión de la compasión”.

Todos estos movimientos políticos modernos enarbolan como única moral posible y efectiva lo que Nietzsche denomina “la moral de la compasión *comunitaria*”, como si el colectivo social o la comunidad total se constituyeran en la salvación del ser humano al permitir una forma de *redención* moderna. Para Nietzsche el proceso de democratización instituye la más plena expresión de la decadencia moderna; el tipo de hombre gregario que produce es una entidad disminuida, mediocre y de valor mínimo. A fin de promover la otra posibilidad de la disyuntiva –producir *otro* tipo de hombre (reto esencial éste de la filosofía política) que consiga encarnar la *excelencia* como meta última e impulso energético–, el filósofo de la *ciencia jovial* apuesta por una forma de transvaloración de todos los valores, la cual sería impulsada por los *nuevos filósofos*.<sup>13</sup> La moral de la compasión ha conducido a la *degeneración* del resignado animal humano de tipo gregario; todas las ideas del bien y del mal que han empantado nuestra vida y conducido a la miseria del rebaño obediente, frenan la emergencia de los *espíritus libres* –de esos animales superiores que darían inicio al proceso de renovación de las sociedades modernas. Pero sólo dentro de los parámetros de esta nueva concepción de la libertad es como podemos entender la presencia del mal y del bien como partes irrestrictas en la búsqueda del *hombre total*.

### *La metafísica cristiana al descubierto: el odio a la alegría de vivir*

El proyecto de transvaloración (*Umwertung*) de todos los valores que Nietzsche emprende con su filosofía de martillo, conlleva como ejercicio de preparación el trabajo psicológico y el análisis genealógico de los valores nihilistas; este enfoque tiene como

<sup>13</sup> La tarea máxima de estos filósofos del futuro es “enseñar al hombre que el futuro del hombre es *voluntad* suya, que depende de una voluntad humana, y para preparar grandes riesgos y ensayos globales de disciplina y selección destinados a acabar con aquel horrible dominio del absurdo y del azar que hasta ahora se llama ‘historia’ –el absurdo del ‘número máximo’ es tan sólo su última forma–: para esto será necesario en cierto momento una nueva especie de filósofos y de hombres de mando, cuya imagen hará que todos los espíritus ocultos, terribles y benévolos que en la tierra han existido aparezcan pálidos y enanos. La imagen de tales jefes es la que se cierne ante *nuestros* ojos: –¿me es lícito decirlo en voz alta espíritus libres?” (MBM, “Para la historia natural de la moral”, § 203, pp. 135-136).

finalidad desvelar para socavar los fundamentos que sostienen a la metafísica occidental y a la moral gregaria cristiana.<sup>14</sup> En este sentido, el tema del mal ocupa un lugar fundamental para comprender el *uso* de la contraposición entre valores que operan en la interpretación “mono-tono-teísta”<sup>15</sup> del mundo; por cuanto reconoce en el idealismo platónico y en la moralidad cristiana las principales causas de la *decadencia* que muestra la cultura occidental,<sup>16</sup> Nietzsche asume de manera abierta su postura inmoralista y radicalmente anticristiana para someter a una renovadora contra-interpretación vital la noción platónico-cristiana del trasmundo, noción que descalifica la vida del mundo y al cuerpo sentiente del placer. Asume el ejercicio creativo de una hermenéutica *agonística* que confía en la base fisiológica de los valores para la vida natural del mundo, y combate abiertamente las formas alucinadas de valoración del sobrenaturalismo cristiano.<sup>17</sup>

En verdad, yo os digo: ¡Un bien y un mal que fuesen imperecederos — no existen!  
Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos.

<sup>14</sup> “Para la especie de hombre, una especie *sacerdotal*, que en el judaísmo y en el cristianismo ansía el poder, la *décadence* no es más que un *medio*: esa especie de hombre tiene un interés vital en poner *enferma* a la humanidad y en volver del revés, en un sentido peligroso para la vida y calumniador del mundo, los conceptos de ‘bueno’ y ‘malvado’, ‘verdadero’ y ‘falso’” (AC, § 24, p. 50).

<sup>15</sup> Se trata de un concepto acuñado por el mismo Nietzsche: “¡Por el contrario, aun ahora. Y como si existiese de derecho, como un *ultimatum* [cosa última] y un *maximum* [máximo] de la fuerza configuradora de dioses, del *creator spiritus* [espíritu creador] en el hombre, ese deplorable Dios del mono-tono-teísmo cristiano!, íese híbrido producto decadente, hecho de cero, concepto y contradicción, en el que tienen su sanción todos los instintos de la *décadence*, todas las cobardías y cansancios del alma!” (AC, § 19, p. 43 y CI, “La ‘razón’ en la filosofía”, § 1, p. 46).

<sup>16</sup> Recordemos que para Nietzsche el cristianismo no es más que “platonismo para el ‘pueblo’” (véase MBM, pról., p. 19).

<sup>17</sup> Como se sabe, Nietzsche elabora su crítica a los valores superiores en función de su traición a la vida, pero también por su alucinado origen extramundano. Por eso no hay que perder de vista las fuentes de su origen: “¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demasiado humana, como todos los dioses! [...] Fatiga, que de *un solo* salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creó todos los dioses y todos los trasmundanos” (Z, 1a parte; “De los trasmundanos”, p. 57). También apunta, en una obra de su última época: “Por esto es un síntoma de *décadence*: nuestro moderno concepto de ‘libertad’ es una prueba más de la degeneración de los instintos” (CI, “IncurSIONES de un intempestivo”, § 41, p. 118).

Y quien tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, ése tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores.

Por eso el mal sumo forma parte de la bondad suma: más éste es la bondad creadora.

Hablemos de esto, sapientísimos, aunque sea desagradable. Callar es peor; todas las verdades silenciadas se vuelven venenosas.

¡Y que caiga hecho pedazos todo lo que en nuestras verdades — puede caer hecho pedazos! ¡Hay muchas casas que construir todavía! (Z, 2a parte, “De la superación de sí mismo”, pp. 172-173).

Se trata del ejercicio feroz y cruel de desmontaje de los prejuicios morales que realiza en algunas de sus obras principales: *Humano, demasiado humano* (1878-1879), *Aurora* (1881), *La gaya ciencia* (1882), *Así habló Zaratustra* (1883-1885), *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo* (1888 [1895]). Sin embargo, las primicias de esta crítica, de profundas repercusiones, aparecen ya en su primera obra importante, *El nacimiento de la tragedia* (1871); ahí Nietzsche busca desactivar el rasero de los “valores superiores” que descalifican la vida misma y propone la recuperación de la plena inocencia del *devenir* mundano, y el “sentido de la tierra”. Para ello es necesario transmutar la pesada visión moral en la actividad creadora de la “voluntad artística”; sólo privando de cualquier halo divino o sobrenatural a los valores y principios, éstos volverán a ennoblecer la existencia mundana, es decir, volverán a posibilitar el desarrollo de la vida misma y el incremento maximizador de las fuerzas vitales del ser humano. Este *giro* es viable mediante la recuperación de una *filosofía trágica*, por cuanto ésta admite el carácter absurdo de la existencia y la persistencia del sufrimiento como parte ineluctable del mundo; sin embargo, esto no debe conducir a la negación de la vida como algo revocable mediante su eliminación o por diferentes ardidés transmundanos.

Lo que pone al descubierto Nietzsche con este ejercicio transvalorativo es precisamente la “presencia nociva” en la cultura occidental moderna de la metafísica cristiana con sus múltiples repercusiones nihilistas. Y debido a que por diferentes razones no hemos sido capaces de asumir todas las consecuencias necesarias de la “muerte de Dios”, resulta que el ser humano continúa debatiéndose entre las seductoras “sombras de Dios” y los inclementes embates de un nihilismo exacerbado. Esta compleja situación, diagnosticada por el pensador de la *ciencia jovial*, imposibilita el ascenso del “superhombre” y elude la confrontación básica entre Dioniso y el Crucificado, como máximo indicador de la “gran guerra”, la única que desataría el nudo

gordiano y permitiría en verdad trastocar el nihilismo y, a partir de ahí, construir lo *diferente y superior*. Este hecho alimenta e impulsa la crítica que emprenden R. Girard y G. Fornari en su libro *Il Caso Nietzsche. La rebellione fallita dell'anticristo*.<sup>18</sup>

Sin embargo, consideramos que la tesis sostenida por los autores es inexacta. La “rebelión fallida” del anticristiano Nietzsche no se debe tanto a que el suyo fuese un juicio crítico equivocado, y menos aún a que su proyecto transvalorativo fuera errado; más bien *indica* la insuficiencia de los seres humanos para superar todos los lastres generados por la metafísica cristiana prevaleciente, con la que por desgracia terminamos identificándonos por completo. Esta *gran guerra* que emprende Nietzsche en el último periodo de su vida lúcida, toma el carácter de transvaloración radical con su “política fisiológica”, y adquiere todo su envite sedicioso con obras como *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*. En esta última obra combina de manera creativa el análisis histórico-genealógico con la demoledora crítica filosófico-política, a fin de señalar que el cristianismo fue el origen de la jerarquía valorativa binaria que *rige* toda la cultura occidental hasta su agotamiento nihilista.

Al cristianismo no se le debe adornar ni engalanar: él ha hecho una *guerra a muerte* a ese tipo *superior* de hombre, él ha proscrito todos los instintos fundamentales de ese tipo, él ha extraído de esos instintos, por destilación, el mal, *el* hombre malvado, — el hombre fuerte considerado como hombre típicamente reprobable, como “hombre réprobo”. El cristianismo ha tomado partido por todo lo débil, bajo, malogrado, ha hecho un ideal de la *contradicción* a los instintos de conservación de la vida fuerte; ha corrompido la razón incluso de las naturalezas dotadas de máxima fortaleza espiritual al enseñar a sentir

<sup>18</sup> De forma sintética podemos destacar los tres aspectos que, según estos autores, hay que considerar para entender mejor el proyecto nietzscheano y el “carácter frustrado” de su intento transvalorativo. Primero, Nietzsche es un filósofo que reflexiona a fondo sobre el fenómeno religioso —en cierto sentido, éste es uno de los principales motivos propiciadores de su reflexión devastadora—, reconociendo en la apuesta cristiana por las *víctimas* el núcleo fundamental que le da su sentido, y articulando el carácter dionisiaco victimario como contraposición por la que él termina apostando; de ahí que haya “entendido mal” el carácter colectivo del primero. Segundo, la muerte de Dios se constituye en un acontecimiento de *excesiva violencia*; ello dio lugar a que se pensara que en realidad significa el cierre de un largo proceso, con lo que se distorsionó su mensaje original. Tercero, Nietzsche es por completo un pensador de la “rivalidad mimética” y por lo mismo un gran resentido contra el cristianismo como nunca ha existido (véase R. Girard y G. Fornari, 2002).

como pecaminosos, como descarriados, como *tentaciones*, los valores supremos de la espiritualidad (AC, § 5, pp. 27-28).

Por cuanto se trata de una religión de la compasión y el resentimiento que niega la vida y promueve la realización del nihilismo metafísico, resulta que hace de la *decadencia* una virtud que de forma sistemática va mermando las fuerzas hasta conseguir su exterminio en la forma de una “multiplicación de la miseria” que nos fuerza y acostumbra a existir de manera reducida: “El cristianismo es una rebelión de todo lo que-se-arrastra-por-el-suelo contra lo que tiene *altura*: el evangelio de los ‘viles’ *envilece...*” (AC, § 43, p. 77). Y a esta resignación del *envilecimiento* el cristianismo la denomina “el mundo verdadero y del bien”, mundo que se rige con la tiránica moral de los *débiles*.<sup>19</sup> Lo fundamental en esta visión idealista de valores superiores, que rechaza la naturaleza instintiva del cuerpo vivo de los placeres y necesidades fisiológicas que reclaman realizarse con plenitud en la vida del mundo, es el tipo de ser humano que promueve: el “hombre débil”, que termina imponiéndose al “tipo de orden mayor” al que siempre ha despreciado y odiado. Es por eso que, de manera histórica, esta forma de hombre excepcional se ha producido sólo a causa de la *suerte*, por obra del caprichoso azar, y nunca como un proyecto pensado para provocar su aparición pese al supuesto halo de maldad que lo envuelve desde la óptica enferma de la “moral de la compasión”.

Nietzsche se plantea de manera contundente la urgencia onto-política de establecer “qué tipo de hombre se debe criar, se debe *querer* como más digno de vida, más seguro de un futuro”, en cuanto contraparte energética que ponga fin al tipo de ser

<sup>19</sup> En la distinción energética que desde una perspectiva aristocrática realiza Nietzsche entre la “moral de señores” y la “moral de esclavos”, puntualiza respecto a esta última: “La moral de esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad. Aquí reside el hogar donde tuvo su génesis aquella famosa antítesis ‘bueno’ y ‘malvado’: –se considera que del mal forman parte el poder y la peligrosidad, así como una cierta terribilidad y una sutilidad y fortaleza que no permiten que aparezca el desprecio—. Así, pues, según la moral de esclavos, el ‘malvado’ inspira temor; según la moral de señores, es cabalmente el ‘bueno’ el que inspira y quiere inspirar temor, mientras que el hombre ‘malo’ es sentido como despreciable. La antítesis llega a su cumbre cuando, de acuerdo con la consecuencia propia de la moral de esclavos, un soplo de menosprecio acaba por adherirse también al ‘bueno’ de esa moral –menosprecio que puede ser ligero y benévolo–, porque, dentro del modo de pensar de los esclavos, el bueno tiene que ser en todo caso el hombre *no peligroso*: es bonachón, fácil de engañar, acaso un poco estúpido, un *bonhomme* [un buen hombre]” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 260, p. 226).

humano que conocemos, el cual es, por antonomasia, el “animal doméstico, el animal de rebaño, el animal hombre enfermo, –el cristiano–...” (AC, § 3, p. 26). La moral de la compasión del rebaño cristiano resulta de lo más dañina, pues a partir de despersonalizar y establecer la validez universal del deber puro como “bien en sí” termina *rebajando* la vida y provocando la *reproducción* de simples “autómatas del ‘deber’”; según Nietzsche, aquí se puede *oler* el espíritu decadente del teólogo protestante que la filosofía dogmática moderna –principalmente a partir del criticismo kantiano– ha asimilado hasta la médula. Lo mejor es, desde las bases materiales y fisiológicas que impulsan la filosofía nietzscheana, provocar una transvaloración que de forma creativa consiga generar *nuevos criterios* que partan de la “conservación y del incremento” de las fuerzas vitales como voluntad de poder afirmadora, que permitan la superación energética desde las bases de sí mismo con todos los impulsos orgánicos de las pasiones e instintos que reclaman revelarse.

Sin embargo, esto no significa el desorden y el imperio del caos de las pasiones que terminan aplastando todo lo que encuentran a su paso, pues como dice Nietzsche: “Lo que no es condición de nuestra vida la *daña*: una virtud practicada meramente por un sentimiento de respeto al concepto ‘virtud’, tal como Kant lo quería, es dañina [...] ¿Qué destruye más rápidamente que trabajar, pensar, sentir sin una necesidad interior, sin una elección profundamente personal, sin *placer*?” Por eso termina apostando la filosofía trágica nietzscheana por que “cada uno se invente *su* virtud, *su* imperativo categórico. Un pueblo perece cuando confunde *su* deber con el concepto de deber en general. Nada arruina más profunda, más intensamente que el deber ‘impersonal’, que los sacrificios hechos al Moloch de la abstracción” (AC, § 11, pp. 33-34).<sup>20</sup> Aquí se trata en realidad del aristocratismo dionisiaco de los espíritus libres y fuertes que como creadores de sus propias virtudes, de sus valores y de nuevas formas de valorar, Nietzsche opone a la moral del deber como imperativo categórico del cristianismo gregario.

La crítica transvalorativa a la idea moral del bien y del mal que emprende el autor de *Así habló Zaratustra* evidencia en forma *negativa* cómo dicha manera de valorar se ha distanciado de la vida –no sólo alejándose de ella al imponerle un mundo ideal,

<sup>20</sup> Así lo señalaba en una obra anterior: “Se ha alcanzado el punto peligroso e inquietante en que una vida más grande, más compleja, más amplia, *vive por encima* de la antigua moral; ahora el ‘individuo’ está forzado a darse su propia legislación, sus propias artes y astucias de auto-conservación, auto-elevación, auto-redención” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 262, p. 230).

sino descalificándola y negándola—,<sup>21</sup> pero también comprende un impulso *afirmativo* de creatividad constructiva, es decir, una moral afirmativa que intensifica el poder de la vida como máximo criterio de la voluntad de poder. Pero resulta que para poder *construir* con la seguridad y libertad indispensables el proyecto del *Übermensch*, primero hay que desenmascarar y *socavar* todo lo establecido, a fin de transformarlo.<sup>22</sup>

Sin duda la obra en que Nietzsche aborda de manera más integral y profunda la cuestión valorativa es en *La genealogía de la moral*; ahí el autor realiza un importante desmontaje genealógico y psicológico del “problema moral”,<sup>23</sup> podría decirse casi una *dissección* del fenómeno. Su punto de partida es la pregunta —no olvidemos que la *pregunta* está en los orígenes mismos de la filosofía (*qué, cómo y para qué se interroga*)—<sup>24</sup> sobre el origen o los orígenes de los “prejuicios morales” que han constituido la cultura metafísica moderna. De hecho, en el prólogo de dicha obra Nietzsche nos confiesa que desde los trece años lo

<sup>21</sup> Al realizar su particular estudio de *psicología política* del espíritu religioso cristiano, Nietzsche señala: “Para poder decir no a todo lo que representa en la tierra el movimiento *ascendente* de la vida, la buena constitución, el poder, la belleza, la afirmación de sí mismo, para poder hacer eso, el instinto, convertido en genio, del resentimiento tuvo que inventarse aquí *otro* mundo, desde el cual aquella *afirmación de la vida* aparecía como el mal, como lo reprobable en sí” (AC, § 24, p. 50).

<sup>22</sup> Por eso señala en su autobiografía intelectual: “Yo soy, con mucho, el hombre más terrible que ha existido hasta ahora; esto no excluye que yo seré el más benéfico. Conozco el placer de *aniquilar* en un grado que corresponde a mi *fuerza* para aniquilar, —en ambos casos obedezco a mi naturaleza dionisiaca—, la cual no sabe separar el hacer no del decir sí. Yo soy el primer *immoralista*: por ello soy el *aniquilador par excellence*” (EH, “Por qué soy un destino”, 2, p. 125).

<sup>23</sup> Ya con anterioridad había planteado la cuestión toral de “la moral como problema”, partiendo de la pregunta: “¿Cómo es posible que todavía no me haya encontrado, ni siquiera en libros, a nadie que, ante la moral, haya adoptado esta posición como persona, que conociera la moral como problema y este problema como *su* personal necesidad, tormento, voluptuosidad, pasión?”, para continuar formulando: “No veo a nadie que se haya atrevido a realizar una *crítica* de los juicios morales [...] Nadie, por tanto, hasta ahora ha puesto a prueba el *valor* de esa medicina, la más famosa de todas, llamada moral: para ello se necesita fundamentalmente que alguna vez se ponga en cuestión. ¡Pues bien! He aquí precisamente nuestra tarea” (GC, libro 5to, § 345, pp. 334-336).

<sup>24</sup> “Cabe decir que de tales largas y peligrosas prácticas de dominio de uno mismo se sale convertido en un hombre nuevo, con algunos signos de interrogación de más, pero, ante todo, a partir de ahora, con la *voluntad* de preguntar más, más profunda, rigurosa, dura, malvada, tranquilamente de lo que se ha preguntado hasta el momento” (GC, pref., 3, p. 67).

acosaba ya el problema del origen del mal y por lo que respecta a la “solución” que entonces di al problema, otorgué a Dios, como es justo, el honor e hice de él el *Padre* del Mal [...]. Por fortuna aprendí pronto a separar el juicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por *detrás* del mundo (GM, pról., 3, p. 28).<sup>25</sup>

Éste fue, desde luego, el *giro* fundamental que enfrentó directamente a Nietzsche con la tradición que al constituirnos de manera tan profunda hace que terminemos confundiéndonos con ella, a tal punto que el suyo siempre le parece un trabajo heroico subterráneo que simula un auténtico “descenso a los infiernos”, sin dejar de generar efectos y cobrar su alto costo.<sup>26</sup>

Así, la invención de los valores del bien y del mal pertenece por completo al ámbito de lo “humano, demasiado humano”; la valoración teológica que utiliza el deber ser como voluntad divina no tiene cabida ante la necesidad de generar formas de valoración para la existencia y con fuertes vínculos materiales.<sup>27</sup> Con el método genealógico Nietzsche consigue hacer emerger tanto los orígenes como el “valor” de los valores que constituyen la cultura metafísica moderna. Se trata de un auténtico

<sup>25</sup> De ahí también la afirmación que hace en su obra fundamental: “En verdad, los hombres se han dado a sí mismos todo su bien y su mal” (Z, 1a parte, “De las mil metas y de la única meta”, p. 96). Muy diferente, por supuesto, a la justificación del mal que realiza por ejemplo G. W. Leibniz –siguiendo en esto a Agustín y Tomás de Aquino–: “la mejor decisión no siempre es aquella que tiende a evitar el mal, puesto que puede que el mal vaya acompañado de un bien mayor” (2001, p. 14). Más en sintonía con la concepción nietzscheana, se postula la enérgica postura de B. de Spinoza, en tanto que prefiere dedicarse a “filosofar y a observar la naturaleza humana” (B. de Spinoza, 1986, C. XXX, p. 136). Spinoza establece de manera muy fisiológica: “El conocimiento del mal es la tristeza misma, en cuanto que somos conscientes de ella. Ahora bien, la tristeza consiste en el paso a una menor perfección y, por ello, no puede entenderse por medio de la esencia misma del hombre; por ende, es una pasión, la cual depende de ideas inadecuadas, y, por consiguiente, su conocimiento, o sea, el conocimiento del mal, es inadecuado” (B. de Spinoza, 2015, parte 4ta, prop. LXIV, p. 387).

<sup>26</sup> Como señala en una carta del 18 de julio de 1880 a su amigo P. Gast: “A la vez, sigo cavando en mis minas morales, y a veces, me causo la sensación de ser completamente subterráneo; ahora me parece como si hubiera encontrado la galería principal y la salida, pero algo así se cree y se rechaza siempre cien veces” (C, III, 145, p. 262). También formula esta idea en su obra sobre los “prejuicios morales” (A, pról., pp. 57-64).

<sup>27</sup> Por eso genera como máximo criterio: “¿Qué es bueno? –Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es malo? –Todo lo que procede de la debilidad” (véase AC, § 2, p. 26).

escrito “polémico” –como él mismo reitera– que indaga en la historia de la moral con la intención de establecer las razones políticas y psicológicas que condujeron a los seres humanos a dotarse con determinados valores morales para *regir* sus vidas; pero lo que en realidad pone en evidencia *es* el conflicto entre dos formas de vida, así como el valor que las determina como rivales inconciliables. No debemos perder de vista que para establecer dicha diferenciación es necesario que existan “criterios reales” que permitan *valorar* las propuestas morales implicadas; y lo que en el fondo el *combatiivo* Nietzsche está poniendo en juego aquí es la moral ideal cristiana versus la valoración material dionisiaca. La genealogía de la moral nietzscheana –que no se detiene en el rigor científico y la fidelidad histórica escrupulosa, sino que prefiere utilizar la intuición creativa, la metáfora artística y la poetización del pasado como principales armas–<sup>28</sup> emplea criterios como la “muerte de Dios”, la “voluntad artística”, el “superhombre” y el incremento superlativo de las fuerzas vitales como “voluntad de poder”.

Lo que instaura estos procesos de *discrepancia* entre formas de vida basadas en tipos disímiles de valores morales,<sup>29</sup> dando como resultado la realización de *diferentes tipos* de hombres, son criterios aristocráticos que posibilitan por fuerza desarrollos vitales. Como señala en la “más sombría y cruel” de sus obras –nos referimos, por supuesto, a *La genealogía de la moral*–, en donde la abierta oposición energética forma parte de su estrategia de guerra: “El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, como un ‘abajo’ –*éste* es el origen de la antítesis ‘bueno’ y ‘malo’–” (GM, tratado 1ro, 2, p. 42). Nietzsche hace referencia a los primeros nobles que establecieron los criterios de rangos de valoración que por sus propios orígenes se distanciaban de los advenedizos de estratos bajos; sin embargo, esta distinción que se articula por medio del lenguaje desde una

<sup>28</sup> Los bajos fondos sobre los que se sostienen y determinan los valores morales requieren por lo mismo nuevas formas de indagación e interpretación, así como otros criterios de *valoración*. En el fondo, como en la superficie, no se trata de un debate teológico sino de una confrontación ética y ontológica, de la *guerra* entre dos cosmovisiones que resultan irreconciliables.

<sup>29</sup> Por eso señala como criterio a considerar: “*¿Refutación de la moral?* –La moral es asunto de quienes son incapaces de liberarse de ella: precisamente porque para ellos cuenta a título de ‘condiciones de existencia’. No se pueden refutar las condiciones de existencia: sólo se puede –ino tenerlas!” (FP III, 2010, 1 [2], p. 27).

perspectiva de la vida política, funge como un criterio de diferenciación de naturaleza real.<sup>30</sup>

Pese a todas las críticas que ha recibido su explicación del origen de los prejuicios morales, no hay que olvidar que su invectiva interpretativa no busca la exactitud científica ni la fidelidad histórica –lo cual no significa que dichos prejuicios no tengan un nacimiento y una importancia históricos–; lo que pretende Nietzsche es explicar el *uso* antitético que se ha hecho de los valores morales, y para ello se sirve de criterios como la creatividad e intuición artísticas. Su propósito es poner en claro la ventaja de cierto tipo de valores para el desarrollo de la *excelencia humana*. Este referente valorativo impulsa a establecer una “moral noble” en oposición a una “moral de esclavos”; ponderaciones como el incremento de la vida y la realización de la excelencia humana, permiten hablar de valores vitales y antivitales. La genealogía de la moral, tal como la presenta Nietzsche, parte del conflicto entre dos cosmovisiones que dan lugar a formas de realización existencial diferentes, así como a una *caracterología* de los seres humanos débiles y fuertes.

Ahora bien, la inversión ética se produjo a causa de la extensión y predominio de los débiles –por cuestiones históricas que involucran el *número* y el *contagio*–, es decir, tuvo lugar por obra de la moral de esclavos que la metafísica cristiana impuso a la moral noble de los fuertes. Esto fue lo que transformó los criterios valorativos. La moral gregaria se impone por el peso del resentimiento y la mala conciencia; se relaciona con los criterios ascéticos de los sacerdotes, cuyos parámetros rígidos sobre el bien y el mal se imponen a partir de un sentido del “deber en sí” como visión jerárquica metafísica del mundo; en las manos de los espíritus débiles la moral se constituye en una cuchilla que intenta extirpar de la sociedad compasiva a los diferentes y fuertes –auténticos “espíritus libres” que se salen de la norma valorativa impuesta y por ello resultan *peligrosos* para la sociedad–, condenándolos a la perentoria jaula del Mal.

Lo que distingue a la interpretación genealógica nietzscheana es la cuestión “¿valioso *para qué?*” –auténtica hermana gemela de su “¿libre *para qué?*”–. La diferenciación que él establece da pie lo mismo a desarrollos *excelentes* que *viles* ante los diferentes escollos del devenir histórico. Por eso, poner al descubierto el “problema

<sup>30</sup> Así lo señala en la que es considerada su máxima obra: “Esta señal os doy: cada pueblo habla su lengua propia del bien y del mal: el vecino no las entiende. Cada pueblo se ha inventado su lenguaje en costumbres y derechos” (Z, 1a parte, “Del nuevo ídolo”, p. 82).

del cristianismo” tiene el propósito de que éste deje de parecernos una verdad obvia, algo dado por sentado y que resulta a todas luces incuestionable. Es decir, se trata de socavar aquello que se ha instalado en una forma tan persistente en nuestras vidas que se ha constituido en el horizonte moral determinante que nos horada lentamente hasta la inanición; es preciso ponerlo en entredicho pues ha conseguido enrarecer el aire y distanciarse de la vida lo suficiente para que procuremos diagnosticarlo en un impulso creador de “ajuste de cuentas” superador, en un potente esfuerzo por engendrar lo *diferente* mediante el ejercicio pleno de la libertad individual.

*El problema de la libertad: poder saber y poder hacer*

Sin duda, la cuestión de la libertad nos coloca de lleno en el “corazón de las tinieblas” de la filosofía nietzscheana –por lo menos en el sentido psicológico de la “auto-superación” (véase R. B. Pippin, 2015, 6, p. 188 y ss., y D. W. Conway, 2011, 4, pp. 100-106)–; pero además consideramos que se trata de un tema que debe ir estrechamente vinculado al problema moral del Mal, para comprender su magnitud y toda la conmoción que implica. Una de las metáfora preferidas –y quizá una de las más sugerentes, productivas y poderosas– que emplea Nietzsche para tratar esta problemática, es la del *viajero*.<sup>31</sup> Se trata de un ejercicio saludable por cuanto permite contrastar la moralidad que nos constituye con otras “moralidades precedentes o futuras”; se trata

<sup>31</sup> En esta época también habla de la necesidad de dotarse de una “segunda naturaleza”; así lo señala en una carta datada en el invierno de 1882-1883 y dirigida a su amigo E. Rohde: “Por lo que a mí afecta, mi muy querido amigo, procura no caer en error precisamente ahora. Sí, tengo una ‘segunda naturaleza’, pero no para aniquilar la primera, sino para soportarla. Por razón de mi ‘primera naturaleza’ hubiera muerto ya hace tiempo, incluso casi he muerto” (C, III, 182, p. 300). Y también lo hace en otra carta fechada en diciembre de 1882 y dirigida en esta ocasión al músico Hans von Bülow: “No quiero decir nada de la peligrosidad de mis sensaciones, pero una cosa sí tengo que decir: la distinta forma de pensar y de sentir, a la que en los últimos seis años he dado expresión, incluso por escrito, me ha mantenido en la existencia y me ha devuelto casi la salud. ¿Qué me importa a mí que mis amigos afirmen que ésta mi actual ‘espiritualidad libre’ es una decisión excéntrica sostenida con los dientes y arrancada y forzada a mi propia inclinación? Sí, es posible que sea una ‘segunda naturaleza’; pero todavía he de probar que sólo con esta segunda naturaleza he entrado en la verdadera posesión de mi primera naturaleza” (C, III, 184, p. 303). También véase GC (libro 5to, § 380, pp. 399-400), A (libro 5to, § 455, p. 255) y MBM (“¿Qué es aristocrático?”, § 278, pp. 243-244).

de que el viajero abandone como buen aventurero su ciudad natal para que al conocer otras latitudes próximas y lejanas, pueda apreciar mejor las características de sus propias *virtudes*. En este sentido, el abordaje creativo del problema de los “prejuicios morales” tiene que realizarse desde una decidida

posición *fuera* de la moral, algún más allá del bien y del mal, un lugar hacia el que se tiene que ascender, escalar, valorar —y, en cualquier caso, en lo que aquí respecta, un más allá de *nuestro* bien y mal, una libertad de toda “Europa”, entendiendo esa última como una suma de juicios de valor dominante que son parte de nuestra carne y de nuestra sangre [...] la cuestión es saber si uno *es capaz de* ir hacia allí realmente. Esto puede depender de múltiples condiciones, pero, en su aspecto principal, la cuestión remite a nuestra levedad o pesadez, al problema de nuestro “peso específico”. ¡Se tiene que ser *muy ligero* para poder impulsar la propia voluntad de conocimiento hasta esa lejanía y, por así decirlo, por encima de su tiempo, a fin de crearse unos ojos capaces de mirar comprensivamente sobre milenios y además con un cielo puro en sus ojos! (GC, libro 5to, § 380, pp. 399-400).

Este viajero de extrema ligereza, que por fuerza tiene que soltar muchas cargas y superar diversos obstáculos que le imposibilitan desplazarse con el indispensable vigor y jovialidad, necesita impulsar su *voluntad de conocimiento* de los mejores valores de su época y conducirlos hasta un punto donde consiga “dominarla” como la mejor tentativa del grado de fuerza que puede alcanzar; se trata de un extraño paseante de mundos extraños y lejanos que al cabo se reencontrará como un incómodo forastero en su propio mundo moral; de un viajero que al permanecer fuera y de manera fastidiosa de aquello que lo ha formado puede alcanzar la suficiente autonomía de pensamiento y *voluntad de acción* para sentirse un “extranjero” en su propio reducto moral. Aquí plantea Nietzsche la cuestión de los prejuicios morales vinculada al problema de la libertad; una y otro son asuntos que tienen que tratarse de manera simultánea si se quiere asumir con todas sus dimensiones y posibilidades el reto “esperanzador” del *superhombre*.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Esta mutua complementariedad de la libertad y el problema moral del mal, queda patente en este par de aforismos: “¿A quién llamas tú malo?— A quien siempre quiere avergonzarse” y “¿Cuál es el sello de haber logrado la libertad?— No sentir vergüenza de uno mismo” (GC, libro 3ro, § 273 y § 275, p. 264).

El problema de la libertad, que Nietzsche aborda desde diversas vertientes, se inscribe también dentro del “método de la contradicción” que utiliza con profusión como instrumento de trabajo para mostrar y reflexionar en profundidad desde varias perspectivas sobre aquellos fenómenos que más nos afectan. Se trata de un tipo de estrategia sediciosa para que los factores contradictorios nos muestren sus secretos más profundos; sin embargo, por más rasgos que presente y acumule consideramos que se trata de un mismo elemento, sólo que él lo conduce hasta límites en donde resuena y logra mostrarse tal como *es* en toda su complejidad, pues se trata de un asunto *espinoso* –la libertad– compuesto de numerosos rasgos –incluso de aquellos que parecen más opuestos y contradictorios. Así, los diversos planteamientos y aproximaciones que utiliza el filósofo de la *ciencia jovial* atañen a la misma cuestión de la libertad, concebida en una forma mucho más liada y rica. De cualquier forma, estas intuiciones sorprendentes quizá lo convierten de forma algo paradójica en el “filósofo de la libertad” –o por mejor decir, en el filósofo del “espíritu libre”–,<sup>33</sup> *pese a y por* todas las contradicciones que asume con la necesaria *risa trágica*.<sup>34</sup>

Como ya es costumbre en su propuesta filosófica, mediante este ejercicio que ensaya diversos flancos de entrada al asunto para metamorfosearlo, para que vire respecto a la forma en que ha sido tratado a lo largo de la historia de la “filosofía dogmá-

<sup>33</sup> Sin duda, se trata de una intuición fundamental que Nietzsche irá modelando e intensificando sobre todo en su último periodo de reflexión, antes de que la locura lo acosara: “Hay espíritus libres e insolentes que quisieran ocultar y negar que son corazones rotos, orgullosos, incurables: y a veces la misma necedad es la máscara usada para encubrir un saber desventurado demasiado cierto. De lo cual se deduce que a una humanidad más sutil le es inherente el tener respeto ‘por la máscara’ y el no cultivar la psicología y la curiosidad en lugares falsos” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 270, p. 240).

<sup>34</sup> “[...] yo me permitiría incluso establecer una jerarquía de los filósofos según el rango de su risa –hasta terminar, por arribar, en aquellos que son capaces de la carcajada *áurea*” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 294, p. 251). Como también señala M. Onfray: “*Pas de rire sans douleur, pas de douleur sans lucidité. Pas de connaissance sans souffrances. Le rire occupe siècles: un instrument d’appropriation du monde, une rhétorique impérieuse. L’éclat est agressif, participe de l’infernal et de la course à l’abîme. Pas étonnant dès lors que le christianisme condamne le rire que Jésus ignore. Le sens de l’anathème est évident: avers d’une médaille dont le revers est magnifié par la religion mortifère – les larmes [...] Le rire œuvre dans le sens de la transmutation des valeurs: il veut le renversement des perspectives désolantes et du sérieux. La mort de la mort et la naissance de la vie. Eau et feu, le rire et Dieu sont incompatibles. Seul Dionysos génère l’éclat. Le Crucifié, lui, produit le deuil et la mélancolie, les pleurs et le cortège des adorateurs d’afflictions. Le rire fonde un eudémonisme athée*” (2006, p. 150).

tica”, el hecho que destaca Nietzsche es el sustento fisiológico sobre el que realmente se ejerce la voluntad. Oponiéndose pues a la explicación intelectualizada de que la voluntad es por excelencia la facultad de la “vieja alma”<sup>35</sup> que dota de cualidades al sujeto cognoscente para determinar sus posibilidades de acción, Nietzsche nos dice:

Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer, –tu cuerpo y su gran razón–: ésa no dice yo, pero hace yo [...]. Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido –llámese sí mismo–. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo (Z, 1a parte, “De los despreciadores del cuerpo”, pp. 60-61).

Pero esta recuperación del “hilo conductor del cuerpo” en la construcción de una nueva confianza, conlleva una *renaturalización* de los valores mediante la “fidelidad a la tierra” en su devenir inocente, el cual no contiene *a priori* una forma de sentido impuesto sino que se tiene que construir en la inexorable marcha del devenir. A esta capacidad de *hacer* como manifestación de la autonomía para ordenarse a sí mismo en tanto expresión de la *voluntad de poder*, Nietzsche la suscribe dentro de las actividades creativas de su hermenéutica agonística: “A la obediencia frente a la voluntad propia no se le llama coacción: porque hay placer en ello. Que tú te ordenes a ti mismo, a eso se le llama ‘libertad de la voluntad’” (FP IV, 1 [44], p. 50).<sup>36</sup> En sus diferentes aproximaciones concéntricas al problema de la libertad, Nietzsche realiza el punto de activación que se impulsa desde el “cuerpo propio” según la maximización de las fuerzas que interactúan constantemente para buscar imponerse y generar otras interpretaciones que se sustraigan al poder de la interpretación predominante para *decidir* sobre nuestras propias capacidades y formas de actuar.

<sup>35</sup> En este sentido, Nietzsche afirma con el necesario tono sedicioso que lo caracteriza: “en realidad a lo que más se asemeja ‘el espíritu’ es a un estómago” (MBM, “Nuestras virtudes”, § 230, p. 179) y “–un *estomago* indigesto es, en efecto, un espíritu: ¡él es el que *aconseja* la muerte! ¡Pues, en verdad, hermanos míos, el espíritu *es* un estómago!” (Z, 3a parte, “De las tablas nuevas y viejas”, 16, p. 285).

<sup>36</sup> También nos dice en otra parte: “‘Libertad de la voluntad’ –ésta es la expresión para designar aquel complejo estado placentero del volente, el cual manda y al mismo tiempo se identifica con el ejecutor, –y disfruta también en cuanto tal el triunfo sobre las resistencias–, pero dentro de sí mismo juzga que es su voluntad la que propiamente vence las resistencias. A su sentimiento placentero de ser el que manda añade así el volente los sentimientos placenteros de los instrumentos que ejecutan, que tiene éxito, de las serviciales ‘subvoluntades’ o subalmas –nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas–” (MBM, “De los prejuicios de los filósofos”, § 19, pp. 40-41).

Por tanto, para Nietzsche la libertad se refiere más que nada al despliegue de poder orgánicamente manifiesto tras continuos procesos de tensión acumulada, de avances y retrocesos, de subordinación y liberación, consiguiendo por fin la conquista beligerante del suficiente poder para “llegar a ser lo que se es”.<sup>37</sup> Lo que podemos considerar como el compuesto *poder saber* y *poder hacer* son partes sumarias del mismo fenómeno complejo de la libertad como voluntad de poder asumida con pleno deseo, que en el último periodo de su reflexión toma la forma de “espíritu libre”, sin perder de vista las referencias orgánicas, energéticas y estéticas que lo impulsan. Sin embargo, no debemos olvidar que la concepción de la libertad nietzscheana es por completo *agonística*;<sup>38</sup> la “libertad de la voluntad” se impone a los diferentes obstáculos y oposiciones que pretenden impedirle volverse la *potencia máxima*; la libertad como superación de lo implicado conlleva a un aumento de las fuerzas activas que contribuyen al elevamiento superlativo de la vida del mundo, en su completa aceptación trágica como *gran estilo*.<sup>39</sup> En cierto sentido, el grado de libertad alcanzado o *conquistado* se constituye en un tipo de catalizador que deja percibir la entereza energética que consigue el individuo para distanciarse lo suficiente de los determinantes mora-

<sup>37</sup> Se trata de un verso –tomado de las *Píticas* de Píndaro– que adquiere casi la forma de *grito de guerra* que recorre toda su obra; como se sabe, toma también la forma de subtítulo de su particular autobiografía intelectual, *Ecce homo*. Así lo señala en una carta del 20 de agosto de 1882 dirigida a su amigo P. Gast: “¡Adiós! No hemos de cobrar disgusto por la vida, sino convertirnos cada vez más en lo que somos, los ‘alegres sabientes’” (C, III, 179, p. 297 y GC, libro 3ro, § 270, p. 264 [“¿*Qué dice tu conciencia?*– ‘Debes llegar a ser el que eres’”, “*Was sagt dein Gewissen?*–‘*Du sollst der werden, der du bist*”]).

<sup>38</sup> Así lo establece en una de sus principales obras, en donde se percibe con claridad que el mejor criterio para mediar (¿mediar?) la libertad (“tanto de los individuos como de los pueblos”) es por medio de la *superación* de la “resistencia suprema”: “Y la guerra educa para la libertad [...] La libertad significa que los instintos vitales, los instintos que disfrutan con la guerra y la victoria, dominen a otros instintos, por ejemplo a los de la ‘felicidad’. El hombre que *ha llegado a ser libre*, y mucho más el *espíritu* que ha llegado a ser libre, pisotea la despreciable especie de bienestar con que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas. El hombre libre es un *guerrero*” (CI, “Incursiones de un intempestivo”, § 38, pp. 114-115).

<sup>39</sup> Sin duda, también aquí resuena el influjo de su *maestro* de juventud: “La libertad, para Schopenhauer, no consiste en un poder hacer o no hacer sino en ser una *persona*, un *estilo*. Es una idea profunda: ¿qué sería la libertad si fuéramos en todo semejantes a autómatas?” (A. Philonenko, 1989, parte 4ta, § 46, p. 264).

les y culturales que obstaculizan su impulso creador en la búsqueda de la *excelencia humana*.

Por otro lado, el envite hacedor de la libertad se constituye en una forma de indicador energético que muestra la implicación del “cuidado y dominio de sí mismo” como manifestación del grado liado de voluntad de poder activa que se ha alcanzado por medio de la superación de todos los obstáculos presentados como el *gran peligro*. El motivo de la “gran salud” va implicado en el esfuerzo para *curarse* de la infección producida por la *ficción moral* que pretendió imponernos su interpretación de la renuncia a la vida, despreciadora del cuerpo y defensora de la piedad ciega. Por eso habla Nietzsche del filósofo como auténtico “médico de la cultura” que realiza el trabajo de “limpieza” de la moral teológica de rebaño en un combate abierto desde lo exterior (*lejano*) hasta lo interior (*próximo*) que nos determina, pero nunca de manera absoluta y menos definitiva. De esta forma, para la crítica inmoralista nietzscheana el problema no es la moral en sí, pues en realidad también en ciertos casos ha servido para el mejoramiento del ser humano y la cultura; la cuestión estriba más bien en que ha prevalecido en los últimos milenios una moral teológica cuyo desprecio por la vida ha terminado *debilitando* al ser humano. Como en todo, el criterio fundamental que hay que considerar es el de la utilidad y el carácter perjudicial de la moral cristiana para la *vida*.

El “hombre moral” de la decadencia metafísica es aquel que ha cedido su voluntad de libertad para aceptar el conformismo de la vida empobrecida del resentimiento, la culpa y... la promesa de un trasmundo. El *inmoralismo* no significa la renuncia a toda forma de valoración, ya que ésta, de una manera u otra, es requerida por el ser humano; el combate de la transvaloración es contra la moral de la resignación y la renuncia del cristianismo nihilista, pero ante la crisis desatada es necesario saber aprovechar las condiciones dadas que permitan generar una “nueva forma de valorar”, con miras al incremento de las *fuerzas vitales*. La moral del Bien y del Mal que el impacto teológico ha extendido por toda la tierra como una infección, acaba negando propiamente lo humano al establecer exigencias antinaturales o sobrenaturales que sobrepasan los instintos, impulsos, deseos e intuiciones terrenales; por ello Nietzsche establece como máxima vital el envite de ir “más allá del bien y del mal”, para acceder a valores netamente humanos –lo “bueno y lo malo” no en abstracto sino aplicados a cada situación particular, lo cual requiere de la necesaria fuerza de realización. Es decir, apremia recurrir a lo *inmoral* para acceder a la auténtica *ética vital* que apoye la

realización de la excelencia humana en relación directa con la aceptación de la terribilidad de la existencia.<sup>40</sup>

El combate contra el nihilismo exacerbado por la “muerte de Dios” requiere de la acción comprometida del “espíritu libre” que se asume como realización de sí mismo en el despliegue de lo cotidiano, en todo aquello que se encuentre “al alcance de la mano”.<sup>41</sup> El trabajo sobre sí mismo que implica la libertad de espíritu desde su particular impulso fisiológico, requiere del abandono superador de la moral obsoleta –de la moral que ha perdido vigencia como instrumento encauzador y referencial para la sobrevivencia–, máxime cuando este *apoyo* se ha atrofiado a tal punto que debilita e imposibilita toda realización *fuera* de sus rígidos patrones impuestos. Como señala de forma sediciosa Nietzsche:

A. Ganar poder sobre la naturaleza y *por añadidura* un cierto poder sobre sí mismo. La moral era necesaria para imponer al hombre en la lucha con la naturaleza y los “animales salvajes” [...] B. Cuando se *ha alcanzado* el poder sobre la naturaleza, se puede utilizar este poder para seguir formándose libremente a *sí mismo*: la voluntad de poder como autoelevación y fortalecimiento (FP IV, 5 [63], p. 163).

Esta lucha del “espíritu libre” contra todo aquello que termina empobreciendo, fragmentando y haciendo pasivo, frenando todas sus iniciativas y volviéndolo más enfermo y decrépito, se nutre de una voluntad de poder que se asume plenamente para el proceso continuo de *formarse* a sí mismo con la mayor libertad posible. El trabajo minucioso e insistente en el modelado de sí mismo, en el cuidado y el mando para “llegar a ser lo que se es”, tiene que zafarse del sometimiento a las tutelas morales impuestas; para ejercer la libertad de espíritu maduro se requiere asumir el *riesgo* latente y continuo de la propia vida sabiendo aprovechar el sometimiento y todos los obstáculos para impulsarse con creatividad en el ejercicio soberano de la auto-

<sup>40</sup> Pero se trata de un conocimiento vivo: “La soberbia y las náuseas espirituales de todo hombre que haya sufrido profundamente –la jerarquía casi viene determinada por el *grado* de profundidad a que los hombres pueden llegar en su sufrimiento–, su estremecedora certeza, que le impregna y colorea completamente, de *saber más*, merced a su sufrimiento [...] El sufrimiento profundo vuelve aristócratas a los hombres, separa” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 270, p. 240).

<sup>41</sup> La filosofía de las “cosas más próximas”, cuya importancia atraviesa toda su obra, se encuentra de manera representativa en “El viajero y su sombra”, el segundo tomo de *IIumano, demasiado humano* (HDH II, § 6, pp. 118-119). También véase M. Montinari (2003, 3, pp. 98-99).

mía.<sup>42</sup> Por eso se trata de un *trabajo* desde sí mismo que consigue *ligar* con creatividad lo lejano con lo próximo, y lo lindante con lo colindante; para *conquistar* la auténtica libertad de “espíritu encarnado” se tiene que comenzar por aceptar y reconocer la extensión de la infección en uno mismo; la liberación de todas las ataduras que imposibilitan el desenvolvimiento pleno del *espíritu libre* resulta “desgarrador”, por tratarse de un proceso de extirpación de lo extraño y negativo que se ha instalado en uno mismo hasta encarnarse propiamente. Sin duda, es un violento dolor de “parto” que se requiere para posibilitar el *nacimiento* de lo nuevo y diferente.

Se trata de un *reaprendizaje* de todo aquello que nos ha establecido tal como ahora somos, sobre todo –por razón de sus profundas implicaciones– de las determinaciones morales que nos constituyen como un agregado que lo engulle todo a su paso. Para Nietzsche el ejercicio de la libertad se *juega* en la confrontación con lo más próximo de lo lejano que nos establece con determinadas características e imposibilita el despliegue de otras; por ello emprende una “guerra a muerte” contra la moral de la compasión cristiana y su metafísica de la culpa, que se han instalado en nosotros de manera tan profunda que incluso en expresiones seculares, como la filosofía y la ciencia modernas, continúan operando. La *pedagogía* de la fortaleza trágica<sup>43</sup> como capacidad de *autodominio* se opone de manera regia al adoctrinamiento contagioso de la piedad y el resentimiento teológicos, ya que se trata de soltar de manera definitiva las dependencias pasadas para acceder al forjamiento del “carácter” propio, es decir, al cuidado formador y transformador de sí mismo. Por lo tanto, la *conquista* de la “gran salud” y de un “nuevo tipo de saber” resulta fundamental para generar la transvaloración que presupone el arribo del *superhombre*.

<sup>42</sup> Por ello señala Nietzsche utilizando como metáfora el aliento liberador de su *alter ego*: “Oh hermanos míos, cual un viento fresco e impetuoso viene Zaratustra para todos los cansados del mundo: ¡a muchas narices hará aún estornudar! También a través de los muros sopla mi aliento libre, ¡y penetra hasta las cárceles y los espíritus encarcelados! El querer hace libres: pues querer es crear: así enseño yo. ¡Y sólo para crear debéis aprender!” (Z, 3a parte, “De la tablas viejas y nuevas”, 16, p. 285).

<sup>43</sup> Como indica M. Onfray: “Nietzsche fait rendre l’âme aux fictions de la tradition occidentale: depuis lui, on sait que l’homme est seul, sans Dieu, soumis au fatum, sans liberté, uniquement composé de forces et d’énergie, qu’il est tourbillonnant dans un univers insensé et situé par-delà les dualismes. Le monisme nietzschéen invite à un dépassement de cette vieille figure rendue caduque par son travail au marteau” (2006, p. 120).

En efecto, lo que implica el *poder saber* no debe entenderse desde el simplismo que reduce la propuesta nietzscheana a la jaula del irracionalismo;<sup>44</sup> por el contrario, la crítica que realiza Nietzsche al conocimiento moderno se debe precisamente a la complicidad de éste con la moral teológica, aunque haya roto de manera abierta con su saber y visión del mundo. Dicha complicidad resulta mucho más peligrosa y difícil de atacar, ya que se ha mimetizado con dicha moral de un modo *invisible* en diferentes procesos que caracterizan la modernidad metafísica (la Historia, la Filosofía, la Ciencia, la Naturaleza, la Razón...). Nietzsche reivindica otra forma de saber —un saber que recupere y entre en contacto más estrecho con los básicos procesos orgánicos que le dan su impulso—: el *saber corporal* se erige en el órgano articulador de la interpretación de la vida del mundo. El conocimiento en su vertiente fisiológica entra en juego con la intención de dar forma al caos de impulsos, instintos y deseos que activan de manera constante nuestro interior, pero la “organización” se realiza con finalidades prácticas; es decir: desde la hermenéutica fisiológica nietzscheana el *poder saber* se relaciona de manera continua y complementaria con el *poder hacer*.

De nuevo, esta forma de interacción psicofísica pretende ir más allá de la “ficción” del sujeto cognoscente como agente de todos los procesos intelectivos, del sujeto empeñado en que *perdure* lo que en realidad es el desarrollo tardío del cuerpo; el estado de “conciencia” alcanzado deriva en una especie de impostura que sustrae al *animal humano* de la fuerza de los *instintos* más propios que lo mantienen atado a la vida del mundo. Con la abstracción antinatural del saber como ciego desarrollo intelectualizado ahí, se termina fragmentando al sí mismo, y algo que es secundario se impone como primordial. Este tipo de conocimiento, en estrecho vínculo con el sí mismo, se establece en forma de “gran razón” como arte para la vida; por cuanto el conocimiento es sólo una de las formas que toma la voluntad de poder, éste dependerá de la *cualidad* de la fuerza que lo impulsa hacia el establecimiento de una valoración que indica una

<sup>44</sup> Por supuesto, nos referimos aquí a la visión reduccionista y dogmática realizada desde una lógica racionalista excluyente de todo aquello que escapa a sus principios sistémicos, por ejemplo en el juicio marxista-estalinista de G. Lukács. Otra cosa resulta la realización de algunas interpretaciones generadas desde este paradigma, construida a partir de una perspectiva más rica y de mayor calado. Por ejemplo: “Nietzsche se emancipa de ese poder de la razón que fue el espectro del siglo XVIII y, acabando con la intolerancia de la religión, aboga por una afirmación incondicionada de la vida, inspirada en el equilibrio apolíneo-dionisíaco de los trágicos griegos” (M. Suances Marcos y A. Villar Ezcurra, 2004, 1, p. 13).

“verdad”. Pero dentro de este circuito de poder, la verdad no es algo que el conocimiento descubra o encuentre, sino algo que debe ser *construido* en forma estética: por fuerza, la verdad tiene que medir su *utilidad* para la vida.<sup>45</sup> No hay que perder de vista que se trata de una valoración, por cuanto el mundo es pura apariencia *interpretada* por determinados valores. Dicho de otra manera, el mundo está dispuesto según ciertos impulsos energéticos, como voluntad de poder fuerte o débil, y ello determina diversas formas de vida.

El *poder saber* adquiere aquí interés y utilidad existencial como *poder hacer*: impulsa el proyecto de la transvaloración mediante el ejercicio libre de una voluntad de poder regia autoformadora que alcanza la “gran salud” al sacudirse los lastres generados por la moral teológica y la determinación metafísica del mundo.<sup>46</sup> En este proceso de inversión de la moral piadosa cristiana hacia una revaloración de la vida por medio de una ética fisiológica, la cuestión abstracta del Mal y del Bien es desplazada al quedar claro su carácter ideológico manipulador dentro de una escala de disminución de la fuerza y de despliegue del resentimiento hacia la vida. Desde la perspectiva de una *moral fisiológica* —cuyos intereses principales son el incremento superlativo de la fuerza, la realización plena de la libertad del pensar-hacer y el incremento de las energías vitales—, los criterios se deslizan hacia cuestiones concretas de lo bueno y lo malo para el desarrollo de sí mismo en la búsqueda de la “excelencia humana”.

<sup>45</sup> Por eso se pregunta abiertamente: “¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida (—el creer, en el ideal—) no es ceguera, el error es *cobardía*... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es *consecuencia* del valor, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo” (EH, pról., 3, p. 17).

<sup>46</sup> La inversión de la moral teológica tradicional no está del todo inspirada —como pudiera pensarse— en la moral trágica griega y en las diferentes escuelas morales helenísticas (cínicos, estoicos, epicúreos, escépticos), sino sobre todo en el *gay saber* desarrollado en los provenzales. Como señala en uno de sus libros esenciales: “Una última diferencia fundamental: el anhelo de *libertad*, el instinto de la felicidad y de las sutilezas del sentimiento de la libertad forman parte de la moral y de la moralidad de esclavo con la misma necesidad con que el arte y el entusiasmo en la veneración, en la entrega, son el síntoma normal de un modo aristocrático de pensar y valorar. Ya esto nos hace entender por qué el amor *como pasión* —es nuestra especialidad europea— tiene que tener sencillamente una procedencia aristocrática: como es sabido, su invención es obra de los poetas-caballeros provenzales, de aquellos magníficos e ingeniosos hombres del ‘gai saber’, a los cuales Europa debe tantas cosas y casi su propia existencia” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 260, p. 226).

Por eso el “espíritu libre” es aquel que ha conquistado con pasión sus propias miserias nihilistas y las ha transformado en realización creadora de sí mismo; en cambio, la libertad en el sentido en que la otorga como prerrogativa el sistema político-filosófico de la metafísica ortodoxa, no significa ni aporta nada valioso, por cuanto es una *simulación* que en realidad sólo proporciona la sensación de dejar un poco más suelta la cadena; lo auténticamente importante es *hacerse libre*, en un proceso abierto de conquista y trabajo sobre sí mismo que proporciona todo su sentido a la cuestión de *para qué* la libertad. Como suele decirse: la libertad como un fin en sí, o que se percibe como un don otorgado por una autoridad impuesta, no vale mucho; lo realmente importante es aquello que puede *hacerse* con la libertad desde la fuerza superlativa alcanzada. La libertad se *juega* a cada momento; es una práctica cotidiana, un ejercicio creativo que se realiza en función del poder saber y el poder hacer; por eso el valor de la moral resulta fundamental para establecer el *grado* de autonomía que podemos alcanzar y todo lo que podemos *hacer* con ella.

Nietzsche pretende —a semejanza del ingenioso Ulises que pide ser atado al mástil de su navío para no sucumbir al seductor canto de las sirenas— aproximarse de forma crítica a la moral cristiana para examinar de cerca su poder de fascinación, o mejor dicho, para practicarle la autopsia con la intención de *entender* el efecto pernicioso de su contagio. El cuestionamiento como base del quehacer filosófico lo lleva a problematizar el sistema moral teológico para determinar los valores sobre los que se sustenta, o mejor dicho, para determinar las condiciones de su emergencia, ya que son éstas las que establecen propiamente su valor de uso para facilitar u obstaculizar las *energías vitales* que le dan cuerpo. Una ética sana en clara armonía con sus bases fisiológicas, es decir, una ética que consiga acrecentar las *fuerzas* como voluntad de poder activa, tiene que servir para incrementar la libertad como posibilidad autorrealizadora. El malvado immoralista que por el ejercicio cínico de su *egoísmo* contribuye a la expansión del mal,<sup>47</sup> según la valoración maniquea de la moral del resentimiento teológico y de

<sup>47</sup> No hay que perder de vista su cruel y despiadada caracterización del *egoísmo*: “de la esencia del alma aristocrática forma parte el egoísmo, quiero decir, aquella creencia inamovible de que a un ser como ‘nosotros lo somos’ tienen que estarle sometidos por naturaleza otros seres y tienen que sacrificarse a él. El alma aristocrática acepta este hecho de su egoísmo sin ningún signo de interrogación y sin sentimiento alguno de dureza, coacción, arbitrariedad, antes bien como algo que esté fundado en la ley primordial de las cosas: —si buscase un nombre para designarlo diría ‘es la justicia misma’ [...] Esa sutileza y autolimitación en el trato con sus iguales es una parte *más* de su egoísmo [...] El alma

la piedad debilitadora, en realidad *es* quien ejercita la acción creadora de valores como “hombre libre” por fin reconciliado con el *sentido de la tierra*. “El hombre libre es inmoral porque quiere depender en todo de sí mismo y no de una tradición; es por ello que en todos los estados primitivos de la humanidad, el calificativo ‘malvado’ significa lo mismo que ‘libre’, ‘individual’, ‘arbitrario’, ‘desacostumbrado’, ‘imprevisto’ o ‘impredecible’” (A, libro 1ro, § 9, p. 67).

*La genealogía del mal y el desafío de la libertad.  
Retos posteriores a la “muerte de Dios”*

Si bien es verdad que actualmente se vive un tipo de “malestar en la cultura moral”<sup>48</sup> por los flujos nihilistas intensificados que vienen deteriorando la existencia como parte de los efectos negativos de una prolongada muerte de Dios, no se ha conseguido asumir del todo dicha muerte ni superar el malestar que trajo consigo, y mucho menos se ha logrado generar un orden diferente. El nihilismo parece recluirnos como sombríos penitentes en una especie de “espantoso limbo” que imposibilita resolución alguna en un mundo secular que aún se sustenta sobre algún tipo de moral teológica invisible. Esto ha ocasionado un tremendo agotamiento y un marcado desencanto ante el vacío que se expande sin control en el gran escenario de la “comedia de la existencia”, que de cierta forma, al no hacerse consciente del todo, sigue entrampada en el predominio del “tiempo de la tragedia, el tiempo de las morales y de las religiones”

---

aristocrática da del mismo que toma, partiendo del apasionado y excitable instinto de corresponder a todo lo que reside en el fondo de ella” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 265, p. 234).

<sup>48</sup> Sin duda se trata de un complejo fenómeno que se viene acentuando cada vez más hasta adquirir los niveles radicales que actualmente nos implican; por ejemplo, ya C. Castoriadis (1979) hablaba de que se relativizaban los referentes del bien y del mal hasta el punto de que lo importante es salir bien librado de dichos enredos morales; otros como J. Baudrillard (1978) hablan de las sociedades actuales como entidades que han perdido de vista dichos referentes y adquieren una función intercambiable hasta el infinito; también A. Bloom (1987) habla de una tremenda crisis de valores sin precedente en tanto que ya nadie se fía de valores del bien y del mal; por su parte, G. Lipovetsky se permite hablar del “crepúsculo del deber” o de “sociedades posmoralistas”, y puntualiza: “‘Dios ha muerto’, pero los criterios del bien y del mal no han sido erradicados del alma humana individualista, las ideologías globalizadoras han perdido su crédito, pero no lo han hecho las exigencias morales mínimas indispensables para la vida social y democrática” (2002, IV, p. 147).

(véase GC, libro 1ro, § 1, p. 87). Aquí puede ubicarse precisamente el actual debate sobre el llamado “reencantamiento del mundo” como parte de la época postsecular o del “retorno de la religión” que vivimos y padecemos, ya que suscita posturas extremas y aparentemente inconciliables entre creyentes y ateos (véase P. Watson, 2015, introd., pp. 13-48); en dicho debate Nietzsche todavía tiene, sin duda, algo relevante que decir y puede servirnos hasta cierto punto de guía para sortear algunos de los escollos que aún nos mantienen atrapados.

Lo que desde mediados del siglo xx es considerado –en la perspectiva de la sociología de la religión–<sup>49</sup> como la “religión invisible” (T. Luckmann, 1972), es decir, una *interiorización* de la fe religiosa que fue ocasionada por el proceso moderno de secularización extendida por toda la cultura occidental, parece haber llegado a un punto límite. A partir de ahí se ha transformado, con motivo de una severa “crisis ideológica” –pero sobre todo de contenido *espiritual*–, en lo que desde mediados de los años sesenta es conocido como “la teología radical de la muerte de Dios”.<sup>50</sup> Ésta fue generada desde diversas perspectivas provenientes de un grupo de teólogos que hablan de una “era poscristiana” (G. Vahanian, 1961),<sup>51</sup> de un “ateísmo cristiano” (T.

<sup>49</sup> En realidad, desde las reflexiones generadas con anterioridad por esta disciplina, pensadores como A. Comte (2004) y M. Weber (2004) establecen los parámetros básicos desde una óptica teleológica. El proceso de secularización se asumiría como el paso indispensable del *mito* al *logos*, etapa que marca el final de la religión. En el caso particular del sociólogo M. Weber, lo que él llama proceso de “desencantamiento” o “secularización” supone también la superación de cualquier forma de dependencia, superación que implicaría el “desalojo” de los dioses y de aquellos poderes ocultos que imposibilitan el dominio racional del ser humano; mientras que la secularización moderna implica, no el fin de las religiones sino el acabamiento de las pretensiones globales y unificadoras de cualquiera de ellas; así la religión ha quedado relegada al fuero restringido de las creencias individuales (véase 1967).

<sup>50</sup> El inicio mediático de dicho movimiento está marcado por la publicación, el 8 de abril de 1966, del número de la revista *Time* titulado “¿Ha muerto Dios?” La publicación rompió record al constituirse en el número más vendido en la historia de la revista. En él destacan de manera fundamental cuatro autores: Thomas J. J. Altizer (Universidad de Emory), Paul M. Van Burren (Universidad de Temple), William Hamilton (Seminario Teológico de Colgate-Rochester) y Gabriel Vahanian (Universidad de Siracusa). Véase “Christian Atheism: The ‘God is Dead’ Movement”, *Time*, 22 de octubre de 1965, pp. 61-62. Puede consultarse en <<http://www.valleybeitmidrash.org/wp-content/uploads/2012/02/Time-Is-God-dead.pdf>>.

<sup>51</sup> Como Vahanian señala en un artículo más reciente: “Nietzsche rara vez se equivoca: al igual que ‘Dios’, cualquier otra perifrasis de Dios (el ‘Reino de Dios’ o la ‘Muerte de Dios’) es igualmente un acontecimiento del lenguaje, aunque sólo un loco sea capaz de proclamarlo. Habiendo mostrado el

J. J. Altiser, 1966) y de un tipo de “teología secular” (T. W. Ogletree, 1965). Planteada de manera anticipada como “Dios más allá de Dios” (P. Tillich, 1952), toma la forma de una “teología radical” (W. Hamilton, 1966). Pero también se habla de “ser cristiano en un mundo secular moderno” (P. M. van Buren, 1963). Considerando la diversidad de sus enfoques y aportaciones individuales, los aspectos o rasgos que caracterizan a esta nueva teología que pretende asumir el acontecimiento mayúsculo de la “muerte de Dios”, son, *grosso modo*, los siguientes: 1) la reflexión sobre la actual “fe cristiana” en un contexto dominado por la “muerte de Dios” o donde Dios está de forma remarcada *ausente*; 2) Dios se constituye en objeto de una profunda reflexión crítica; sin embargo, un *giro* de esta nueva teología consigue poner el énfasis en la “persona de Jesús” (W. Hamilton y P. M. van Buren) o en el “Verbo encarnado” (T. J. J. Altiser); 3) con su énfasis místico en Jesucristo, las nuevas propuestas teológicas pretenden situarse por completo en los actuales problemas del mundo que habitamos, ya sea estableciendo una “ética en las luchas de los hombres” (W. Hamilton y P. M. van Buren) o bien estableciendo la “libertad de afirmar la vida de caos y frente a la obscuridad del mundo moderno” (T. J. J. Altiser); 4) también existe la particular intención de vincular de manera reflexiva la teología cristiana con la historia de las religiones; 5) la recuperación por la nueva teología radical de un enfoque de tipo immanentista que contrarreste el excesivo énfasis en el uno trascendente; 6) es en este sentido que la nueva teología cristiana pretende aproximarse de manera decisiva a la historia del desarrollo humano (véase T. W. Ogletree, 1968, pp. 111-114).

Y también lo que desde la segunda mitad de la década de los setenta se denomina la “revancha de Dios” (G. Kepel, 2003), el “retorno de lo sagrado” (D. Bell, 1980), el “reencantamiento del mundo” (M. Berman, 1987 y M. Maffesoli, 2009), el proceso de “deseccularización del mundo” (P. Berger, 1999), un tipo de “(a)teología posmoderna” (M. C. Taylor, 1985) o el “fracaso de la secularización” (U. Beck, 2008), es un fenómeno inesperado que nos habla del “retorno del espíritu religioso” a múltiples ámbitos de la vida, entre ellos el público a nivel global.<sup>52</sup> También hay que considerar

---

estatuto de *acontecimiento* de Dios, ¿no reduce el loco el nombre de Dios a la pura facticidad? Nietzsche debería saberlo, ¿no? No hay hechos, sólo palabras. De las cuales, nos guste o no, Dios fue un acontecimiento, un acontecimiento mundano, tan válido natural o históricamente como lo había sido si sólo un milagro lo hubiese confirmado” (G. Vahanian, 2010, 5, pp. 235-236).

<sup>52</sup> Aquello que ha definido a Occidente –según la interpretación de J. Hillman– ante las épocas de gran tribulación del espíritu, por la profundidad de las crisis que quebrantan la visión que tenemos

lo que pensadores como M. Gauchet y L. Ferry (2007 [2004])<sup>53</sup> han denominado “la religión después de la religión”, aludiendo al hecho de que el *acabamiento* de la organización religiosa del mundo como forma de *poder* no ha significado el “final de las creencias religiosas”. Otros, como M. Onfray (2008 [2005]), afirman que la ética judeocristiana se ha constituido realmente en el sustento del laicismo moderno, el cual, por un complejo proceso de *inmanencia*, es asimilado hasta confundirse con las diferentes morales seculares *cristianizadas* de cierta forma.

Desde luego hay que señalar –lo que nos parece más relevante y significativo– otras propuestas, como las realizadas desde el “pensamiento débil” por el filósofo posmoderno G. Vattimo (2011 [2006] y 2010 [2007], 1, pp. 68-74), quien al asumir valores como la “caridad” y la “no violencia” acaba aceptando “a título personal” la importancia de una “vuelta a la religiosidad cristiana”, sobre todo por la incapacidad mostrada por la razón ante situaciones límite y frente a la problemática moral que trajo consigo el *vacío nihilista*. También el antropólogo de la religión, R. Girard (2011 [2006]), se pronuncia de manera abierta por el *magisterio* de la Iglesia católica, considerando realidades como la violencia terrorista, las injusticias sociales y el vacío moral generado por las patologías del individualismo radical contemporáneo. Asimismo J. D. Caputo (2010 [2007], 2, pp. 75-134) habla de un *giro* teológico en el posmodernismo que vuelve a Dios un acontecimiento más para establecer un tipo de “teología posmoderna” vinculada al fenómeno de los “rezos y lágrimas” y que toma la forma de una “hermenéutica espectral”. Por su parte, el sociólogo alemán J. Habermas (2006 [2005] y 2011)<sup>54</sup> hace *uso* de lo que se ha denominado la “moderna

---

del mundo, es el recurso a “fuentes de supervivencia” que nos permitan entrar a una tentativa época de renacimiento; los principales recursos se centran en un retorno ya sea hacia el helenismo o hacia el hebraísmo, por cuanto representan de manera respectiva las “alternativas psicológicas de la multiplicidad y la unidad” (véase J. Hillman, 2007, 1a parte, pp. 13-23).

<sup>53</sup> De manera separada, estos filósofos franceses publicaron dos obras anteriores para aclarar su postura ante el debate abierto sobre la secularización: Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Trotta, Madrid, 2005 [1985], y Luc Ferry, *El hombre-dios o El sentido de la vida*, Tusquets, Barcelona, 1997 [1996].

<sup>54</sup> Otro texto clave en donde J. Habermas aborda estos problemas fundamentales para las sociedades actuales, es “An Awareness of What Is Missing: Faith Reason in Post-Secular Age”. En español puede verse su libro *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, 2009.

razón religiosa”,<sup>55</sup> que consiste en *reconsiderar* el papel moral de la religión en clave reflexiva para dotarnos de valores indispensables ante la severa crisis de sentido y de la identidad en las actuales sociedades capitalistas “posmetafísicas”, entrampadas en cuestiones como el espectáculo inconsecuente, el consumo y el desecho pormenorizados, el hedonismo superficial y el predominio de las tecnociencias.

Desde otras vertientes (pero que coinciden en cierto sentido con el balance habermasiano de la “conciencia de lo que falta”) y desde *latitudes* algo diferentes, otros pensadores, como T. Negel (2010 y 2012), sostienen que pese a los sorprendentes avances científicos actuales –por ejemplo en la física, la biología, la robótica o las neurociencias– el problema persiste; dichos avances se quedan muy en lo inmediato y pierden de vista la cuestión de la *unidad y totalidad* del sentido que brinda la “perspectiva trascendental”. Esta exigencia puede significar que no podemos reducir la vida a una pura “manifestación física”, sino que permanece latente una especie de “teleología natural” que aún permite atribuir al mundo un sentido que la “muerte de Dios” parece haber cancelado. Otros autores, como R. Dworkin (2013), sostienen en el mismo tono un tipo *factible* de “ateísmo religioso” que supere cualquier forma de contradicción “aparente”. La religiosidad estaría más vinculada con cuestiones fundamentales relativas a la *vida buena* del ser humano que con algún tipo de dios. Y no es posible ignorar la sensación que produce en ciertos científicos la inmensidad del universo o el comportamiento de las micropartículas que conforman la realidad. De hecho, ante estos fenómenos es difícil no dejarse arrobar por un sentimiento misterioso o, mejor, “numinoso”. Sin duda, estos pensadores más próximos al ateísmo racional y científico –y que comulgan con cierto neodarwinismo– no dejan de reconocer la *insuficiencia* que caracteriza el desarrollo del saber científico, ni el *malestar* que han producido la negación de las creencias religiosas y la imposición de un conocimiento secular precipitado que no consigue responder a ciertas necesidades

<sup>55</sup> “No me podría defender si alguien dijese que mi concepción del lenguaje y de la acción comunicativa orientada hacia el entendimiento se nutre de la herencia cristiana [...]. Ya la versión del concepto de emancipación que se vertía en *Conocimiento e interés* en términos de teoría de la comunicación podría ser ‘desenmascarada’ como la traducción profana de una promesa de salvación [...] Tan sólo quiero decir que la comprobación del linaje teológico no me molesta mientras resulte reconciliable la *diferencia metodológica* de los discursos, esto es, mientras el discurso filosófico obedezca a la pertinaz exigencia de un discurso fundamentado. Una filosofía que traspasa los límites del ateísmo metodológico pierde a mis ojos su seriedad filosófica” (J. Habermas, 2011, p. 213).

humanas fundamentales y parece prolongar un tipo de *vacío* existencial que nada logra colmar.

Por último, cabe señalar otra postura ejemplar dentro de este abigarrado mapa del vacío dejado por la llamada “muerte de Dios”. Dicha postura, representada por pensadores como C. Taylor (2007), afirma de manera más directa la pérdida del sentimiento de totalidad o de “unidad plena” que trajo consigo la época de la secularización de un mundo que, cada vez más, pretende dar la espalda a Dios. La modernidad causa la impresión de una “ceguera generalizada” que parece conformarse con la simple materialidad inmediata y el principio de utilidad práctica. Dicho materialismo práctico *quizá* logre satisfacer las necesidades básicas inmediatas, pero no permite alcanzar una “vida colmada” que únicamente es posible mediante una “vida religiosa”. Así pues, lo que la modernidad significa realmente es el proceso de “desencantamiento” del mundo que condujo a que la vida perdiera su valor y su sentido, a tal punto que se extraviaron incluso los referentes mínimos necesarios para darle una unidad que garantice una plena satisfacción. Como podemos percibir en la *perorata* mantenida por estos pensadores, resulta que la “secularización” significa en realidad una tremenda *pérdida* que arrastra la pena de la insuficiencia y la ausencia de sentido, las cuales son mantenidas por la cerrada inmanencia en el mundo de lo cotidiano, de tal modo que éste parece volverse prácticamente *insoportable*. Incluso para aquellos que permiten declararse *ateos racionales* —extrañamente hermanados, como férreos creyentes—, la trascendencia religiosa se *impone* como la única posibilidad de colmar “aquello que falta” y que de otra forma no son capaces de superar.

Ante esta *situación* brutal de indigencia y abandono, cabe repetir el provocador interrogante que Nietzsche formula desde la perspectiva de *moraliste* francés que lo caracteriza:<sup>56</sup> “¿No es el hombre un animal que venera?” (GC, libro 5to, § 346, p. 337).

<sup>56</sup> Hacemos referencia aquí a una de las tesis que maneja R. B. Pippin. Este pensador considera que Nietzsche “es incuestionablemente mejor entendido como un *moraliste* francés que como el metafísico alemán de las influyentes lecciones de Heidegger de los treinta y cuarenta [del siglo XX]” (2015, pról., p. 24). En realidad, hubo con anterioridad otros estudiosos perspicaces que indicaron el profundo *influjo* de los llamados “moralistas franceses” en la filosofía nietzscheana. Entre ellos figura Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Éditions Bossard, París, 1920, vol. 1 “Les précurseurs de Nietzsche”, sobre todo la segunda parte: “L’influence des moralistes françaises”, I-VI, pp. 157-259 (Puede verse la versión electrónica en <<https://archive.org/details/nietzschsavieet01andl>>). También E. Voegelin afirma, ya en 1944: “A partir de 1876, en momentos decisivos Nietzsche fija su

Ello sin duda coloca en el centro del debate la *cuestión moral* abierta por la crisis de sentido y por la dificultad para mantener una identidad que amenaza con disolverse a cada momento bajo los embates de una modernidad globalizada que busca romper los rígidos lazos tradicionales y deshacer el peso de las costumbres y las formas de vinculación que aún mantienen la cohesión social. Pero en ello también influyen los siguientes factores: la exacerbación de una supuesta libertad individual que atenta contra la unidad colectivista; la falta de la orientación conductual que se adquiere con la regulación social, y la incapacidad de establecer esquemas interpretativos viables que consigan orientar el comportamiento y dar significado a las propias acciones. Todo ello se resume en la actual incapacidad del ser humano para dotarse a sí mismo de un *proyecto vital*. En fin, el “reencuentro” con la religión cristiana –y con otras pujantes propuestas religiosas– ha tenido lugar a causa de la prolongada angustia ocasionada por “la muerte de Dios” y el nihilismo profano, y en virtud de la incapacidad del pensamiento racional para solucionar los múltiples problemas que aquejan a las sociedades contemporáneas. Se trata de un *reencantamiento* del mundo que no sólo ha restituido al ser humano la necesaria “esperanza”; también le proporciona una rígida brújula moral ante los actuales tiempos de inclemencia *deshumanizante*.

En este complejo contexto lleno de los retos abiertos por la “muerte de Dios”, las reflexiones del immoralista Nietzsche vuelven a tener vigencia; de hecho permiten problematizar y reflexionar de otro modo sobre un asunto cuyo calado es tan grande que determina de forma directa aquello que podemos llegar a ser. Por cuanto el ser humano es el *animal moral* por excelencia, requiere indicadores valorativos y apoyos éticos para su realización práctica en un *desierto* que se expande sin miramiento alguno. En este sentido, señalemos algunas de sus principales aportaciones de mutua implicación.

1. La indispensable problematización de la moral, que incluye cuestiones como el mal y la libertad, precisa de una *recuperación* –desde una perspectiva histórica– de los “prejuicios morales” y de las formas de valoración; implica un ejercicio abierto de genealogía de las formas de valoración así como una psicología capaz de desen-

---

posición al confrontarla con la de Pascal. La importancia de Pascal para el Nietzsche maduro no ha pasado inadvertida. En efecto, todo el período intermedio, la época de la independencia espiritual, está marcado por los *moralistas* franceses, por Pascal tanto como Montaigne y La Rochefoucauld, por Fontenelle y por Chamfort” (2014, p. 120).

trañar los *bajos fondos* sobre los que éstas se sustentan.<sup>57</sup> La intención de este proceso de análisis crítico es destacar el soporte puramente humano de las formas morales –de la elección del bien y del mal, y de los *compromisos* que asumimos– en la visión del mundo donde toman cuerpo, y los efectos cognitivos y ontológicos que implican. Además, este proceso de indagación sediciosa tiene que incluir en su inventiva tanto lo más lejano externo como lo más próximo interno, los cuales se *lían* en un proceso continuo.

2. Es preciso *no* confundir el “juicio teológico” con el “juicio moral”, para no perder de vista que al hablar de valores morales se está haciendo referencia a construcciones netamente humanas, en donde las atribuciones de lo que es bueno y malo responden propiamente a necesidades existenciales de tipo terrenal. Cualquier forma de *delirio teológico* que idealice valores sobrenaturales incapaces de impulsar la libertad individual y la superación de sí mismo resulta más que inútil, porque sólo enferma y debilita al hombre. Entonces éste, nos dice Nietzsche, “es un hombre sin contenido ni sustancia, un hombre ‘sin sí mismo’” (MBM, “Nosotros los doctos”, § 207, p. 147). Ese ejercicio de simple justificación –realizado una y otra vez por los “filósofos dogmáticos”– de valores absolutos y generales termina constituyéndose en una *muralla* moral invisible que no posibilita el desarrollo vital.

3. De esta forma, la *reducida* concepción que tenemos del mal y la libertad está enmarcada en la telaraña de los prejuicios morales que parten de idealizaciones que imposibilitan desarrollos diferentes al canon establecido como límite de regulación, normalidad, bondad, belleza... Se generaliza para aplicarlo de manera difícil por su abstracción a situaciones concretas; pero lo que Nietzsche defiende en contra de

<sup>57</sup> Según la interpretación de Robert B. Pippin, la psicología filosófica nietzscheana –en profunda interacción con la perspectiva genealógica– pretende *reemplazar* a la metafísica y busca indagar en aquellos problemas que resultan fundamentales. Tiene tres características cardinales, de mutua implicación: 1) la *psique* ayuda a explicar todo tipo de actividad, ya que en el momento de realizar alguna acción por fuerza expresamos una afirmación o un compromiso con cierto *valor*; 2) se requiere que sea naturalista, por cuanto las acciones realizadas con base en normas específicas deben ser consecuentes con las bases materiales del *cuerpo orgánico* en la realidad histórica; 3) se trata de una iniciativa crítica y deflacionaria de la “moralidad” que pretende establecer las diferencias que se producen entre la descripción que realizan de este fenómeno los propios agentes morales y el modo en que realmente funciona la *psique* en el momento de comprometerse con determinados valores (véase 2015, 1, pp. 60-63 y MBM, “De los prejuicios de los filósofos”, § 23, pp. 45-46).

estas posturas “monolíticas” y “unidimensionales” de la realidad es una *visión pluralista* que consiga desarrollar la autonomía de los individuos, para que éstos, desde sus propias bases fisiológicas, conformen sus propios valores dentro del desarrollo de una cultura con fines superiores. En este sentido, Nietzsche se constituye en un libertario individualista<sup>58</sup> que en la *interacción* con los demás –que a su vez ejercen su autonomía valorativa– busca ir estableciendo el perfeccionamiento de los individuos concretos en su *afán* autoformador bajo el impulso de la voluntad de poder como demanda de la *excelencia humana*.

El referente de la búsqueda insistente de la “excelencia humana” pretende romper de una vez con la tendencia “mediocratizadora” de la especie que la invisible moralización metafísica cristiana impone con ideas como la “resignación” y la “humildad”. Nietzsche impulsa una *individualidad fuerte* que mediante su libertad como proceso de superación propia y autodominio consiga el incremento superlativo de su fuerza y logre reconciliarse plenamente con el sentido del mundo para el desarrollo de su particular *estilo de vida*. Por supuesto, se trata de las fuertes implicaciones que *abre* el reto del “superhombre” para impulsar nuevas posibilidades vitales creativas cuyo primer paso será asimilar en buena medida el nihilismo de la moral teológica para, a partir de ahí, generar lo diferente; es decir: tipos óptimos de vida. Sin embargo, como ya lo señalamos, para poder construir con creatividad lo *nuevo* primero hay que demoler lo anterior, que por lo general se cierra para obstruir el desarrollo de lo *diferente*. Incluso cuando se hace referencia al último periodo de la reflexión nietzscheana, se habla de la “filosofía de Zaratustra”<sup>59</sup> –por cuanto este formidable personaje es por excelencia el “*aniquilador* de la moral” (EH, “Por qué escribo tan buenos libros”, 1,

<sup>58</sup> Sin embargo, esta afirmación no debe entenderse en el sentido metafísico de la intención individual de dejar atrás aquello que nos mantiene oprimidos o nos imposibilita movernos; la libertad en Nietzsche se refiere más bien a un tipo particular de relación de los individuos consigo mismos en que prevalece el *autodominio*; se refiere a un impulso de superación individual en donde la voluntad de poder cumple una función esencial. La libertad nietzscheana hay que entenderla como conquista o logro ante todas las dificultades que caracterizan la vida; se trata de una libertad conquistada para hacer algo con ella: la libertad es una de las recompensas del *guerrero libertario*. Esta necesidad de “ser fuerte” en que se basa la perspectiva nietzscheana sobre la libertad, utiliza como modelo inspirador las “comunidades aristocráticas” desarrolladas en lugares como la *polis* Griega, Roma y Venecia (véase CI, “Incursiones de un intempestivo”, § 38, p. 115 y MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 262, p. 229).

<sup>59</sup> Para una caracterización puntual de la etapa llamada “filosofía de Zaratustra”, véase M. Montinari (2003, pp. 97-118) y G. Vattimo (2012, 3, pp. 93-143).

p. 57)—, la cual es impulsada eficazmente por la sabiduría de la afirmación irrestricta de la vida, que toma toda su fuerza subversiva en *La ciencia jovial* de 1882 y adquiere nuevos bríos destructores en *El Anticristo* de 1888 [1895]. Su proyecto de filosofía de martillo se realiza dejando de lado la aciaga tentación moral y adquiere con toda claridad su forma transvalorativa desde la libertad de la formación de sí mismo como aceptación absoluta de la voluntad de poder.

El conocimiento es *útil* para comprender el funcionamiento del mundo y el tipo de vida que permite el desarrollo del ser humano; en cambio, cuando la existencia toma la forma del sistema externo de valores imperante no puede ya sino atrofiarse y generar vidas enfermas, pasivas y disminuidas en este “manicomio” que es el mundo (véase AC, § 51, p. 89 y GM, tratado 3ro, 14, p. 179). Por eso, el ejercicio de la *libertad* como “poder saber” y “poder hacer” tiene que servir para impulsar con potencia máxima una interpretación diferente —la cual es también, no lo olvidemos, una forma de *creación*— del mundo; un mundo nuevo que es, a un tiempo, el mismo de siempre, sólo que ahora investido con otros valores que nos permiten salir por fin de la “jaula de la metafísica” para generar vidas activas, más plenas y sanas. La fuerte pasión por la libertad que impulsa de manera incontenible al *immoralista* Nietzsche —como le gustaba caracterizarse a sí mismo— pretende generar otra forma de valorar y una ética individual diferente, siempre con miras a desasegurar el inmovilizador grillete de la moral teológica invisible, así como a difundir su política de jovialidad como *arte de vivir*.<sup>60</sup>

La retirada del *ateísmo*, la cual anuncia el llamado “fracaso de la secularización” y muestra en su lado más triunfalista una auténtica “revancha de Dios”, parece revertir la *muerte de Dios* anunciada con expectación por un Nietzsche que se sabía *inactual* en una época dominada por la masa ciegamente idólatra —a quien está plenamente convencido de que solamente existe este mundo que habitamos, cualquier referencia extramundana parece una locura, un puro desvarío... El nuevo tipo de ser humano que propone el filósofo de la *ciencia jovial* quiere asumir plenamente y llevar hasta sus últimas consecuencias la muerte de Dios, que es el “acontecimiento reciente más grande”;<sup>61</sup> quiere dejar atrás de manera definitiva la cultura de la sumisión metafísica

<sup>60</sup> Para un mayor acercamiento a lo que denominamos *políticas de jovialidad*, véase César A. Velázquez Becerril (2013).

<sup>61</sup> Como sabemos, para Nietzsche significa que la “fe en Dios se ha convertido en algo increíble”, en un espectáculo trágico *crepuscular* que se vive en toda Europa. Por eso, afirma: “Ahora bien, en lo principal cabe decir con toda justicia que este mismo acontecimiento es demasiado grande, demasiado

que nos vuelve menesterosos a causa de nuestros valores no egoístas y como consecuencia de un sentido engañoso de la trascendencia. El *superhombre* nietzscheano no se demora más en la lucha inútilmente desgastante entre creyentes y ateos, pues requiere de su entera, excepcional capacidad para acopiar sus fuerzas hasta el nivel superlativo indispensable que le permita confiar por completo en sí mismo y alcanzar la creatividad indispensable para autotransformarse en el continuo *modelado* estético de sí mismo; quiere, en suma, “llegar a ser lo que se es” (véase GC, libro 3ro, § 270, p. 264).

La “muerte de Dios” se debe convertir en el indicador fundamental del grado de *fortaleza* que hemos alcanzado tanto individual como colectivamente; así definiremos los retos que enfrentamos y que seguramente nos transformarán.<sup>62</sup> Desde nuestra perspectiva es lo que señalan con toda seguridad algunos de los pensadores mencionados, pero que también comparten una miríada de individuos en la vida cotidiana: el sentimiento “de que falta algo” en el *devenir* contingente de las sociedades modernas secularizadas y de sorprendente desarrollo tecnocientífico; el *vacío* que horada de manera continua nuestra propia existencia y menoscaba las fuerzas que nos definen. Ante la sincera necesidad colectiva de recuperar una dimensión trascendente, un tipo de religiosidad que permite hablar de un supuesto *desquite* de Dios, cabría recordar aquella afirmación nietzscheana que retumba como un lejano reto lanzado como “propuesta” a nuestro turbado rostro: “Bien, pues si esto es posible, dad un paso más: amaos a vosotros mismos a causa de la gracia. –De este modo, no necesitaréis más a vuestro Dios, y todo el drama de la caída y de la redención finalmente se representará en vuestro interior” (A, libro 1ro, § 79, p. 109 y Z, 2da parte, “De los compasivos”, pp. 135-138).

---

lejano, demasiado remoto para ser comprendido por la mayoría, incluso para siquiera poder decir que su anuncio ya ha *llegado*; y, menos aún, por tanto, para que muchos puedan saber ya *qué* es lo que ha acontecido realmente con ello –así como todo lo que tendrá que derrumbarse a partir de ahora, después de que haya sido socavada esta fe, habida cuenta de todo lo que se había construido sobre ella, embrolachado en ella o crecido dentro de ella: por ejemplo, toda nuestra moral europea en su conjunto” (GC, libro 5to, § 343, p. 330).

<sup>62</sup> Según la lectura política que de este acontecimiento realiza E. Voegelin, es importante considerar la siguiente recomendación: “Una cosa no puede modificar su naturaleza; quien intenta ‘alterar’ su naturaleza, la destruye. El hombre no puede transformarse en superhombre; el intento de crear el superhombre es el intento de asesinar al hombre. *Al asesinato de Dios no le sigue históricamente el superhombre sino el asesinato del hombre –al deicidio de los teóricos gnósticos sigue el homicidio de los prácticos revolucionarios*” (E. Voegelin, 2009, p. 137).

Sin duda no hemos sido capaces de colmar este *vacío nihilista* con nuestras propias fuerzas y recursos; preferimos aferrarnos como indigentes a nuestras viejas y gastadas tablas de creencias. Hoy en día el *menoscabo* de nuestras fuerzas tiene lugar asimismo en ciertos sectores de la ciencia, y ello incluye también a filósofos, sociólogos, psicólogos y escritores, los cuales, en cierto sentido, se hacen eco del clamor popular. Al parecer continuamos siendo aquel triste “animal que venera” que tanto lamentaba Nietzsche... Queda por decirles a aquellos filósofos que reculan ante el tremendo malestar abierto por la *muerte de Dios* y ante los *retos* “inhumanos” que implica que

tal vez estamos todavía demasiado cerca de las *consecuencias inmediatas* de este acontecimiento —y estas consecuencias inmediatas, sus consecuencias para *nosotros*, no sean en absoluto, al contrario de lo que tal vez pudiera esperarse, ni tristes ni sombrías, sino más bien parecidas a un nuevo y difícilmente descriptible tipo de luz, de felicidad, de aligeramiento, de divertimento, de reanimación, de aurora... En realidad, nosotros, filósofos y “espíritus libres”, ante la noticia de que el “viejo Dios ha muerto”, nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante ella nuestro corazón se muestra ahíto de agradecimiento, asombro, presentimiento, esperanzas —finalmente, el horizonte se nos aparece libre de nuevo, aunque no esté despejado; finalmente podrán salir a la mar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro; de nuevo se vuelve a permitir cualquier audacia a los que buscan conocer; el mar, *nuestro* mar, yace abierto allí otra vez, tal vez nunca existiera antes un “mar tan abierto” (GC, libro 5to, § 343, pp. 330-331).

Insistamos un poco más: el asunto toral del desamparo, el extravío y la confusión en que nos encontramos, es que durante la época de la secularización sólo conseguimos practicar un ateísmo superficial y demasiado débil, originado en el ámbito del poder laico de la ciencia sacralizada que fragmenta la realidad;<sup>63</sup> lo que las ciencias naturales produjeron fue un tipo de “reemplazo” racional tan endeble como rígido que no consigue mantenerse en pie frente a las contradicciones y el carácter terrorífico de la misma existencia. Sucede que al querer *sustituir* una entidad monoexplicativa y omnipresente —sin aparentes resabios de ésta— para dotar de un sentido incuestionable

<sup>63</sup> Por eso señala sin ningún problema de forma provocativa: “Ironía ante los que creen al cristianismo *superado* por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos *no* están en absoluto superados por ellas. ‘Cristo en la cruz’ es el símbolo más sublime —aún hoy—” (FP IV, 2 [96], p. 104).

a la totalidad de la existencia –sin contar en su esfuerzo con una profunda transformación cultural, psicológica y espiritual como indispensable contexto de referencia–, terminó reduciendo la realidad plural y compleja. ¡El mismo concepto de *secularización* –y lo mismo ocurre con el de *ateísmo*– sigue dependiendo demasiado de una concepción religiosa del mundo!<sup>64</sup>

Es necesario que el ser humano –como creador y asesino de Dios– asuma con plena conciencia la grandeza de dicho acto *deicida*, cuyas consecuencias son múltiples y profundas; como un incontenible torbellino, el deicidio ha tenido efectos tanto destructivos como constructivos. Aquí se *abre* en toda su dimensión la naturaleza suprema de un acontecimiento irreversible que debe llevar, sin equívocos ni titubeos, hacia la construcción de un mundo desdivinizado, libre de fantasmas transmundanos, en el que el ser humano asuma por fin la reconciliación con el “sentido de la tierra” y consigo mismo. Tras la “muerte de Dios” se despliegan nuevas posibilidades para *legislar* la existencia y a sí mismo.<sup>65</sup> Desde luego que “Nosotros los sin Dios” (FP IV, 2 [82], p. 100), para aventurarnos verdaderamente en el profundo mar inclemente que nos constituye hay que tener el *arrojo* del buen marino que cuenta con la suficiente experiencia, la fortaleza acumulada y el conocimiento indispensable para *enfrentar* cualquier situación que se nos presente, incluso un mundo sin dioses en el que consigamos recuperar el *amor* definitivo de sí mismo en la propia representación de nuestro drama interior.

<sup>64</sup> Sobre la transformación semántica del concepto de “secularización”, véase las interesantes reflexiones de N. Luhmann (2007, 8, pp. 241-275).

<sup>65</sup> Pero es importante evitar el riesgo reduccionista que en estos casos imposibilita percibir la complejidad y las posibilidades que abre. Asumir la grandeza de su acto destructivo no significa que pretenda ocupar el lugar vacío dejado por la muerte de Dios; se trata más bien de que por dicho acto el ser humano se constituye él mismo en dios, pero sin duda en un dios terrenal. Lo que dicho acontecimiento trae consigo es la figura implacable del *superhombre*. Como señala el mismo Nietzsche: “¿Podrías vosotros *crear* un Dios? –¡Pues entonces no me habléis de dioses! Mas el superhombre sí podríais crearlo [...]. Más para revelarlos mi corazón a vosotros, amigos: *si* hubiera dioses, ¡cómo soportaría yo el no ser Dios! *Por tanto*, no hay dioses [...]. Lejos de Dios y de los dioses me ha atraído esa voluntad; ¡qué habría que crear si los dioses existiesen! [...]. La belleza del superhombre llegó hasta mí como una sombra. ¡Ay, hermanos míos! ¡Qué me importan ya –los dioses!” (Z, 2da parte, “En las islas afortunadas”, pp. 131-134).



## Notas sueltas para una reflexión sobre la “política comunitarista” nietzscheana

[...] en la *Genealogía*, en suma, Nietzsche se mantiene como un comunitarista.

J. Young (2006, 8, p. 155)

Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de autosuperación: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la “autosuperación” *necesaria* que existe en la esencia de la vida.

F. Nietzsche (GM, tratado 3ro, 27, p. 231)

### *Desgarrar con la polémica: el arrebató hacia la praxis*

El siguiente ensayo es un breve ejercicio hermenéutico de la que consideramos una de las obras fundamentales para entender el último periodo creativo –antes de hundirse en las tinieblas de la locura– del filósofo alemán Friedrich Nietzsche; lo que en particular nos interesa acometer aquí es una reflexión sobre el *sesgo* de “política comunitarista” que caracteriza a *La genealogía de la moral. Un escrito polémico (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1887)*.<sup>1</sup> Ciertó, lo primero que salta a la vista, por su carácter desconcertante, es que el filósofo de la *ciencia jovial* –uno de los principales promotores del individualismo y la autonomía radicales– asume en estas cruentas páginas una postura *comunitarista*.<sup>2</sup> ¿Cuáles son los principales motivos que

<sup>1</sup> Hay que puntualizar que el título de la obra es en realidad *Sobre la genealogía de la moral*.

<sup>2</sup> En necesario agregar que en esta época Nietzsche continuaba su “marcha hacia la soledad”, como deja entrever el comentario que hace E. Rohde a F. Overbeck en una carta fechada el 24 de enero de 1889: “Una atmósfera indescriptible de *extrañeza*, a su alrededor había algo que me resultaba absolutamente *sinistro*. Había algo en él que yo no conocía, y además no quedaba mucho de lo que lo distinguía en el pasado. Como si viniera de una región donde ya no vive nadie” (citado en M. Montinari, 2003, 4, p. 121). La ruptura definitiva entre Rohde y Nietzsche se produjo en 1887, tras el reencuentro después de ocho años de distanciamiento.

impulsan dicho *giro*? ¿De qué forma contribuye este cambio a comprender mejor su distintiva filosofía política trágica? Si consideramos que la filosofía nietzscheana da un *giro* fundamental hacia la *praxis* en el año 1888 con obras como *El Anticristo* y *Ecce homo* (véase E. Nolte, 1994, pp. 91-98),<sup>3</sup> es lícito conjeturar que *La genealogía de la moral* y *Crepúsculo de los ídolos* son las obras que abren de forma enérgica y decidida ese tortuoso camino. Incluso en esa época –como puede percibirse en su correspondencia personal– Nietzsche tiene la seguridad de que su obra, como un intempestivo e incontenible “rayo tremendo”, hará *temblar* la tierra, pues más que de un hombre se trata de *dinamita* pura (CO VI, 1159, p. 305).

Además hay que considerar, junto con G. Colli (1983, pp. 89-90), que *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (1886) significa en realidad una obra que cierra una etapa en el trabajo filosófico de Nietzsche;<sup>4</sup> por ello *La genea-*

<sup>3</sup> De igual manera G. Vattimo (véase 2012, 3, pp. 99-100) habla del marcado “interés histórico-político” que caracteriza el último periodo productivo de la filosofía nietzscheana. Tampoco hay que olvidar que Nietzsche ha trabajado por cerca de cinco años en una obra de gran envergadura en la que ahí procura expresar de forma contundente su propuesta filosófica; sin embargo, para noviembre de 1888 abandona el proyecto de elaboración de *La voluntad de poder*, que luego muta en *Transvaloración de todos los valores*; finalmente sintetiza su proyecto de transvaloración en *El Anticristo* y utiliza otros materiales redactados para dicha invectiva en *Crepúsculo de los ídolos*. En este sentido, le escribe a H. Köselitz en una carta fechada el 12 de septiembre de 1888: “Hace pocos días que le he vuelto a enviar al señor C. G. Neumann un manuscrito, con el título de *Ociosidad de un psicólogo* [después *Crepúsculo de los ídolos*]. Bajo ese título inofensivo se esconde una síntesis, lanzada de manera muy atrevida y precisa, de mis *heterodoxias* filosóficas esenciales: de manera que el escrito puede servir para iniciar y para abrir el apetito con respecto a mi *Transvaloración de todos los valores* (cuyo primer libro casi está acabado de elaborar)” (CO VI, 1105, p. 246). De igual forma, considera en su peculiar biografía intelectual *Ecce homo*: “El libro entero es un preludio de la *Transvaloración de todos los valores*, la obra *que se halla acabada ante mí*: le juro que en dos años tendremos la tierra entera en convulsiones. Yo soy un destino” (CO VI, 1151, p. 297). Finalmente, afirma de manera contundente en una misiva dirigida a P. Deussen con fecha del 26 de noviembre de 1888: “Mi *Transvaloración de todos los valores*, con el título principal de *El Anticristo*, está acabada” (CO VI, 1159, p. 305).

<sup>4</sup> Si bien “muy pronto” señala en una misiva del 17 de julio de 1887 que se trata de un *proceso continuo*, quizá también por algún tipo de estrategia editorial o de comprensión de su obra; es decir, hay que considerar su escrito polémico *La genealogía de la moral* como continuación de *Más allá del bien y del mal* (véase CO V, 877, p. 333), esa sorprendente obra que dice de manera distinta lo que se encuentra ya en su *Zarathustra*. Y reafirma en una carta a C. G. Neumann con fecha del 8 de noviembre de 1887: “En un eventual *anuncio* del libro ruego que se puntualice que este escrito polémico [*La*

*logía de la moral* se presenta como la obra que puede marcar el *inicio* de un nuevo periodo cuya producción permanece tan próxima al impulso de su poder creador desbordado que luego le resulta complicado poder distanciarse de ella para conseguir valorarla como una nueva etapa de su proyecto de transvaloración. En la precipitada producción de sus dos últimos años de lucidez, es decir de 1887 a 1888, el estrecho vínculo que se había mantenido entre vida y obra parece *acelerarse*, a tal punto que la experiencia interior del pensador, con todos los padecimientos que le aquejan, toma la batuta para el ejercicio radical de su tenaz filosofía de martillo.

Podemos partir aquí de cuatro ejes demarcadores complementarios entre sí que servirán para guiarnos en esta indagación que sólo busca contribuir al debate sobre la filosofía política nietzscheana: 1) es en esta obra donde podemos encontrar en *germen* aquellos elementos que nos permiten hablar de una filosofía política diferente a la tradicional existente en Occidente; 2) en sus páginas podemos percibir la concepción y el uso de un nuevo tipo de *hermenéutica agonística* que se inscribe en su proyecto sedicioso de transvaloración; 3) en esta época Dioniso se *transmuta* para abandonar el énfasis estético y constituirse en un impulso ético-teórico (véase G. Colli, 1983, p. 85); 4) Nietzsche desarrolla aquí el ejercicio continuo de una *psicología* de los “instintos fuertes”. Debemos admitir que la propuesta genealógica y el “perspectivismo”<sup>5</sup> nietzscheanos se presentan como herramientas útiles para un trabajo filosófico que permita asumir el evidente *desgarro* dejado por “muerte de Dios”, así como la abierta apuesta *atea* por generar un orden distinto al nihilismo imperante mediante el impulso del “hombre del futuro”:

---

*genealogía de la moral*] está en necesaria relación con *Más allá del bien y del mal*, al que complementa y aclara” (CO VI, 946, p. 63).

<sup>5</sup> El perspectivismo nietzscheano hace referencia al carácter *básico* de la vida, el cual consiste en el aumento de las fuerzas hasta su máxima expresión como voluntad de poder; ello significa que cualquier manifestación de la vida –incluida la escrupulosa conciencia– ha de ser medida con la escala del aumento o disminución de la fuerza que se expresa fisiológicamente. Por eso, el tipo de vida se valora según el grado de utilidad o daño que el cambio de poder alcanza en la escala del aumento o disminución de la fuerza en el cuerpo fisiológico propio. Para Nietzsche todo juicio de valor se deriva de las cantidades de fuerza alcanzadas, es decir, de la perspectiva según el aumento o disminución de la fuerza; el perspectivismo consiste, pues, en atribuir un valor al mundo según el punto de vista alcanzado por el poder conquistado, imponiéndose sobre las demás fuerzas en juego que establecen resistencia.

Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo *que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada — *alguna vez tiene que llegar...* (GM, tratado 2do, 24, p. 139).

Dicho planteamiento *abre* todas las posibilidades fácticas partiendo de los vínculos creativos entre el *pasado* histórico que nos constituye y la presión bien informada para que abramos los acontecimientos en función de un tentativo *futuro* por construir desde el impulso del *presente* que nos establece con el apremio de la tragedia de la vida; así pues, lo que debe guiarnos ante la “gran náusea” ocasionada por ese singular acontecimiento de la “muerte de Dios”, es la renovación de la esperanza por la acumulación superlativa de las fuerzas activas como voluntad de poder orientada a la emergencia de una *superhumanidad*; ésta debe entenderse de dos modos: como un *momento crítico* de superación de lo conocido hasta ahora en cuanto humano, demasiado humano, y como un impulso creador que obedece a la necesidad imperiosa de construir un nuevo tipo de ser humano que persiga la *excelencia*. Sin duda, toda la apuesta nietzscheana del envite sedicioso de la transvaloración se precipita con este escrito cuyo subtítulo pretende servir ya como programa de apertura: “Un escrito polémico”. La polémica desplegada por este escéptico irredento pretende “cavar hondo” en las oscuras cavernas de nuestra conciencia moral para saldar cuentas con el pasado en la construcción de todo lo *venidero*.

La historia sobre la aparición de esta singular obra nietzscheana —se trata de un libro que abandona de forma deliberada la escritura fragmentaria del aforismo para acometer de manera continua y más sistemática los tres temas centrales que se propone abordar—<sup>6</sup> resulta compleja y permite entrever la manera paciente y mesura-

<sup>6</sup> Así lo acota en su autobiografía intelectual: “Los tres tratados de que se compone esta *Genealogía* son acaso, en punto a expresión, intención y arte de la sorpresa, lo más inquietante que hasta el momento se ha escrito [...]. —La verdad del *primer* tratado es la psicología del cristianismo: el nacimiento del cristianismo del espíritu del resentimiento, *no* del ‘espíritu’, como de ordinario se cree, —un antimovimiento por su esencia—, la gran rebelión contra el dominio de los valores *nobles*. El *segundo* tratado ofrece la psicología de la *conciencia*: ésta *no* es, como se cree de ordinario, ‘la voz de Dios en el hombre’, —es el instinto de la crueldad, que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia fuera. La crueldad, descubierta aquí por vez primera como uno de los más an-

da como Nietzsche realiza su trabajo filosófico. Aquí consideramos con C. P. Janz (1985, tomo III, pp. 11-12), M. Montinari (2003, pp. 97-118) y G. Vattimo (2012, 3, pp. 93-94) que en realidad existe un “pensamiento unitario” que avanza inexorable hasta el periodo de madurez, cuando Nietzsche adquiere la necesaria seguridad autónoma para pensar por sí mismo y proponer su proyecto transvalorativo como filosofía de martillo. Nietzsche desarrolla un ejercicio feroz y cruel de desmontaje de los prejuicios morales en algunas de sus obras principales, como *Humano, demasiado humano* (1878-1879), *Aurora* (1881), *La gaya ciencia* (1882), *Así habló Zaratustra* (1883-1885), *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo* (1888).<sup>7</sup>

Pero sin duda las obras previas vienen horadando y abriendo el espacio para la aparición luminosa de *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Se trata de un *giro* radical que incluso permite hablar de un nuevo periodo que para algunos estudiosos puede marcarse de manera emblemática con la denominación “filosofía de Zaratustra” (véase M. Montinari, 2003, 3, pp. 97-118 y G. Vattimo, 2012, 3, pp. 93-143). Pero aunque el estilo elegido para impulsar la “buena nueva” que significa este “quinto Evangelio”<sup>8</sup> tuvo sus altos costos, los equívocos generados no desaniman a su autor sino que sólo lo mueven a replantearse sus estrategias. Nietzsche sabe que se requiere de otra *prerrogativa* estilística si quiere conseguir una mayor incidencia

---

tiguos trasfondos de la cultura, con el que no se puede dejar de contar. El *tercer* tratado da respuesta a la pregunta de dónde procede el enorme *poder* del ideal ascético, del ideal sacerdotal, a pesar de ser éste el ideal nocivo *par excellence*, una voluntad de final, un ideal de *décadence*” (EH, “Genealogía de la moral”, pp. 109-110).

<sup>7</sup> Insistiendo un poco más, como especifica M. Montinari: “Por lo tanto, las partes citadas [2, 3, 4, 5, 6 y 12, según el plan del libro planeado por Nietzsche en septiembre de 1888 (véase FP IV, 19 [4], p. 712)] de *Crepúsculo de los ídolos* y los primeros 23 párrafos de *El Anticristo* salieron de un mismo manuscrito que en un momento determinado se tituló *Transvaloración de todos los valores*” (2003, 4, p. 147).

<sup>8</sup> Así lo llama en una carta fechada el 13 de febrero de 1883 y enviada a su editor E. Schmeitzner: “Hoy tengo una buena noticia que darle: he dado un paso *decisivo* –y de tal clase que, en mi opinión, puede ser ventajoso para usted. Se trata de un pequeño volumen (de apenas cien páginas), cuyo título es: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Se trata de una ‘composición poética’, o de un quinto ‘Evangelio’, o quizá sea algo para lo que no existe aún una definición: es mi obra comparativamente más seria y *también* más alegre, y accesible a cualquiera. Por tanto, estoy convencido de que tendrá un ‘efecto inmediato’” (CO IV, 375, pp. 318-319).

o calado como “filósofo legislador” en lo relativo a aquellos principios que rigen la existencia y al tipo de ser humano que se propone desarrollar. Esta nueva investiva como “gran guerra” comienza a manifestarse de manera abierta en importantes obras, como *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* y *La genealogía de la moral. Un estudio polémico*, en donde trabaja de forma renovada cuestiones como el problema de los prejuicios morales y el desmontaje crítico de la noción de “sujeto” en cuanto fundamentos de la metafísica nihilista moderna.

Dentro de este proceso transvalorativo, la *Genealogía* es primordial para entender el envite político del último Nietzsche; esta obra representa el momento de madurez en que el filósofo pretende enfrentar de manera frontal, mediante una “perspectiva genealógica”, los prejuicios morales que le han dado forma al nihilismo moderno a partir del cristianismo metafísico occidental.<sup>9</sup> Pese a tratarse de una obra que busca empujar el arribo de lo *nuevo*, Nietzsche –por la forma en que trabaja– retoma en ella temas que venía trabajando desde su juventud, pero dándoles diferentes fuerzas críticas y transgresoras para propiciar el arribo de la *excelencia humana*. En particular el trabajo filosófico que realiza en 1887 gira alrededor de temáticas como el nihilismo, el eterno retorno, la voluntad de poder y el superhombre; y es en este apremio reflexivo donde emerge de manera decisiva el polémico escrito de la *Genealogía*, redactado en unas cuantas semanas y en el que busca *ensayar* una nueva forma de valorar el arte de la interpretación.<sup>10</sup> Por ello es importante considerar el fragmento conocido con el título de “El nihilismo europeo”, con la referencia “Lenzer Heide, 10 de junio de 1887” (FP IV, 5 [71], pp. 164-168).

En efecto, podemos observar ahí que Nietzsche intenta sintetizar algunas de las principales ventajas generadas por la “hipótesis de la moral cristiana”, por cuanto ésta atribuye al hombre un “*valor absoluto*” en directo contraste con su pequeñez y carác-

<sup>9</sup> En una obra anterior ya señala el problema fundamental de los prejuicios morales y la tarea que se plantea: “Nadie, por tanto, hasta ahora ha puesto a prueba el *valor* de esa medicina, la más famosa de todas, llamada moral: por ello se necesita fundamentalmente que alguna vez se *ponga en cuestión*. ¡Pues bien! He aquí precisamente nuestra tarea” (GC, libro 5to, § 345, p. 336). En realidad, no hay que perder de vista que este “Libro 5to” fue incorporado a la nueva edición de la obra en 1887.

<sup>10</sup> Así lo indica G. Deleuze: “*La genealogía de la moral* es el libro más sistemático de Nietzsche. Tiene un doble interés: por una parte, no se presenta ni como conjunto de aforismos ni como un poema, sino como una clave para la interpretación de los aforismos y para la evaluación del poema” (1986, III, 7, p. 123).

ter contingente; es decir: atribuye, “a pesar del sufrimiento y el mal”, la cualidad de la *perfección* al mundo y considera que los seres humanos están dotados con un tipo de conocimiento de los valores absolutos. En tanto que se presenta como un efectivo *antídoto* en contra del nihilismo, dicha moral evita el *autodesprecio* pero también la desesperación por las insuficiencias del conocimiento, y contiene el impulso a despreciar la vida. Pero el vínculo que establecía la moral con la veracidad se *agota*, revirtiéndose en su contra, ya que el interés que la sostenía genera necesidades ajenas a dicha veracidad: ante dicho agotamiento las mentiras resultan insostenibles, y ello origina un “proceso de desilusión”. Ahora bien, el desencanto del “primer nihilismo” no requiere ya de algún tipo de “antídoto”, pues podemos soportar estos desencantos de la vida gracias a las fuerzas alcanzadas, de tal forma que la “interpretación moral” como proceso disciplinario pierde validez (“‘Dios’ es una hipótesis demasiado extrema”, FP IV, 5 [71] 3, p. 165).

Pero sucede que al resultar insostenible cualquier creencia en algún dios y en un orden moral, se transita al extremo opuesto, es decir, a una naturaleza inmoral sin ninguna finalidad y cuyo *sentido* se ha escapado; es el momento de la extensión del nihilismo que escamotea todo significado en el mundo. La interpretación teológica, al debilitarse y sucumbir, da lugar a una existencia desprovista de cualquier posible sentido, a una existencia en la que nada importa y todo es “en vano”. Tras la desaparición de todo sentido y valor, de toda meta, lo que queda es el desinterés *paralizante*, y la *nada* que se expande de manera eterna resulta la manifestación “extrema del nihilismo”. Sin embargo, para Nietzsche de lo que se trata en el fondo es de la superación del “Dios moral”, de la oportunidad de considerar factibles valores que permitan ir “más allá del bien y del mal” del Dios cristiano. Lo valioso estaría en que esta experiencia sea vivida por cada individuo particular con el *placer* y el *valor* indispensables para la abierta aprobación de la existencia. Pero resulta que la moral había servido precisamente para evitar caer en dicho abismo desesperante, sobre todo ante el desarmante abuso de los hombres “poderosos”; la *moral* como protección, por cuanto el débil y desvalido “hombre común” tenía que protegerse de los señores que ejercían el poder.

Es en este sentido que, según Nietzsche, la moral ha enseñado a “odiar y despreciar” la *voluntad de poder* como rasgo de los “dominadores”, para evitar la desesperanza y el peso aplastante del sinsentido de una nada que deteriora la integridad. Ante dicha moral, el débil u oprimido se sitúa en *el mismo plano* que el opresor o fuerte, quien pierde todo derecho a imponerse por su propia naturaleza. Pero desde el *giro*

que impulsa Nietzsche al afirmar que la vida es voluntad de poder, resulta que lo fundamental para considerar cualquier valor es el “grado de poder” alcanzado. La moral metafísica protegía del nihilismo, pero al precio de atribuir al ser humano un valor infinito y transmundano que establece un orden que no se corresponde con el “poder y la jerarquía mundanos”. Lo que trae consigo este orden moral es la humildad y la nivelación, pero al naufragar dicho orden metafísico todos los “malogrados” terminan por *sucumbir*. Resulta que la “voluntad hacia la nada” de los malogrados se desenvuelve en un proceso de *autodestrucción* que se manifiesta en un odio feroz, a muerte, hacia los poderosos como sus máximos enemigos.

Así pues, Nietzsche interpreta el nihilismo como un *síntoma* de la falta de consuelo de los débiles, que sin la referencia de su impuesto orden moral pierden su sentido y pretenden obligar a los “poderosos a ser sus verdugos”. Sin embargo, la crítica interpretativa nietzscheana busca ir más allá de lo aparente al establecer que la “moral de la resignación” del Dios cristiano de la piedad conseguía contener hasta cierto punto las miserias constitutivas de la existencia, mientras que el nihilismo *activo* logra generar estos remedios para establecer condiciones más favorables. El poder de superar la moral indica un importante desarrollo en la “cultura espiritual”, aunque sólo consiga un “relativo bienestar” ante el cansancio espiritual que perdura en el escepticismo filosófico. La caracterización de los “malparados” la realiza Nietzsche sobre todo desde la *fisiología*; se trata de los hombres europeos *menos saludables* y malogrados, que se constituyen en el terreno propicio para que surja el nihilismo. No obstante, esta severa crisis tiene que vivirse como un proceso de *purificación* cuyas ventajas hay que saber aprovechar. Esta forma de nihilismo tiende a sacar lo *peor* de los más débiles e inseguros, pero también lo *mejor* de los fuertes y creadores; por lo tanto es posible establecer

[el] impulso de *una jerarquía de fuerzas* desde el punto de vista de la salud: reconociendo a los que ordenan como los que ordenan, a los que obedecen como los que obedecen. Naturalmente fuera de todos los órdenes existentes [...] ¿Quiénes se mostrarán entonces como los *más fuertes*? Los más mesurados, aquellos que no tienen *necesidad* de creencias externas, aquellos que no sólo admiten sino que aman una buena porción de azar, de sin sentido, aquellos que pueden pensar al hombre con una significativa reducción de su valor sin por ello volverse pequeños y débiles: los más ricos en salud, que están a la altura de la mayoría de las desgracias y por ello no le temen a las desgracias — hombres que *están seguros de su poder*, y que representan con orgullo consciente la fuerza *alcanzada* por el hombre (FP IV, 5 [71], pp. 167-168).

Lo que queda claro aquí del enfoque nietzscheano de esa época y que aplica a la interpretación crítica que realiza de manera más amplia en la *Genealogía* sobre los prejuicios morales, es su sometimiento a un enfoque histórico, pero a uno que entiende la historia tal como la practicaban los historiadores griegos (Heródoto y Tucídides), para quienes lo importante era la “verosimilitud” y no tanto la verdad de los hechos acontecidos; lo fundamental es entonces la composición de un *estilo* que logre la “elocuencia del discurso y las frases bien compuestas” (véase R-P. Droit, 2012, 9, pp. 141-147); de un estilo que ponga el énfasis no en la “erudición rigurosa” sino en su “capacidad estética”, es decir, en la “poetización de la historia” (véase P. Berkowitz, 2000, 3, p. 100 n. 6). Es decir, lo fundamental para Nietzsche no es la coherencia y verdad de lo narrado, sino las *posibilidades críticas* que abre el *uso* del pasado para transformar el presente en la construcción de posibles futuros, es decir, en la capacidad que tiene este tipo de *conocimiento* para el desarrollo de todo lo *vital*.<sup>11</sup>

### *Los diferentes registros genealógicos. Crítica y autosuperación*

Recordemos que ya Nietzsche había establecido la necesidad de hacer descender la psicología hasta la profundidad, sacudiéndose por fin aquellos temores y prejuicios morales que han impedido su desarrollo pleno; sin embargo, la manera como el filósofo de la *ciencia jovial* la concibe tiene que ver directamente con el establecimiento de la “morfología y como *teoría de la evolución de la voluntad de poder*”. Por cuanto la “fuerza de los prejuicios morales” ha paralizado y distorsionado el ámbito del pensamiento filosófico, lo que se requiere es el desarrollo pleno de una *nueva* perspectiva “psico-fisiológica” que posibilite la comprensión de la “economía global de la vida” en cuanto

<sup>11</sup> Al respecto véase nuestra interpretación de este importante fenómeno en C. A. Velázquez Becerril, “Hermenéutica agonística e historia viva en Nietzsche” (2014, pp. 21-79). En ese sentido, también hay que atender el enfoque proporcionado por P. Berkowitz: “Nietzsche, de hecho, subordina el estudio de la historia al estudio de la psicología, o a la naturaleza del alma humana [...] En realidad, los orígenes por los que Nietzsche se interesa principalmente no son históricos ni sociales y políticos, sino las condiciones del alma que determinan las acciones tanto de los que dan los nombres originales a los valores como de los que revaloran las valoraciones originales [...] Nietzsche juzga la moral noble y la moral de los esclavos sobre la base de unas opiniones acerca del cosmos y de las necesidades verdaderas o reales del hombre” (2000, 3, p. 101).

necesidad de disminución e incrementación de las fuerzas constitutivas. Sin duda se trata de “conocimientos peligrosos” que pretenden abandonar aquellos prejuicios morales que nos determinan de manera más firme y profunda, para *quizá* recuperar a la psicología como la “señora de las ciencias”; en este sentido, todas las demás ciencias tendrán que estar a su servicio y apoyo para posibilitar su desarrollo, pues sin duda se trata del “camino que conduce a los problemas fundamentales” (MBM, “De los prejuicios de los filósofos”, § 23, p. 45).<sup>12</sup>

Esta liberación renovada de un tipo de *psicología filosófica* de impuso sedicioso conlleva tanto la búsqueda de la superación de la metafísica moderna –el abandono de dicha disciplina por el *arte* de la valoración creativa– como el desarrollo del instinto de *autosuperación* que incrementa todas las fuerzas viales. Es en este sentido que el enfoque genealógico cobra toda su presencia crítica, pues se requiere de una perspectiva histórica que sepa utilizar el mecanismo activo del “olvido” para avivar el acontecimiento presente en la promoción de futuros posibles; sin embargo, hay que partir aceptando la necesidad del “conocimiento de sí mismo” o *autoconocimiento* como sustrato firme para el desarrollo de cualquier tipo de conocimiento, y hay que saber *usufructuar* de manera plena las vivencias que terminan constituyéndonos. De modo que para aligerar el peso del estado de cosas que normalmente aparece como inamovible, Nietzsche no sólo utiliza el enfoque genealógico crítico; también hace entrar en juego la perspectiva psicológica que *valora* de otra forma las diferentes fuerzas en lucha continua por imponerse como voluntad de poder activa.

Lo que problematiza aquí Nietzsche es un asunto que en buena medida atraviesa el contenido de todo su pensamiento y sobre el que ha reflexionado desde su juventud; pero consideramos que es precisamente en este momento heurístico cuando dispone de todas las *herramientas filosóficas* para realizar el desmontaje relativo al “origen de los prejuicios morales”, es decir, para responder a la pregunta: ¿cómo se establecen culturalmente los valores que nos determinan en función del bien y del mal? Sin embargo, la crítica de los prejuicios morales la realiza desde un enfoque de genealogía histórica, es decir, a partir de un *enfoque ético* que permite el giro hacia una *filosofía política* de carácter transvalorativo. Aquí la ética se integra de tal manera a la política que promueve un impulso transformador que al alejarse del enfoque clásico de la

<sup>12</sup> Para un análisis más puntual y profundo de la psicología nietzscheana, véase el interesante libro de Robert B. Pippin, *Nietzsche, la psicología y la filosofía primera* (2015).

disciplina choca directamente con el perfil moderno de la política de masas, que nivela y somete la existencia del ser humano al funcionamiento del mercado a nivel global. Se trata de la práctica de una filosofía política que posibilita ir más allá del bien y del mal de la moral metafísica cristiana, para acceder por fin a un nuevo “ordenamiento” posmetafísico y posnihilista. Desde las primeras páginas de su polémico escrito, el *filósofo legislador* establece la importante “postura comunitarista” que lo cruza transversalmente de principio a fin:

Esto es, en efecto, lo único que conviene a un filósofo. No tenemos nosotros derecho a estar *solos* en algún sitio: no nos es lícito ni equivocarnos solos, ni solos encontrar la verdad. Antes bien, con la necesidad con que un árbol da sus frutos, así brotan de nosotros mismos pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y nuestro noes, nuestras preguntas y nuestras dudas —todos ellos emparentados y relacionados entre sí, testimonios de una única voluntad, de una única salud, de un único reino terrenal, de un único sol. — ¿Os gustarán a vosotros estos frutos? — Pero ¡qué importa eso a los árboles! ¡Qué nos importa eso a nosotros los filósofos!... (GM, pról., p. 27).

El ser humano es por antonomasia un *animal moral* que requiere de una u otra escala de valores para llevar a cabo sus acciones y conseguir atribuir algún *sentido* a la existencia, a tal punto que son los prejuicios morales los que le confieren sus “atributos” al tipo de ser humano hasta ahora conocido. Por eso resulta que una auténtica filosofía política tiene que pasar por fuerza a través de la crítica sobre el “valor de la moral”, es decir, sobre las posibilidades *vitales* de los valores realmente existentes; por eso Nietzsche establece en los valores su “imperativo categórico” inmoralista y antikantiano.<sup>13</sup> Dicho imperativo señala el indispensable cuestionamiento al que tiene que ser sometida la moral moderna occidental; es indispensable que no la demos ya por sentada e incuestionable: *¡hay* que valorar los mismos valores morales! La moral ha de ser considerada como un “síntoma” o una “máscara” que indica el estado

<sup>13</sup> Como señala más adelante Nietzsche: “Lo contrario es ordenado por las leyes más profundas de la conservación y del crecimiento: que cada uno se invente *su* virtud, *su* imperativo categórico. Un pueblo peca cuando confunde *su* deber con el concepto de deber en general. Nada arruina más profunda, más íntimamente que los deberes ‘impersonales’, que los sacrificios hechos al Moloch de la abstracción. — ¡Que la gente no haya sentido como *peligroso para la vida* el imperativo categórico de Kant!... [...] El instinto que yerra en toda y cada una de las cosas, la contranaturalidad como instinto, la *décadence* alemana como filosofía — *¡eso es Kant!*” (AC, § 1, p. 34).

de *salud* de una cultura, de una sociedad determinada; entonces la moral se constituye en el “peligro de los peligros” en cuanto prevalencia de los valores no-egoístas, como los “instintos de compasión, autoengaño, autosacrificio”. En este sentido, la filosofía nietzscheana se perfila como una *crítica radical* a la moral de la compasión y de renuncia a la vida, por lo cual hay que “colocarse fuera de la moral” (FP IV, 5 [98], p. 173).

1. La *problematización* de la moral desde esta perspectiva psicológica con una marcada conciencia histórica de lo temporal humano, posibilita una comprensión transvalorativa de la moral metafísica cristiana de la compasión y el resentimiento que ha prevalecido a lo largo de la cultura occidental moderna. Es por eso que el enfoque genealógico plantea la necesidad de aprender a formular las preguntas adecuadas que nos exijan ver “con nuevos ojos” la moral real, es decir, aquella que los seres humanos viven en carne propia de manera cotidiana; sin embargo, también el *arte de preguntar* debe acompañarse de la indispensable “ciencia jovial” que permita dejar muy atrás la seriedad excesiva del experto estudioso de estas cuestiones torales en la consecución de la existencia. La investigación genealógica de Nietzsche está atravesada de cabo a cabo por el indispensable movimiento transversal de una peculiar *filosofía política* que somete a un cruento análisis crítico a la moral de la compasión occidental y al hombre piadoso, ello con miras a dar con las condiciones que posibiliten la *excelencia humana*.

Es por eso que para Nietzsche el nacimiento de todos los *prejuicios morales* —es decir, de aquellos principios que determinan lo que somos y podemos hacer— está *mediado* por las relaciones de poder determinadas por la casta dominante; es la aristocracia como clase poderosa la que bajo específicos intereses y ciertas condiciones, establece lo que es “bueno” en clara oposición a lo que entiende por “malo”. El llamado “hombre poderoso”, el “noble” y de “posición superior” es aquel que sólo en función de lo que *es y realiza* se considera “bueno”; esta categorización le permite incluso colocarse como hombre “de primer rango”, en clara oposición a todo lo “bajo”, “abyecto” y “vulgar” que caracteriza al “hombre de categoría baja”, al “hombre débil” y de “posición inferior”; es mediante este *pathos de la distancia* que “el señor” usufructúa el derecho de crear valores que le permitan crecer hasta niveles superlativos.<sup>14</sup> Lo que

<sup>14</sup> No hay que perder de vista esta concepción nietzscheana sobre el origen del lenguaje y de la forma de nombrar como la cualidad de las relaciones de poder: “Partiendo de este *pathos de la distancia*

ocurrió es que esta forma de valorar terminó olvidándose cuando las clases menesterosas y bajas se impusieron a tal grado que los valores no egoístas comenzaron a ser considerados “buenos”. Incluso el desinterés, lo gratuito, se estableció “como si fuera en sí algo bueno” (GM, tratado 1ro, 2, p. 41).

Así establece Nietzsche el *carácter* no causal ni necesario de la relación entre “acción no egoísta” y el calificativo “bueno”, ya que para el filósofo de la *ciencia jovial* la emergencia de la antítesis entre acciones egoístas y no egoístas sólo aparece con la *declinación* de la casta aristocrática.<sup>15</sup> Desde la perspectiva nietzscheana, para poder acceder a esta problemática es necesario considerar un doble juego de impacto: primero, superar los prejuicios democráticos de la nefasta cultura de masas; y segundo, realizar un creativo análisis genealógico del concepto del bien y del concepto del mal con miras a desmitificar los prejuicios morales que nos determinan de forma persistente. Dado que los conceptos morales han tenido un desarrollo parecido en algunas de las diferentes lenguas que han influido en la cultura occidental, por cuanto los conceptos son forjados según el significado que le interesa imponer a la casta en el poder, lo bueno-el bien-lo complejo (*refinado*) es vinculado originalmente con la clase noble, y lo malo-el mal-lo simple (*vulgar*), con la clase plebeya.

---

es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores [...] (El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dice ‘esto *es* esto y aquello’, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo.)” (GM, tratado 1ro, 2, p. 42).

<sup>15</sup> Así lo indica en una obra posterior de profundo impulso subversivo: “En mi *Genealogía de la moral* he expuesto por vez primera, psicológicamente, el concepto antitético de una moral *aristocrática* y de una moral de *ressentiment*, surgida esta última del *no* a la primera: y esto es íntegra y totalmente la moral judeo-cristiana. Para poder decir no a todo lo que representa en la tierra el movimiento *ascendente* de la vida, la buena constitución, el poder, la belleza, la afirmación de sí mismo, para poder hacer eso, el instinto, convertido en genio, del resentimiento tuvo que inventarse aquí *otro* mundo, desde el cual aquella *afirmación de la vida* aparecía como el mal, como lo reprobable en sí” (AC, § 24, p. 50). Y más adelante agrega: “Para *comprender* este pasaje (Pablo, 1 Cor. 1, 20 y ss.), que es un testimonio de primerísimo rango para la psicología de toda moral de chandala, léase el tratado primero de mi *Genealogía de la moral*: en él ha sido puesta de manifiesto por vez primera la antítesis entre una moral *aristocrática* y una moral de chandala, nacida del resentimiento y de una venganza impotente. Pablo ha sido el más grande de todos los apóstoles de la venganza...” (AC, § 45, p. 81).

Lo que sucedió es que “el *plebeyismo* del espíritu moderno” (GM, tratado 1ro, 4, p. 45), al imponerse, invirtió la fórmula original establecida por la casta aristocrática hasta convertir todos los valores que la caracterizan en algo negativo y nocivo para el hombre piadoso, que se define y guía su vida por valores no egoístas. Se trata, según Nietzsche, de “un problema *silencioso*” (GM, tratado 1ro, 5, p. 45), de difícil ubicación y de tratamiento imposible. De ahí que utilice el *análisis filológico* como palanca de apertura para sacudirse aquellos prejuicios democráticos; dicho análisis revela que la “superioridad del poder” fue lo que permitió a los llamados nobles aristócratas dotarse del rango superior propio de los que *mandan*. Incluso podemos agregar —desde esta particular lectura política que realiza Nietzsche— que aquí se establece una *jerarquía* del color que opone lo negro y lo blanco, pero también una jerarquía del *uso* de las palabras que se bifurcan entre veraces y mentirosas.

Lo mismo puede decirse de casi de toda Europa: en lo esencial la raza sometida ha acabado por predominar de nuevo allí mismo en el color de la piel, en lo corto del cráneo y tal vez incluso en los instintos intelectuales y sociales: ¿quién nos garantiza que la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo y, sobre todo, aquella tendencia hacia la *commune* [comuna], hacia la forma más primitiva de sociedad, tendencia hoy propia de todos los socialistas de Europa, no significa en lo esencial un gigantesco *contragolpe* — y que la *raza* de los conquistadores y *señores*, la de los arios, no está sucumbiendo incluso fisiológicamente?... (GM, tratado 1ro, 5, pp. 47-48).

Desde el enfoque de la *psicología creativa* de las energías contrapuestas, Nietzsche establece el origen etimológico del término “bueno” —derivado del latín *bonus*—, origen que lo relaciona con el “guerrero”, es decir, con el noble que dominaba en las disputas, y que lo opone a la decadente “casta sacerdotal”, tan dada a promover hábitos que imponen una vida débil y sometida al sistema de los valores no-egoístas. Para problematizar de otra forma más creativa la imposición de estos prejuicios morales promovidos por la casta sacerdotal, se requiere percibir por detrás de la “preeminencia anímica” la fundamental “preeminencia política”, pues para Nietzsche son las *relaciones de poder* las que determinan las *relaciones morales* en las diferentes interacciones humanas;<sup>16</sup> en

<sup>16</sup> Como lo señala en un fragmento póstumo de final de 1886-primavera de 1887: “Mi filosofía está dirigida a la jerarquía: no a una moral individualista [...] Al margen de los dos movimientos, de la moral individualista y de la colectivista, porque también la primera ignora la jerarquía y quiere dar a cada uno la misma libertad que a todos. Mis pensamientos no giran alrededor del grado de libertad

este sentido, el enfoque nietzscheano se presenta como netamente de *filosofía política*, por cuanto la herramienta genealógica le sirve para obligar a salir a aquello que permanece en el fondo de lo que aparentemente determina nuestras acciones y los valores que *guían* nuestras vidas. El enfoque político le permite establecer el “valor de la moral” que nos *rige* desde hace más de dos milenios.

Una primera transvaloración fue producida por la moral judía de la piedad y de las acciones no egoístas; una moral continuada de manera contundente por los cristianos. Se trata de una auténtica inversión que *guía* la “venganza de los esclavos” en contra de los señores, cuyos valores de casta fueron convertidos en algo negativo y malvado. Por eso Nietzsche considera que la religión del amor nació de un odio agresivo que terminó transformando valores y estableciendo nuevos ideales que focalizaron su interés principal en asuntos del trasmundo: “¿No forma parte de la oculta magia negra de una política verdaderamente *grande* de la venganza de amplias miras, subterránea, de avance lento, precalculadora...?” (GM, tratado 1ro, 8, p. 54). Todos estos elementos le permiten al filósofo de la *ciencia jovial* realizar un diagnóstico de los prejuicios morales occidentales modernos, los cuales representan el “triunfo de los esclavos” como principal síntoma de la *liquidación* de los señores de la tierra; para Nietzsche la imposición de los valores no egoístas por parte del llamado “hombre vulgar” ha generado incluso un auténtico “envenenamiento de la sangre”.<sup>17</sup>

---

que hay que conceder a uno, a otro o a todos, sino alrededor del grado de *poder* que uno u otro debe ejercer sobre otros o sobre todos, o bien en qué medida un sacrificio de libertad, incluso una esclavitud, proporciona la base para producir un *tipo superior*. Pensado en su forma más abarcadora: *¿cómo se podría sacrificar el desarrollo de la humanidad* para contribuir a que exista una especie superior de la del hombre?” (FP IV, 7 [6], p. 203).

<sup>17</sup> Cuando Nietzsche realiza su “psicología de la fe, de los creyentes” en su esencial obra “política” *El Anticristo*, establece como indecente o decadente la propia naturaleza del “creyente”, pero lo que en el fondo genera dicho contagio es “una quebrantada voluntad de vida” (AC, § 50, p. 88). Para acentuar con determinación, en el siguiente párrafo: “El cristianismo tiene *necesidad* de la enfermedad, más o menos como los griegos tienen necesidad de un exceso de salud, *—poner—* enfermo al hombre es la verdadera intención oculta de todo el sistema de procedimientos salutíferos de la Iglesia. Y la Iglesia católica misma *—¿no es ella el manicomio católico como último ideal?—* ¿La tierra en cuanto tal como manicomio? [...] El cristianismo tiene en su base la *rancune* [rencor] propia de los enfermos, el instinto dirigido *contra* los sanos, *contra* la salud. Todo lo bien construido, lo orgulloso, lo petulante, sobre todo la belleza, daña sus oídos y sus ojos” (AC, § 51, pp. 89-91).

Lo que se verificó durante el establecimiento de la modernidad y el llamado triunfo de la *razón* ilustrada, fue una severa crítica a la Iglesia —e incluso a la religión y la espiritualidad *judeocristianas*—; sin embargo, por muy “librepensadores” que pretendamos ser, “seguimos amando el veneno” que constituye lo que somos y con el que hemos terminado identificándonos.

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble hace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un “fuera”, a un “otro”, a un “no-yo”; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora (GM, tratado 1ro, 10, p. 56).

Lo que también ocurrió debido a esta imposición contaminante de la *razón* de los hombres del resentimiento, tanto por su número como por el contagio de la propia raza noble, fue la desmesurada importancia que la Ilustración otorgó a la “inteligencia”,<sup>18</sup> a tal punto que la coloca en el centro de la existencia y termina por condicionarla; en cambio, los *hombres nobles* le atribuyen un estatuto completamente diferente, por cuanto resulta un producto que exige mayor refinamiento y un grado de *lujo*; para la perspectiva aristocrática lo fundamental son los “instintos *inconscientes*” que sirven para la regulación enriquecedora de las interacciones.

Nietzsche insiste en la sorprendente inversión que produjo la primera transvaloración, la cual fue realizada por el “ojo venenoso del resentimiento”. Para la casta aristocrática lo “malo” se establecía en función de lo “bueno”, y éste era el punto de referencia con que se identificaba; por el contrario, con la imposición de la casta de los esclavos judeocristianos los valores se “esencializan”, a tal grado que los individuos excepcionales que se atribuían el criterio de “bueno” se vuelven los auténticos “malos”. Esta violenta inversión implica el desdibujamiento de una visión del mundo y la im-

<sup>18</sup> “El docto, que en el fondo no hace ya otra cosa que ‘revolver’ libros —el filólogo corriente, unos doscientos al día—, acaba por perder íntegra y totalmente la capacidad de pensar por cuenta propia. Si no revuelve libros, no piensa. *Responde* a un estímulo (un pensamiento leído) cuando piensa, —al final lo único que hace ya es reaccionar. El docto dedica toda su fuerza a decir sí y no, a la crítica de cosas ya pensadas, —el mismo ya no piensa [...] El instinto de autodefensa se ha reblandecido en él; en caso contrario, se defendería contra los libros. El docto —un *décadent*” (EH, “Por qué soy tan inteligente”, 8, p. 50).

posición de otra que, para terminar de establecerse como la visión triunfante, necesita sepultar a la anterior en una maraña de descalificaciones y condenas que *merman* todo su tentativo valor. Estas dos *visiones del mundo* resultan “incommensurables”, puesto que implican, desde donde se les vea, posturas antitéticas.

Por el contrario, para Nietzsche es necesario reconocer en el origen de “esta raza noble, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*,<sup>19</sup> que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva”; y el filósofo pone de inmediato ejemplos que se remontan a la “aristocracia romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos –todos ellos coinciden en tal imperiosa necesidad. Son las razas nobles las que han dejado tras sí el concepto ‘bárbaro’ por todos los lugares por donde han pasado” (GM, tratado 1ro, 11, pp. 61-62). Este impulso desbordante de instintos en sobreabundancia de *fuerzas*, cuya jovialidad arrasadora incluso se satisface en el *arte de destruir*, permite hablar del sentido de toda cultura que se quiere superior promoviendo al “animal rapaz ‘hombre’” en oposición al “animal domesticado y manso”, que impulsa la cultura de la decadencia moderna. Sin duda se trata de “valores” anticulturales, vergonzosos e innobles desde donde se les quiera ver, o que *van* en contra de lo necesario para cualquier cultura superior.

Lo que esta situación provoca en el ser humano es un tremendo cansancio y decepción de sí mismo, y esto es lo que significa el nihilismo en toda su magnitud, ya que también nos hace perder el “respeto” y la esperanza en el hombre. “Estamos cansados de el *hombre*”, señala Nietzsche. Sin embargo, esta falta de esperanza en el ser humano no significa que de manera automática se caiga en un tipo de humanismo plano y conformista para continuar manteniendo el estado imperante en donde de manera pretenciosa el sujeto racional se considera el centro del universo y sigue manteniendo la debilidad y el amaestramiento como su máximo desarrollo. En este punto Nietzsche realiza una crítica devastadora de la idea de “sujeto”, por cuanto éste pretende ser el trasfondo y el sustento de las acciones decididas por la fuerza de la voluntad libre, cuando en realidad no hay ningún *agente* que funcione como sustento de la acción; lo

<sup>19</sup> Respecto a la concepción de la “bestia rubia”, que ha generado múltiples malentendidos que vinculan esta *metáfora* con la pureza de la raza aria –raza caricaturizada cruelmente por los carniceros nazis–; en realidad Nietzsche se refiere al poderoso *León* que hace posible la liberación para crear nuevos valores y nuevas formas de valoración.

fundamental es el mismo *hacer* o la “acción de hacer”, no importa realmente el sujeto “ficticio” que de manera supuesta realiza la acción. Lo mejor es confiar en los impulsos del *cuerpo* que en verdad realiza toda acción.<sup>20</sup>

Hay que señalar que para Nietzsche la *antítesis* que se establece entre lo “bueno” y lo “malo” o lo “malvado” en realidad indica una batalla de milenios entre dos enemigos radicales e irreconciliables; una conflagración que *abre* una profunda *herida* presentada en forma de un problema insoluble de características blanco y negro. En este choque de titanes entre romanos y judíos y cristianos al final prevalecen aquellos valores *judeocristianos* que vuelven completamente mansos y resignados a los seres humanos, pese a la momentánea recuperación que el Renacimiento realiza del “ideal clásico”, de toda la nobleza grecolatina que valoraba sin restricciones la vida. Sin embargo, vuelve a triunfar lo *plebeyo* de la ideología religiosa que, con la Reforma protestante, impone una vez más a la humanidad la dimensión de la “Iglesia”. Lo que Nietzsche denomina el “triunfo de Judea” vuelve a imponerse incluso a la Revolución francesa, dando por terminada la “última nobleza política que había en Europa, la de los siglos XVII y XVIII *franceses*”, nobleza que “sucumbió bajo los instintos populares del resentimiento” (GM, tratado 1ro, 16, p. 78).<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Sobre la crítica al “sujeto”, indica: “El ‘sujeto’ es la ficción de que muchos estados *iguales* en nosotros serían el efecto de un único substrato: pero somos *nosotros* quienes hemos creado la ‘igualdad’ de esos estados; el *hecho* es *ponernos* como iguales y *arreglarlos*, *no* la igualdad (—a ésta, por el contrario, hay que *negarla*—)” (FP IV, 10 [19], p. 304). En cambio, hay en el planteamiento nietzscheano una revaloración superior del cuerpo; incluso habla de reinterpretar toda la historia de la humanidad a partir del *hilo conductor del cuerpo*: “El cuerpo humano, en el que revive y se encarna el entero pasado más lejano y más próximo del devenir orgánico, por lo cual, a través del cual y más allá del cual parece fluir una enorme corriente imperceptible: el cuerpo es un pensamiento más maravilloso que la vieja ‘alma’ ” (FP III, 36 [35], pp. 804 y 837 [4], p. 813; FP IV, 2 [68], p. 94 y Z, 1ra parte, “De los despreciadores del cuerpo”, pp. 60-61).

<sup>21</sup> Aquí se refiere Nietzsche al ejemplo ilustre de Napoleón Bonaparte en tanto que opuesto singular y único a la tendencia niveladora del gregarismo plebeyo judeocristiano que conlleva el crepúsculo de los hombres fuertes: “Como una última indicación del *otro* camino apareció Napoleón, el hombre más singular y más tardíamente nacido que haya existido nunca, y en él, encarnado en él, el problema es éste: Napoleón, esa síntesis de *inhumanidad* y *superhombre*...” (GM, tratado 1ro, 16, p. 78). Sobre Napoleón anota en un fragmento póstumo de primavera de 1884: “pertenece a otro tipo de ser, en el cual la fuerza del cálculo, el poder combinatorio, la capacidad de trabajo está indeciblemente más desarrollada que en nosotros, mientras que en él ciertas cualidades morales habituales en nosotros se buscarían en vano” (FP III, 25 [110], p. 475). Es necesario anotar que, según los estudios realizados

La cuestión que plantea Nietzsche de cómo vivir más allá del bien y del mal –cuestión a la que llama “la gran autosuperación de la moral” (FP IV, 18 [15], p. 706)– no significa una vida más allá de lo bueno y de lo malo, ya que dichas nociones son referentes importantes para el incremento de las *fuerzas vitales*. Lo que él plantea aquí, desde la “perspectiva futura”, es el necesario trabajo mutuamente complementario entre filosofía, fisiología y medicina; sólo así se conseguirá formular con la suficiente creatividad el problema de “¿valioso *para qué?*”, interrogante lógico que ha de plantearse cualquier sistema de valores. La pregunta alude a la *crianza* del tipo de hombre requerido –del hombre que se erige en el mejor y el más fuerte, en el que es capaz de responder adecuadamente a las condiciones que se le presentan como obstáculos para su plena realización vital.<sup>22</sup> No el más adaptable, sino el “tipo más fuerte”;<sup>23</sup> lo importante es la perspectiva o punto de vista según el “valor contrapuesto” para establecer qué es el bien tanto para “los menos” como para “los más”. Éste es el papel que deben desempeñar los filósofos psicólogos del futuro como posibilidad abierta para la *acción*: “*Todas las ciencias tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filósofo: entendida esa tarea en el sentido de que el filósofo tiene que solucionar el problema del valor, tiene que determinar la jerarquía de los valores*” (GM, tratado 1ro, 17, p. 80).

2. Por cuanto la naturaleza humana guarda como auténtico mecanismo de sobrevivencia la asombrosa “capacidad de olvido” –la auténtica “guardiana de la puerta”, como

---

(véase FP III, n. 22, p. 182), es con el análisis reflexivo que realiza de la figura ejemplar de Napoleón y de sus “recuerdos” que elabora una especie de “fenomenología del poder” que se constituye en una de las principales fuentes de *inspiración* que más adelante darán cuerpo a su propuesta de la *voluntad de poder*.

<sup>22</sup> La cuestión de la cría (*Züchtung*) –en abierta oposición a la domesticación (*Zähmung*) o doma (*Zähmung*)– adquiere una relevancia fundamental en la última etapa creativa de Nietzsche, como lo indica en uno de su libros más polémicos: “No qué reemplazará a la humanidad en la serie de los seres es el problema que yo planteo con esto (– el hombre es un *final* –): sino qué tipo de hombre se debe *criar*, se debe *querer*, como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro [...] Ese tipo más valioso ha existido ya con bastante frecuencia: pero como caso afortunado, como excepción, nunca como algo *querido*. Antes bien, justo *él* ha sido lo más temido, *él* fue hasta ahora casi *lo terrible*; – y por temor se quiso, se crió, se *alcanzó* el tipo opuesto: el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo hombre, – el cristiano...” (AC, § 3, p. 26).

<sup>23</sup> Por eso afirma de manera cruda y abiertamente cínica: “El *quantum* de poder que eres decide sobre el rango; el resto es cobardía” (FP IV, 11 [36], p. 377).

dice Nietzsche— en cuanto fuerza activa de genuino soporte *fisiológico* que vivimos interiormente como el “estado de digestión (se le podría llamar ‘asimilación anímica’), tan poco como penetra en ella todo el multiforme proceso con el que se desarrolla nuestro nutriente cuerpo, la denominada ‘asimilación corporal’” (GM, tratado 2do, 1, pp. 83-84), para dar cabida a lo nuevo que dota de un presente para la *jovialidad*. Sin embargo, esta capacidad de olvido contrasta fuertemente con la paradójica situación de la “cría del animal” humano para comprometerse en la elaboración de “hacer promesas”; es decir, la “salud *vigorosa*” que por necesidad desarrolla de manera activa y positiva el “animal olvidadizo” que en determinado momento *crió* una capacidad de memoria para dejar como en suspenso a la primera. Se trata de un *activo* que consiste en empeñar la palabra para no desembarazarse de lo “querido”, en tanto que “memoria de la voluntad” que apuesta por el futuro de manera anticipada sabiendo calcular mediante el mecanismo de lo causal para usufructuar por medio de la promesa.

Este mecanismo de la crianza del *animal humano* —el cual tiene necesidad de la promesa como responsabilidad manifiesta— conlleva la elaboración de una uniformidad para realizar hombres iguales en el sentido de que son “calculables”; se trata según Nietzsche de un largo proceso que utiliza la “eticidad de las costumbres” y la “camisa de fuerza social” para producir al *hombre calculable*. Todo este proceso atenta contra el *individuo soberano* en cuanto cría suprema del animal hombre como irreproducible y sólo “idéntico a sí mismo” —en cuanto aquel pleno animal libre que por fin puede sacudirse el peso infinito de la “eticidad de las costumbres”. Esto quiere decir que sólo le es lícito realizar y aprovechar las promesas a aquel que es soberano de su propia *voluntad libre*, en tanto que sabe responder a la palabra responsablemente emitida ante el protocolo de la promesa, ante la “confianza”, “temor” y “respeto” que genera su propia persona por el control que imprime su “dominio de sí mismo” y de las mismas “circunstancias”. Es por la entereza de su voluntad que puede enfrentar las adversidades de la existencia; como *soberano* de su voluntad le es factible hacer promesas y esforzarse por cumplirlas —pese a las adversidades que atentan en su contra— nada más por el hecho de la conciencia (*Gewissen*) de la libertad de su voluntad:

El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la *responsabilidad*, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: — ¿cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su *conciencia*... (GM, tratado 2do, 2, p. 87).

Precisamente el resultado paradójico de dicha conciencia –que ha sufrido diversas metamorfosis– permite hablar del animal hombre que por necesidad ejercita su capacidad de *olvidar* como impulso creador, pero que también moviliza la facultad de *recordar* a fin de asumir la responsabilidad de sí mismo. Se trata de un momento de “madurez” que requiere de tiempo para consolidarse; sin embargo, no hay que olvidar que este mecanismo tiene también sus costos, pues la permanencia exige el dolor de *fijarse*, ya que sólo permanece aquello que con “fuego” se adhiere a la carne viva; ello ocurre desde el momento en que el ser humano se da cuenta de que es con sacrificio, dolor y sangre que lo requerido está anclado para perdurar. Es por eso que el espíritu religioso utiliza un “sistema de crueldades” como recurso para la *mnemotecnica*; toda ascética aspira a marcar de forma indeleble sus ideas y principios para mantener bajo su yugo al hombre piadoso reproducible. Nietzsche pone también el ejemplo de la dureza de las “leyes penales” como parte del esfuerzo humano por mantener *presentes* los lineamientos indispensables para el funcionamiento de lo social y sus supuestas “ventajas”.

En realidad, la cruel amenaza de la sanción dolorosa para quien incumpla las promesas de apego a la legalidad conlleva por fuerza el llamado al funcionamiento dentro de la “razón”; el “dominio de los afectos” hace pagar con sangre la permanencia dentro de los parámetros del *bien*. De aquí emerge con mayor claridad la cuestión de la “culpa” y la “mala conciencia”, por cuanto es necesario enfocar estos fenómenos desde una comprensión histórica y filológica como herramienta para la crítica; hay que ver en la “culpa” un concepto fundamental para el imperativo moral. En realidad la palabra alemana *Schuld* (culpa) tiene directamente su origen en el “tener deuda” (*Schulden*); es por ello que la “pena” –entendida en un sentido de retribución o *compensación*– se deriva de dicho proceso en forma independiente del ejercicio de la libertad de la voluntad. Hay que ver el marco de exigencia desde donde se mueven estos referentes para la estandarización: “se necesita siempre un *alto* grado de humanización para que el animal ‘hombre’ comience a hacer aquellas distinciones, mucho más primitivas, de ‘intencionado’, ‘negligente’, ‘casual’, ‘imputable’, y, sus contrarios, y a tenerlos en cuenta al fijar la pena” (GM, tratado 2do, 4, p. 91).

Se trata de un tipo de discurso jurídico en donde el reo o el deudor infringen la justicia en cuanto marco de promesa faltando a su palabra de portarse bien, es decir, incumpliendo las normas permitidas de conducta. Sin embargo, se trata de un desarrollo tardío dentro de la historia de la psicología humana; como señala con toda claridad Nietzsche, no se trata sólo de un mecanismo de control jurídico penal;

también entra en juego un modo de interacción que libera la violencia en las entrañas de la sociedad; por ejemplo, la descarga del padre sobre el hijo cuando busca castigarlo de un modo adecuado a la falta –el castigo como un mecanismo compensador– nos mueve a preguntarnos sobre el vínculo insoslayable entre “perjuicio” y “dolor”. Su antecedente inmediato se remonta a la relación de poder que se establece entre acreedor y deudor, cuya antigüedad no sólo se vincula a los llamados “sujetos de derechos”; también se relaciona con aquellos procesos de “tráfico comercial” que otorgan a dicha relación de poder su pleno estatuto de *negociación*. Como puede verse, de lo que se trata aquí es de las llamadas “relaciones contractuales” en cuanto ámbito propicio para hacer promesas –ámbito que establece como forma de relación a la memoria que se compromete.

Ahí es donde se ejercita plenamente la cualidad “de lo duro, de lo cruel, de lo penoso” con respecto al deudor que incumpla su promesa; éste puede haber comprometido en la negociación no sólo sus propiedades y bienes más preciados sino también su libertad e incluso su integridad física, exponiéndola a la tortura sanguinaria o incluso a la muerte, dependiendo del tipo de acuerdo establecido contractualmente y según la magnitud de la deuda contraída. Esta exigencia de compensación no deja de mostrar un aspecto extraño: en el acuerdo el deudor queda en poder del acreedor; es decir, el poder queda en manos del acreedor, de modo que éste puede ejercerlo sobre el deudor que incumpla su promesa; y este ejercicio del poder suele ir acompañado por el placer de infligir sufrimiento, es decir, por el “goce causado por la violentación”. Se trata del *derecho de señores* que los autoriza a maltratar o aplastar a “un inferior”, es decir, a ejercer sobre él una gozosa dominación cruel que puede llegar hasta la aniquilación. Partiendo de esta lógica de la obligación contractual y de la deuda contraída, Nietzsche ubica el nacimiento de la “culpa” en el desarrollo de la conciencia del “sentido del deber” en cuanto *sometimiento*: el poder delegado ejerce con violencia y sangre la reducción del deudor; de ahí que toda la moral esté inspirada en el sometimiento *cruel* ocasionado por una marcada disparidad de poder.

En síntesis, toda moral termina imponiéndose con violencia y sangre; el imperio de la fuerza nos hace funcionar con un determinado credo de valores que consideramos supremo. Así pues, el vínculo establecido entre “culpa” y “sufrimiento” tiene una estrecha relación con el hacer-sufrir en cuanto justificado ejercicio de venganza por el incumplimiento de la deuda contraída. El grado de placer obtenido en el ejercicio de la venganza establece un mecanismo altamente letal de larga tradición en la historia del ser humano. Nietzsche nos dice al respecto:

Repugna, me parece, a la delicadeza y más aún a la tartufería de los mansos animales domésticos (quiero decir, de los hombres modernos, quiero decir, de nosotros) el representarse con toda energía que la *crueledad* constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas las alegrías; el imaginarse que por otro lado su imperiosa necesidad de crueldad se presenta como algo muy ingenuo, muy inocente, y que aquella humanidad establece por principio que precisamente la “maldad desinteresada” (o, para decirlo con Spinoza, la *sympathia malevolens* [simpatía malévola]) es una propiedad normal del hombre —: ¡y, por tanto, algo a lo que la conciencia dice sí de todo corazón! (GM, tratado 2do, 6, pp. 95-96).

Sin embargo, hay que decir también que el mecanismo de la *crueledad* atraviesa la “historia entera de la cultura superior”; pero de hecho también desde una óptica demasiado humana resulta que *ver y hacer* sufrir genera un gran bienestar; el filósofo de la *ciencia jovial* incluso puntualiza que la crueldad ejercida por los monos presupone y anuncia ya al ser humano. Podemos decir que la crueldad es una fiesta que se encuentra presente como mecanismo de superación a lo largo y ancho del devenir histórico de la humanidad. Este hecho no debe conducirnos a un “tedio vital” (*tedium vite*) insuperable que, en calidad de trampa *pesimista*, nos impida movernos; por el contrario, tenemos que aceptar el nivel de *jovialidad* alcanzado por la cultura tradicional cuando aceptaba que para vivir es necesario ejercer la crueldad de manera continua. Desde la perspectiva nietzscheana, la negación vergonzante de esta realidad termina encerrando al ser humano en la oscura caverna del pesimismo negador de la vida —pesimismo ocasionado por la pesada “costra” de la moralización debilitante—.

[...] el animal “hombre” acaba por aprender a avergonzarse de todos sus instintos. En el camino hacia el “ángel” (para no emplear aquí una palabra más dura) se ha ido criando el hombre ese estómago estropeado y esa lengua saburrosa causantes de que no sólo se le hayan vuelto repugnantes la alegría y la inocencia del animal, sino que la vida misma se le haya vuelto insípida (GM, tratado 2do, 7, pp. 97-98).

Hay que ver aquí el carácter *absurdo* que asume el sufrimiento en la época moderna, en donde parece que lo que importa es el aparente “sinsentido” que rodea el ejercicio del mismo sufrimiento; según Nietzsche, es la llamada “cultura de la compasión” la que finalmente ha arruinado el *impulso vital* que encierra el mecanismo del sufrimiento impulsado por la capacidad de la *crueledad*. En la antigüedad la llamada “alegría de la crueldad” estaba asociada al espectáculo que de manera abierta se brin-

daba a los dioses, por cuanto para los griegos las virtudes requerían de los espectadores indispensables, ya fueran humanos o testigos divinos; hay que recordar que en aquellos lejanos tiempos la *jovialidad* acompañaba a la “gran pena”, cuya plena satisfacción requería de testigos que pudieran contemplar el espectáculo abierto de la *crueldad productiva*. El ámbito jurídico-económico —en donde emerge la cuestión de la “culpa” (*Schuld*)— conduce a la confrontación entre personas que “*se miden* entre sí”; de aquí la consideración del *pensamiento* como rasgo específico que diferencia al hombre de otros seres vivos: “el hombre se designaba como el ser que mide valores, que valora y mide, como el ‘animal tasador en sí’” (GM, tratado 2do, 8, p. 102).

En esta forma de relación interpersonal con importantes repercusiones psicológicas en gran medida provocadas por la relación entre acreedor y deudor, Nietzsche ve el antecedente de todo tipo de “organización social”, desde el derecho personal constituido por la transacción hasta el establecimiento de un derecho comunitario; ve asimismo dicho antecedente en la tendencia a comparar la relación de poder con el contrapoder. Es en este sentido que el principio *tasador* se instala en el corazón mismo de lo social, por cuanto toda forma de relación comunitaria tiene un valor moral como práctica de *justicia*; el enfoque nietzscheano percibe aquí el “comienzo de toda ‘bondad de ánimo’. De toda ‘equidad’, de toda ‘buena voluntad’, de toda ‘objetividad’ en la tierra”. El mecanismo de la *justicia* tiene de forma velada su origen en las relaciones de poder; ellas lo establecen en tanto que ejercicio de “buena voluntad” entre aquellos que conservan un nivel de igualdad en la posesión del mismo mediante el acuerdo, y por cuanto aquellos que tienen un poder menor se ven forzados a asumir un compromiso desventajoso que termina sujetándolos de forma culposa a la responsabilidad obligada mediante el compromiso establecido.

Desde una perspectiva genealógica, sucede que esta relación acreedor-deudor establece un tipo de relación entre los miembros pertenecientes a una comunidad (*Gemeinde*), pero también entre ésta y sus integrantes; de esta forma las diferentes ventajas generadas por la comunidad constituyen un recinto de protección y seguridad dentro de un orden que no comparte el hombre externo —el “proscrito”— a la misma, quien vive en constante desazón por la amenaza de *afuera*. Es el estado de *miseria* el que priva en la situación fuera de la comunidad; por eso la referencia comunitaria se identifica con una totalidad con la que se enfrenta el delincuente que ha quebrantado el acuerdo del bienestar común; de esta forma el delincuente —el que incumple el contrato asumido— se constituye en un “deudor” que atenta contra la comunidad de protección y seguridad a la que pertenece al quebrantar el contrato asumido, por

lo que termina “defraudándola”. Es decir, mediante este enfoque la comunidad se identifica con el gran acreedor que tiene la capacidad jurídica para expulsar al “delincuente” infractor reduciéndolo al “estado salvaje y sin ley” del que la comunidad lo había extraído al acogerlo en su seno protector.<sup>24</sup>

Es el derecho de hostilidad que la comunidad puede descargar sobre el proscrito imponiéndole la “pena” de pagar su deuda en una forma acorde con su infracción, lo que lo conduce a la pérdida de la “gracia”. Se trata de la *reproducción* del odio generado en contra del enemigo externo que no cuenta con el derecho a la protección y seguridad comunitaria; nos referimos, claro, al ejercicio abierto de crueldad hacia aquel que con sus acciones ha atentado contra la integridad de la comunidad de pertenencia. Se trata sin duda del núcleo jurídico-económico del llamado “derecho de guerra”, el cual justifica la *agresividad* frente a cualquier tipo de amenaza externa; este derecho es pues el modelo idóneo para la aplicación del castigo al infractor que se constituye en amenaza a la *integridad* o cohesión de la comunidad. Sin embargo, conforme el poder de la comunidad se acrecienta, las infracciones que los individuos realizan van perdiendo importancia; la amenaza pierde contundencia cuando ya no afecta de manera seria la integridad y la fortaleza conseguidas por la comunidad; el desenfreno de crueldad de ésta se reduce en forma considerable al generar la capacidad de *separar* al malhechor de la acción infractora, de la falta como delito ejecutado.

Es decir, nos enfrentamos a una etapa superior de consolidación del “derecho penal”, a una etapa donde la acción legal —la dureza cruel hacia los individuos infractores— se suaviza hasta cierto punto; ahora la comunidad es capaz de generar formas menos extremas de restitución de la deuda, es decir, de castigar el incumplimiento del acuerdo asumido entre un acreedor y el deudor sometido. Como puntualiza Nietzsche: “El ‘acreedor’ se ha vuelto siempre más humano en la medida en que más se ha enriquecido; al final, incluso, la medida de su riqueza viene dada por la cantidad de perjuicios que puede soportar sin padecer por ello” (GM, tratado 2do, 10, p. 105). Sin embargo, la *conciencia de poder* adquirida no le permite el “lujo” de no castigar a aquel que ha atentado en contra de su razón de ser comunitaria. Con todo, el creciente poder adquirido por la comunidad puede llegar al punto de “atentar en

<sup>24</sup> Como acota certeramente M. Lazarato en su interesante estudio sobre la onto-política del “hombre endeudado”: “De este modo, Nietzsche hace del crédito el paradigma de la relación social y desecha cualquier explicación ‘a la inglesa’, o sea, a través del intercambio o el interés” (2013, 2, p. 45).

contra de sí mismo” o incluso de autosuprimirse, en el sentido de que ahora le es dado al más poderoso saltar por encima de la justicia imperante y conceder la “gracia” o indulto como un lujo suyo, ya que su capacidad y decisión propia lo colocan “más allá del derecho”.

Mediante este planteamiento inicial, Nietzsche establece la *oposición energética* entre el hombre reactivo del resentimiento y el agresivo hombre activo del poder afirmador de la vida, que por lo mismo se encuentra más próximo a la *justicia*; su fortaleza excesiva le permite desarrollar una amplia conciencia terrenal y un “ojo más libre”. Por el contrario, el “hombre del resentimiento y reactivo” no ha sido el que requiere el ámbito del derecho, pues en realidad éste es el ámbito del “hombre activo” en cuanto actor fuerte y agresivo que de manera histórica genera el derecho para su “lucha precisamente *contra* los sentimientos reactivos, la guerra contra éstos realizada por poderes activos y agresivos, los cuales empleaban parte de su fortaleza en imponer freno y medida al desbordamiento del *pathos* reactivo y en obligar por la violencia a un compromiso” (GM, tratado 2do, 11, pp. 108-109). Así pues, el modelo de la justicia sirve para que el más fuerte sea capaz de contener y erradicar la fuerza desenfrenada del *resentimiento*, pues los disminuidos en su poder sólo buscan cobrar “venganza” por los agravios que los han “perjudicado”. El establecimiento de la ley en cuanto “potestad suprema” posibilita la diferenciación entre lo permitido como justo y lo prohibido como injusto.

Desde la perspectiva de la “historia genética”, el poderoso ve en la legalidad una *oportunidad* para incrementar su poder; es un recurso para la lucha continua que imponen las diferentes relaciones de poder. Desde un enfoque orgánico, lo fundamental es conseguir superar cualquier tipo de *atrofia* mediante un ejercitarse amplio que incremente y acumule el necesario poder en la pugna con poderes menores y debilitantes; éste es el criterio máximo de la voluntad de poder, la cual impacta de manera directa todos los fenómenos importantes de la vida, entre ellos por supuesto el de la *legalidad*. Desde una óptica democrática se insiste más en cuestiones secundarias, como la capacidad de “adaptación”, y se deja de lado el criterio supremo de la *voluntad de poder* en cuanto auténtica “esencia de la vida”.<sup>25</sup> Al respecto, el filósofo del martillo indica lo siguiente:

<sup>25</sup> Por eso establece: “Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder–” (MBM, “De los prejuicios de los filósofos”, § 13, p. 34); y también afirma

Se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la “adaptación”; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora (GM, tratado 2do, 12, p. 114).

A partir de esta caracterización nos queda más clara la complejidad de la función de la “pena” como mecanismo que contiene diversos niveles, pero cuya tentativa de *guerra* busca frenar la amenaza del infractor que atenta contra la paz, la ley, el orden establecido y la autoridad, por lo que resulta una amenaza para la comunidad en general; debido a que infringe el pacto asumido, el infractor merece un *castigo* ejemplar.

Desde un enfoque genealógico, lo que ha sucedido es la *reducción* de la pena o, mejor dicho, del sentido de la pena; ahora ésta sólo es útil porque despierta en el infractor el sentimiento de culpa, el cual promueve la “mala conciencia”; el énfasis en la pena es un instrumento *útil* para la venganza y el resentimiento porque provoca el empobrecimiento de las energías y, en consecuencia, termina sometiendo y anulando lo *superior*. Además hay que agregar a todo esto la excesiva seriedad que la culpa hace prevalecer por cuanto pone en la pena un marcado énfasis utilitario,<sup>26</sup> lo que acaba por acrecentar la presencia de la mala conciencia como aniquiladora de fuerzas; es decir: la imposición de la “mala conciencia” –la pena promovida como “temor”– termina por “*domesticar* al hombre”, lo que según Nietzsche para nada significa su “mejoramiento”.

Para el filósofo de la *ciencia jovial* la posible explicación de la “mala conciencia” se remonta a la “dolencia” emergida de aquella situación que significa el acorralamiento del ser humano en la “sociedad y la paz”; sin duda ello provoca una *atrofia* que daña

---

que “la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación [...] tendrá que ser la encarnada voluntad de poder, querrá crecer, extenderse, atraer a sí, obtener preponderancia, – no partiendo de una moralidad o inmoralidad cualquiera, sino porque *vive*, y porque la vida *es* cabalmente voluntad de poder” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 259, pp. 221-222). Y finalmente asevera en un fragmento póstumo de junio-julio de 1885: “*Este mundo es la voluntad de poder – ¡y nada más!* Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder – ¡y nada más!” (FP III, 38 [12], p. 831).

<sup>26</sup> Así lo indica en una de sus obras más importantes: “La moral de esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 260, p. 226).

de manera sería ciertos instintos necesarios para el incremento de las fuerzas vitales, y además genera un proceso de *ensimismamiento* que a la larga dará nacimiento a la llamada “alma” humana.<sup>27</sup> Toda esa impostura de la llamada “vida interior” se intensificó exponencialmente, a tal punto que se suspendió de manera radical el “desahogo hacia afuera”. La domesticación enfermiza del *animal hombre*, que al perder los instintos que lo lanzaban hacia el exterior en virtud de la necesidad de intercambio de la amenaza y la agresión –de la lucha encarnada en que obtenía el arrojo de su fuerza–, termina desarrollando la “mala conciencia” como característica decadente; de aquí proviene el *mal* que debilita su propia “alma animal”, la cual se vuelve en contra de sí misma hasta la extenuación. Lo que trae consigo esta situación es el gran augurio de que el ser humano no es más que un momento en el camino hacia otra cosa.

Esta hipótesis acerca del origen de la mala conciencia le permite a Nietzsche insistir en su emergencia *abrupta* –sorprendente salto que se impuso sin ninguna lucha, como fatalidad inevitable–; pero esta emergencia súbita y contundente va acompañada por la antigua tiranía del “Estado”,<sup>28</sup> cuya implacable maquinaria otorga *forma* a la masa todavía informe del pueblo y a sus instintos animales. Es por ello que la perspectiva nietzscheana considera equívoca la fantasía del “contrato” como origen del “Estado”; éste es el “señor” que por su naturaleza busca mandar como tirano violento y, como tal, no requiere en absoluto de ningún tipo de acuerdo. Por sus particulares características, este señor de los caprichos inesperados y de la no conciliación se constituye también en aquel “artista de la violencia” que otorga forma al desorden acumulado; en el artista que al encontrarse más allá del bien y del mal no entiende las limitaciones morales que imponen la “culpa”, la “responsabilidad” o cualquier otro

<sup>27</sup> Como lo indica Nietzsche en una de sus últimas obras, en la época del giro hacia la *praxis*: “Es decisivo para la suerte de los pueblos y de la humanidad el que se comience la cultura por el lugar *justo* –no por el ‘alma’ (esa fue la funesta superación de los sacerdotes y semisacerdotes): el lugar justo es el cuerpo, el ademán, la dieta, la fisiología, el *resto* es consecuencia de ello” (CI, “IncurSIONES de un intempestivo”, § 47, p. 125).

<sup>28</sup> Nietzsche entiende por “Estado” (así, entre comillas) lo siguiente: “He utilizado la palabra ‘Estado’: ya que se entiende a quién me refiero –una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda” (GM, tratado 2do, 17, pp. 124-125).

tipo de consideración. Se trata del “egoísmo del artista”, quien justifica lo que *es* en su obra misma. Así lo puntualiza Nietzsche:

No es en *ellos* en donde ha nacido la ‘mala conciencia’, esto ya se entiende de antemano — pero esa fea planta no habría nacido *sin ellos*, estaría ausente si no hubiera ocurrido que, bajo la presión de sus martillazos, de su violencia de artistas, un ingente *quantum* de libertad fue arrojado del mundo, o al menos quedó fuera de la vista, y por así decirlo, se volvió latente. Ese instinto de la libertad, vuelto *latente* a la fuerza —ya lo hemos comprendido—, ese *instinto de la libertad* reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo eso es, en su inicio, la mala conciencia (GM, tratado 2do, 17, pp. 125-126).

Dentro del ejercicio genealógico que realiza, el filósofo del martillo establece el vínculo invertido que relaciona hasta cierto punto la “mala conciencia” con un proceso autodestructivo que adquiere placer en la sumisión al sufrimiento por estar escindida (también origen de lo ideal, imaginario y metafísico). Ésta es la contraparte de aquel “artista de la violencia” cuyo estrecho contacto con su *instinto de libertad* o voluntad de poder le permitía explayarse con mayor creatividad.<sup>29</sup> Se trata de un tipo de crueldad que en el primer caso se vuelve hacia dentro y en el segundo hacia fuera; pero ambos se vinculan con la *violencia*, aunque en el primer caso ésta es negada mediante la exaltación de valores “no egoístas” propiciada sin duda por la extensión de la mala conciencia. Es en este sentido que la *mala conciencia* es un tipo de enfermedad que se ha extendido peligrosamente por todo el mundo.

Cabe señalar la reflexión que realiza Nietzsche sobre la deuda contraída por la comunidad con sus antepasados, por cuanto ésta es propiamente una referencia a aquella “época salvaje” así como un ejercicio de rememoración de las ventajas transmitidas mediante algún tipo de sacrificio o de homenaje que culmina en obediencia a ciertos valores, preceptos o principios de *acción*; esta deuda también suele manifestarse en forma de *temor* al poder del antepasado ancestral. Este temor saludable permite

<sup>29</sup> Desde su enfoque fisiológico, Nietzsche nos dice: “En el animal es posible derivar de la voluntad de poder todos sus instintos [*Triebe*]: asimismo todas las funciones de la vida orgánica a partir de esa única fuente” (FP III, 36 [31], p. 803); y más adelante afirma: “Nuestro intelecto y nuestra voluntad, así como nuestras sensaciones dependen de nuestras *estimaciones de valor*: éstas corresponden a nuestros instintos [*Triebe*] y sus condiciones de existencia. Nuestros instintos [*Triebe*] son reductibles a la *voluntad de poder*” (FP III, 40 [61], p. 863).

e incentiva el incremento del poder de la estirpe; pero cuando la estirpe se estropea, degenera o se arruina, disminuye de manera proporcional el temor a los ancestros. Tal vez aquí se encuentra el origen de la divinidad, pues el poder ancestral suele transmutarse en *deidad*, según sentencia la genealogía nietzscheana. La “estirpe noble y aristocrática” establece una relación con los antepasados (sean héroes o dioses) que le han donado *fuerzas*; pero no se trata aquí de un proceso de “santificación” de los mismos, sino de un vínculo de ennoblecimiento de tipo aristocrático con dichas divinidades.

En cambio, la relación que se establece entre “culpa” y “deber” tiene que ver con un marco religioso que obra como una *carga* que se repliega en la conciencia; quien padece mala conciencia establece una relación pesada con el dios que le sirve de pretexto para imponer su odio a sí mismo y a la vida. Pero incluso la llamada “muerte de Dios” no pone fin a la moralización de dichos conceptos; el prolongado repliegue en la mala conciencia sigue ensimismando de manera dañina a quien la padece. Lo que revela este hecho es la inconclusión de la deuda, la prolongación hasta el absurdo de la culpa roedora que *daña* la relación entre acreedor y deudor. En la extendida culpabilidad cristiana se llega al extremo paradójico de que es el acreedor mismo quien paga la culpa del deudor; es decir: la expiación de dicha culpa —la redención del infractor— recae en el acreedor: “Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquello que para este mismo se ha vuelto irremediable —el acreedor sacrificándose por su deudor, por *amor* (¿quién lo creería—?), ipor amor a su deudor!...” (GM, tratado 2do, 21, p. 133).

El resultado es la exacerbación del “animal-hombre interiorizado” que desarrolla como voluntad la capacidad de torturarse a sí mismo hasta la extenuación, que se domestica en la trinchera interna del “Estado” y utiliza la mala conciencia para lastimarse cuando ha cancelado la violencia hacia el exterior como forma *más natural*. Es en este sentido que el llamado “hombre de la mala conciencia se ha apoderado del presupuesto religioso para llevar su propio automartirio hasta su más horrible dureza y actitud” (GM, tratado 2do, 22, p. 133). Se trata de la capacidad de infectar, en el sentido de que no existe punto de acaparamiento entre la deuda contraída y el poder de infección de la mala conciencia que lo corroe todo, comenzando con ella misma. Se asimila de tal modo la culpa que resulta imposible cualquier intento de expiación; la *tristeza enfermiza* autodestructora se enraíza tan profundamente que no hay forma

de alejarla; por el contrario, se instaura en el corazón mismo de esta “casa de locos” que es el mundo.<sup>30</sup>

La clara diferencia que establece aquí Nietzsche tiene que ver con el temor al antepasado ancestral, es decir, se refiere a lo que en Europa devino en la “ficción poética de los dioses”, en tanto que para los griegos representaba el reflejo de lo noble y superior como *máximo* aliento de la fuerza. Con la santificación de los ancestros la culpa cristiana deriva en un constante escarnio de uno mismo, en autodevorarse hasta agotar todo rastro de *energía vital*; en cambio, los griegos utilizaban el *simulacro* de los dioses para alejar la mala conciencia y continuar gozando de su “libertad de alma”; su “vil” asecho por medio del “pecado” termina por alejar la “locura”<sup>31</sup> problemática que termina enredando aquella estrategia poética que hacía que los dioses griegos asumieran de manera *más noble* la “culpa” y no la “pena”, como el sufriente Dios cristiano. Lo que se produce con este vuelco de la conciencia hacia la culpa roedora y el autodesprecio, es una fijación en el más allá en detrimento de todo lo natural,<sup>32</sup> es decir, de los sentidos, los impulsos, los deseos, los instintos, los apetitos...<sup>33</sup> Ello en

<sup>30</sup> También indica esto en una de sus últimas obras, con una sediciosa carga política: “una fugaz visita a un *manicomio* resulta bastante clarificadora a este respecto. *No*, desde luego, para un sacerdote: pues por instinto él niega que la enfermedad sea enfermedad, que el manicomio sea un manicomio. El cristiano tiene *necesidad* de la enfermedad, más o menos como los griegos tienen necesidad de un exceso de salud —*poner*— enfermo al hombre es la verdadera intención oculta de todo el sistema de procedimiento salutífero de la Iglesia. Y la Iglesia misma — ¿no es ella el manicomio católico como última idea? — ¿La tierra en cuanto tal como manicomio?” (AC, § 51, p. 89).

<sup>31</sup> Nietzsche ironiza así al respecto: “Pero incluso esa perturbación de la cabeza era un problema —‘así, ¿cómo ella es posible siquiera?, ¿de dónde puede haber venido, propiamente, a cabezas como las de *nosotros*, hombres de la procedencia aristocrática, de la fortuna, de la buena constitución, de la mejor sociedad, de la nobleza, de la virtud?’— así se preguntó durante siglos el griego noble a la vista del horror y del crimen, incomprensibles para él, con los que se habían manchado uno de sus iguales. ‘Un *dios*, sin duda, tiene que haberle trastornado’, decía finalmente, moviendo la cabeza...” (GM, tratado 2do, 23, pp. 136-137).

<sup>32</sup> Por eso señala en un fragmento póstumo datado en otoño de 1887: “SUBSTITUCIÓN de la moral por la *voluntad* de nuestras metas, y *por consiguiente de sus medios*. [...] del imperativo categórico por el *imperativo de la naturaleza* (FP IV, 9 [27], p. 240).

<sup>33</sup> “El ser humano grande es grande por el espacio de libertad que brinda a sus apetitos: no obstante, él es bastante fuerte para convertir esos monstruos en sus animales domésticos [...]” (FP IV, 16 [7], p. 672).

aras de ciertos ideales que imprecán la vida y dañan todo lo vital. ¿Pero cómo revertir este gran cansancio que persiste tan insidioso desde hace milenios?

Para lograr aquel fin se necesita una especie de espíritus *distinta* de los que son probables cabalmente en esta época: espíritus fortalecidos por guerras y victorias, a quienes la conquista, la aventura, el peligro e incluso el dolor se les haya convertido en una necesidad imperiosa; se necesitaría para ello estar acostumbrado al aire cortante de las alturas, a las caminatas invernales, al hielo y a las montañas en todo sentido, y se necesitaría además una especie de sublime maldad, una última y autosegurísima petulancia de conocimiento, que forma parte de la *gran salud*, íse necesitaría cabalmente, para decirlo pronto y mal, esa gran salud! (GM, tratado 2do, 24, p. 138).

La cuestión toral estriba en saber si este planteamiento es ya posible; con todas las dificultades que enfrentamos por el autodesprecio y la falta de confianza en uno mismo, resulta necesario que advenga el auténtico “espíritu creador” (es decir, el “hombre *redentor*, el hombre del gran amor y del gran desprecio”) que por su fortaleza acumulada pueda dejar atrás cualquier pretensión sobrenatural; sin embargo, no hay que pensar que la retirada hacia la soledad del hombre creador significa desprecio y una fuga. Por el contrario, si se retira para estar a solas consigo mismo es sólo con miras a fortalecerse, a regresar con la energía necesaria para deshacer las *telarañas* de lo ideal,<sup>34</sup> para *redimir* la realidad misma de la culpa con que la ha cargado la “mala conciencia”, para devolver la “esperanza” en que el *hombre del futuro* dejará por fin muy atrás los *ideales* que le alejan de la realidad y generan el nihilismo; lo que entra en juego aquí es la “gran decisión” del mediodía, el anticristo. Para “devolver a la

<sup>34</sup> Como indica en uno de sus libros fundamentales para la transvaloración: “Su reino del mundo es, tanto antes como después, un reino del submundo, un hospital, un reino-subterráneo, un reino ghetto... Y él mismo, tan pálido, tan débil, tan *décadent* [decadente] [...] De él se enseñorearon hasta los más pálidos de los pálidos, los señores metafísicos, los albinos del concepto. Éstos estuvieron tejiendo de él su telaraña todo el tiempo preciso, hasta que, hipnotizado por sus movimientos, él mismo se convirtió en una araña, en un *metaphysicus* [metafísico]. A partir de ese momento él tejió a su vez la telaraña del mundo sacándola de sí mismo” (AC, § 17, pp. 41-42). Y señala en el párrafo siguiente: “El concepto de Dios –Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu– es uno de los conceptos de Dios más corrupto a que se ha llegado en la tierra” (AC, § 18, p. 42). También, en un fragmento de primavera-verano de 1888: “Para la araña, la araña es el ser más perfecto: para el metafísico, Dios es un metafísico: eso quiere decir que fabrica enloquecidas telarañas...” (FP IV, 16 [58], p. 685).

tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada – *alguna vez tiene que llegar*” (GM, tratado 2do, 24, p. 139).

3. Aquí se presenta la oportunidad para realizar un ejercicio de crítica despiadada a los ideales ascéticos; las diversas maneras en que éstos han sido expresados permiten atisbar el “horror al vacío” que caracteriza a la menesterosa voluntad humana. El ascetismo requiere una forma de *meta*, pues “prefiere querer *la nada* a no querer”. Ello significa que los ideales ascéticos, más allá de los “cerdos lisiados” que por su naturaleza tienden a exaltar la “castidad” en detrimento de la “sensualidad”, postulan que el único sustento es la “nada”. En este punto debe tenerse en cuenta la complicidad de los artistas con la moral derivada de la religión y la filosofía, moral que *permite* la eternización de los ideales ascéticos. Por cuanto históricamente los filósofos dogmáticos se han doblegado ante los ideales ascéticos,<sup>35</sup> Nietzsche establece que esta filiación tiene que ver con el esfuerzo para “*escapar a una tortura*”; es decir: esta oscura filiación se debe al “odio” generalizado y desconfiado hacia la *sensualidad*. De ahí que los filósofos opten por el páramo sosegado de los ideales ascéticos. Esto le permite a Nietzsche establecer un importante criterio energético para lo superior:

Todo animal, y por tanto también la *bête philosophe* [el animal filósofo], tiende instintivamente a conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables en que poder desahogar del todo su fuerza, y alcanzar su *maximum* en el sentimiento de poder; todo animal, de manera asimismo instintiva, y con una finura de olfato que “está por encima de toda razón”, siente horror frente a toda especie de perturbaciones y de impedimentos que se le interpongan o puedan interponérsele en este camino hacia el *optimum* (de lo que hablo no es de su camino hacia la ‘felicidad’, sino de su camino hacia el poder, hacia la acción, hacia el más poderoso hacer, y, de hecho, en la mayoría de los casos, su camino hacia la infelicidad) (GM, tratado 3ro, 7, p. 157).

<sup>35</sup> “Desde Platón la filosofía está bajo el dominio de la moral” (FP IV, 7 [4], p. 192). Por eso Nietzsche considera que la moral es la Circe de los filósofos: “En presencia de la moral, como ante cualquier autoridad, no *está permitido* reflexionar ni, aún menos, discutir [...] Y es que, en todas las épocas, desde que existe la palabra y la posibilidad de convencer, no ha habido mejor maestra en el arte de seducir que la moral. – Y en lo que respecta a nosotros, ella ha sido la auténtica *Circe de los filósofos*” (A, pról., III p. 59). También en su autobiografía intelectual escribe: “La moral cristiana ha sido hasta este momento la Circe de todos los pensadores – éstos se hallaban a su servicio –” (EH, “Por qué soy un destino”, 6, p. 129).

Mediante el criterio de *maximum* de poder de estos “espíritus libres”, que en realidad deberían ser el paradigma de todos los filósofos, Nietzsche pone en claro la razón de que a lo largo del devenir histórico los filósofos hayan rehuido el matrimonio y tener hijos: son frenos y sujetadores que imposibilitan la autonomía de espíritu que su trabajo requiere; paradójicamente, un genuino “espíritu fuerte” asume y *utiliza* una buena dosis de ascetismo para abrir camino a la *independencia*. La presencia de los ideales ascéticos ha de servirle al filósofo para impulsarlo hacia un poder pletórico que le permita consolidar su osada y sólida espiritualidad, su plena aprobación de la existencia como afirmación de sí mismo. Sin duda, el ideal ascético se constituye en las manos de los filósofos creativos y saludables en una *oportunidad* para reafirmar su poderío y sacudirse del todo los resabios que aún le impiden ejercitar la *ligereza* necesaria para conciliarse con la vida: “al pensar en el ideal ascético los filósofos piensan en el jovial ascetismo de un animal divinizado y al que le han brotado alas, y que, más que descansar sobre la vida, vuela sobre ella” (GM, tratado 3ro, 8, p. 159).

Ello permite entrever que las “virtudes” de las que se vanagloria el ideal ascético —la pobreza, la humildad y la castidad— son en realidad ajenas a aquellos *espíritus libres* que buscan generar las “condiciones más propias y más naturales de su existencia óptima, de su *más bella* fecundidad” (GM, tratado 3ro, 8, p. 159). El devenir histórico hizo factible la imposición de la *espiritualidad* sobre los otros instintos; en cuanto instinto *dominante*, la espiritualidad establece las condiciones que debilitaron las otras posibilidades como instintos sometidos o inhibidos. Hay que decir que este proceso para nada da muestras de “virtud”. El filósofo requiere de la soledad, necesita separarse del bullicio y la “charlatanería” de los demócratas resignados y de sus políticas de masas;<sup>36</sup> ante el chismorreo ruidoso de hoy, el filósofo acude al pasado, a lo lejano

<sup>36</sup> Respecto a la importancia de la soledad como ámbito indispensable para el cultivo del *espíritu libre* del filósofo, Nietzsche establece en un fragmento póstumo de agosto-septiembre de 1885: “La soledad, cuando no cura, mata: esto es verdad; la soledad forma parte de un arte médico terrible y peligroso. Pero es cierto que, *si* cura, hace al hombre más sano y soberano de lo que pudiera estar cualquier hombre en sociedad, que un árbol en su bosque. La soledad prueba a fondo, más que cualquier enfermedad, si uno ha nacido y está predestinado a la *vida* o a la muerte, como la mayoría. En suma, sólo de la soledad aprendí a pensar hasta el mismo final los conceptos relacionados de ‘espíritu libre’ y ‘salud’” (FP III, 4 [59], p. 861). Hay que agregar, precisamente, aquella “marcha hacia la soledad” que Nietzsche emprende como estrategia durante su última época: “Las estrategias de la violencia dirigida contra uno mismo siempre corren el peligro de abrir heridas que no sólo son importantes, sino también mortales. El experimento de Nietzsche con la prolongada soledad, por ejemplo, casi lo

que de manera intempestiva se relaciona también con el futuro. Es decir, vista desde la psicología fisiológica de las *pulsiones fuertes*, la soledad del filósofo tiene que ver con las reservas de los flujos de energía acumulada, de tal forma que el *vigor* conquistado como “vida animal” permite establecer la referencia energética de que “la fuerza mayor *consume* entonces a la fuerza menor” (GM, tratado 3ro, 8, p. 163).

Se trata de un tipo de ascetismo que, mediante el trabajo continuo, ha dado lugar a una *espiritualidad* con múltiples efectos; lo que significa que los filósofos “han utilizado a su favor” el ideal ascético. Ello nos deja percibir el estrecho vínculo que históricamente ha existido entre el ascetismo y la filosofía; es por esta razón que Nietzsche afirma con la necesaria ironía que “sólo apoyándose en los *andadores* de ese ideal es como la filosofía aprendió en absoluto a dar sus primeros pasos y pasitos en la tierra – ¡ay, tan torpe aún, ay con cara tan descontenta, ay, tan pronta a caerse y a quedarse tendida sobre el vientre, esta pequeña y tímida personilla mimosa, de torcidas piernas!” (GM, tratado 3ro, 9, p. 164).

Desde la perspectiva de los antiguos griegos, que posibilita medir la modernidad con otros medios y recursos, el incremento del “poder y consciencia de poder, se presenta como pura *hybris* [orgullo sacrílego] e impiedad”. Pero este cambio de perspectiva implica una nueva conciencia en lo relativo a fenómenos como Dios, la naturaleza y el impacto de las máquinas con las modernas tecnociencias; por ello experimentamos tan intensamente con nosotros mismos y arriesgamos sin consideración alguna la llamada “salud’ del alma”. Por cuanto es indispensable saber aceptar, procesar y superar la enfermedad, aprendemos a sanarnos a nosotros mismos como los efectivos “salvadores”; tenemos la capacidad de “violentar” y “problematizar” nuestra vida para volvernos más dignos de vivir.

Según enuncia aquí Nietzsche, el poder superlativo alcanzado nos permite gozar de la capacidad creativa de transmutar todo lo malo del pasado en lo bueno que vivimos ahora; es más, parecería que las cosas buenas y grandes que ocurren ahora tienen una cierta deuda con los males reductores del pasado. Tienen que ver también con estos movimientos bruscos de exclusión de los aparentes opuestos, pues en un momento los sentimientos de la benevolencia y la compasión, es decir los elementos más *dulces*,

---

mató antes de asegurarle la convalecencia (GC P) y puede, en última instancia, haber acelerado su alejamiento de la cordura. Al final, sólo la urgencia de sus temores por el futuro era rival para la urgencia de su espíritu experimental” (D. W. Conway, 2011, 6, p. 169).

se imponen al ser como los “valores en sí”. Dichas “virtudes” insoslayables terminan generando el autodesprecio como efecto del rigor descarnado y cruelmente impuesto. Pero ante la dureza del derecho establecido, la comunidad de la raza noble se resiste a los desvaríos de una instancia que se quiere levantar por encima de sus potestades; sin embargo, este *indigno* sometimiento al derecho que se impuso con violencia termina por “avergonzar” al hombre de sí mismo.

La llamada “eticidad de las costumbres” exige sacrificios, es decir, reclama *víctimas propiciatorias* que paguen por anticipado la deuda contraída por el orden comunitario en cuanto órgano formador del carácter humano en tiempos de la historia primordial; aquí la “virtud”, o el criterio discriminador de lo “virtuoso”, impone juicios que reducen la existencia incluso hasta el *autodesprecio*; en cambio, lo diferente o sinceramente instalado en la transformación es una y otra vez encerrado en la jaula de lo dañino, corrupto y definitivamente inmoral. El ascetismo de lo meramente contemplativo, o de lo pasivamente meditativo, aleja más y más de la acción de la vida guerrera y da lugar a determinados instintos que generan desconfianza e, incluso, “inspiran decididamente *miedo* de uno mismo”. Lo que sucede con estos brahmanes, eremitas, antiguos filósofos<sup>37</sup> y otros renunciadores de la vida, es que en verdad todos sus íntimos juicios de valor se revierten en su contra generando procesos de autodesprecio y renuncia a la vida.

Cierto, para subsistir y crecer el filósofo ha tenido que disfrazarse con el traje del asceta; pero ante nuevas situaciones más libres y despejadas, es necesario que esta situación cambie. Son imprescindibles en verdad la osadía y el orgullo valiente para que el filósofo adquiriera por fin la “libertad de la voluntad” que haga su existencia posible. En cambio, el ideal ascético que define al sacerdote no puede hacer otra cosa que reducir el *valor* de nuestra propia vida; pero en realidad se presenta como una

<sup>37</sup> Respecto a la *ruta* seguida por los filósofos, Nietzsche señala que “al principio el espíritu filosófico tuvo siempre que disfrazarse y enmascararse en los tipos *antes señalados* del hombre contemplativo, disfrazarse de sacerdote, mago, adivino, de hombre religioso en todo caso, para *ser* siquiera *posible* en cierta medida: *el ideal ascético* le ha servido durante mucho tiempo al filósofo como forma de presentación, como presupuesto de su existencia, – tuvo que *presentar* ese ideal para poder ser filósofo, tuvo que *creer* en él para poder presentarlo [...] Dicho de manera palpable y manifiesta: el sacerdote asceta ha constituido, hasta la época más reciente, la repugnante y sombría forma larvaria, única bajo la cual le fue permitido a la filosofía vivir y andar rodando de un sitio para otro” (GM, tratado 3ro, 10, pp. 169-170).

propuesta antitética de nuestra existencia, pues resulta que ella se define sólo a partir de esa “otra” existencia. Es precisamente por la presencia extendida de dicho rasero que Nietzsche declara de forma rotunda que

la tierra es el *astro* auténticamente ascético, un rincón lleno de criaturas descontentas, presuntuosas y repugnantes, totalmente incapaces de liberarse de un profundo hastío de sí mismas, de la tierra, de toda vida, y que se causan todo el daño que pueden, por el placer de causar daño: probablemente su único placer (GM, tratado 3ro, 11, p. 172).

La vida ascética es una contradicción en sí misma; por esencia es *hostil* a la vida: el resentimiento que la impone desea adquirir poder para atentar en su contra; es decir, desea adquirir aquella fuerza negativa que le permita acabar con la fuente misma de la fuerza (“vida *contra* vida”). Semejante impulso autodestructivo se alza básicamente en contra de la plenitud de la salud fisiológica, quiere poner fin a su devenir alegre y a la belleza de su plena fortaleza; el ascetismo quiere y promueve la desventura, el fracaso, la fealdad, el dolor, el “autosacrificio” y la “negación de sí”. La mentalidad ascética es en sí una contradicción que desgarra desde su interior al ser humano, por cuanto deteriora y arruina el propio sustento “vital fisiológico”. Su ataque al instinto de vida como máxima verdad significa el triunfo del *autodesprecio*; además, el ideal ascético utiliza luego el valor de la razón para proceder a favor de aquellos valores ideales que se diferencian de lo corporal instintivo. Sin duda se trata de un influjo contranatural, de un poder que atenta contra la naturaleza misma de la razón terrenal desde el ojo inquisidor de una supuesta razón pura que no es posible que exista en lo terrenal:

Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un “conocer” perspectivista; y *cuanto mayor sea* el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad”. Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es que no significaría eso *castrar* el intelecto? (GM, tratado 3ro, 12, p. 175).

Pero Nietzsche establece que este primer contrasentido es sólo aparente; se trata de una mera interpretación entre otras posibles, de modo que la “verdadera” naturaleza de la cosa interpretada queda oculta o asumida de manera provisional hasta *nuevo*

*aviso*; sin embargo, esta visión se ha impuesto por mucho tiempo, por lo que es importante puntear la misma “realidad de los hechos”. El resultado al que llega el enfoque nietzscheano sobre la producción del ideal ascético está asociado tanto al “instinto de protección de la vida” como a la conservación de la “salud de una vida que degenera”, por cuanto se aferra a la encarnada lucha por prevalecer; el combate que se libra aquí tiene que ver con un enfoque fisiológico: pese a la disminución y extenuación física a la que somete el enfoque ascético, las fuerzas vitales que permanecen intactas buscan imponerse con sus mejores recursos instintivos. La perspectiva nietzscheana consigue escapar al *dualismo* metafísico instrumental que distorsiona la realidad, ya que considera el ideal ascético como el *medio* a través del cual la *vida* lucha contra la *muerte*; pero también utiliza la muerte como recurso para potenciar la vida, es decir, como aquella estrategia que favorece finalmente el *crecimiento* potencial de la vida.

Sin embargo, Nietzsche insiste en el carácter domesticador y empobrecedor del dominio que el idealismo ascético ha ejercido históricamente sobre el ser humano, lo que significa un impacto que ha generado la *situación enfermiza* que caracteriza al tipo humano que conocemos hasta ahora; aquí se expresa de manera más clara la lucha del hombre fuerte contra el hastío de la vida provocado por la imposición ascética. Aquí debemos insistir en la función que cumple el sacerdote ascético como pastor del rebaño de menesterosos, lisiados y malogrados que conforman la *dañada masa* de reducidos que prefieren el “otro mundo”.<sup>38</sup> Ello sin olvidar el otro aspecto complementario para entender la complejidad del fenómeno: “este sacerdote ascético, este presunto enemigo de la vida, este *negador*, – precisamente él pertenece a las grandes *potencias conservadoras y creadoras de síes* de la vida” (GM, tratado 3ro, 13, p. 177). El ser humano es el más indeterminado, alterable y enfermizo de los animales (“*el animal enfermo*”),<sup>39</sup> pero por eso mismo es también el innovador y el que experimenta consigo mismo, el abocado al futuro desde un presente que le parece insatisfactorio.

<sup>38</sup> Por eso señala de manera firme en un fragmento póstumo fechado en la primavera de 1884: “El hombre dócil y el hombre domesticado: eso es la gran masa” (FP II, 25 [274], p. 502).

<sup>39</sup> Recordemos que es en *El Anticristo* en donde Nietzsche realiza una letal psicología del evangelio y del sacerdote cristiano, en tanto resulta que: “Para la especie de hombre, una especie *sacerdotal*, que en el judaísmo y en el cristianismo ansía el poder, la *décadence* no es más que un *medio*: esa especie de hombre tiene un interés vital en poner *enferma* a la humanidad y en volver del revés, en un sentido peligroso para la vida y calumniador del mundo, los conceptos ‘bueno’ y ‘malvado’, ‘verdadero’ y ‘falso’” (AC, § 24, p. 50).

Esta actitud de estar siempre expuesto y en proceso abierto de formación incesante, lo pone en una situación de indefensión y peligro: es el “animal enfermo” por antonomasia; este hecho se presenta en la forma de un cansancio crónico en donde el hastío de la vida no se hace esperar. Cansado de sí mismo y hastiado de la vida, este ser *autodestructivo* experimenta el contundente *hartazgo* como un pesado grillete que deja poco espacio para la *liberación*. Pero sólo en apariencia: debajo de la negación de la existencia y de todas estas dudas acumuladas, se activa un cargamento de afirmaciones de la vida que logra superar la *herida* y dar impulso a la necesaria salud vital. Esta condición congénita de “animal enfermizo” que caracteriza al ser humano –como su aparente situación “normal”– tiene que conducir al cuidado de aquellos hombres superiores que a despecho de semejante situación han conservado una salud óptima, para evitarles en lo posible el contacto con el viciado aire de los enfermos, pues los débiles son los peores enemigos de los fuertes y sanamente constituidos.

El peligro mayor que hay que evitar básicamente es tanto la “gran náusea” como la tentación de la “compasión”;<sup>40</sup> este doble peligro es el que da pie a la instauración del nihilismo –ese *gran manicomio* en que se ha constituido sin remedio el mundo. Por eso el principal peligro que concibe Nietzsche para la vida son los *enfermizos*; ellos son el gran peligro que es necesario superar. Son peligrosos porque cuestionan todas nuestras certezas y merman la confianza en la vida y en nuestras potencialidades; aquí nos ubicamos en el “terreno del autodesprecio”, en donde todo el proceso injurioso se interioriza y se descarga contra nosotros mismos, y donde el rencor y la venganza se *deyectan* desde uno mismo hacia los demás y el mundo; aquí se trama la conjura de los enfermos y malogrados en contra de los sanos y superiores, con

<sup>40</sup> La crítica a la llamada “religión de la compasión” constituye uno de los temas fundamentales de la filosofía de martillo nietzscheana que impulsa la sedición transvalorativa: “Al cristianismo se lo llama religión de la *compasión*. La compasión es antitética de los afectos tonificantes, que elevan la energía del sentimiento vital: produce un efecto depresivo. Uno pierde fuerza cuando compadece. Con la compasión aumenta y se multiplica más aún la merma de fuerza que ya el padecer aporta en sí a la vida [...] La compasión obstaculiza en conjunto la ley de la evolución, que es la ley de la *selección*. Ella conserva lo que está maduro para perecer, ella opone resistencia para favorecer a los desheredados y condenados de la vida, ella le da a la vida misma, por la abundancia de cosas malogradas de toda especie que *retiene* en la vida, un aspecto sombrío y dudoso. Se ha osado llamar virtud a la compasión –en toda moral aristocrática se la considera una debilidad” (AC, § 7, p. 29).

miras a instaurar, por medio del imperio de los ideales, una cruel tiranía que arrase con los *hombres superiores*. Es muy importante no dejar que se mezclen y confundan dichos ámbitos, y sobre todo es primordial evitar la degradación de lo saludable y poderoso a manos de los débiles enfermizos; aquí es preciso aplicar el implacable criterio del “*pathos* de la distancia” como proceso de diferenciación del *gran estilo*.

El reclamo nietzscheano de “*cavar* con hondura” implica la postura estratégica de evitar cualquier relación o consideración con los enfermos, pero dejando abierta la necesidad de que haya enfermos y médicos con la capacidad de curarse a sí mismos. La razón de ser del sacerdote ascético es volverse el pastor y el “salvador” del rebaño de los enfermos; su misión histórica como “dominador” de los menesterosos y sufrientes de la tierra es darles como consuelo su específica idea de la *felicidad*. En sí mismo el sacerdote es un enfermo –debe serlo para entender a los “desahuciados”–, pero un enfermo controlado que conserva aún la necesaria voluntad de poder para servir de sustento al rebaño de la infección gregaria. La *guerra* se libra aquí contra el “animal rapaz” que se niega a permanecer dentro del orden establecido por el gran hospital que es la sociedad. Toda la tensión acumulada en el corazón mismo de la comunidad de los enfermos por la carga del *resentimiento*, es manejada y controlada por el administrador del manicomio –el sacerdote como médico de los habitantes del hospital psiquiátrico.

El sustento fisiológico del resentimiento –es decir, de la “venganza y de sus afines”– lo ubica Nietzsche en “una apetencia de *amortiguar el dolor por vía afectiva*” (GM, tratado 3ro, 15, p. 186), lo que significa el desvío de la carga del resentimiento a fin de *adormecer* ese dolor quemante con la búsqueda de un culpable. Sin embargo, en la perspectiva nietzscheana la función del sacerdote como pastor del rebaño enfermo cumple la función determinante de abrir posibilidades en los enfermos menos débiles

para hacer *inocuos* hasta cierto punto a los enfermos, para destruir a los incurables sirviéndose de ellos mismos, para orientar con rigor a los enfermos leves hacia sí mismos, para retroorientar su resentimiento [...] y para, de esta manera, *aprovechar* los peores instintos de todos los que sufren con la finalidad de lograr la autodisciplina, la autovigilancia, la autosuperación (GM, tratado 3ro, 16, p. 188).

Entre lo sano y lo enfermo media un *abismo* y es preciso saber cómo remontarlo, ya que lo “pecaminoso” no es algo que forme parte incuestionable de la realidad; es sólo un tipo de interpretación de tipo “religioso-moral” que deriva de un *malestar*

*fisiológico*<sup>41</sup> o de un estado anímico morboso que incide en la percepción de la realidad. Estos pesares no provienen del “alma” sino del “vientre”.<sup>42</sup> Es por eso que el sacerdote ascético no combate realmente la enfermedad y el sufrimiento; sólo se queda en los síntomas, y los remedios que utiliza no pasan de ser simples consuelos que terminan narcotizando al paciente, el cual se embota apartándose de la realidad.

Para Nietzsche la función básica de la religión es *obstaculizar* el despliegue de otras posibilidades energéticas de carácter superior; su visión dañada de la realidad pretende imponer la fisiología débil y menesterosa como la imagen prevaleciente del mundo. La fatiga fisiológica se manifiesta en quien la padece en el odio a sí mismo, en la autonegación, lo que repercute en el tipo de valores que puede sostener; es decir: aunque el gran cansancio del mundo es lo que caracteriza a los enfermos, éstos permanecen indiferentes a los efectos del “sueño profundo”; en ellos se implican mutuamente la búsqueda de la “ausencia de sufrimiento” y el sentimiento de la nada o –lo que es lo mismo desde el enfoque de las religiones pesimistas– de Dios. Para desarrollar este ejercicio es indispensable generar un proceso que distraiga continuamente del sufrimiento, que incluso haga olvidar la tendencia a instalarse en el sufrimiento. Esto tiene que ver directamente con un tipo de “crianza específica” que fomenta un proceso de “impersonalidad”, es decir, de *olvido* y *descuido* de sí mismo; el sacerdote ascético, como gran prestidigitador que es, hace desaparecer el dolor sustituyéndolo con *pequeñas alegrías* al alcance de todos. Sin embargo, estas formas de *consuelo* para los malogrados y enfermos no debe impedirnos percibir que en el planteamiento de este tipo de sacerdote, la obligación del “amor al prójimo” encierra cargas importantes de *voluntad de poder*.

<sup>41</sup> Como afirma desde una perspectiva netamente *fisiológica*: “Todas nuestras religiones y filosofías son *síntomas* de nuestros estados corporales: que venciera el cristianismo fue consecuencia de un sentimiento universal de disgusto y de la mezcla de razas (es decir, de confusión y confrontación en el organismo)” (FP III, 25 [407], p. 523).

<sup>42</sup> Por ello Nietzsche asevera: “Un hombre fuerte y bien constituido digiere sus vivencias (incluidas las acciones, las fechorías) de igual manera que digiere sus comidas, aun cuando tenga que tragar duros bocados. Cuando ‘no acaba’ con una vivencia, tal especie de indigestión es tan fisiológica como la otra –y muchas veces, de hecho, tan sólo una de las consecuencias de la otra–. Aun pensando así, se puede continuar siendo, sin embargo, dicho sea entre nosotros, el más riguroso adversario de todo materialismo” (GM, tratado 3ro, 16, pp. 189-190).

Aquí se produce una acción recíproca que facilita la “superación” del sufrimiento por medio de pequeñas alegrías relacionadas con la formación de una “comunidad”, es decir, con el establecimiento del “rebaño” como fórmula en contra del acechante dolor de la realidad. Por eso señala Nietzsche que

el crecimiento de la comunidad fortalece, incluso para el individuo, un nuevo interés, que muy a menudo le lleva más allá del elemento personalísimo de su fastidio, de su aversión contra sí [...] Todos los enfermos, todos los enfermizos tienden instintivamente, por un deseo de sacudirse de encima el sordo desplacer y el sentimiento de debilidad, hacia una organización gregaria: el sacerdote ascético adivina ese instinto y lo fomenta; donde existen rebaños, es el instinto de debilidad el que ha querido el rebaño, y la inteligencia del sacerdote la que lo ha organizado (GM, tratado 3ro, 18, pp. 198-199).

Lo que percibe aquí Nietzsche es la tendencia de los *débiles* a asociarse, frente a la abierta proclividad de los *fuertes* a la disociación; pero también acierta el autor cuando afirma que en dicho afán de asociación existe una tendencia a la “acción agresiva global”, cuya finalidad es satisfacer su voluntad de poder como *apaciguamiento*; por el contrario, cuando los fuertes se agrupan en una comunidad es por una complacencia que lejos de inhibir el instinto inquietante de los llamados “señores natos”, les da la oportunidad de ejercitar su “concupiscencia *tiránica*”.<sup>43</sup>

Todos los *recursos* que emplea el sacerdote ascético están orientados a hacer desaparecer el “hastío del individuo” y a exaltar el “placer por el florecimiento de la comunidad”; sin embargo, ante la infección de la “culpabilidad” utiliza igualmente el “desenfreno de los sentimientos”, lo que muestra la excesiva inocencia sentimental del hombre y de la cultura modernos. Aquí se presenta ese “gran peligro” de la náusea mayúscula que hacer crecer a pasos agigantados el desierto desde nuestro interior hasta lo exterior, en la forma de un deplorable *cansancio* de la vida. Pero dichos sacerdotes no dejan de insistir en la propagación del “hombre bueno” —cuya *deshonestidad* permea las bases mismas de la modernidad— en cuanto fenómeno de moralización integral del ser humano, con miras a *cooptarlo* por todos los flancos posibles. Sin embargo, el ideal ascético utiliza como principal estrategia el “desenfreno

<sup>43</sup> “Mi atención se dirige a los puntos de la historia en que sobresalen los grandes h<ombres>. El significado de largas *morales despóticas*: tensan el arco, cuando no lo rompen” (FP III, 34 [178], p. 753).

del sentimiento” para impulsar el alma humana hasta aquellos límites que acaban hundiéndola en la marejada de sus “grandes afectos”, o dislocando “toda la jauría de los perros salvajes que existen en el hombre” (GM, tratado 3ro, 20, p. 204), para que su estallido modulado destierre momentáneamente la tristeza y el dolor del mundo; claro, siempre desde la *interpretación* de una abierta “justificación” religiosa.

Pero dicho mecanismo de “desenfreno sentimental” tiene, según el filósofo de la *ciencia jovial*, un alto costo: enferma todavía más al ser humano; este pasajero remedio contra el dolor y el sufrimiento “culpables” termina produciendo un más profundo sentimiento de culpa, es decir, de haber “pecado”, lo que sabe aprovechar muy bien el sacerdote ascético. Para Nietzsche se trata del recurso más peligroso y letal de la interpretación religiosa, por cuanto ha hecho del *enfermo* un auténtico *pecador* avergonzado de sí mismo. La mala conciencia guía la existencia de este pecador cuya culpabilidad interiorizada lo mueve a autocastigarse para *expiar* sus faltas, lo que habla de la instauración del reino todopoderoso del sacerdote o mago del rebaño.

Todos estos recursos que emplea el sacerdote ascético repercuten directamente en el olvido del “hastío del individuo” para exaltar el “placer por el florecimiento de la comunidad”. Sin embargo, ante la infección de culpabilizar que utiliza para la cuestión del “desenfreno de los sentimientos” que muestra la excesiva “inocencia” del hombre y la cultura. Se trata de una vieja historia de la “especie enferma”, en tanto que el tratamiento que implementa el sacerdote ascético sólo agrava la enfermedad al pretender curarla; es domesticación (*Zähmung*) que debilita y arruina los mismos recursos que utiliza para superar el sufrimiento y el dolor humano. En este caso, el remedio resulta peor que la enfermedad en tanto que termina arruinando: arruina al enfermo dañando su sistema nervioso hasta la extenuación anuladora. Este fenómeno opera tanto en el nivel del individuo como en el de la masa, pues la “neurosis religiosa” termina ocasionando el *gran mal* de occidente (deterioro de la “salud y vigor racial”). Ésta es la *auténtica fatalidad* –junto con el alcoholismo y la sífilis, según Nietzsche– en la historia del mundo.

El Antiguo Testamento es para él un relato de grandes hombres y prósperos héroes; en esa obra está presente el *corazón* fuerte que los caracteriza, pero sobre todo está presente su definición como “pueblo”;<sup>44</sup> en cambio, el Nuevo Testamento está deter-

<sup>44</sup> L. Strauss, al comentar algunos aforismos de *Más allá del bien y del mal*, afirma: “Para Nietzsche, ‘el gran estilo’ (de algunas partes) del Antiguo Testamento demuestra la grandeza, no de Dios, sino de lo que el hombre fue una vez: tanto el Dios sagrado como el hombre sagrado son criaturas de la voluntad de poder humana” (2014, VII, p. 178).

minado por su “rencor del alma” y ocupado por completo en asuntos sectarios de marcado carácter mafioso. El ascetismo para nada ha sido una “escuela del buen gusto”, de la “buena educación” y de los “buenos modales”: su falta de *freno* y su ausencia de moderación terminan arruinando todo lo bueno que hay en el hombre. El desplome general que significa el ideal ascético resulta fundamental para entender su *letalidad*, pero lo que sobre todo intenta explicar Nietzsche es su *significado*, por cuanto lo fundamental está en entender aquello que subyace tras el síntoma: el destino problematizador y confuso al que nos enfrentamos. ¿Pero cuál es el significado de ese ideal y por qué manifiesta un *poder* tan descomunal? También le interesa al filósofo del martillo establecer la razón por la cual no se ha podido contrarrestar con la suficiente contundencia.

La *meta* que dicho ideal persigue de manera tan resuelta termina imponiéndose a cualquier otro interés o finalidad propuesta; *somete* o subordina cualquier otra forma de poder dictándole sus parámetros, límites y posibilidades. Incluso termina encerrando en su círculo siniestro a otros tipos de conocimiento, como el científico y el filosófico. Estos saberes diferentes, a despecho de su aparente autonomía y de la fluida cosecha de sus grandes logros, continúan en el fondo subordinados a los parámetros impuestos por la “gran fe” —el ideal ascético— que sigue latiendo en todos los procesos y, no hace falta decirlo, en las metas del docto científico, quien guarda un vínculo profundo con el sacerdote ascético. Según Nietzsche, los doctos del saber científico son seres que sufren en lo profundo de su ser, el cual desconocen, y procuran por cualquier medio no acceder al ámbito de la “conciencia” (véase GM, pról.).<sup>45</sup> También hay que considerar a los filósofos y doctos los últimos idealistas; sin embargo, al ser todos ellos “incrédulos”, pueden constituirse en *antidealistas*.

En la *Genealogía de la moral* Nietzsche habla de “nosotros ‘los que conocemos’”, pues distingue a los que de verdad conocen los elementos constitutivos y el significado de los prejuicios morales; y alude asimismo al carácter comunitarista —anunciado desde el prólogo de esta obra “polémica”— de estos desconfiados de otros tipos de saber y que se quieren muy aparte de los “ideales ascéticos”. Sin embargo, Nietzsche también pone en evidencia los *bajos fondos* sobre los que se yerguen estos “espíritus

<sup>45</sup> También señala esto en una obra anterior: “¿Cuántos hombres saben, pues, observar? Y de los pocos que saben ¿cuántos se observan a sí mismos? ‘Cada uno es para sí mismo el más lejano’, eso lo saben, para su desasosiego, todos los que ponen a prueba sus riñones; de este modo, la máxima ‘¡conócete a ti mismo!’ es, en boca de un Dios y dicho a los hombres, casi una maldad” (GC libro 4to, § 335, p. 316).

libres, muy libres”. Para estos doctos idealistas resulta imperceptible, por su propia situación tan próxima, que el idealismo ascético sigue siendo su meta, el ideal que ellos representan como su actual ejército, y toda la seducción que emplean circula alrededor de dicho principio. Afirma: “Se hallan muy lejos de ser espíritus *libres*: *pues creen todavía en la verdad...*” (GM, tratado 3ro, 24, p. 217). De ahí que se requiera de auténticos “espíritus libres” que vayan más allá de la verdad, la cual resulta *irrenunciable* para los doctos idealistas; ella es la atadura cuyo nudo no pueden deshacer sin dejar de ser ellos mismos. Así pues, siempre están atados al “ascetismo de la virtud”, el cual detiene e imposibilita el juego de la interpretación libre; se trata de una forma de rechazo ascético a toda manifestación del *sensualismo libre*. La *voluntad de verdad* es la manifestación de la inquebrantable *fe en el ideal ascético*, el cual tiene como garantía el sustrato metafísico del “valor en sí de la verdad”. Puede verse que la creencia requiere de presupuestos como la “fe” y la “filosofía” para adquirir su sentido y encontrar su camino; la fe metafísica es el cimiento y nutre el esplendor de un idealismo que termina oponiendo un “mundo ideal” al “mundo material” que habitamos.

Sin embargo, esta situación cambia con la evidencia de la “muerte de Dios”; ésta es nuestra más cara mentira y debemos enfrentarla. Ella cuestiona seriamente tanto a la ciencia como a la filosofía, por cuanto requiere una *justificación*. Es cada vez más evidente que toda filosofía se ha alimentado del ideal ascético, es decir, del carácter incuestionable de la verdad como instancia máxima y divina. Pero si dicho estatuto del ideal ascético queda seriamente cuestionado, lo mismo sucede con la idea de la verdad considerada como *absoluta*.<sup>46</sup> Así pues, el antagonista del ideal ascético no se encuentra realmente en la ciencia, pues resulta que ésta puede activar su “poder creador de valores” para conseguir “*crear en sí misma*” e independizarse del ideal ascético. Ahora bien, dado el estrecho vínculo de complicidad que han mantenido, no se puede cuestionar una sin disputar con la otra. De aquí resulta que el auténtico antagonista del ideal ascético es el *arte*, con su indispensable “voluntad de engaño”; en él, en su impulso creador, la “mentira se santifica”. La auténtica oposición que se produce en la antigüedad y que representa simbólicamente todo el conflicto histórico, es la de Platón

<sup>46</sup> Recordemos que al final del apartado 24 de *La genealogía de la moral*, Nietzsche recomienda revisar el aforismo § 344 de *La ciencia jovial* (GC, pp. 331-332), e incluso todo el libro 5to, y el prólogo (A, pp. 57-64), redactado en esa época para la nueva edición de *Aurora* de E. W. Fritsch en Leipzig.

a Homero; es decir: la oposición entre la defensa irrestricta de la vida y la condena ascética de la misma.

Claro, también ha existido históricamente un vínculo estrecho entre el arte y el ideal ascético, por cuanto el artista es el ser más *corruptible*. Pero esta alianza no deja por eso de ser el más atroz de los crímenes contra la vida y el ser humano. Dice Nietzsche que se trata de la “dialéctica queriendo ocupar el lugar del instinto” (GM, tratado 3ro, 25, p. 222); es decir, se trata de la excesiva seriedad como síntoma de una vida que lucha exhaustivamente por mantenerse. Las épocas donde el “hombre docto” ha prevalecido son de *decadencia* y *cansancio*; épocas crepusculares en el pleno sentido de la palabra. El filósofo de la *ciencia jovial* señala que aquí han desaparecido la “fuerza vital” y la certeza de un futuro que se abre desde las energías desbordantes del ahora. Se trata del *declinar* de lo vital que se manifiesta en el cansancio crónico, la democracia, la religión de la compasión y la prevalencia de la paz sobre la guerra... Pese al “triumfo” que ha tenido la ciencia en la modernidad no podemos percibir la derrota de los ideales ascéticos; éstos siguen floreciendo bajo el rigor de la razón, en el método experimental y en los adelantos tecnológicos; la prueba de ello es que el ser humano continúa *disminuido*, a tal punto que daña su dignidad; de hecho, esta situación promueve en él un afán imparable de empequeñecerse a sí mismo sin freno alguno. “Ay, desaparecida la fe en la dignidad, singularidad, insustituibilidad humana dentro de la escala jerárquica de los seres, — el hombre se ha convertido en un *animal*, animal sin metáforas, restricciones ni reservas, el que en su fe anterior, era casi Dios” (“hijo de Dios”, “hombre Dios”) (GM, tratado 3ro, 2, p. 223).

Se trata de un tipo “difícil de autodesprecio del hombre”; con relación al interés por lo que mueve al ser humano, el juego de prestidigitador del ideal ascético consigue desplazarlo desde los deseos al conocimiento. Lo que le interesa a Nietzsche es el “problema del *significado* del ideal ascético”, es decir, el hecho de que los verdaderos enemigos del ideal ascético son los mismos “comediantes de ese ideal”, por lo que ahí se genera la más grande desconfianza. El “ateísmo incondicional y sincero” es la postura que se abstiene del idealismo y de la “voluntad de verdad”; se produce la *catástrofe* de toda la historia que educa en la verdad, pero ahora se “prohíbe a sí mismo la *mentira que hay en el creer en Dios*” (GM, tratado 3ro, 27, p. 230). Ante dicho desafío, Nietzsche formula la inquebrantable *ley de la vida*:

Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión [*Selbstaufhebung*]: así lo quiere la ley de la vida [*das Gesetz des Lebens*], la ley de la “autosuperación” [*Selbstüberwindung*] *necesaria* que existe en la esencia de la vida,

— en el último momento siempre se le dice al legislador [*Gesetzgeber*] mismo: *petere legem, quam ipse tulisti* [sufre la ley que tú mismo promulgaste] (GM, tratado 3ro, 27, p. 231).<sup>47</sup>

Con esta ley pretende que *perezca* el dogma del cristianismo en “manos de su propia moral”; aspira a que ésta logre impulsar desde sus propios fundamentos y resoluciones de mayor fortaleza aquellas energías desatadas en “contra de sí misma”. La cuestión es que la llamada voluntad de verdad tome por fin conciencia de sí misma como el problema mayúsculo de la vida, con miras a hacer perecer a la moral; este *gran espectáculo* pertenece al futuro de Europa, ya que es “el más terrible, el más problemático, y acaso también el más esperanzador de todos los espectáculos” (GM, tratado 3ro, 27, p. 232). En cierto sentido, el nefasto “ideal ascético” ha otorgado algún sentido al *animal hombre*. Es necesario que también otorgue una *meta* y un *sentido* a la existencia del mismo ser humano. Sin embargo, no ha dado ninguna respuesta significativa a la necesidad de recuperar la “*voluntad* de hombre y de tierra”. El ideal ascético significa que hace *falta* algo, por cuanto es un *vacío* que rodea sin remedio al hombre; no puede otorgar por sí mismo una justificación, puesto que padece por *su* incapacidad de atribuirse un sentido.

Sufrir sin poder darle un sentido al sufrimiento mismo, ése es, según Nietzsche, un asunto fundamental para entender esta complejidad; pues resulta que el problema no era el peso del sufrimiento sino *qué hacer* con el mismo. Esa *pesadumbre* que siempre ha abrumado a la humanidad es “resuelta” por el ideal ascético atribuyéndole un significado, una razón de ser. En ese sentido —y ésta es la lógica de la tiranía— es preferible un “mal menor” (*faute de mieux*). Sin duda se trata de un cambio de *interpretación* que se abre al sentido de la *pesadumbre*; así se logra poner freno al “nihilismo suicida”. Pero la nueva interpretación posibilita otro tipo de sufrimiento,

<sup>47</sup> Al respecto, véase el interesante artículo de Daniel W. Conway, “Atendiendo la ley de la vida: receptividad, sumisión, hospitalidad” (2012, 4, pp. 83-106). También puede verse el fragmento póstumo de otoño de 1883: “El hombre es algo que debe ser superado: ésta es la doctrina de la vida como gran auto-superación [*Selbstüberwindung*]” (FP III, 18 [49], p. 397); finalmente, en uno de sus más importantes libros: “aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo ‘hombre’, la continua ‘auto-superación del hombre’ para emplear en sentido sobremoral una fórmula moral” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 254, p. 219 y Z, 2da parte, “De la superación de sí mismo”, pp. 169-173).

riguroso y brutal hasta el punto de dañar la propia vida. La clave de su éxito estriba en que deposita todo el sufrimiento en el vértigo de la *culpa*. También significa una forma de “salvación” que le otorga un *sentido* que consigue romper con el ancestral “sin-sentido”, llegando al punto de que se posibilita el “*querer* algo” y con ello obtener la *salvación* de la voluntad. Nietzsche concluye así su análisis sedicioso:

Pero dicha interpretación del ideal ascético genera finalmente un marcado “odio contra lo humano”, más aún, contra lo animal, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo —itodo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, una voluntad de la nada, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero eso, y no deja de ser, una voluntad!... Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer la nada a no querer...” (GM, tratado 3ro, 28, p. 233).

### *Política genealógica y comunidad de espíritus libres*

Como pudimos observar en las líneas precedentes, *La genealogía de la moral* es una intensa y apasionada polémica envuelta en pretensiones históricas, científicas y hasta eruditas, sobre el origen de nuestros “prejuicios morales”; establece que éstos se sustentan en el hecho de que los seres humanos se desconocen a sí mismos. Por eso queda claro que lo importante es interrogarnos sobre el valor de nuestros valores. Resulta que condiciones sociales, políticas y psicológicas conducen de manera categórica a los seres humanos a la elaboración de sus determinaciones morales y a restringir de ese modo el impulso de la vida; de tal modo que la genealogía comienza con un ejercicio continuo de mascaradas y desenmascaramientos para ingresar en el lamentable carnaval de la historia moral del ser humano. Pero desde la perspectiva sediciosa nietzscheana, resulta que el *gobierno de la vida* no puede ser determinado con normas elaboradas mediante los dictámenes de la razón, la naturaleza o algún tipo de creencia religiosa.<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Por eso afirma más adelante que “no existen hechos morales”, solamente interpretaciones de dichos hechos morales: “la moral es únicamente una interpretación (*Ausdeutung*)” (CI, “Los ‘mejoradores’ de la humanidad”, § 1, pp. 71-72). También señala: “Y de hecho, ésta es *mi* visión: los maes-

El análisis genealógico da un revés político de capacidades transvalorativas; es decir, las posibilidades heurísticas que abre la *poética histórica* con marcado carácter sedicioso –en tanto máximo tribunal para el autoconocimiento– se presentan como la oportunidad suprema para *experimentar* con nuestra propia existencia a fin de cumplir con escrupulosidad la *regia* “ley de la vida” –la autosuperación (*Selbstüberwindung*). La ruta que utiliza Nietzsche para el análisis crítico de los “prejuicios morales” que nos constituyen con empeño, le permite desmarcarse de los enfoques tradicionales de la filosofía política para realizar una práctica innovadora de auténtica *filosofía impolítica*. Si bien podemos aceptar que su enfoque se ubica de manera deliberada fuera de los parámetros dominantes de la modernidad, ya que está más próximo a la perspectiva griega, también debemos admitir que no se trata de un mero retorno a la antigüedad para desechar la modernidad por completo; su defensa categórica de la nobleza aristocrática, la salud fisiológica del alma-cuerpo y la excelencia humana, no se acomete por un mero impulso romántico hacia el pasado, sino sobre la base inactual de lo transvalorativo para superar la decadencia moderna y como proyección subversiva hacia el *futuro* mediante el arribo del superhombre (*Übermensch*).<sup>49</sup>

Desde la perspectiva genealógica nietzscheana, lo más significativo y productivo es la *diferencia energética* que se establece dentro del devenir histórico, pero de modo *transhistórico*; es decir: los criterios que utiliza Nietzsche para su análisis sedicioso de los “prejuicios morales” son establecidos a partir de una marcada distinción entre “morales viles de esclavos” y “morales nobles de aristócratas”; en otras palabras: se instituyen sobre la base de dos voluntades antitéticas e irreconciliables: una *voluntad de poder* débil, gregaria y enferma, y una *voluntad de poder* fuerte, selectiva y sana. Desde este enfoque toda la historia de la moral humana –se diría que con independencia de las apariencias del contexto y la situación particulares– estaría atravesada

---

tros, los guías, de la humanidad, todos ellos teólogos, fueron todos ellos también *décadents*: de aquí la transvaloración de todos los valores en algo hostil a la vida, de aquí la moral... *Definición de la moral*: moral –la idiosincrasia de *décadents*, con la intención oculta de *vengarse de la vida*– y con éxito. Doy mucho valor a esta definición” (EH, “Por qué soy un destino”, 7, p. 131). También véase P. Berkowitz (2000, introd., pp. 19-20).

<sup>49</sup> Así puntualiza Nietzsche: “La palabra ‘superhombre’, que designa un tipo de óptima construcción, en contraste con los hombres ‘modernos’, con los hombres ‘buenos’, con los cristianos y demás nihilistas –una palabra que, en boca de Zaratustra, el *aniquilador* de la moral, se convierte en una palabra muy digna de reflexión” (EH, “Por qué escribo tan buenos libros”, 1, p. 57).

por las marcadas diferencias de poder, aunque durante más de dos milenios, y en particular en la modernidad, haya prevalecido la parte menesterosa, gregaria y enfermiza de la moralidad occidental. En cualquier caso, para la filosofía de martillo nietzscheana el criterio energético que debe prevalecer es aquella voluntad de poder que contribuya al cumplimiento puntual de la “ley de la vida”, es decir, al acrecentamiento máximo de las fuerzas vitales y al perfeccionamiento humano.

A los ideales metafísicos y al tipo de “moral de esclavos” que ha asumido la modernidad –y que tanto han deteriorado la fisiología integral del ser humano–, Nietzsche opone abiertamente los “ideales superiores” de claros efectos en la salud psicofísica del animal humano. Es por ello que en el primer tratado de *La genealogía de la moral* podemos percibir que la crítica devastadora que realiza a la moral tradicional de la servidumbre por su empobrecimiento energético es contrapunteada con su apología de una moral superior de los señores; pero en el segundo tratado también opone a la insuficiencia de la llamada falsa conciencia idealista el impulso hacia una conciencia superior de raigambre terrenal; finalmente, en el tercer tratado establece la forma patológica del ideal ascético cristiano, con miras a desarrollar una forma diferente de *espiritualidad* basada en la *materia*, ello de cara a la excelencia humana. Es mediante el uso sedicioso del martillo transvalorativo<sup>50</sup> que sabe que para construir algo nuevo y diferente es necesario derribar con *mazo en mano* lo anteriormente constituido; en otras palabras: es indispensable sustituir los serviles “ideales tradicionales” por aristocráticos “ideales superiores” (véase P. Berkowitz, 2000, 3, pp. 129-130).

Todo el *arsenal* utilizado por Nietzsche para deshacer las pesadas costras del ideal ascético, la mala conciencia y el resentimiento es por demás ambiguo y de difícil implementación inmediata; sin embargo, la conciencia de sí y la “autosuperación” resultan elementos estratégicos de *fuerza mayor* para realizar la formación de sí mismo: “Llega a ser, sin parar, el que eres [*Werde fort und fort, der, der du bist*] imaestro educador y escultor de ti mismo” (FP II, 11 [297], p. 824); pero también, y de forma complementaria, “¡hay que modelar la vida de tal forma que se tenga el mismo deseo de sus distintas partes!” (FP II, 11 [165], p. 794). Dicho ejercicio no pretende seguir el rigor científico y el saber erudito de los historiadores tradicionales; pese a las declaraciones iniciales del mismo Nietzsche –hechas, según nuestra interpretación, de

<sup>50</sup> Escribe en otoño de 1885-otoño de 1886: “El martillo: una doctrina que, al *desencadenar* el pesimismo más ávido de muerte, provoca una *selección* de los *más capaces de vivir*” (FP IV, 2 [100], p. 106).

manera intencional para que los lectores bajemos la guardia y ciertos prejuicios comiencen a flaquear—, lo que su estudio poético de la historia pretende esclarecer es la superación de la moral ascética para establecer un nuevo tipo de valores conducentes a la *excelencia humana* y a la plena recuperación del “sentido de la tierra”. En realidad se trata aquí de una auténtica “pedagogía del hacer” cuya realización exige que se trasladen a un nuevo nivel de conciencia aquellos prejuicios que determinan nuestra forma de valorar y lo que valoramos.

La construcción de una vida realizada significa el *saber hacer*, es decir, saber cómo establecer la congruencia entre aquello que se piensa con lo que *se dice y se hace*; significa que pensamiento y acción sean uno y lo mismo. Sin embargo, esta labor no constituye sólo el emprendimiento titánico de los hombres creativos excepcionales y de los probados *espíritus libres*; también tiene que implicar a una comunidad de realización, a una comunidad que produzca los “cambios de las condiciones de existencia” que modifiquen nuestras estimaciones de valor.<sup>51</sup> La comunidad que se establece sobre la base de la promesa acordada, la deuda contraída y la restitución asumida como compromiso, genera el castigo y la culpa roedora hasta la extenuación; es decir: genera una comunidad de seres humanos que no se conocen, que se autodesprecian y enferman gravemente a causa del ideal ascético enseñado por el sacerdote piadoso. En cambio, la *comunidad* que defiende Nietzsche es la que hace posible el desarrollo de los hombres excepcionales, la que establece todas las condiciones y valoraciones para la realización de la excelencia humana: “Conservación de la *comunidad* (del pueblo), diría yo en lugar de la ‘conservación de la especie’” (FP III, 25 [398], p. 521).<sup>52</sup>

La filosofía de lo impolítico que practica Nietzsche con la suficiente crueldad tiene como finalidad la exaltación gratuita de lo vital y la apuesta por la perfección humana, todo ello con el golpe certero del martillo transvalorativo que permita el envite por la fuerza superlativa: la *filosofía del futuro* tiene como cometido el ennoblecimiento

<sup>51</sup> Así lo indica: “Las estimaciones de valor surgen de lo que creemos condiciones de existencia: si cambian nuestras condiciones de existencia o nuestra fe en ellas, cambian también las estimaciones de valor” (FP III, 25 [397], p. 521).

<sup>52</sup> También afirma en su *magnum opus*: “Vosotros los solitarios de hoy, vosotros los apartados, un día debéis ser un pueblo; de vosotros, que os habéis elegido a vosotros mismos, debe surgir un día un pueblo elegido – y de él, el superhombre. [...] ¡En verdad, en un lugar de creación debe transformarse todavía la tierra! ¡Y ya la envuelve un nuevo aroma, que trae salud, – y una nueva esperanza!” (Z, 1a parte, “De la virtud que hace regalos”, 2, p. 122).

de la existencia. Pero ya que antes es necesario superar el envilecimiento de la “infección política” de la metafísica cristiana del gregarismo sumiso, el martillo *cruel* de Nietzsche deja caer su planteamiento de la comunidad de egoístas de almas nobles:

A riesgo de desagradar a oídos inocentes yo afirmo esto: de la esencia del alma aristocrática forma parte el egoísmo, quiero decir, aquella creencia inamovible de que a un ser como “nosotros lo somos” tienen que estarle sometidos por naturaleza otros seres y tienen que sacrificarse a él. El alma aristocrática acepta este hecho de su egoísmo sin ningún signo de interrogación y sin sentimiento alguno de dureza, coacción, arbitrariedad, antes bien como algo que acaso esté fundado en la ley primordial de las cosas: — si buscarse un nombre para designarlo diría “es la justicia misma”. En determinadas circunstancias, que al comienzo la hacen vacilar, esa alma se confiesa que hay quienes tiene idénticos derechos que ella; tan pronto como ha aclarado esta cuestión de rango, se mueve entre esos iguales, dotados de derechos idénticos, con la misma seguridad en el pudor y en el respeto delicado que tiene en el trato consigo misma, — de acuerdo con un innato mecanismo celeste que todos los astros conocen. Esa sutileza y autolimitación en el trato con sus iguales es una parte *más* de su egoísmo — todo astro es un egoísta de ese género —: se honra *a sí misma* en ellos y en los derechos que ellas le conceden, no duda de que el intercambio de honores y derechos, *esencia* de todo trato, forma parte asimismo del estado natural de las cosas. El alma aristocrática da del mismo modo que toma, partiendo del apasionado y excitable instinto de corresponder a todo lo que reside en el fondo de ella. *Inter pares* [entre iguales] el concepto de “gracia” no tiene sentido ni buen olor; acaso haya una manera sublime de dejar descender sobre sí los regalos desde arriba, por así decirlo, y de beberlos ávidamente cual sí fueran gotas: mas el alma aristocrática carece de habilidad para ese arte y ese gesto. Su egoísmo se lo impide: en general mira a disgusto hacia “arriba”, — mira, o bien *ante* sí, de manera horizontal y lenta, o bien hacia abajo: — *ella se sabe en la altura*. — (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 265, pp. 234-235).

Es aquí precisamente, en esta comunidad de iguales –bajo el “principio” energético de que “sólo frente los iguales se tiene deberes” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 260, p. 225)<sup>53</sup> como egoístas radicales y aristocráticos,<sup>53</sup> aunque es difícil encontrar

<sup>53</sup> Nietzsche señala que el criterio funciona en los dos sentidos: “Los hombres más similares, más habituales, han tenido y tienen siempre ventajas; los más selectos, más sutiles, más raros, más difíciles de comprender, éstos fácilmente permanecen solos en su aislamiento, sucumben a los accidentes y se

dichas almas nobles—, donde se prueban los valores como parte de aquello que *es* su propia alma y su vida.<sup>54</sup> La cuestión radical planteada en *Más allá del bien y del mal* (1886) sobre las posibilidades de implementar y desarrollar a los “espíritus libres” o a los “filósofos del futuro” —es decir, a los creadores de valores y legisladores capaces de establecer un tenso equilibrio *controlado* entre el conocimiento, la libertad y el “dominio de las necesidades”<sup>55</sup> como fórmula para crear y hacer—, es continuada hasta cierto punto en el esfuerzo por establecer —en *La genealogía de la moral* (1887)— si es factible vivir con arreglo a dichos planteamientos filosóficos mediante la *comunidad feroz* de los nobles egoístas que pueden asumir con la suficiente entereza y creatividad los estragos generados por la “muerte de Dios”, para poder vivir en un mundo de seres plenamente reconciliados con la vida y que hace por fin realizable la *excelencia humana* como proyecto político vital.

---

propagan raras veces. Es preciso apelar a ingentes fuerzas contrarias para poder oponerse a este natural, demasiado natural, *progressus in simile* [progreso hacia lo semejante], al avance del hombre hacia lo semejante, habitual, ordinario, gregario —hacia lo *vulgar!*—” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 268, p. 237). También indica en un apunte póstumo de verano-otoño de 1873: “¡Lo semejante a través de lo semejante!” (FP I, 29 [96], p. 488).

<sup>54</sup> “Las valoraciones de un hombre delatan algo de la *estructura* de su alma y nos dice en qué ve ésta sus condiciones de vida, su auténtica necesidad” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 268, p. 236).

<sup>55</sup> Respecto al dominio de las pasiones, Nietzsche anota en un fragmento de primavera-verano de 1888: “¡El dominio de las pasiones, *no* su debilitamiento o su erradicación! Cuanto más grande es la fuerza de dominio de nuestra voluntad, tanta más libertad es lícito que se conceda a las pasiones. El ser humano grande es grande por el espacio de libertad que brinda a sus apetitos: no obstante, él es bastante para convertir esos monstruos en sus animales domésticos” (FP IV, 15 [44], p. 644).



## Digresiones en torno al superhombre: Nietzsche y la política cruel de la excelencia

Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo *que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada – *alguna vez tiene que llegar...*

F. Nietzsche (GM, tratado  
2do, 24, p. 139)

El superhombre es el tipo de esa humanidad que por vez primera se *quiere* a sí misma *como* tipo y se acuña ella misma como tal tipo. Para eso se precisa, sin embargo, el “martillo” con el que se estampe y endurezca ese tipo y se destruya todo lo habido hasta el momento por serle inadecuado.

M. Heidegger (2005, VI, p. 768)

### *El rayo que brota de la oscura nube*

Ante el duro revés que significa en primera instancia la llamada “muerte de Dios”, con la subsiguiente aparición y propagación del atroz nihilismo, pero también con la prolongación *ad nauseam* de las diversas “sombras de Dios” (GC, libro 3ro, § 108, p. 201), que reaparecen de manera incisiva en nuestros más oscuros recintos espirituales, Nietzsche acomete en su último periodo de vida lúcida el proyecto de “transvaloración de todos los valores”, cuya versión más radical es la *gran guerra* a muerte contra el cristianismo. En efecto, el trastorno que pretende generar la “política fisiológica” del último Nietzsche se entrapa en el esfuerzo por *superar* la metafísica nihilista de la piedad cristiana y al hombre creyente gregario, pues para él son los males que azotan al mundo sin consideración alguna; al propagar por el mundo la

infección mortal del nihilismo, el cristianismo se erige en el máximo calumniador de la vida, hasta llegar a su completo desprecio. Por el contrario, la *voluntad de poder*<sup>1</sup> nietzscheana procura, mediante la aceptación plena del dolor, establecer una *actitud afirmativa* ante todos los variados fenómenos de la vida.

En efecto, el enemigo más evidente que emerge con toda claridad en este periodo de definición de su proyecto filosófico –en donde la presencia devastadora de la metafísica platónica se difumina más y más al mezclarse con otros problemas más urgentes de abordar– es la contagiosa y letal moral cristiana, cuyo influjo gregario terminó difundiendo el modelo del “hombre piadoso”. Este implacable muro levantado por la religión cristiana con su deslavada espiritualidad, ha imposibilitado la emergencia y desarrollo del “hombre superior” (véase Z, 4ta parte, “Del hombre superior”, pp. 382-394); por el contrario, el cristianismo no ha hecho más que promover la existencia de precisamente aquellos seres a quienes la rígida moral de la piedad termina encasillando en lo que Nietzsche denomina “el impulso del *mal*”; de aquellos seres réprobos que se regodean en el pecado: seres perversos y malévolos cuya existencia atenta de manera continua contra todas las buenas maneras del supremo *bien* de la existencia religiosa. Esta psicología implacable del espíritu religioso que realiza de forma crítica Nietzsche tiene como finalidad comprender el triunfo de los débiles gregarios por su capacidad de contagiar a los individuos fuertes de la excepción.<sup>2</sup>

La principal consecuencia de esta imposición moral fue el desarrollo de un marcado odio a la vida, el cual se tradujo en un implacable tribunal que no cesa de con-

<sup>1</sup> Hay que entender la voluntad de poder como un *impulso dinámico* interno perteneciente a todo proceso orgánico y, de hecho, al universo entero; fundamentalmente se trata en Nietzsche del envite de la *excelencia* en tanto que se refiere al incremento superlativo de la fuerza para la obtención, mediante la lucha encarnada, de lo mejor y superior. Como lo expresa en su ejemplo del *sipó matador*: “Su creencia fundamental tiene que ser cabalmente la de que a la sociedad *no* le es lícito existir para la sociedad misma, sino sólo como infraestructura y andamiaje, apoyándose sobre los cuales una especie selecta de seres sea capaz de elevarse hacia su tarea superior y, en general, hacia un *ser* superior: a semejanza de esas plantas trepadoras de Java, ávidas de sol –se las llama sipó matador–, las cuales estrechan con sus brazos una encina todo el tiempo necesario y todas las veces necesarias hasta que, finalmente, muy por encima de ella, pero apoyadas en ella, pueden desplegar su corona a plena luz y exhibir su felicidad” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 258, p. 221).

<sup>2</sup> Al respecto, véase GM (tratado 1ro, pp. 39-80). También puede consultarse nuestra interpretación de este fenómeno en César A. Velázquez Becerril, “El problema del mal y la libertad en Nietzsche” (2015, pp. 35-65).

denar la vida, todo lo sensible y natural que la impulsa; según Nietzsche, lo que se propaga como un reguero de pólvora es el espíritu sumiso del resentimiento y de la mala consciencia, el cual, ante los excesos de su desprecio hacia esta vida, no puede menos que inventarse otro mundo como el único verdadero, como el único que hay que anhelar: no sólo se postra ante los encantos desolados del trasmundo sino que se presenta como decididamente *antimundano*. Dicho espíritu de resignación, en su propagación feroz, acepta todo lo malo con amor para recibir con fe ciega la recompensa y el consuelo de una mejor vida, profusa de espiritualidad, en el más allá; aquí señala Nietzsche la diferencia fundamental entre las dos posturas adoptadas ante el *dolor*: la religión del amor rechaza el dolor como algo innecesario ante el indomable espíritu de sacrificio; por el contrario, la filosofía trágica acepta y quiere el dolor como parte de la misma vida que se requiere para conseguir todo lo superior. El *estilo* activo y afirmativo de la vida se opone de manera contundente a la postura reactiva y negativa de la condenación de la existencia (véase G. Deleuze, 1986, v, 8, pp. 234-240).

Nietzsche piensa que esta psicología de la decadencia —esta postura impugnativa de la “religión del amor” que termina por enfermar al hombre piadoso y a la vida misma— instaura un tipo de “manicomio” que se extiende a toda la sociedad; aquí el típico delirante, el hombre creyente en cuanto alucinado por el trasmundo, aparece como el “hombre bueno” que ha de ser guiado por el sacerdote, es decir, por el administrador del sanatorio mental. Por eso Nietzsche, en su búsqueda de la mejor *salud terrenal*, concibe al filósofo como médico de la cultura:

Sigo esperando a un *médico* filósofo, en el sentido excepcional de la palabra —un médico que se dedique al problema de la salud total de un pueblo, del tiempo, de la raza, de la humanidad— que tenga alguna vez el coraje de llevar mi sospecha hasta el final y atreverse a formular el siguiente aserto: en todo lo que se ha filosofado hasta ahora nunca se ha tratado de la “verdad”, sino de algo muy diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida.... (GC, pref., 2, p. 65).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Ya había señalado la importancia de los “nuevos médicos del alma” en un texto anterior: “Cuando la enfermedad llega a un estado avanzado, ya no se obtiene ninguna curación. De esto se ocupaban esos acreditados y venerados médicos del alma” (A, libro 2do, § 52, p. 93).

Ante dicha situación que enferma la vida hasta su extenuación y convierte el mundo en un “manicomio” (AC, § 51, p. 109),<sup>4</sup> el nuevo filósofo como médico de la cultura estipula el indispensable crepúsculo de los ídolos para que el “ateísmo incondicional y sincero” que problematice este escenario dado por hecho e irremediable realice por fin “el acto más rico en consecuencias de una disciplina de dos milenios ejercida en la verdad, que termina prohibiéndose a sí misma la *mentira* de la creencia en Dios” (GC, libro 5to, § 357, p. 361). Aquí se percibe que para superar todos estos complejos que terminan rebajando a la humanidad entera hasta la más baja decadencia, es inevitable y necesario actuar sobre la base de la misma moral y verdad de la espiritualidad cristiana, con miras a conducirla hasta sus límites irreconciliables, a exponer a la luz del día todas sus contradicciones e insuficiencias, a poner en claro que nada verdaderamente superior y fuerte emerge de lo humano –ni siquiera la equívoca idea del “progreso moderno” significa un cambio en este sentido. Lo de veras óptimo y fuerte ha irrumpido de esos *golpes de suerte* que permiten la emergencia de todo lo *superhumano*.

Lo que pretendemos hacer en este ensayo es reflexionar en torno a la propuesta nietzscheana del superhombre (*Übermensch*); y lo que más nos interesa destacar son las “fuerzas utópicas” que dicha idea levanta como un torbellino sedicioso encaminado a la superación de todo lo humano. Ciertamente, Nietzsche es uno de los mayores detractores de cualquier tipo de idealismo y, por lo mismo, de cualquier propuesta utópica; sin embargo, podemos considerar el *envite* máximo del superhombre como una auténtica entelequia que despierta apremios utópicos con cualidades y anclajes históricos a fin de confrontar la decadencia nihilista moderna. La voluntad de “tomar el curso de la historia en sus manos”<sup>5</sup> de este *immoralista* derribador de ídolos<sup>6</sup> y que

<sup>4</sup> Pero ya en una obra anterior habla del rebaño enfermizo, de los *enfermizos* que habitan en esos lugares con aire de manicomio o de hospital (véase GM, tratado 3ro, 14, p. 179).

<sup>5</sup> Así lo indica en su autobiografía intelectual: “Pues yo llevo sobre mis espaldas el destino de la humanidad” (EH, “El caso Wagner”, 4, p. 122). También señala en un fragmento póstumo fechado en diciembre de 1888-comienzo de enero de 1889: “A veces veo mi mano como si tuviera en ella el destino de la humanidad –: la rompo invisiblemente en 2 trozos, antes de mí, después de mí...” (FP IV, 25 [5], p. 774).

<sup>6</sup> En el sentido que lo entiende Nietzsche: “Yo no establezco nuevos ídolos; los antiguos van a aprender lo que significa tener pies de barro. *Derribar ídolos* (tal es mi palabra para decir ‘ideales’) – eso sí forma parte de mi oficio”. También: “Lo que en el título se denomina *ídolo* es sencillamente lo

se declara abiertamente discípulo del filósofo Dioniso (CI, “Lo que debo a los antiguos”, § 5, p. 136),<sup>7</sup> busca precisamente implementar las condiciones que hagan posible el despliegue tanto de su particular visión trágica del mundo como de un nuevo tipo de ser humano que consiga imponerse tras los estragos generados por la llamada “muerte de Dios”. Y busca esto con independencia de todas las *utopías*; éstas, pese a la fantasía que las mueve, invariablemente se quedan en el mero nivel humano, demasiado humano, y derivan, por sus excesos idealistas –ya sea de corte religioso, intelectual, racial, social o político– en meras *distopías* que terminan quebrantando cualquier ilusión y alimentando las inercias nihilistas que nos someten actualmente.

La lectura que queremos realizar aquí del superhombre nietzscheano es específicamente política, pero desde un enfoque político que consiga desmarcarse de la misma política dogmática instituida y posibilite ir más allá de lo que ella permite, para considerar la *utopística* del superhombre como parte del empuje creativo de la *gran política*. Es indispensable considerar que la principal característica del hombre fuerte de tipo dionisiaco es la superación de toda convicción,<sup>8</sup> y que la “libertad de la voluntad” supone el poder de la *autodeterminación* que se desmarca de todas las creencias y certidumbres que permiten mantenerse en el nivel de lo “normal”. La “política grande” se erige así en el indispensable medio para generar las condiciones que posibiliten el arribo de todo lo superhumano; es decir: tiene que comenzar por superar todo lo humano. Como señala Maurice Blanchot en su esencial estudio sobre el *estilo* nietzscheano: “El pensamiento del superhombre no significa en primera instancia el

---

que hasta ahora fue llamado verdad. *Crepúsculo de los ídolos*, dicho claramente: la vieja verdad se acerca a su final” (EH, pról., 2, p. 16 y “Crepúsculo de los ídolos”, 1, p. 111).

<sup>7</sup> También afirma lo mismo en un texto posterior: “Yo soy un discípulo del filósofo Dioniso, preferiría ser un sátiro antes que un santo” (EH, pról., 2, p. 16).

<sup>8</sup> Como señala en una de sus obras consideradas como más políticas: “A los hombres de convicción no se los ha de tener en cuenta en nada de lo fundamental referente al valor y al no-valor. Las convicciones son prisiones. Estos hombres no ven bastante lejos, no ven *debajo* de sí: mas para tener derecho a hablar acerca del valor y del no-valor hay que ver quinientas convicciones por *debajo de sí*, – por *detrás* de sí... Un espíritu que quiere cosas grandes, que quiere también los medios para conseguirlas, es necesariamente un escéptico. El estar libre de toda especie de convicciones, el *poder-mirar-libremente*, forma parte de la fortaleza” (AC, § 54, p. 95).

advenimiento de éste sino que significa la desaparición de algo que se había llamado el hombre” (1973, p. 46).<sup>9</sup>

*El navío que parte sin rumbo: el superhombre según Zaratustra*

El término *Übermensch* acuñado por Nietzsche —y que resulta fundamental para entender cabalmente las implicaciones ontológicas y metafísicas de su propuesta de filosofía política sediciosa de la crueldad— suele traducirse generalmente como “ultrahombre” (Gianni Vattimo), “post-hombre” (Roberto Esposito), “sobre-humano” (Jean-Pierre Faye), “super-humano” (Michel Onfray), en respuesta a la “severa” crítica feminista y siguiendo algunos lineamientos generales de lo considerado “políticamente correcto”. Como sea, consideramos que la idea original de Nietzsche se refiere precisamente a lo *superhumano*, pues resulta que en una primera instancia destructora significa la superación de lo que hasta ahora hemos conocido como lo humano, demasiado humano; pero en una segunda instancia constructora significa igualmente un “nuevo tipo de hombre” desarrollado en un auténtico orden *posdivino*. Es decir: significa todo el despliegue creativo generado por el poder superlativo que adviene para *llenar* el vacío dejado por la “muerte de Dios”.

Pero en modo alguno se trata de sustituir al Dios moribundo con los desplantes del hombre prepotente y vanidoso que reclama ocupar el lugar vacante, en el sentido de que el “mono de Dios” quiere sentirse amo y fin de todo el Universo.<sup>10</sup> Precisa-

<sup>9</sup> Sin duda ésta es una característica que ya había destacado con anterioridad en su interpretación M. Heidegger, en el sentido de que el superhombre niega de “modo nihilista” la esencia humana como caracterización tradicional mediante la razón (véase 2005, VI, pp. 752-753 y 2010, 1ra parte, VI, pp. 44-50). También E. Voegelin señala esto en 1959: “El hombre no puede transformarse en superhombre; el intento de crear el superhombre es el intento de asesinar al hombre. *Al asesinato de Dios no le sigue históricamente el superhombre sino el asesinato del hombre — al deicidio de los teóricos gnósticos sigue el homicidio de los prácticos revolucionarios*” (2009, p. 137).

<sup>10</sup> “Si un dios ha creado el mundo, creó al hombre como *mono de Dios*, como continuo motivo de recreo en su demasiadas largas eternidades [...] Con el *dolor* ese aburrido inmortal hace cosquillas a su animal favorito a fin de divertirse con los gestos e interpretaciones trágico-orgullosas de sus sufrimientos, en general con la inventiva espiritual de la más vanidosa de las criaturas, en cuanto inventor de este inventor” (HDH II, 2a parte: “El caminante y su sombra”, § 14, p. 122). También en uno de sus últimos libros señala: “*IIabla el desengañado*. — Yo buscaba hombres grandes, nunca encontré más

mente, Nietzsche pretende *desmontar* dicho lugar privilegiado: muestra la *trivialidad* que sostiene a dicha divinidad decretando su axiomática pertenencia histórica. Dios es la fábula cambiante que refleja los diferentes momentos del transcurso temporal; es un hecho falso e inventado para dar y transmitir alguna explicación del mundo.<sup>11</sup> Dios forma parte de una historia de configuración humana, netamente humana, y es una *ficción modificable*: se pueden invertir las coordenadas para que el Dios único deje de existir como referente irrevocable y sea posible narrar otro tipo de historia. Es pues imprescindible tomar conciencia de este hecho para abrir brecha y poner de una vez los cimientos sobre los que habrá de sostenerse el ascendente impulso regio del *superhombre*.

La tan sonada “muerte de Dios” se presenta en la filosofía de martillo nietzscheana como un prerrequisito para la reconquista del “sentido de la tierra” y para que pueda florecer en toda su magnitud la promesa del *superhombre*; una vez superado el reino de Dios podrá desplegarse plenamente el dominio de lo humano reconciliado por completo con la vida del mundo. Así pues, la superación del foco de atención de la *trascendencia nihilista* significa igualmente realizar la dimensión del propio hombre; generar las condiciones que hagan posible la instauración de la *inmanencia* como medida correctiva para la reconciliación con el mundo material, significa forjar un nuevo tipo de ser humano que vuelva suyo el mecanismo de *superación* de sí mismo como máxima “ley de la vida” (*das Gesetz des Lebens*).<sup>12</sup> Para comprender mejor y reflexionar más a fondo sobre las posibilidades reales del *Übermensch*, es indispensable

---

que monos de su ideal” (CI, “Sentencias y flechas”, § 39, p. 36); y en uno de sus apuntes poéticos de 1888 pregunta: “¿tan sólo quieres ser / el mono de tu Dios?” (PC, “Poesías póstumas”, 27, p. 158).

<sup>11</sup> Como señala C. Gentili, a quién seguimos aquí a grandes rasgos: “El camino que conduce al *Übermensch* no prevé que el hombre se adueñe de los atributos divinos, sino que tome conciencia plena del proceso del que nace la idea de Dios y del hecho de que este proceso le *pertenece* en su totalidad. Que Dios sea la premisa de la historia del hombre se revela como una hipótesis *demasiado humana* que deja entrever su propio origen; o lo que es lo mismo, que el hombre es la premisa de esta premisa” (2004, IV, 1, p. 266).

<sup>12</sup> Tal como plantea esta “ley de la vida” en la última época de su vida productiva: “Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión [*Selbstaufhebung*]: así lo quiere la ley de la vida [*das Gesetz des Lebens*], la ley de la ‘autosuperación’ [*Selbstüberwindung*] necesaria que existe en la esencia de la vida, en el último momento siempre se le dice al legislador [*Gesetzgeber*] mismo: *patere legem, quam ipse tulisti* [sufre la ley que tú mismo promulgaste]” (GM, tratado 3ro, 27, p. 231).

realizar un ejercicio interpretativo de la escenificación que realiza Nietzsche sobre el superhombre y sus posibilidades sediciosas.

Como es sabido, el lugar donde aparece por primera vez la idea del superhombre es en el prólogo y en la primera parte de *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (*Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885). Con todo, debemos señalar que el último párrafo (§ 342) del libro 4to de *La ciencia jovial* (1882) presiente y anuncia ya ciertos aspectos de la primera parte del *Zaratustra*.<sup>13</sup> Hay que insistir en que ésta era la obra más apreciada por su autor, a tal punto que llega a afirmar:

Entre mis escritos ocupa mi *Zaratustra* un lugar aparte. Con él he hecho a la humanidad el regalo más grande que hasta ahora ésta ha recibido. Este libro, dotado de una voz que atraviesa milenios, no es sólo el libro más elevado que existe, el auténtico libro del aire de alturas –todo el hecho “hombre” yace a enorme distancia por *debajo* de él–, es también el libro *más profundo*, nacido de la riqueza más íntima de la verdad, un pozo inagotable al que ningún cubo desciende sin subir lleno de oro y de bondad (EH, pról., 4, p. 17).

En esta obra Nietzsche consiguió expresar algunos inspirados pensamientos “explosivos” que habían venido madurando desde 1881,<sup>14</sup> que avanzaban sin concesión alguna de forma algo subterránea y enredándose con aquel proyecto que le lleva seis

<sup>13</sup> Así lo indica, por ejemplo, el filósofo inglés Bernard Williams: “la última sección del Libro IV de *La gaya ciencia* (342) es, desde luego, virtualmente la misma que la primera sección del *Zaratustra*” (2012, XXI, p. 358). Al respecto, véase también los comentarios de L. Strauss (2014, VII, pp. 172-173). Pero ya en el aforismo § 624 de *Humano, demasiado humano* habla del “sí-mismo superior” (HDH I, 9a parte: “El hombre a solas consigo”, p. 259).

<sup>14</sup> Lo señala, por ejemplo, en una carta con fecha del 14 de agosto de 1881 dirigida a su amigo Heinrich Köselitz: “En mi horizonte se han asomado pensamientos completamente nuevos para mí – no quiero dejar entrever nada de ellos, y en cuanto a mi seré inamovible en mi silencio. ¡Tendré seguramente que vivir todavía *algunos* años más! ¡Ay, amigo, por mi cabeza pasa a veces la idea de que, mirándolo bien, llevo una vida extremadamente arriesgada, porque soy una de esas máquinas que pueden *estallar*! La intensidad de mis sentimientos me espanta y me hace reír – algunas veces no he podido salir de mi habitación por la ridícula razón de que mis ojos estaban inflamados ¿y por qué? Porque el día precedente había llorado demasiado durante mi paseo, y no lágrimas sentimentales, sino de alegría, mientras cantaba y decía cosas sin sentido, dominado por una visión insólita, en la que aventajo a todos los hombres” (CO IV, 136, p. 144).

años (1876-1882) –periodo que abarca *Humano, demasiado humano, Aurora* y *La ciencia jovial*– y que describe así: “¡toda mi ‘condición de espíritu libre’! ¡Oh, qué años! ¡Qué padecimientos de todo tipo, qué soledades y qué hastío de vivir!” (CO VI, 256, p. 229). Precisamente, es en este ambiente y con la seguridad de haber saldado hasta cierto punto la *deuda* contraída con el forjamiento de su “espíritu libre”, donde emerge con fuerza arrasadora la *inspiración* de su *Zaratustra*.<sup>15</sup> Pero además busca a la sazón nuevas formas de expresión que permitan *decir* aquello que resulta inexpresable desde los estrechos referentes del lenguaje metafísico; busca engendrar una filosofía que permita *vivir* a partir de sus duras intuiciones.<sup>16</sup>

Como sabemos, el prólogo de *Así habló Zaratustra* comienza con el relato del “hundimiento en su ocaso” de Zaratustra, quien deseando liberar o compartir la sobreabundancia de su sabiduría desciende a las profundidades donde habitan los hombres. Sucede que él se ha transformado en *niño* y en un *despierto*, en un auténtico *bailarín* que se dirige con *jovialidad* hacia su ocaso; al dejar al viejo santo en el bosque se muestra sorprendido de que éste aún ignore la prometedor situación de que “Dios ha muerto”. Cuando llega al primer pueblo contiguo al bosque se dirige al mercado y habla así a sus habitantes congregados para ver un espectáculo:

*Yo os enseño al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? [...] El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas so-*

<sup>15</sup> Aquí también hay que considerar el duro rompimiento que tuvo el filósofo con sus amigos Lou von Salome y Paul Rée, que lo sumió en una profunda *depresión*, como le señala a F. Overbeck en una carta fechada el 25 de diciembre de 1882: “Si no consigo inventar el artificio de los alquimistas para transformar este fango en *oro*, estoy perdido” (CO IV, 365, p. 306). Sin duda *Zaratustra* emerge de este complejo proceso alquimista.

<sup>16</sup> De esta manera también lo indica en una misiva dirigida a Heinrich von Stein y fechada a comienzos de diciembre de 1882: “Le digo sinceramente que yo llevo dentro demasiada cantidad de este carácter ‘trágico’ como para no *maldecirlo* a menudo; todas mis experiencias, en las pequeñas como en las grandes cosas, toman siempre el mismo derrotero. Entonces, me exijo a mí mismo elevarme hasta una *altura* desde donde pueda ver el problema trágico *por debajo* de mí. – Me gustaría *liberar* la existencia un poco de su carácter desgarrador y cruel. Pero para poder seguir con esto, tendría que revelarle lo que no le he revelado a nadie – la tarea que tengo delante, la tarea de mi vida” (CO IV, 342, p. 288).

breterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcán! (Z, pról., 3, p. 34).

Aquí podemos observar ya que la propuesta del *superhumano* va acompañada de la declarada “muerte de Dios”<sup>17</sup> por cuanto aquél se constituye en el sentido de la tierra una vez rechazada toda propuesta que fije su atención en el reino de lo sobreterrenal,<sup>18</sup> cuya letal toxina expanden los envenenadores de la vida. Contra estos despreciadores del cuerpo y de la tierra, Nietzsche opone la invectiva de “la hora del gran desprecio”, en la que no importan ya la felicidad, la razón, la virtud, la justicia y la compasión; todas ellas son las *miserias* que siguen haciendo del hombre una animal amaestrado, y por eso hay que oponerles el “rayo y la locura” que representa el *superhombre*. Ante el abismo abierto que rinde al hombre como animal gregario al “sometimiento”, hay que aceptar la condición de humano como un simple *medio* para cumplir el propósito máximo del superhombre; el humano es el instrumento que al “hundirse en su ocaso” logra “pasar al otro lado”.<sup>19</sup> Por eso Zarathustra se erige en el anunciador y profeta del *superhombre*.

<sup>17</sup> Como anota E. Voegelin, refiriéndose al aforismo § 125 de *La ciencia jovial*: “El sentido subyacente a la utilización de la simbólica de Diógenes se hace visible. El nuevo Diógenes busca a Dios, pero no al Dios que ha muerto, sino al nuevo Dios en los hombres que han asesinado al antiguo: busca al superhombre” (2009, p. 136).

<sup>18</sup> Insistiendo un poco más, Nietzsche establece claramente el origen meramente humano de cualquier divinidad: “¡Ay, hermano, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses! Hombre era, y nada más que un pobre fragmento de hombre y de yo: ¡de mi propia ceniza y de mi propia brasa surgió ese fantasma, y ‘en verdad! ¡no vino a mí desde el más allá! [...] Fatiga, que de *un solo* salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creó todos los dioses y todos los trasmundanos” (Z, 1a parte, “De los trasmundanos”, p. 57).

<sup>19</sup> Aquí podemos recordar lo que señala de manera perspicaz M. Heidegger: “El pensamiento de Nietzsche no sólo contiene los pensamientos exagerados de un hombre excepcional. En este pensamiento encuentra su palabra lo que es, más exactamente, lo que todavía ha de llegar a ser. Pues la ‘Modernidad’ de ninguna manera ha terminado. Más bien, por primera vez entra en el comienzo de su consumación, presumiblemente de larga duración. ¿Y el pensamiento de Nietzsche? Uno de los puntos problemáticos está en que no haya sido hallado todavía. Una de las cosas más problemáticas es que nosotros no estemos en absoluto preparados para perder realmente lo hallado, en lugar de pasar por encima y hacer rodeos en torno a él. Estos rodeos se realizan con frecuencia en la forma más ingenua, a saber, por el hecho de presentar una exposición general de la filosofía de Nietzsche” (2010,

Pero ante la falta de comprensión mostrada por un pueblo propenso al espectáculo gratuito, Zaratustra comienza a hablar del *último hombre*:<sup>20</sup> es lo “más despreciable” por cuanto ha hecho de la tierra el lugar más pobre y empequeñecido; la finalidad del imperio del último hombre es la uniformidad, el calor gregario que hace *iguales* a los hombres en su mediocridad. Lo que provoca es el empequeñecimiento de la tierra y prolonga esta condición por su permanencia contagiosa que enferma toda la existencia. El resultado es la prolongación indefinida del *hastío de vivir*. El “último hombre” es la causa de que el nihilismo se haya extendido a tal punto que parece un obstáculo insuperable. Por consiguiente, el último hombre es lo que impide el surgimiento del rayo luminoso que es el *superhombre*; el último hombre, que se empeña en seguir siendo el “mono de Dios”, el mono subordinado a Dios, no hace sino *persistir* en la prolongación del ideal metafísico para no hacerse cargo de sí mismo; quiere seguir dependiendo de alguna *fantasmagoría* superior a manera de un *estertor* prolongado hasta el infinito.

Al darse cuenta Zaratustra –considerado como el “peligro de la muchedumbre”– de que el último hombre es el *gran obstáculo* para el arribo del superhumano, se percató del oscuro y profundo camino que aún le espera antes de poder enseñar la *gran verdad* que estrangula su existencia: “Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el superhombre, el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre” (Z, pról., 7, p. 42). Ante dichas dificultades, muy pronto percibe la “nueva verdad” que se le presenta como una fría intuición resplandeciente, después de una noche de descanso franco a la luz de las estrellas: no es posible hablarle al pueblo de manera directa, presentándole verdades para las que no está preparado, pues aún no cuenta con el *oído* indispensable. Más bien lo que necesita son “compañeros de viaje vivos” que sigan sus enseñanzas porque así lo quieren, pues para el mensaje que le ahoga la garganta el pueblo no es el mejor receptor. Por cuanto Zaratustra es un *creador*, aspira a romper las viejas “tablas de valores” que sustentan al animal gregario; es por eso que aquellos que se autocalifican de “justos” y “buenos” lo consideran el representante del mal y el quebrantador de los valores considerados como supremos.

---

1ra parte, V, p. 43). Es decir, una de las cuestiones torales de su propuesta de filosofía de martillo está en hallarlo y perderlo en su justo momento...

<sup>20</sup> Respecto a la capacidad de duración del “último hombre”, pueden verse las reflexiones que al respecto realiza M. Heidegger (2010, 1ra parte, VII, pp. 51-52).

Zaratustra busca creadores que lo *acompañen* para celebrar las fiestas que saltan por encima del bien y del mal como elementos establecidos por el orden gregario imperante. Son aquellos compañeros creadores a quienes Zaratustra quiere “mostrarles el arco iris y todas las escaleras del superhombre” (Z, pról., 9, p. 45). Ahora el creador tiene por fin una *meta* clara que puede guiar su paso saltarín y acompañar su baile; ahora puede celebrar la *fiesta de la vida*: su impulso liberador se apoya sobre el ocaso de los muchos, de la masa gregaria que *envilece* a los hombres. Por cuanto los caminos por donde ha de transitar son peligrosos, sus animales —el águila y la serpiente enroscada en su cuello dibujan círculos en el aire—<sup>21</sup> lo guiarán por esos *sinuosos* caminos hacia el ocaso. De esta forma monta Nietzsche en el aire su escenario para la representación trágica de la anunciación del *superhombre*, cuyo prerrequisito básico es la asunción plena de la “muerte de Dios”, la cual significa en primer lugar dejar atrás de manera definitiva lo humano, demasiado humano.

Se trata de que el espíritu más *fuerte* cargue las cosas más pesadas, nada más para probarse y superarse a sí mismo; pero estos “pesos más pesados” tienen que ver con aquellas contradicciones que dan forma a la existencia. Por ello son indispensables las tres *transformaciones* que conducen a la superación del espíritu: el camello que carga los valores tradicionales es superado en el desierto por el león —símbolo del espíritu que “conquista su libertad” y se erige en el “señor de su propio desierto”—.

Aquí busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, con el gran dragón quiere pelear para conseguir la victoria. ¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? “Tú debes” se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice “yo quiero” (Z, 1a parte, “De las tres transformaciones”, p. 50).

Al escamoso dragón del “tú debes” se opone el férreo león, que establece el ámbito de *su libertad* abriendo la posibilidad de un “nuevo crear”; el león conquista su libertad

<sup>21</sup> La conjunción de estos dos animales —el águila como el animal más orgulloso, y la serpiente como el animal más inteligente— significa para Zaratustra que la frecuente falta de inteligencia debe hacerse acompañar por el orgullo para conseguir salir siempre adelante: “¡Ojalá fuera yo más inteligente! ¡Ojalá fuera yo inteligente de verdad, como mi serpiente! Pero pido cosas imposibles: ¡por ello pido a mi orgullo que camine siempre junto a mi inteligencia! Y si alguna vez mi inteligencia me abandona —¡ay, le gusta escapar!— ¡que mi orgullo continúe volando junto a mi tontería!” (Z, pról., 10, p. 46).

para crear nuevos valores, y por ello se produce la última transformación: la del espíritu en niño, cuya inocencia es indispensable para un nuevo comienzo que sepa decir *sí* a la vida: el sí rotundo y superior que es imprescindible para el “juego de crear”; en el niño creador, el espíritu está lo suficientemente fuerte para asumir por completo su voluntad y configurar su propio mundo. Sin duda, es una fábula de la *superación* del espíritu hacia la conquista de su propia *fortaleza*.

Podemos percibir aquí la concepción *agonística* que caracteriza la propuesta nietzscheana del superhumano: la idea fundamental de que es el conflicto lo que impulsa la superación creativa del espíritu como principal mecanismo para dejar atrás al hombre mediante el arribo del *superhombre*. Es necesario que advirtamos que dicho advenimiento no significa la instalación de algún tipo de “antihumanismo”;<sup>22</sup> ello significaría la permanencia *dentro* del circuito de la simple dimensión humana, y de lo que se trata es de ayudar a conducir por *saturación* lo humano hasta su ocaso para dar nacimiento a lo superhumano; se trata de llevar lo humano hasta sus lindes insoportables para que consiga sacar de sí lo más propio que lo constituye —y que el espíritu cristiano ha echado en el olvido—, ello con miras a engendrar un nuevo tipo de humano creativo o superhumano capaz de aprender y de entregarse al arte de vivir peligrosamente.<sup>23</sup> Habría que añadir que más bien se trata de una forma de lo

<sup>22</sup> Así especifica Nietzsche este equívoco: “Nosotros no somos humanitarios; nunca nos atreveríamos a permitirnos hablar de nuestro ‘amor a la humanidad’ —ino somos lo suficientemente actores para hacer eso! Tampoco somos lo suficientemente Saint-simonianos, ni lo suficientemente franceses. Se ha de estar infectado por un exceso *galo* de excitabilidad erótica y de enamorada impaciencia para acercarse honradamente con ese deseo a la humanidad... ¡La humanidad! ¿Hubo alguna vez una mujer vieja más espantosa entre todas las mujeres viejas? [...] No, no somos amantes de la humanidad; por otra parte, tampoco somos lo suficientemente ‘alemanes’ —tal como se entiende hoy la palabra ‘alemán’—, para abogar por el nacionalismo y el odio de razas, para poder alegrarse de esa infección nacionalista del corazón y de ese veneno en la sangre, bajo cuya causa se limita y se cerca hoy en Europa a un pueblo contra el otro, como si estuviesen en cuarentena” (GC, libro 5to, § 377, p. 396). También señala en una obra posterior: “Mi humanitarismo *no* consiste en participar del sentimiento de cómo es el hombre, sino en *soportar* el que yo participe de ese sentimiento [...] Mi humanismo es una permanente victoria sobre mí mismo. — Pero yo necesito *soledad*, quiero decir, curación, retorno a mí mismo, respirar un aire libre, ligero y juguetón” (EH, “Por qué soy tan sabio”, 8, p. 33).

<sup>23</sup> Hay que complementar lo anterior con esta afirmación: “La belleza del superhombre llegó hasta mí como una sombra. ¡Ay, hermano mío! ¡Qué me importan ya los dioses!” (Z, 2da parte, “En las islas afortunadas”, p. 134).

*inhumano* –de manera alguna antihumano, “sin humano” o “*ahumano*”– que adquiere la cruel formación de la crítica radical para impulsar todo lo *superhumano*.<sup>24</sup>

Nietzsche se pronuncia en contra de aquellos sabios de la virtud que sólo predicaban para los somnolientos, en contra de aquellos “transmundanos” ofuscados por la irradiación metafísica del otro mundo, del todo ajenos ya al único mundo que conocemos y podemos habitar con nuestros plenos atributos terrenales; lo que se requiere es una “cabeza terrenal” bien puesta y cuyas *virtudes materiales* permitan recuperar el “sentido de la tierra”. Desde una perspectiva fisiológica de la subversión,<sup>25</sup> Nietzsche recomienda saber escuchar los sonidos del “cuerpo sano y perfecto” a fin de recobrar de forma irrestricta la inquebrantable *energía vital*. Hay que aceptar el cuerpo como “gran razón” que expresa una diversidad de *yoes* y en donde el alma y la “pequeña razón” constituyen otras tantas manifestaciones de ese juego plural de energías que trabajan en un *único sentido*. La “política fisiológica” impulsada por la filosofía de martillo nietzscheana establece como mecanismo fundamental la necesaria fuerza creadora para saltar por encima de uno mismo, para la autosuperación; sólo el ser humano que logre reconciliarse con el cuerpo propio múltiple podrá fungir como “puente” para el arribo pleno del *superhombre*.

Precisamente es este *espíritu ligero* reconciliado con el cuerpo físico y que sabe reír y bailar, el espíritu que asume con pasión su ligereza y es capaz de soportar los

<sup>24</sup> De la misma forma que Nietzsche no sería un pensador antipolítico, “sin política” o *apolítico*; es más bien el filósofo de lo *impolítico* como indispensable momento crítico que prepare a la *gran política*. Como lo ha señalado M. Cacciari: “Lo ‘impolítico’ nietzscheano es la crítica de lo ‘político’ en cuanto afirmación de Valores. Lo ‘impolítico’ no es rechazo nostálgico de lo ‘político’, sino crítica radical de lo ‘político’: va más allá de la máscara de lo ‘político’ (su desencanto, su necesidad, su ser destino) para descubrir los fundamentos de *valor*, el discurso de *valor* que han fundado [...] Lo ‘impolítico’ en Nietzsche se configura, podríamos decir, como el estado *crítico* de la ‘gran política’” (1994, p. 68). También R. Esposito –haciendo referencia a la interpretación de G. Bataille sobre el filósofo de la *ciencia jovial*– afirma de manera categórica y provocadora: “Nietzsche filósofo de la inacción es el filósofo de lo impolítico” (2006, v, 3, p. 291).

<sup>25</sup> M. Heidegger señala precisamente este *giro* fundamental en la filosofía nietzscheana: “La animalidad es el cuerpo viviente que vive corporalmente [*leibende Leib*], es decir, el cuerpo pleno de impulso que proviene de él mismo y que todo lo sobrepuja. Esta expresión nombra la característica unidad de la fórmula de dominio de todas las pulsiones, los impulsos, las pasiones que quieren la vida misma. En cuanto la animalidad vive como vida corpórea, es en el modo de la voluntad de poder” (2005, VI, p. 754).

*azotes* de la soledad para poder crecer más allá de los hombres y los animales, es este espíritu el que se aleja de aquellos “tuberculosos del alma” que predicán en contra del cuerpo y de la vida del mundo; en cambio, los enfermos debilitan por contagio gregario e imposibilitan el florecimiento de aquellos hombres excepcionales para quienes el perfeccionamiento de su singularidad diferente es el campo de batalla particular en donde mejor desarrollan todas sus posibilidades. Desde esta perspectiva de la “política fisiológica”, Nietzsche utiliza una *terminología zoológica* para fustigar con crueldad el “delirio de la razón” que el pretencioso y absurdo hombre moderno postula como rechazo a cualquier imposición natural. Por un lado, el *superhombre* ha de transitar por fuerza por el escabroso sendero de los instintos animales más propios como *impulso superador*; por otro, la propuesta del superhumano está completamente orientada hacia el porvenir, pues el “filósofo del futuro” por fin ha levado anclas sin consideración alguna y, conforme deja muy atrás cualquier referencia a litoral alguno, se entrega con plenitud y pletórico de valentía al peligroso mar abierto del azaroso *porvenir*.<sup>26</sup>

Una vez realizada la llamada “muerte de Dios”, queda la *enorme fatiga* que permite la expansión del nuevo ídolo: el Estado, que también exprime la esencia de los pueblos. Aquí se presenta el peligro de los muy numerosos “adoradores del nuevo ídolo”; es pues imprescindible alejarse de los *superfluos* y de su *fétida idolatría*, la cual arrastra a los hombres como penitentes por una infectada tierra que se vuelve irrespirable. Lo mejor es recuperar el “sentido de la tierra” y al “digno animal”, a fin de respirar aires más puros para una vida libre conquistada por las “almas grandes”.<sup>27</sup> En definitiva: “Allí donde el Estado *acaba*, –¡mirad allí, hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre?–” (Z, 1a parte, “Del nuevo ídolo”, p. 85).

<sup>26</sup> Así se presenta el horizonte abierto anunciado por la llamada “muerte de Dios”; ante dicho espectáculo cabe fortalecerse y constituirse en un *espíritu sutil* que al aligerarse se lanza hacia lo desconocido como “espíritu libre” en pos de una *nueva aurora*: “el horizonte se nos aparece libre de nuevo, aunque no esté despejado; finalmente podrán salir a la mar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro; de nuevo se vuelve a permitir cualquier audacia a los que buscan conocer; el mar, *nuestro* mar, yace abierto allí otra vez, tal vez nunca existiera antes un ‘mar tan abierto’” (GC, libro 5to, § 343, p. 331).

<sup>27</sup> Como puntualiza Nietzsche en un fragmento póstumo fechado en la primavera-verano de 1883: “La valoración de la autoridad crece a medida que disminuyen las fuerzas creadoras” (FP III, 7 [128] (34), p. 203).

Por eso Nietzsche considera las posibilidades de ejercer el *arte de la guerra* en cuanto mecanismo superador que establece otra forma de relación entre uno y el amigo, y entre uno y el amigo considerado como enemigo. En lo que se refiere al primero, hay que cumplir el impulso de constituirnos en la voluntad de conquista del *superhombre*; en cierto sentido, el amigo es lo que cada uno de nosotros es y quiere llegar a ser como ser imperfecto que apuesta por su *superación*. Sin embargo, hay que tener el valor de ser también el enemigo del amigo, lo cual es difícil de conseguir.

La superación trastoca las tablas de valores sobre las que se sostienen los diferentes pueblos; se constituye en una auténtica voluntad de poder que conduce a la victoria sobre las dificultades que se presentan sin remedio a lo largo de la vida; a la victoria obtenida Nietzsche la llama “lo *santo*” y dicha cualidad se constituye en la marca de lo elevado y grande. Hay que aceptar que el hombre es por antonomasia el dador de valores, el que atribuye ciertos sentidos a las cosas, sin dejar de percibir que se trata de valores y de sentidos demasiado humanos; pero estas valoraciones son en sí mismas un *acto creador* supremo, y también el *aniquilador* de valores se presenta como un creador. Al crear sus valores, las sociedades van estableciendo sus múltiples metas. Desde luego sería mejor tener *una única meta* que muchas, para evitar dispersarnos; sin embargo, para que la humanidad pueda realmente concentrarse en una única meta, es necesario que primero exista como tal. La máxima tentación que ha padecido la humanidad es su falta de *interés* por sí misma, y ello se manifiesta en el llamado “amor al prójimo”; dicho amor arruina el *carácter*, y más cuando éste es endeble o de plano no existe. Es por ello que Zaratustra señala de manera enérgica: “Yo no os enseñé el prójimo, sino al amigo. Sea el amigo para vosotros la fiesta de la tierra y un presentimiento del superhombre” (Z, 1a parte, “Del amor al prójimo”, p. 99).

Es en este sentido que el *superhumano*, para poder construir su *hoy pleno*, tiene que saber jugar con los referentes indispensables de todo lo “remoto”, de donde vuelve redimensionado con el futuro que lo impulsa incesantemente; por eso señala Zaratustra que “en tu amigo debes amar al superhombre como causa de ti”, superando el freno indigno del “amor al prójimo”; hay que apostar por todas las posibilidades creativas del “amor al lejano” (véase Z, 1a parte, “Del amor al prójimo”, p. 100). Aquí se separan los caminos: por un lado el rebaño, que contagia su instinto gregario para condenar toda existencia al agónico permanecer, y por el otro un poderoso individuo que apuesta por una vida creativa plena, pese a la conciencia del dolor que significa el separarse de lo establecido, el dejar atrás la aceptación protectora de los muchos. El *solitario* tiene que alejarse de la masa para erigirse en auténtico creador, en una estrella

solitaria que ilumina sin ninguna consideración y porque así es su propia naturaleza; se trata de un *guerrero* que sabe utilizar bien la *garra* en contra de sus enemigos, pero sin perder de vista “que luego uno es su peor enemigo” –el que nos confronta en aquellos recónditos laberintos subterráneos que forman parte de lo que somos: es el camino solitario que conduce sin escape a “lo que eres y puedes llegar a ser”.

Se trata de consumirse en el propio fuego para renacer de las cenizas del escepticismo como un *ser renovado* –como un creador irredento<sup>28</sup> guiado por el rayo de una nueva estrella que nos permite decir: “¡Ojalá diese yo a luz al superhombre!” (Z, 1a parte, “De las mujeres viejas y jóvenes”, p. 106). Así es como Zaratustra se presenta en tanto *immoralista*, como el “aniquilador” de la moral por excelencia, pues cuestiona aquellos valores que el hombre ha establecido para ordenar su mundo mediante sus referentes del bien y del mal. La carga de la moral es un freno, el obstáculo que imposibilita cruzar el puente que es el hombre para llegar al otro lado. Para superar tales valores es necesario que el hombre se convierta en un creador-médico que comience por sanarse a sí mismo, en un espíritu que lleve a cabo la *autosuperación*: sólo aquel que se ha liberado y se domina a sí mismo puede crear lo diferente de cara a la *recuperación* del “sentido de la tierra”. Aquí es donde para todo creador el anhelo del *superhombre* se erige en el imperativo que lo impulsa a realizar grandes cosas, sin duda cosas jamás vistas.

Para llegar al superhombre es indispensable “saber morir a tiempo”, pero también “saber vivir a tiempo”; hace falta ser un guerrero, un “alma grande” capaz de reír y bailar, de volverse un torbellino recuperador del sentido de la tierra; un alma así reconoce cuándo es *oportuno* morir porque ha sabido vivir con plenitud creadora. Es en este punto donde se cruzan los caminos de la vida y de la muerte; la virtud creadora es aquella que “hace regalos”, aquella que por sobreabundancia puede derrochar y regalar virtud, precisamente por estar pletórica de fuerza. A esta *virtud*

<sup>28</sup> “No nos dejemos inducir a error: los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico. La fuerza, la *libertad* nacida de la fuerza y del exceso de fuerza del espíritu se *prueba* mediante el escepticismo. A los hombres de convicción no se les ha de tener en cuenta nada de lo fundamental referente al valor y al no-valor. Las convicciones son prisiones [...] Un espíritu que quiere cosas grandes, que quiere también los medios para conseguirlas, es necesariamente un escéptico” (AC, § 54, p. 95). También señala algo parecido en otro texto de este último periodo: “¡Los escépticos, el único tipo respetable entre el pueblo de los filósofos. Pueblo de doble sentido y hasta de quintuple!” (EH, “Por qué soy tan inteligente”, 3, p. 42).

*donadora* Zaratustra la llama “egoísmo sano y sagrado”. Es el egoísmo de aquel que gracias a su carga de fuerza acumulada puede *empujar* para regalar lo más valioso, deteniendo así el avance de la *degeneración* que somete y envilece al enfermo hombre moderno. Lo superior impulsa con determinación al hombre desde la “especie” a la “súper-especie”, por cuanto lo más propio del devenir fisiológico es la *lucha* encarnada que provoca el advenimiento de lo *superhumano*.

El poder como *virtud* que también sabe hacer virtud en su impulso creador, sabe regalarse a partir de su incuestionable fidelidad a la tierra, con todo lo terrible y placentero que ésta encierra; su inquebrantable *impulso vital* tiene la capacidad de *donar* con abundancia nada más por lo exultante de sus energías acumuladas tras mil combates *vividos*. Por ello estos luchadores de la vida son médicos de sí mismos y, como tales, ayudan a curar la tierra. Ésta es la *buena nueva* que diferentes aires de grandeza traen desde el futuro; pero sólo los solitarios e incomprensidos tienen oídos para captar lo diferente: largos años de lucha han preparado para ello a las *grandes almas* que son. Sin embargo, Zaratustra no renuncia a lo comunitario como el indispensable contexto para el arribo del superhombre: el egoísmo sano es la condición indispensable para que se genere la *superhumanidad* como proyecto colectivo.<sup>29</sup>

Vosotros los solitarios de hoy, vosotros los apartados, un día debéis ser un pueblo; de vosotros, que os habéis elegido a vosotros mismos, debe surgir un día un pueblo elegido — y de él, el superhombre. ¡En verdad, en un lugar de curación debe transformarse todavía la tierra! ¡Y ya la envuelve en nuevo aroma, que trae salud, y una nueva esperanza! (Z, 1a parte, “De la virtud que hace regalos”, p. 122).

Precisamente es aquí —tras dejar a sus discípulos para que crezcan por sí mismos y puedan utilizar sus propios medios— donde Zaratustra habla del arribo del “gran mediodía”, es decir, del supremo momento en que la “sombra más corta” anuncia que el hombre está a media andadura entre el animal y el superhombre. Pero Zaratustra también señala que la tarde traerá la hora del crepúsculo, y que éste, al transformarse en

<sup>29</sup> Así lo indica G. Vattimo tras largos años de continuo diálogo con el filósofo de la *ciencia jovial*: “A causa de la desconfianza en el hombre tal como ha sido hasta ahora, incluso en sus mejores ejemplos, Nietzsche no puede pensar el *Übermensch* en términos de fuerza y capacidad de imponerse a los otros, como un señor sobre los esclavos. Si ha de darse algo como el *Übermensch*, sólo será posible como un ‘ultrahombre de masas’, un nuevo sujeto que no destaca sobre el fondo de una sociedad de esclavos, sino que vive en una sociedad de iguales” (2002, p. 204).

profundidad, producirá una “nueva mañana”, un *resurgir* plagado de nuevas esperanzas que al fin conducirán “al otro lado”. El gran mediodía le indica a Zaratustra la plena madurez de su conocimiento y que por fin está preparado para dejar muy atrás la “muerte de Dios”<sup>30</sup> –asumiendo con pasión jovial todas sus consecuencias a fin de construir lo diferente, y alcanzando diversos *estilos* de realización vital; por eso indica provocadoramente al final de la primera parte de su *magnum opus*: “*Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre*” (Z, 1a parte, “De la virtud que hace regalos”, 3, p. 123).

Ahora y aquí –muy lejos ya de los ideales metafísicos, los prejuicios morales y la espiritualidad cristiana– todo está por construirse con la máxima creatividad; ahora y aquí advendrá lo *diferente*; ahora y aquí el ser humano, que se ha quedado “a solas consigo mismo”, sólo recurrirá a sus propias capacidades y recursos para generar lo *superhumano*.

*Estar libre de toda especie de convicciones:  
¿quién es el superhombre de Nietzsche?*

En *Así habló Zaratustra* este hombre –el que ha rechazado todos los trasmundos y se ha vuelto decididamente hacia la tierra; el hombre que reconoce en la contradicción y la antítesis, en la “guerra”, al padre y soberano de todas las cosas finitas, a la vez que concibe la infinitud de todo lo finito en la eterna circulación del tiempo que gira– es llamado “superhombre”. Pero en el cuarto libro de *La voluntad de poder* la figura del superhombre ha sufrido una metamorfosis singular. Nietzsche habla ahora del hombre fuerte, del hombre noble y grande y del hombre supremo. Lo que en *Así habló Zaratustra* era, por así decirlo, una lejana figura del futuro, ahora está pensado como un camino histórico, con muchos estadios. Nietzsche concibe ahora al superhombre como una tarea concreta, como la tarea de una autoconformación del hombre, como problema de un orden de dominio (véase E. Fink, 1966, 4, 7, p. 247).

<sup>30</sup> Es importante tener en cuenta aquí las puntualizaciones de E. Fink: “aquí se estudia la manera como existe la nueva desvelación de todo lo existente. Pero sería del todo equivocado ver en esto sólo por así decirlo, una aplicación de conocimiento filosófico a la vida. No se trata de una praxis que siga los pasos de una teoría previa; la distinción corriente entre teoría y práctica está aquí totalmente fuera de lugar. En lo decisivo se trata de la forma de apertura que la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno otorgan a la existencia” (1966, 4, 7, pp. 246-247).

El primer problema con que nos topamos es la falta de “materiales definitivos” en donde Nietzsche explique y desarrolle con clara amplitud su concepción crítica del *superhombre*; por esta razón cualquier trabajo interpretativo que se realice sobre el tema resultará provisional, siempre tentativo y requerirá discutirse para poder trascender la *mitología fantástica* que suele determinar en forma contundente dicha teoría. Se trata pues de una teoría que debe ser construida una y otra vez de manera provisional, con miras a establecer algunos de sus parámetros de funcionamiento más relevantes; ello sin duda posibilita una rica reflexión, aunque también deja espacio para la especulación abierta y, sin remedio, para llenar los difíciles huecos con “mitologías” –con todo tipo de fantasías, distorsiones y manipulaciones descaradas. La cuestión fundamental es que el mismo Nietzsche decidió *no fijar* en una teoría cerrada y rígida lo que era más que nada una sorprendente *intuición* onto-política de aquello que en sí mismo significa la conquista de la máxima libertad y –mediante la adquisición de la fuerza superlativa– de la *excelencia*.<sup>31</sup>

Es importante señalar que en *Zarathustra* el soporte teórico del *superhombre* es en realidad escueto, y luego se torna confuso debido a los recursos poéticos empleados por su autor; entonces parece ganarle el peso de la “carga ideal” que abre nuevas posibilidades y el *sí* rotundo, cargado de *esperanza*, al futuro que genera. En esta obra asistimos al *ocaso* del protagonista, quien al anunciar la “buena nueva” del *superhombre* y del *eterno retorno* a una masa obtusa más que dispuesta a los espectáculos gratuitos, intenta formular una definición no dogmática que logre caracterizar de este enigmático personaje que abre el futuro como una *alegre* promesa. Cabe agregar que algunas indicaciones breves pero puntuales realizadas en su obra preparada para su publicación póstuma *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum (El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo)*, pueden servir de importante complemento esclarecedor. Ahí se trasluce el deseo de Nietzsche de *liberar* en lo posible su concepción del

<sup>31</sup> Hay que señalar que en el fondo de la política clásica se encuentra la búsqueda de la mejor forma de vida así como el esfuerzo por desarrollar todas las condiciones para el surgimiento de un tipo de hombre superior o “grandes individuos”, que consiga equilibrar la teoría con la práctica, las virtudes con la felicidad, lo individual con lo social, el gobierno de sí mismo con el de los otros. Consiguiendo pasar de largo por el desfile de las vanidades de las propuestas políticas de su época, Nietzsche recupera este núcleo fundamental que le permite explorar el territorio establecido entre la filosofía política y la filosofía moral, territorio *quizás* algo olvidado por la política moderna. Al respecto véase los trabajos de P. Berkowitz (2000), D. W. Conway (2011) y L. Strauss (2014, IV, 3, pp. 138-139).

*superhombre* de las malinterpretaciones, distorsiones y manipulaciones que habían reducido su particular propuesta, al punto de rebajarla a una *tosca* caricatura que lo terminan constriñendo, es decir, a un lamentable “tipo idealista” de gran hombre.<sup>32</sup>

En esta especie de breviarío político para la guerra continua de los oscuros tiempos venideros,<sup>33</sup> Nietzsche puntualiza que es necesario “ser superior a la humanidad por fuerza, por altura de alma, – por desprecio...” (AC, pról., p. 24). Aquí vemos cuán necesario es trascender lo que hasta ahora hemos conocido como humanidad, y que para realizar dicho salto supremo es indispensable un exceso de fuerzas, esto es, la superioridad de alma que nos permita infligir con crueldad el autodesprecio, para dejar definitivamente atrás el conformismo gregario y el sometimiento al idealismo moderno. Desde las primeras líneas de su libro Nietzsche establece la singularidad de la fuerza que caracteriza la “propuesta colectivista” de su último periodo; al utilizar la tercer persona del plural en la significativa frase “nosotros los hiperbóreos”,<sup>34</sup> se distancia del hombre moderno por la valentía que conquista su propia meta alejándose de los “débiles” y “resignados” de la tierra. Aquí se establece la diferenciación de la fuerza, una voluntad de poder que ha conseguido romper con la debilidad instalada en el ser humano; en este sentido, la felicidad viene de la superación de todos los obstáculos que se oponen al incremento del poder. Establece así su primera ley de la vida:

<sup>32</sup> “La palabra ‘*superhombre*’, que designa un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres ‘modernos’, con los hombres ‘buenos’, con los cristianos y demás nihilistas [...] ha sido entendida como tipo ‘idealista’ de una especie superior de hombre, mitad ‘santo’, mitad ‘genio’ [...]” (EH, “Por qué escribo tan buenos libros”, 1, p. 57).

<sup>33</sup> Como lo indicó en su momento E. Nolte (véase 1994, pp. 91-98), *El Anticristo y Ecce homo* significan un giro fundamental hacia la *praxis* (1888). En efecto, el pensador solitario e intempestivo asume aquí el reto del momento político y moral que impone el cristianismo de su época, con todo lo que significa e implica, y emprende una “guerra a muerte” contra esta metafísica de la decadencia que todo lo contamina.

<sup>34</sup> La referencia a los hiperbóreos podemos encontrarla en Píndaro (*Olimpica*, III [476], 16-17, p. 73 y *Pítica*, X [498], 29-30, p. 225). En la mitología griega la región hiperbórea (“Más allá del Norte”) se situaba en las tierras septentrionales ubicadas al norte de Tracia; se decía que en Tracia habitaba el dios-viento Bóreas, y sus hijos –los llamados hiperbóreos– se encontraban más al norte de dicho reino. Los hiperbóreos eran considerados como “gigantes inmortales” y descritos como dioses que habían conseguido una felicidad eterna; poseían un conocimiento superior que alejaba a estos seres “semidivinos” del resto de los demás mortales sometidos a las leyes sociales.

*No* apaciguamiento, sino más poder, *no* paz ante todo, sino guerra; *no* virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud sin moralina). Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer. ¿Qué es más dañino que cualquier vicio? –La compasión activa con todos los malogrados y débiles– el cristianismo... (AC, § 2, p. 26).

Partiendo de este principio energético, Nietzsche apunta que su planteamiento no pretende “reemplazar a la humanidad en la serie de los seres”; lo fundamental es el problema de la “crianza”, es decir, el tipo de ser humano que se quiere generar como el “más valioso” y anhelado en tanto potenciador de la vida para el *futuro*. Aunque estos casos excepcionales se han presentado a lo largo de la historia, sólo han sido golpes de fortuna, nunca algo previsto como posible, nunca algo *deseado*. En realidad, históricamente este tipo de hombre superior ha sido temido y despreciado, por cuanto de modo invariable cuestiona lo *normal*; en cambio, lo que se ha venido criando es el tipo de hombre empobrecido y sometido, “el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo hombre, – el cristiano...” (AC, § 3, p. 26). Dicho planteamiento conduce a Nietzsche a establecer una crítica al desarrollo que la humanidad ha logrado, sobre todo con su insuficiente idea de “progreso”. Lo fundamental es que “una evolución posterior *no* es sin más, por una necesidad cualquiera, una elevación, una intensificación, un fortalecimiento”. Ciertamente que en otros tiempos y culturas “un *tipo superior* hace de hecho la presentación de sí mismo: algo que, en relación con la humanidad en su conjunto, es una especie de superhombre” (AC, § 4, p. 27). Pese a su *rareza*, el tipo superhombre siempre ha sido y será posible, y este desarrollo se refiere no sólo a aquellos “grandes individuos” que han aparecido a lo largo de la historia de la humanidad, sino que implica también razas y pueblos enteros que aprovechan ese *golpe de suerte*.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Es por eso que Nietzsche habla de las “épocas fuertes” y de las “culturas aristocráticas”, como las habidas en la Grecia antigua y el Renacimiento; pero también se refiere a los “grandes hombres”, “hombres superiores” o “superhombres”, como son César Borgia, Cristóbal Colón, Miguel Ángel, Napoleón, Goethe, Beethoven. Como apunta: “Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razones nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva: –las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos– todos ellos coinciden en tal imperiosa necesidad” (GM, tratado Iro, 11, pp. 61-62). También hay que considerar que la “inmoralidad” forma parte de la gran-

Para Nietzsche el mayor enemigo de este “hombre fuerte” ha sido el cristianismo, siempre a favor de los débiles y malogrados de la tierra; ha sido el proceso de imposición de la “*corrupción del hombre*” mediante la idea de *virtud*, es decir, a través de la subordinación plena a lo *divino*. Tal *corrupción* es de hecho un proceso de desnaturalización, por cuanto el *animal humano* pierde sus instintos básicos e incluso apuesta por aquello que le resulta dañino, por aquello que va en contra de su propio desarrollo e impulso vital, por aquello que merma su “instinto de crecimiento”, en detrimento del poder como máxima expresión de su voluntad fuerte y activa ocasionada por la *doma*.<sup>36</sup> A la enfermedad propagada por el cristianismo opone la *salud* del hombre fuerte que sabe aprovechar las oportunidades que se le presentan para vencer los obstáculos impuestos: “Ser médico *aquí*, ser inexorable *aquí*, emplear el cuchillo *aquí* – iese es lo que nos corresponde a *nosotros*, ésa es *nuestra* especie de amor a los hombres, así es como somos filósofos *nosotros*, nosotros los hiperbóreos! –” (AC, § 7, p. 30).

La breve presentación que realiza aquí del *superhombre*, con todos los apuntalamientos que levanta para la conflagración abierta, resulta por demás sugerente, ya que se ocupa de la cuestión asumiendo su condición posterior al *Zaratustra*, es decir, ya disipado el ensueño idealista que se impuso sin ninguna concesión.<sup>37</sup> Ahora el problema del *superhombre* da otra vuelta de tuerca –un giro hacia la *praxis* en 1888–, y lo que pretenden ahora los “filósofos legisladores” es dejar definitivamente atrás lo demasiado humano para dirigirse a la realización de su *excelencia*. La práctica de la *perfección* tiene un claro envite sedicioso: el *giro político* que adquiere la filosofía

---

deza (César, Federico el Grande, Napoleón, pero también Homero, Aristófanes, Leonardo, Goethe –se suprime siempre la cuestión principal, su “libertad de la voluntad”) (FP IV, 9 [157], p. 284).

<sup>36</sup> Éste es un concepto fundamental en la filosofía de martillo nietzscheana, como lo indica en un fragmento póstumo fechado en la primavera de 1888: “La doma es, tal como yo la entiendo, un medio para la enorme acumulación de fuerzas de la humanidad, de manera que las generaciones puedan continuar construyendo sobre el trabajo de sus predecesores – desarrollándose no sólo exteriormente, sino interiormente, orgánicamente, desde éstos hacia lo que es *más fuerte*... La humanidad es una abstracción: la meta de la *doma*, incluso en el caso más individual, nunca puede ser otra cosa que el ser humano más *fuerte* (el no domado es débil, pródigo, inconstante...)” (FP IV, 15 [65], p. 651).

<sup>37</sup> Como señala D. W. Conway, a quien seguimos aquí a grandes rasgos: “estas observaciones telegráficas de *El Anticristo* contienen la declaración más desarrollada por completo de parte de Nietzsche sobre su concepción del *Übermensch*. A diferencia de la ambigua doctrina de Zaratustra, el esbozo que hace Nietzsche del *Übermensch* en *El Anticristo* es coherente con sus exposiciones más familiares de la función política de los seres humanos ejemplares (y está vinculado con ellas)” (2011, 1, p. 40).

nietzscheana bajo el postulado de la transvaloración de todos los valores. Nietzsche afirma de manera provocadora: “¡Los grandes hombres como César o Napoleón son especies vivientes! *Cualquier otro* gobernar es *imitación*” (FP III, 7 [119], p. 202).<sup>38</sup> Aquí la propuesta de lo *superhumano* ocupa un lugar destacado en su política trágica dionisiaca, de pleno carácter realista. Al sesgo idealista utilizado en su *Zaratustra*, que luego genera diferentes malentendidos –ahí la idea del superhombre es de suyo compleja–, es necesario contraponer una concepción empírica del hombre fuerte que al mismo tiempo que confirma su irrestricta “fidelidad a la tierra” consigue extender la *excelencia* en el ámbito de la realidad del mundo. Por eso señala Nietzsche que

el hombre, que en cuanto realidad es tan digno de veneración, ¿cómo es que, cuando desea, no merece estima? ¿Tiene que explicar el ser tan excelente como realidad? ¿Tiene que compensar su obrar, la tensión de cabeza y de voluntad que hay en todo obrar, con un relajamiento de los miembros en lo imaginario y absurdo? (CI, “Incursiones de un intempestivo”, § 32, p. 106).<sup>39</sup>

Así, el tipo de “superhumano” o “condición superhumana” (*Übermenschlichkeit*) se refiere –más allá de toda mitología reduccionista o peligrosamente exaltante– a la *posibilidad empírica* que tiene cualquier hombre de superar su condición humana para acceder a lo *superior*; un nuevo tipo de ser humano que se conquista mediante una regia *autosuperación*; ello coloca la “utopía” del superhombre en un nivel terrenal en donde “cualquiera” puede acceder a lo superhumano si se dedica con el necesario empeño a dejar tras sí la decadente condición humana que lo limita e imposibilita para que asuma su *continuo devenir* como proceso abierto de excelencia sin fin alguno; mientras que el ser humano requiere estar siempre perfeccionándose al asumir (o imitar) su *idea* de “superhombre”. Así lo establece Nietzsche en su

<sup>38</sup> También indica de manera un tanto irónica que el *superhombre* es el resultado peculiar de un “César con *alma* de Cristo”, como lo comenta de forma puntual M. Heidegger (2010, 1ra parte, IX, pp. 57-64).

<sup>39</sup> Algo parecido anota posteriormente: “no oculta que *su* tipo de hombre, un tipo relativamente sobrehumano, es sobrehumano cabalmente en relación con los *buenos*, que los buenos y justos llamarán *demonio* a su superhombre... esa especie de hombre que él concibe [Zaratustra], concibe la realidad *tal como ella es*: es suficientemente fuerte para hacerlo, no es una especie de hombre extrañada, alejada de la realidad, es *la realidad misma*, encierra todavía en sí todo lo terrible y problemático de ésta, sólo así puede el hombre tener grandeza...” (EH, “Por qué soy un destino”, 5, p. 128).

metáfora de las tres transformaciones del “devenir animal humano”: primero se constituye en servicial camello, luego se erige en el fiero león liberador y finalmente le llega su turno al niño creador que *abre* nuevas posibilidades vitales; se trata de la adquisición de renovadas fuerzas vigorizantes que permiten una auténtica “transvaloración de los valores” y reactivar aquellos *instintos básicos* indispensables para detectar e incrementar todo lo vital. Para este *salto* sorprendente se requiere una disciplina que permita superar la “benevolencia” y la “compasión” niveladoras; en otras palabras: se requiere la indispensable *dureza* para la adquisición del *carácter* que nos permita superar el conformismo de la existencia media a la que somete el proceso de masificación.

En este sentido el “endurecimiento”<sup>40</sup> resulta indispensable para dejar atrás la frágil felicidad de una existencia que sólo busca el disfrute grosero; lo que pretende Nietzsche es lograr niveles superlativos de fuerza mediante el ejercicio continuo del *espíritu agonial*, es decir, por medio de lo que llama “la prueba de la fuerza”.<sup>41</sup> La humanidad superior tiene que emerger de este *maximum* de fuerzas concentradas. Su percepción de cierto orden por debajo del caótico mundo que habitamos, le permite a Nietzsche aceptar de manera trágica el mundo tal como *es*. Por eso desprecia a aquellos que dependen de sus creencias, y sólo de ellas, para sostenerse y dar algún sentido a su debilidad: los “alucinados del trasmundo” que terminan despreciando la mundanidad de la vida. Los “hombres fuertes” tienen que labrar a rajatabla su camino en el vacío nihilista dejado por la muerte de Dios; tienen que tomar el destino propio en sus manos, poseerse a sí mismos en el ejercicio de su *libertad* como fortaleza, como voluntad de poder incrementada hasta el paroxismo. En este sentido, la aceptación irrestricta de la existencia y el incremento de las fuerzas vitales son la fórmula para la superación de la condición humana, esto es, para el arribo del *super-*

<sup>40</sup> “Los creadores son duros, en efecto. Y bienaventuranza tiene que pareceros el imprimir vuestra mano sobre milenios como si fuesen cera, – bienaventuranza, escribir sobre la voluntad de milenios como sobre bronce, – más duros que el bronce, más noble que el bronce. Sólo lo totalmente duro es lo más noble de todo. Esta nueva tabla, oh hermanos míos, coloco yo sobre vosotros: ¡haceos duros! –” (Z, 3ra parte, “De las tablas viejas y nuevas”, 29, p. 295 y CI, “Habla el martillo”, p. 139).

<sup>41</sup> Así lo indica en un fragmento póstumo fechado en octubre-noviembre de 1888: “El *experimento* va contra el instinto del que sufre: en un sentido elevado se lo podría llamar directamente la prueba de la fuerza. Hacer de la propia vida un experimento – sólo eso es la *libertad* del espíritu, eso llegó a ser para mí más tarde la filosofía” (FP IV, 24 [1], p. 763).

*hombre*; el trabajo sobre sí mismo que el *individuo excepcional* realiza en la soledad y abrazando jovialmente –con la imprescindible nobleza de espíritu– el sufrimiento de la vida, permite que el pasado y el porvenir se fusionen de tal modo que puedan servir de modelo para conseguir lo *superior*; es decir, para que éste sea la finalidad última de la humanidad en su conjunto.<sup>42</sup>

No podemos perder de vista que la “doctrina del superhombre” nietzscheana es un elemento constitutivo de la crítica devastadora que el filósofo de la *ciencia jovial* emprende en contra de la tradición moral y metafísica occidental, sobre todo si consideramos la profunda incidencia del “hombre piadoso”. Esta idea fundamental por completo antimetafísica –justamente el *superhombre* es el tipo de respuesta que Nietzsche propone para enfrentar el *reto* abierto por el difuso aunque letal nihilismo que trajo consigo la llamada “muerte de Dios”– permite entender la *lógica* del impulso nietzscheano hacia la excelencia, lógica que elude cualquier digresión idealista. Hay que entender al *superhombre* nietzscheano sólo desde una perspectiva materialista y decididamente fisiológica, pero también con abierta resolución inmoralista y acatando con fortaleza su irreversible vocación *ateísta*: “La moral es, por tanto, un movimiento en contra de los esfuerzos de la naturaleza por llegar a un tipo superior” (FP IV, 8 [4], p. 232). Esta contraposición de la moral con la naturaleza para conseguir impulsar todo lo *superior*, por cuanto su instauración significa la *desactivación* de todo intento por acumular las fuerzas vitales, se constituye en el criterio fundamental para favorecer la iniciativa creadora que debe dar como resultado el ser humano excelente –el tipo de ser humano *modelado* con el martillo cruel de lo sedicioso: “el superhombre, completamente por encima de la virtud tal como ha existido hasta ahora, duro por compasión – el creador que golpea sin misericordia su mármol” (FP III, 10 [25], p. 259).

Entendiendo la iniciativa desde un proyecto más amplio y de profundas repercusiones que va tomando cuerpo y que parece comenzar de forma resolutiva a partir del *forjamiento* de la “filosofía del espíritu libre” nietzscheana, que sin duda arranca

<sup>42</sup> Así lo señala K. Ansell-Pearson: “It is through the teaching of eternal returning that Zarathustra show how one can learn to go under. It is the doctrine of return, therefore, that provides the bridge (the way) across (*über*) to the overman. At the same time, however, it the vision of the *Übermensch* which is designed to inspire in human being a desire for the experience of going-down and beyond (*über*) man” (1994, 5, p. 105).

en 1876 con el importante viaje a Sorrento,<sup>43</sup> del que deriva su importante obra *Cosas humanas, demasiado humanas* (1878) y que cobra todo su impulso transvalorativo con la filosofía de martillo de su última época, antes de perderse en el oscuro mar de la locura. Considero que lo importante de la *subversiva* propuesta filosófica del superhombre es que no sólo le permite a Nietzsche dotar de un vínculo cohesivo a las tentativas políticas que realiza en su *giro* hacia la *praxis*; también le da sentido a una filosofía que tiene en mente la elaboración potente de un tipo diferente de humanidad: el *superhombre* es la energía vital que mueve toda su propuesta de filosofía de martillo en la consecución de la *excelencia*.<sup>44</sup>

*Frente a los retos posthumanos:  
el superhombre modelado con la filosofía de martillo*

El desafío inicial que debe enfrentar la propuesta sediciosa del *superhombre* es sacudirse la vinculación demasiado *fácil* y distorsionadora con ciertos fenómenos del pasado y el presente: el totalitarismo brutal de los carniceros del nazismo o de los fascistas italianos depredadores,<sup>45</sup> y su *caricaturización* en el inefable mundo de los cómics, que terminan relegándolo a la dimensión fantástica en donde “todo es posible”. En el primer caso, el superhombre es reducido a un mero animal rapaz que aniquila todo lo que encuentra a su paso, movido por una ideología *totalitaria* de la superioridad racial; en el segundo, a un personaje de ficción que termina imponiéndose en su lucha *imperialista* contra el mal para la salvación del mundo. Ambos procesos desactivan

<sup>43</sup> Para una reconstrucción detallada y completa de este importante viaje que realiza Nietzsche con sus amigos Malwida von Meysenbung, Paul Ree y Albert Brenner —y encontrando en el camino a personajes como Cósima y Richard Wagner, Reinhart von Seydlitz y su esposa Irene—, véase el importante estudio de Paolo D'Iorio *El viaje de Nietzsche a Sorrento* (2016).

<sup>44</sup> Como señala G. Vattimo: “Es seguro, con todo, que, respecto de la función política en sentido lato que Nietzsche atribuye ahora a su pensamiento, los nuevos grandes temas de su filosofía tienen una importancia decisiva; no, en primer lugar, por su contenido teórico, sino porque permiten, si no la completa realización, al menos la formulación de un proyecto de ‘sistema’, y una cierta sistematicidad parece indispensable para una filosofía que quiera tener ‘aplicaciones’, que quiera convertirse en principio de una nueva humanidad histórica” (2012, 3, p. 97).

<sup>45</sup> Para P. Sloterdijk (2011 [1999], VI, p. 204), la *Carta sobre el humanismo* (1946) de M. Heidegger, da inicio a lo que denomina “espacio de pensamiento transhumanista o posthumanista”.

su potencial explosivo para volverlo una simple “curiosidad” idealista que en nada afecta al orden establecido real.

Pero además la propuesta tiene que lidiar con otro gran enemigo que viene imponiéndose en el horizonte de un mundo que se torna más y más sombrío; un enemigo que parece instaurarse en el centro de nuestras vidas: la llanada “última utopía del supermercado” (P. Bruckner, 2012); ciertamente y después de todo, ha terminado estableciéndose la utopía del *supermercado* o el “orden del mercado global absoluto”, donde cualquier diferencia parece no importar siempre y cuando cumpla las reglas básicas del mercado que se impone como la única gran sociedad a la que todos pertenecemos, nos guste o no. El principio básico de esta “última utopía” resulta ser la *fluidez* del capital y las mercancías; es una utopía o distopía en donde la información acelerada resulta fundamental para circular de manera óptima por las democracias económicas: es la condición que garantiza el funcionamiento global del todo poderoso Mercado.<sup>46</sup>

Es el “partido de la empresa” el que administra estas democracias capitalistas de acción fluida, para que la sacrosanta regla de la “rentabilidad de inversiones” sirva de medida de oro de toda actividad.<sup>47</sup> Aquí la *salvación* ya no viene de ningún tipo de “líder político” que tenga la suficiente inteligencia para enfrentar las eventualidades del mundo globalizado. El *nuevo héroe* es, sin duda, el “genio capitalista” o el “hábil empresario”; y el “intercambio comercial”, como por obra de una varita mágica, parece constituirse en el falso nuevo cemento social que puede solucionar cualquier diferencia humana. El supermercado es el horizonte que ha terminado imponiéndose sin alternativa posible, al menos en apariencia, ya que ha logrado el sueño ilustre de toda utopía: la uniformidad universal de un horizonte que *homogeneiza* al hombre consumista hasta su aniquilamiento (“iconsumir o morir!”). El *credo* del

<sup>46</sup> Es P. Bruckner el que habla de la “utopía de un Supermercado homogéneo y universal” (2012, 2a parte, pp. 154-176). Podemos entrelazar aquí la referencia que realiza P. Virilio precisamente cuando habla del trayecto que va del “superhombre al hombre sobrecitado” como parte del dominio *tecnocientífico* y *neurocientífico*; aquellos efectos que involucran la *microfísica* como remate de la *geofísica* (véase 2003, pp. 109-142).

<sup>47</sup> En sus momentos de “mayor optimismo”, Nietzsche considera factible la posibilidad de confrontar a este nefasto “partido de la empresa” con la extensión del “partido de la vida”, pues era consciente de las dificultades que implicaba lo que él sintetizó en su último libro como “Dioniso contra el Crucificado”.

consumismo promete múltiples satisfacciones que al final terminan decepcionándonos... sólo para renovar nuestras esperanzas restringidas por el mismo horizonte de funcionamiento comercial regido por la ley de la “oferta múltiple”. Debido a la sólo aparente multiplicidad de posibilidades ofrecida por los productos que circulan delante de nuestros ojos encandilados por nuestras ansias de consumo, por nuestra voracidad insaciable, y apelando al “derecho de la diferencia” en aras de un individualismo exacerbado hasta la *atomización* –hasta una forma de “autismo”–, termina imponiéndose la “uniformidad del mercado”, la cual logra *amaestrar* a los consumidores para el funcionamiento repetitivo y, por lo mismo, no exento de cierto tedio.

La utopía del supermercado se erige en la “nueva ciudad ideal comercial planetaria” que nos deja funcionando alrededor del dinero y del intercambio como inercia insaciable; en este sentido, el *supermercado* se constituye en un obstáculo mayúsculo –implementado por el “último hombre” mediante la sociedad del confort y el consumo extendidos a nivel global– para la implementación del envite nietzscheano del *superhombre*. Es decir, los efectos nihilistas generados por la “muerte de Dios”, y la asimilación de ciertos ideales y valores religiosos en el ámbito del universo económico del mercado, ocasionan y extienden otras formas de sometimiento así como la desactivación de los impulsos críticos, ello con miras a que permanezcamos como un satélite circunscrito a la acción gregaria del supermercado. Pero aun este monolito decadente debe tener algunas fisuras que es indispensable saber aprovechar *ahora*, debido a los múltiples mecanismos que activa para anular cualquier actitud renuente o sediciosa frente a sus postulados, los cuales imposibilitan ver algún tipo de alternativa al imperio del *homo economicus*.

Para el poderoso supermercado resulta fundamental el *acompañamiento* político de las democracias liberales que promueven su expansión, pero también requiere como sustento indispensable el desarrollo de las *tecnociencias*.<sup>48</sup> En efecto, la presencia irrefutable de las tecnociencias en el corazón mismo de las sociedades de las democracias de mercado contemporáneas ha posibilitado, desde mediados del siglo pasado, la insidiosa y gradual implantación de la utopía del “transhumanismo”. Ésta postula el *fin*

<sup>48</sup> Sin duda, las *tecnociencias* han ocupado un lugar importante en la consolidación de las democracias liberales de mercado imperantes; las tecnologías de la información y la comunicación, pero también la revolución acelerada del transporte, cumplen funciones estratégicas importantes para su realización a escala mundial; también viene tomando cuerpo aquella función señalada por Ithiel de Sola Pool como “tecnologías de la libertad” (véase 1983 y F. Fukuyama, 2002, 1, p. 15).

del humanismo tradicional (por lo menos del promovido por la cultura humanista desde el Renacimiento),<sup>49</sup> ya que su imperativo es el perfeccionamiento humano a partir de la ingeniería genética y las biotecnologías; la finalidad de esta utopía científica es producir una *evolución artificial* que consiga el futuro perfeccionamiento humano –futuro designado ya como “posthumanismo”. El fenómeno implica un proceso de *integración* entre el hombre y la máquina. Entre los teóricos principales del “transhumanismo” figuran Julian Huxley, Raymond Kurzweil, Rodney Brooks, Nick Bostrom, Hans Moravec, Bill Joy, Michael Knasel, Jack Dunietz, Thomas Sturm (véase F. Fukuyama, 2002).

Ya en 1957 el biólogo inglés J. Huxley utiliza el concepto de “transhumanismo” para referirse al punto de no retorno en que la humanidad será capaz de trascenderse como tal, es decir, como especie. Huxley establece que dicho concepto puede usarse para caracterizar tal intención y posibilidad, por cuanto se trata de *lanzar* con determinación al hombre para que pueda abrir nuevas posibilidades a la naturaleza humana.<sup>50</sup> Así pues, el transhumanismo es una corriente del pensamiento contempo-

<sup>49</sup> Como señala P. Sloterdijk: “Así pues, el fantasma comunitario que está en la base de todos los humanismos se podría retrotraer al mundo de las sociedades literarias cuyos miembros descubren mediante lecturas canónicas su común amor hacia los remitentes que los inspiran. En el núcleo del humanismo así entendido descubrimos una fantasía de secta o de club: el sueño de la solidaridad predestinada entre aquellos escogidos capaces de leer”. Para rematar más adelante de manera contundente: “Ha concluido la era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo porque no es posible sostener por más tiempo la ilusión de que las macroestructuras políticas y económicas podrían organizarse según el modelo amable de la sociedad literaria” (2011, VI, pp. 198-201).

<sup>50</sup> Al respecto véase la llamada “Declaración transhumanista”, redactada en 1998: “1. *Humanity stands to be profoundly affected by science and technology in the future. We envision the possibility of broadening human potential by overcoming aging, cognitive shortcomings, involuntary suffering, and our confinement to planet Earth.* 2. *We believe that humanity’s potential is still mostly unrealized. There are possible scenarios that lead to wonderful and exceedingly worthwhile enhanced human conditions.* 3. *We recognize that humanity faces serious risks, especially from the misuse of new technologies. There are possible realistic scenarios that lead to the loss of most, or even all, of what we hold valuable. Some of these scenarios are drastic, others are subtle. Although all progress is change, not all change is progress.* 4. *Research effort needs to be invested into understanding these prospects. We need to carefully deliberate how best to reduce risks and expedite beneficial applications. We also need forums where people can constructively discuss what should be done, and a social order where responsible decisions can be implemented.* 5. *Reduction of existential risks, and development of means for the preservation of life and health, the alleviation of grave suffering, and the improvement of human foresight and wisdom should be pursued as urgent priorities, and heavily funded.* 6. *Policy making ought to be guided by*

ráneo que considera que el *posthumanismo* es el horizonte futuro esperado por la misma humanidad; pero hay que señalar que la realización de este destino esperado o abiertamente deseado exige una *intervención racional* y voluntariosa. Se trata de dejar atrás todas las limitaciones humanas para que por fin el hombre realice todos sus “sueños” y potencialidades, para que pueda desarrollar lo más propio, sus rasgos más específicos, mediante la *ruptura* de su propia naturaleza.

Desde dicha perspectiva suele insistirse en que se trata de una transición colectiva, es decir, de una transición que *implica* a toda la humanidad; esto significa que los beneficios obtenidos por esta transformación tienen que incluir el grueso de la humanidad: aunque no de manera inmediata, sí traerá, a la larga, *ganancias* y beneficios “para todos”. Se trata de que esta nueva condición *posthumana* conquiste no sólo una forma de inmortalidad en un futuro próximo, sino también el incremento exponencial de las capacidades intelectuales, emocionales y físicas del ser humano. Esto es: su finalidad es “fabricar” un tipo nuevo de ser humano que conquiste sus máximos niveles de *autocontrol*. La llamada “optimización humana” (*human enhancement*) se logrará *por medio* del apoyo biotecnológico, el cual irá desde la abierta manipulación genética hasta el uso discrecional de diferentes fármacos, pasando por implantes neuronales capaces de modificar de manera radical la al parecer “insuficiente” naturaleza humana; así pues, ello hará posible trascender las características naturales del ser humano.

Lo que se busca es el profundo impacto que vienen ya generando disciplinas como la biogenética y la inteligencia artificial, que, según se espera, podrán aplicarse pronto a la realidad humana; sin duda, el impacto *posthumano* pretende modificar radicalmente el genoma humano, con miras a obligar a la naturaleza a alcanzar niveles

---

*responsible and inclusive moral vision, taking seriously both opportunities and risks, respecting autonomy and individual rights, and showing solidarity with and concern for the interests and dignity of all people around the globe. We must also consider our moral responsibilities towards generations that will exist in the future. 7. We advocate the well-being of all sentience, including humans, non-human animals, and any future artificial intellects, modified life forms, or other intelligences to which technological and scientific advance may give rise. 8. We favor allowing individuals wide personal choice over how they enable their lives. This includes use of techniques that may be developed to assist memory, concentration, and mental energy; life extension therapies; reproductive choice technologies; cryonics procedures; and many other possible human modification and enhancement technologies” (file:///Users/IRONMAN/Downloads/Humanity+%20»%20Transhumanist%20Declaration.webarchive).*

desconocidos y a obtener como resultado un nuevo ser que deje atrás lo simplemente humano. El ideal de esta nueva revolución no es sólo mejorar al hombre en todos sus aspectos (intelectual, emocional y físico), sino llevarlo hasta niveles superiores jamás conocidos ni imaginados por una humanidad falible y marcadamente limitada: esta iniciativa *voluntariosa* ha sido denominada “evolución dirigida” (*Directed Evolution*). Para el filósofo —y especialista en bioética— J. Harris (2007), resulta que este esfuerzo por “hacer del mundo un lugar mejor”, para lograr la plena felicidad y la máxima realización personal, implica tanto la transformación del mundo circundante como la modificación racional del propio ser humano; sin duda, este mejoramiento inédito de la humanidad en su conjunto trae aparejada la conceptualización de una *nueva especie*.

Pero el voluntarismo implícito en la ambiciosa “evolución dirigida”, que pretende optimizar o superar, mediante la ingeniería genética o la biogenética, el fenómeno conocido hasta ahora como “humano”, en realidad implica un salto titánico orientado a generar un cambio radical que lance a la humanidad conocida hacia el *perfeccionamiento* de sí misma. Pese a las restricciones y dilemas éticos —que incluyen cuestiones como la responsabilidad social— que la evolución dirigida aún debe enfrentar, de una manera u otra tiene que incluir las aportaciones de diferentes disciplinas, como la biomedicina, las neurociencias, las biotecnologías, la inteligencia artificial, la neurofilosofía, la bioética... Como indica la neuróloga milanesa Laura Bossi:

El superhombre del futuro no será, qué duda cabe, como se lo habían imaginado los malos lectores de Nietzsche de los años 30, esos zafios con botas militares que creyeron poder llevar a cabo una regresión al Paleolítico. En la era de las biotecnologías estamos hoy en día en el alba de una “antropotecnia” nueva, que podría forjar en el futuro un superhombre (o más bien *superman*) mediante selección prenatal (o mediante “manipulación de los riesgos biológicos”) (2008, II, p. 137).

Uno de los aspectos torales que se encuentran en el núcleo de los problemas generados por la propuesta *posthumanista*, es aquella que postula la implicación de toda la humanidad, es decir, que los diferentes beneficios alcancen de veras “a todo el mundo”; para eso hay que comenzar por aceptar plenamente los adelantos e implicaciones de las biotecnologías: unos y otras requieren generalizarse para que se puedan captar sus esenciales logros. Para entender mejor la importancia de dichas repercusiones y peligros —el alcance de sus modificaciones—, es necesario distinguir por lo menos dos niveles:

1. Un nivel básico en donde los logros genéticos operarían sin sombra de duda en beneficio de la humanidad, eliminando ciertas enfermedades que atentan directamente contra la *dignidad humana*. Se da por sentado que la intervención de la medicina genética o biomedicina obtendrá en breve sustanciales logros en este sentido. En principio, los adelantos biomédicos de entrada no abren ninguna disyuntiva *ética* sobre los límites en lo relativo al cuidado y desarrollo de la salud humana y a la consecución de su mayor plenitud física.

2. Un nivel complejo en donde la intervención radical para el mejoramiento de las capacidades naturales del ser humano como especie implica la manipulación genética del “cuerpo sano”; aquí lo que se busca es la ampliación extrema de la inteligencia, una mayor efectividad de los sentidos, y aplazar la muerte de manera indefinida... En este nivel, por la radicalidad de la intervención biogenética, las disyuntivas y los efectos requieren de profundas consideraciones tanto éticas como científicas, pero también sociopolíticas y económicas.<sup>51</sup>

Sin duda, en este segundo nivel el “argumento” esgrimido por la mayoría de las propuestas transhumanistas –que el “beneficio” o los “logros” se extenderán tarde o temprano a la totalidad de la humanidad– resulta insuficiente a la hora de considerar de *manera seria* tales propuestas, que sin duda lindan con un idealismo desbocado. Resulta que no se pueden medir los riesgos y las profundas repercusiones de las modificaciones genéticas y, en general, del adelanto sorprendente conseguido por las diferentes tecnociencias en la actualidad; es decir, el cambio esperado por la evolución dirigida no permite calcular la profundidad de los riesgos y peligros que ocasiona; su propuesta ni siquiera permite considerar las repercusiones negativas que conlleva. Jugar a ser Dios tiene sus altos costos, y no vemos que estén dispuestos a asumirlos del todo en sus propuestas excesivamente optimistas; además, el cálculo de los beneficios esperados tiene lugar dentro de la lógica imperante del *supermercado*; el costo y los beneficios esperados por la intervención biogenética se inscriben en la pragmática salvaje de un *uso* que cuestiona de manera seria la autonomía de los principales impli-

<sup>51</sup> Como indica F. Fukuyama: “*What is important to recognize is that this challenge is not merely an ethical one but a political one as well. For it will be the political decisions that we make in the next few years concerning our relationship to this technology that determine whether or not we enter into a posthuman future and the potential moral chasm that such a future opens before us*” (2002, 1, p. 17).

cados; es decir: dicha intervención limita gravemente el ejercicio digno de la *libertad* como uno de los principales logros de la modernidad.<sup>52</sup>

Al parecer, en la medida en que se trata de una marcada propuesta idealista –por lo que tienen que discutirse desde múltiples enfoques las repercusiones reales, las formas de proceder y tipos de regulación– que pretende ir de forma abrupta de lo *transhumano* hasta lo *posthumano* por medio de una lógica racional que, conducida por las tecnociencias, transforme la “limitada” naturaleza humana, resulta difícil remontar el abismo que separa lo humano de lo posthumano, tal como sucede con el animal y el humano (véase N. Bostrom, 2005).<sup>53</sup> En este sentido, la inimaginable “condición posthumana”, tal como la teorizan los autores de las diferentes posturas del transhumanismo, continúa siendo pensada y conceptualizada desde la *condición humana*, por muy desarrollada y avanzada que ésta la conciba a partir de los adelantos biotecnológicos.

<sup>52</sup> De manera esquemática, podríamos decir que el *humanismo* moderno está plenamente asociado a la emergencia y consolidación del *mercado*; de igual forma, el *posthumanismo* está vinculado o, mejor dicho, es un producto insoslayable del *supermercado* en marcha. También hay que considerar la puntualización que sobre el humanismo realiza P. Sloterdijk: “Va de suyo que semejante cosa no ha podido hacerse únicamente con los medios humanísticos de domesticación, amaestramiento y educación. Con la referencia al hombre como criador del hombre se hace estallar el horizonte humanístico, en la medida en que el humanismo no puede ni estar autorizado a pensar nunca más allá de la cuestión de la domesticación y la educación; el humanismo deja que el hombre le sea dado de antemano y le aplica luego sus medios domesticadores, adiestradores y educadores, convencido como está de la relación necesaria entre leer, estar sentado y amansar” (2011, VI, p. 212). Hay que decir que el *posthumanismo* supone el diseño e implementación de un tipo diferente de ser humano, no sólo su control y amaestramiento.

<sup>53</sup> Ante la multiplicidad de dificultades que implica la propuesta transhumanista, el filósofo Nick Bostrom ha propuesto una serie de valores transhumanos: “*Table of transhumanist values. Core value: Having the opportunity to explore the transhuman and posthuman realms. Basic conditions: Globalsecurity, Technological progress, Wideaccess. Derivative Values: Nothing wrong about ‘tampering with nature’; the idea of hubris rejected. Individual choice in use of enhancement technologies. Peace, international cooperation, anti-proliferation of WMDs. Improving understanding (encouraging research and public debate; critical thinking; open-mindedness, scientific inquiry; open discussion of the future). Getting smarter (individually; collectively; and develop machine intelligence). Philosophical fallibility; willingness to reexamine assumptions as we go along. Pragmatism; engineering –and entrepreneur– spirit; science. Diversity (species, races, religious creeds, sexual orientations, life, style, etc.). Caring about the well-being of all sentience. Saving lives (life-extension, anti-aging research, and cryonics)*” (2005, p. 13).

Con base en esta breve reconstrucción de algunos aspectos importantes de la propuesta posthumana, podemos percibir lo alejada que ésta se encuentra de la concepción sediciosa del *superhombre* nietzscheano; lo que las propuestas posthumanas hacen entrar en juego es la “dominación del hombre” exacerbada –y diferente, claro, del *dominio humanista*– que pretende forzar su trascendencia hacia un “producto” de resultados impredecibles e incontrolables, precisamente por la complejidad del material que pretenden manipular. Aunque en apariencia estas propuestas utópicas biotecnológicas y cibernéticas (en cuanto *vertientes del nihilismo* movidas por el *apremio* de superar lo demasiado humano) tienen ciertos puntos de contacto con la propuesta nietzscheana del superhombre, en el fondo nada tienen que ver con ella. No negamos que la falta de precisión teórica y el discurso metafórico de Nietzsche se prestan a estos diferentes tipos de interpretaciones que incluso pueden caer en una forma extrema de *antihumanismo* que armoniza muy bien con el énfasis nihilista de los tiempos actuales. Pero por lo mismo debemos precisar algunos puntos que nos permitan deslindar la propuesta sediciosa nietzscheana del *superhombre* de las posturas transhumanas, que establecen como futuro biotecnológico lo que podemos denominar la “condición posthumana”:

1. El carácter de “filósofo del futuro” atribuido a Nietzsche lo vincula con el centro del debate, en el que figura como un teórico –entre algunos otros pensadores– que cuestiona de manera *seria* la “naturaleza humana” para buscar su definitiva transformación. Este claro aspecto suyo lo relaciona hasta cierto punto, pero de manera directa, con las posturas transhumanistas, cuya propuesta posthumana está abocada por completo al futuro –a un futuro tecnológico que eventualmente dejará atrás todas las limitaciones físicas, psíquicas, emocionales e intelectuales del ser humano. Sin embargo, la forma como se *lanzan* hacia el futuro es en el fondo muy diferente a lo propuesto por Nietzsche; las posturas *posthumanistas* quieren liquidar un pasado infamante; en cambio Nietzsche no encara el *reto* del futuro sino asumiendo con plenitud el pasado histórico humano<sup>54</sup> y, sobre todo, su naturaleza fisiológica animal. Es

<sup>54</sup> No hay que perder de vista el *sentido jovial* con que, según Nietzsche, debemos relacionarnos con el pasado; éste es la relación compleja entre memoria y olvido, e implica el desarrollo más sano y pleno de nosotros mismos en una *historia nueva*: “Por consiguiente, tendremos que dictaminar que la capacidad de poder sentir de manera no histórica es mucho más importante y originaria en la medida que constituye el fundamento sobre el que puede en general desarrollarse y crecer, sano y

decir, Nietzsche apuesta por el futuro desde el presente y asumiendo con plenitud el pasado que nos constituye, para que el ser humano consiga la transformación de sí mismo como voluntad de poder.

2. También los *medios* para conseguir dichos fines difieren completamente entre sí: el posthumanismo se focaliza en los recursos biotecnológicos y cibernéticos para generar los cambios radicales que por fin dejen muy atrás las limitaciones impuestas por la naturaleza humana; aquí podemos percibir que los recursos racionales empleados pretenden transformar los rasgos característicos del ser humano en una forma tan profunda que generarán algo muy diferente de lo que hasta ahora conocemos como humanidad; por lo tanto están rodeados de serios y profundos cuestionamientos éticos. La finalidad última del posthumanismo es embarcar a toda la humanidad —a nivel planetario— en un proyecto por completo *antihumano*, por lo que no importa el número de argumentos que esgrima para justificar su propuesta. Por el contrario, la propuesta del *superhombre* nietzscheano utiliza los recursos encontrados en el mismo individuo mediante la “crianza”,<sup>55</sup> por cuanto hay que seguir al pie de la letra la lla-

---

grande, algo, en definitiva, auténticamente humano. Lo ahistórico es, pues, semejante a una atmósfera envolvente en la que se desarrolla únicamente vida, pudiendo ésta desaparecer si esta atmósfera se destruye. En verdad que el hombre sólo llega a ser hombre en tanto que pensado, reflexionado, comparado, separado y sintetizando limita ese elemento ahistórico, y en tanto que forma en el interior de esa envolvente nube un poco de claridad luminosa y resplandeciente, es decir, mediante esa fuerza de utilizar el pasado como instrumento para la vida, transformando lo acontecido en Historia nueva” (UPHV, 1, pp. 45-46).

<sup>55</sup> Se trata de una diferencia esencial para entender mejor las propuestas que estamos revisando aquí; resulta que podemos decir que la cuestión a la que se encaminan las propuestas *poshumanas* tiene que ver con el asunto de “crear”, en tanto que es mediante el soporte de la biotecnología, la manipulación genética y la inteligencia artificial que se quiere crear un tipo inédito de “ser humano” más allá de lo humano limitado conocido (*utopía artificial desde la tecnología*). Por el contrario, la propuesta nietzscheana del superhombre tiene que ver directamente con la cuestión de la “crianza” (véase AC, § 3, pp. 26-27), por cuanto se requiere de un proceso de modelado, formación y transformación del ser humano para conseguir extraer lo más excelente de su propia naturaleza como voluntad de poder pletórica. Si bien Nietzsche se plantea el problema de la necesidad de generar una “raza de señores” que asuma plenamente el “sentido de la tierra”, no sigue la vía de la limpieza higiénica (eugenesia, limpieza racial) generada desde los ámbitos del poder (político, científico, económico). Ciertamente, por un tiempo consideró la *vía humanista* para establecer la educación como un factor decisivo en la conducción de este proceso hasta resultados óptimos; pero también abandona esta vía por las insuficiencias y problemas que genera al no poder elevar al hombre como especie por *encima* de sus propias

mada “ley de la vida” (véase GM, 3er tratado, 27, p. 231) de la *autosuperación*, y utiliza igualmente el martillo de la *transvaloración* para conseguir la producción de un tipo diferente de ser humano: el *superhombre*.

3. Hay que decir que bajo la propuesta tecnocientífica de los teóricos del posthumanismo para mejorar la naturaleza humana, subyace una “dimensión política” que pretende *imponer* una concepción de lo que debe ser el hombre del futuro, así como una visión sobre lo que el mundo del mañana tiene que llegar a ser. Es por el escenario imperante hoy en día, con la prevalencia de la democracia liberal capitalista y la expansión exponencial del supermercado, que el posthumanismo no necesita presentarse como propuesta política; de hecho, es el régimen imperante el que ha posibilitado dicho desarrollo biotecnológico. Pero la propuesta posthumana implica un tipo particular de política: es una propuesta *unidimensional* por cuanto hace entrar en juego el destino de toda la humanidad, y por el carácter de inevitabilidad que la acompaña. En el caso de Nietzsche, su propuesta sediciosa del superhombre y de la transvaloración de todos los valores se sostiene en su *política fisiológica* —que se desmarca del “biologismo de su época”—,<sup>56</sup> cuya filosofía de martillo, en cuanto impulso político, es un re-

---

limitaciones para hacerlo llegar al otro lado; de ahí que termine considerando al ser humano sólo como un “puente”, un “ocaso” o una “cuerda” por el que hay que transitar. Cuestionando la idea del “progreso” moderno, Nietzsche critica duramente lo que ha constituido hasta ahora al ser humano, critica a un humanismo insuficiente para realizar lo más noble y digno que hay en el ser humano; es decir, rechaza el humanismo en cuanto fruto de la mala conciencia y el resentimiento; el humanismo se vale de la “moral de esclavos” para producir un humano disminuido y sumiso. Por el contrario, la “moral de los señores” busca generar una vida sana y plena que posibilite la virtud de la fuerza como práctica de su *política de la crueldad*; busca deshumanizar aquello que hay en el hombre para producir por abundancia de fuerza al superhombre. Dentro de este giro hacia la *praxis* creativa se encuentra, en el Nietzsche de la última época, un doble imperativo: la “autocreación” libre y el valor para “saltar por encima de sí mismo”.

<sup>56</sup> “*Errores básicos* de los biólogos hasta el momento: *no* se trata de la especie sino de *individuos que actúen con más fuerza* (el gran número es sólo un medio). La vida *no* es adaptación de condiciones internas a condiciones externas sino voluntad de poder que, desde el interior, somete e incorpora a sí cada vez más ‘exterior’. Esos biólogos *prolongan* las estimaciones de valores morales (el valor en sí superior del altruismo, la hostilidad contra el ansia de dominio, contra la guerra, contra la falta de utilidad, contra el orden jerárquico y estamental) [...] Contra la teoría de que el individuo singular tiene en cuenta la ventaja de la *especie*, de su descendencia, a costa de su propia ventaja: es sólo una *apariencia* [...] la enorme importancia con la que el individuo toma el *instinto sexual* no es una conse-

curso para *modelar* lo superior. Si bien Nietzsche se desmarca de todas las propuestas políticas de su época asumiendo una postura abiertamente “impolítica”, lo hace para dar lugar al desarrollo de la *gran política*, pues “habrá guerra como jamás las ha habido en la tierra”.<sup>57</sup>

4. Otro aspecto importante para comprender mejor las expectativas abiertas por las propuestas del posthumanismo, es la manera como se postulan a nivel planetario; es decir, su realización –para tener el efecto esperado– necesita incluir a toda la humanidad; los *beneficios* que se esperan –en la supuesta reducción de los *riesgos*– tienen que incluir a todos los seres humanos; y aseveran que dichos beneficios deben esperarse a mediano y largo plazos. Se trata de una especie de *utopía planetaria* porque lo que quiere en el fondo es producir una “sociedad perfecta” de posthombres también perfectos, sin que importen mucho los *medios* utilizados para conseguir tales fines. Lo que posibilita la “política utópica” veladamente latente es precisamente que el sistema del supermercado abre el espacio perfecto para su desarrollo; en el capitalismo exacerbado a nivel global en que vivimos, la utilización de los principios evolucionistas permite la justificación del predominio de los *más aptos*. La necesidad del impacto cosmopolita que la transvaloración demanda, se refiere en primer lugar a una estrategia *en contra* del cosmopolitismo que como vocación asumen el cristianismo metafísico y la democracia liberal. La “guerra a muerte” que emprende Nietzsche contra la metafísica nihilista tiene que ser librada en todos los frentes: tanto en el ámbito interno como en el externo; tanto en la esfera de lo lejano como en lo cercano; tanto en el nivel micro como en el macro.

5. Hay que decir que el *posthumanismo* quiere imponernos un nuevo imperativo, el “imperativo biotecnológico”, cuyo propósito es guiar el proceso hacia el futuro de modo que pueda realizarse el ideal de abandonar la simple “condición humana”; ya no es el mismo proceso tecnológico que en otros tiempos pretendía permanecer

---

*cuencia* de su importancia para la especie: sino que engendrar es el *auténtico* logro del individuo y por consiguiente su interés supremo, *su suprema exteriorización de poder* (no juzgado desde la conciencia, naturalmente, sino desde el centro de toda la individuación)” (FP IV, 7 [9], p. 211).

<sup>57</sup> Así se establece la cita completa: “El concepto de política queda entonces totalmente abolido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire –todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la tierra. Sólo a partir de mí existe en la tierra la *gran política*.–” (EH, “Por qué soy un destino”, 1, p. 124).

separado de cualquier enfoque valorativo, por cuanto buscaba alcanzar y conservar un nivel óptimo de “objetividad” para la obtención de resultados válidos y de posible verificación. La nueva biotecnología cibernética pierde de manera deliberada esta supuesta neutralidad a fin de alcanzar su irremediable destino. En cambio, lo que pretende la filosofía de martillo nietzscheana es ir “más allá del bien y del mal”; es decir: pretende superar los prejuicios morales que han venido frenando y distorsionando las capacidades instintivas del ser humano hasta volverlo un animal amaestrado y plenamente domesticado, de energía disminuida y nula creatividad. Su declarada condición de *immoralista* supone una previa y consciente postura antinihilista y anticristiana que busca ya el arribo activo del superhombre.

Ante el *agotamiento* de que dan muestra los sistemas morales imperantes, comprendemos que es necesario dejar atrás esas cargas morales cuyo peso aún nos impide movernos y producir por fin un pensamiento immoralista. Esta certeza da manos libres a la creatividad biotecnológica y cibernética, la cual pretende que su tipo de producción se autorregule. Dentro de esta lógica, la *ética* –por lo menos como hasta ahora la conocemos– se constituye en un obstáculo que hay que saber superar; pero lo que la biotecnología quiere en el fondo es imponerse como el valor último, es decir, quiere que los principios que postula sean reconocidos como absolutos e incuestionables; las tecnociencias contienen en sí mismas el valor universal para conducir este proceso hasta su realización exitosa. La búsqueda de un tipo de paraíso futuro y de un hombre immoralista son el sueño de cualquier tipo de utopía; lo que podemos percibir aquí es un desprecio al cuerpo físico humano,<sup>58</sup> hasta hoy insuficiente para conseguir el *máximo* desarrollo de todas las capacidades físicas, mentales y espirituales: las biotecnologías cibernéticas pretenden dejar muy atrás la vida física y terrenal para lanzar a toda la humanidad hacia su siguiente etapa *posthumana*: lo artificial como nuevo mundo suprasensible.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Ante la evidente indignación de la propuesta posthumana por la fragilidad y vulnerabilidad del cuerpo a las enfermedades que atentan contra su integridad, podemos recordar aquellas palabras de Nietzsche: “La enfermedad es un poderoso estimulante. Sólo hay que estar bastante sano para tenerla” (FP IV, 18 [11], p. 706).

<sup>59</sup> Cabe decir que muchos de estos elementos pueden hacer referencia al “nuevo Prometeo” descrito por M. Shelley en su novela emblemática de aquello que podríamos llamar “el síndrome del Dr. Frankenstein”. Ahí podemos leer este reclamo: “En verdad, para ello no se precisaba tanta preparación; os hubierais podido ahorrar una travesía tan larga y evitar a vuestro capitán la vergüenza de un

Por el contrario, en Nietzsche encontramos una abierta apología del cuerpo y lo fisiológico, luchando siempre en contra de lo metafísico y del alma incorpórea. Aquí se estipula ya un programa de tipo materialista que también busca *diluir* las aparentes oposiciones al entenderlas simplemente como su referencia irrestricta a todos los contenidos del mundo material; todos los procesos –incluidos aquellos más complejos que involucran realidades no materiales, como el pensamiento, el estado de ánimo o el alma humana– derivan de la sorprendente realidad fisiológica.<sup>60</sup> Precisamente es de la recuperación de los instintos básicos que conforman al animal hombre “no fijado” (MBM, “El ser religioso”, § 62, p. 88) que Nietzsche espera la recuperación de la *creatividad instintiva* que posibilite generar las condiciones para el arribo del *superhombre*; sólo así el ser humano podrá al fin confrontar y estar a la altura del acontecimiento sin precedentes que fue en realidad la “muerte de Dios”. Es indispensable señalar que la instauración de la realidad inmoralista no significa en modo alguno la ausencia total de valores; por cuanto el Dios muerto exacerba la condición nihilista, deja abierta la puerta a cualquier tipo de atrocidades y crueldades inhumanas. Justamente, el grito de guerra de la transvaloración de todos los valores significa en realidad la generación de nuevos valores y de diferentes formas de valorar, con miras a abrir posibilidades creativas para algo inédito.

En la actualidad cabe dudar de la existencia de mejores condiciones para la instauración de la propuesta sediciosa del superhombre nietzscheano; es decir: las condiciones actuales no son en modo alguno más propicias para dejar atrás al “último hombre” y para poder cruzar el puente hacia lo superior.<sup>61</sup> El “partido de la vida” pretende precisamente generar estas condiciones mediante la aplicación de la *gran política* como órgano ejecutor: se trata de superar la metafísica nihilista mediante el

---

fracaso, para acabar demostrando, tan sólo, que sois unos cobardes. ¡Sed hombres, o mejor, sed superhombres! Permaneced fieles a los objetos que os habéis trazado, aguantad los contratiempos con la dureza de las rocas [...] ¡Regresad como héroes que han combatido con valor y han triunfado; como hombres que ignoran lo que sea dar la espalda al enemigo!” (M. Shelley, 1999, p. 229).

<sup>60</sup> Así lo indica, por ejemplo, en su autobiografía intelectual: “El *tempo* [ritmo] del metabolismo mantiene una relación precisa con la movilidad o la torpeza de los *pies* del espíritu; el ‘espíritu’ mismo, en efecto, no es más que una especie de ese metabolismo” (EH, “Por qué soy tan inteligente”, 2, p. 39).

<sup>61</sup> Así lo indicaba el politólogo norteamericano F. Fukuyama en 2002: “Siempre he tenido la impresión de que, cien años después de la muerte de Nietzsche, estamos mucho más lejos del superhombre o del último hombre de lo que el filósofo predijo” (2002, 9, p. 252).

martillo de la transvaloración; la cuestión estriba en saber aprovechar con la mayor creatividad las condiciones abiertas por la muerte de Dios. Como vimos, la *superación* de lo humano –tal como lo hemos conocido hasta ahora– es el prerequisite para la factible realización del superhombre; el *espíritu material* de la autosuperación es el que dicta la necesidad de conquistar lo superior, sobre todo ahora que el “hombre religioso” se ha constituido en un obstáculo. El *superhombre* es fruto de la *voluntad de poder*.

La *gran guerra* que Nietzsche emprende mediante la “política fisiológica” de su último periodo, pretende acelerar el proceso de transvaloración de todos los valores para hacer viable el arribo del *superhombre* –o el “hombre de la transición”, tal como lo caracteriza M. Heidegger (2010, 1ra parte, VIII, p. 53). Con todo, Nietzsche también sabía de las dificultades generadas por el conformismo piadoso y la sumisión extendida por el “último hombre”, que opone todo tipo de resistencia al cambio debido a la inercia del orden establecido. El sentido radical del superhombre es la superación del estado imperante, así como la consumación de toda utopía que represente la otra cara de la moneda de un orden pertinazmente basado en las debilidades humanas. Quizá una de las principales estrategias de dicha guerra sea la determinación ontológica de un tipo particular de “sujeto” anclado en valores, formas de existencia y satisfacciones pasajeras acordes con el funcionamiento mercantil de un depredador sistema de realizaciones económicas. El *superhombre* lanzado al futuro desde bases históricas y políticas quiere mantener sus necesarios vínculos materiales, y por ello se opone encarnizadamente a la volatilidad idealista del *supermercado* y a una virtualidad acelerada cuya presencia continua trastorna nuestras vidas.

Ante dicha situación, que se impone sin miramiento alguno, quizá nos quede –ante el “reducido menú”– una forma de resistencia: arrogarnos la “política cruel del superhombre” para impulsar el indispensable acabamiento transformador del “último hombre” como nuestro claro enemigo más próximo, por cuanto es parte de lo que aún somos. Si combatimos de manera continua –a la vez interna y externamente– dicho núcleo adverso, quizá la “última utopía del supermercado” comience a resquebrajarse junto con el nihilismo que, tras la muerte de Dios, sigue causando estragos. Debemos pues continuar esgrimiendo la propuesta empírica del superhombre nietzscheano y promover la transvaloración frente a la tozudez del supermercado. Tenemos que asumir el reto de aquellos “argonautas del ideal” de que habla Nietzsche en una de sus obras más *joviales*:

Y ahora, después de haber estado en camino mucho tiempo de esta manera, nosotros los argonautas del ideal, más valerosos tal vez de lo que sería prudente, habiendo

naufragado y sufrido muchos daños bastante a menudo, pero, como se ha dicho, más sanos de lo que se nos quisiera permitir, peligrosamente sanos, continuamente sanos... nos parece como si, en recompensa por ello, tuviésemos delante de nosotros una tierra aún no descubierta, un más allá de todas las tierras y rincones del ideal existidos hasta el momento, un mundo tan excesivamente rico en cosas bellas, extrañas, problemáticas, terribles y divinas, que tanto nuestra curiosidad como nuestra sed de posesión no caben en sí de gozo —¡ay, que de ahora en adelante nada más nos puede saciar!... (GC, libro 5to, § 382, pp. 403-404).<sup>62</sup>

<sup>62</sup> También utiliza esta idea en una de sus últimas obras, *Ecce homo* (véase EH, “Así habló Zaratustra”, 2, p. 96), redactada en 1888 sólo unos meses antes de sucumbir a la locura; entregó las últimas correcciones apenas seis días antes —el 29 de diciembre— a la llamada “euforia de Turín”.

# Prácticas de zoología política

## Notas sobre la filosofía de la animalidad de Nietzsche<sup>1</sup>

Qué es afilado, grosero y suave a la vez, / confiado  
y raro, sucio y puro, / donde se dan cita el loco y el  
 cuerdo. / Todo esto soy yo, quiero serlo: / ipaloma, ser-  
piente y cerdo a la vez!

F. Nietzsche (GC, “Bromas, astucias  
y venganza”, 11, p. 73)

En la medida ésta constituye el carácter fundamental de  
todo ente, sólo la animalidad determina al hombre como  
sentido verdaderamente [...] Lo que había sido hasta  
entonces la característica metafísica esencial del hombre,  
la racionalidad, se traslada a la animalidad en el sentido  
de la voluntad de poder que vive corporalmente.

M. Heidegger (2005, VI, p. 754)

### *Por una “filosofía menor” del devenir animal*

De manera insidiosa –pero no exenta de una belleza particular e inquietante– la obra de Nietzsche está poblada por la más heterogénea y procaz *fauna*. Los diversos animales aparecen aquí y allá en una cargada composición que de manera más o menos subyacente establecen un tipo de “bestiario de las infamias” que consigue generar un auténtico *devenir bestial* para cada ocasión que amerita *subvertir* en forma de “transvaloración de todos los valores” el orden instaurado de la “razón pura”. Incluso podemos aseverar que la reflexión filosófica sobre la constitutiva animalidad del hombre atraviesa de manera transversal su particular obra fragmentaria y aforística, a manera

<sup>1</sup> Una versión parcial de este texto aparece en el libro colectivo *Estudios y argumentaciones hermenéuticas*, vol. 2, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (Aportes de Investigación, 9), México, 2016, pp. 17-60.

de palanca crítica para la *sedición* en contra de la cultura metafísica moderna y contra el “sujeto logocéntrico” y su severa pretensión tecnocientífica.

Los diversos *usos* que hace Nietzsche de la animalidad y del devenir animal del hombre –que es por excelencia “*el animal aún no fijado*” (MBM, “El ser religioso”, § 62, p. 88)– permiten recuperar su perspectiva zoológica como “categoría de resistencia” de imprecatoria *jovial* en contra del sometimiento a la cultura metafísica occidental.<sup>2</sup> Podemos ver que la aplicación sediciosa de la *bestialidad* recupera parte de la herencia del pensamiento griego al promover un tipo de *revuelta materialista* que la filosofía moderna en buena medida ha perdido; todo el impulso que adquiere el perspectivismo fisiológico nietzscheano se suscribe a esta eximia tradición en su esfuerzo por recuperar aquellos estímulos básicos que activan en el ser humano *lo superior*.<sup>3</sup>

Los *usos* políticos que hace Nietzsche de la animalidad se inscriben en su impulso para generar nuevas formas de concebir y hacer política; la exploración creativa del *devenir animal* es una manera refrescante de indagar en las bases instintivas que constituyen al ser humano, bases que pueden permitirle superar el aparente agotamiento nihilista en que se debate: la asunción de dicho fundamento instintivo haría posible el desarrollo de sus “posibilidades máximas”. La indispensable recuperación de sus *básicas* funciones orgánicas posibilitaría la renovación creativa de la voluntad de poder

<sup>2</sup> Recordemos que para M. Heidegger la metafísica significa el abandono del ser y es donde el consumo del ente pasa por el “hacer de la técnica” como salida que establece la posibilidad de que el “hombre obsesionado en sí mismo puede salvar aún la subjetividad llevándola a la ultrahumanidad. Subhumanidad y ultrahumanidad son lo mismo; se pertenecen mutuamente, del mismo modo que en el *animal rationale* metafísico el ‘debajo’ de la animalidad y el ‘encima’ de la ratio están acoplados indisolublemente para que uno corresponda al otro. Subhumanidad y ultrahumanidad hay que pensarlas aquí metafísicamente, no como valoraciones morales” (2001, 3, XXVI, p. 67). Dicho en términos nietzscheanos: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, – una cuerda sobre un abismo” (Z, pról, 4, p. 36). Desde esta nueva perspectiva, los extremos del *animal* y el *superhombre* se confunden complementariamente de forma inexorable.

<sup>3</sup> En este sentido, se ha podido establecer la concepción nietzscheana de la excelencia y de la consecuente decadencia del ser humano de manera más clara después de su *Zaratustra*; esta insuficiencia humana no vendría como efecto del “pecado original” o de la “pérdida de la gracia”, sino fundamentalmente del abandono o represión de los instintos, impulsos y deseos más propios para incorporarse de lleno a la cultura de la razón pura (situación que S. Freud retoma en su libro *El malestar en la cultura*); ello deja en un estado de incompletud al animal humano y lo vuelve el *animal enfermo* por antonomasia (véase D. W. Conway, 1997, pp. 12-16).

deteriorada en el enredo nihilista moderno; dicha renovación buscaría establecer un equilibrado proceso de mediación entre formas virtuosas de concebir las fuerzas apolíneas del *devenir histórico* y las fuerzas dionisiacas del *acaecer natural*; es decir: buscaría integrar armoniosamente las energías contrapuestas de *vida y conocimiento*. Ciertamente, se trata de un equilibrio frágil que debe ser restablecido una y otra vez, pero que permite integrar de manera trágica las dos grandes fuerzas encontradas –la ordenadora y la desordenadora– que constituyen la realidad; nos referimos, claro, al conflicto perenne entre la *vida* y la *muerte*. Se trata pues de establecer un proceso abierto de mediación problemática entre historia y naturaleza<sup>4</sup> desde la perspectiva fisiológica de lo que ha sido llamado “historia natural” (Th. W. Adorno, 1991, pp. 103-134) o “hipótesis histórico-naturalista” (P. Virno, 2003, p. 187 y ss., y 2011, p. 126).

Es decir, esta propuesta bio-filosófica de *resistencia* es consciente de que para crear hay que destruir; de que para liquidar el imperio del nihilismo negativo-pasivo se requiere un nihilismo positivo-activo que, mediante el impulso de la “gran política” (*große politische*), propicie el arribo del *superhombre* (*Übermensch*) como la forma animal más completa: “La fuerza y el poder de los sentidos – eso es lo más esencial en un hombre logrado y total: primero tiene que estar dado el ‘animal’ magnífico – ¡qué importa si no toda la ‘humanización’!” (FP IV, 5 [34], p. 155). Para desarrollar este *animal magnífico* es indispensable un proceso que logre reconectar al decadente animal humano de rebaño –sometido al triple yugo de la “moral de la compasión”, el espíritu del resentimiento y la razón pura imperante– con sus instintos naturales más propios y que lo definen en función del establecimiento de una voluntad fuerte o débil. El superhombre del futuro recuperará y asumirá sin problemas los orígenes animales que lo constituyen –auténtico nudo energético hecho de instintos, pasiones y fuerzas que superan las limitaciones individuales del sujeto único y cerrado–, y por lo mismo impulsará con radicalidad prácticas más ricas y plenas teniendo como potencia orientadora la *fisiología* del cuerpo propio. *In summa*: la *zoología política* nietzscheana pretende que el *animal instintivo* se constituya en el indispensable *impulso inhumano* que nos permitirá aproximarnos de manera soberana al superhumano.

<sup>4</sup> Para una “escenificación” de esta confrontación entre naturaleza y cultura –entre memoria y olvido–, véase la primera parte de *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874), donde establece un principio general: “todo lo vivo sólo puede ser sano, fuerte y productivo en el interior de un horizonte” (UPHV, 1, pp. 40-45).

Lo que pretendemos realizar en el siguiente ensayo es un abordaje reflexivo sobre la cuestión fundamental de la presencia tenaz e impulso crítico del *devenir animal* en la filosofía danzante de Nietzsche. De modo que podemos preguntarnos: ¿cuáles son las principales funciones que cumple la huella mnémica (*nachträglichkeit*) de la animalidad en la filosofía de martillo nietzscheana? ¿Y de qué forma contribuye esta perspectiva zoológica a la generación de una *filosofía del futuro* que por fuerza transite por una reflexión biopolítica?<sup>5</sup> En un primer momento recuperaremos aquí algunos de los principales postulados tanto del pensamiento cínico como del estoico y el epicúreo, que a su modo Nietzsche retoma para la elaboración de su particular *filosofía de la animalidad*; luego denotaremos los principales *usos* políticos que —desde la *práctica* de su filosofía de martillo— hace Nietzsche del devenir animal del hombre; finalmente nos aventuraremos a *actualizar* algunas formas de la animalidad nietzscheana para impulsar una auténtica política de la vida en tanto que *filosofía futura*. Como todo trabajo que se asume plenamente marginal y aproximativo, este escrito quiere contribuir a la incorporación de la perspectiva fisiológica de la animalidad como estrategia crítica dentro de la “filosofía menor” nietzscheana.<sup>6</sup>

*Ante los bárbaros de la cultura.*

*La animalidad como problema para la vida*

Cuando Nietzsche se refiere a la naturaleza superior de la “casta aristocrática”, hace también el señalamiento de que ésta siempre ha comenzado con la “casta de los bárbaros”, por la proximidad de éstos a los instintos e impulsos originales más propios de su naturaleza animal; los llamados “hombres *más enteros*” se han caracterizado por

<sup>5</sup> Como señala R. Esposito, refiriéndose explícitamente al pensamiento nietzscheano: “Afirmar —como precisamente hace— que quería releer toda la historia europea a través del ‘hilo conductor del cuerpo’ significaba inscribir su discurso en un marco expresamente biopolítico, con una conciencia que ningún otro hasta entonces había manifestado” (2011, p. 35).

<sup>6</sup> Hablamos de “filosofía menor” (o *revolucionaria*) en el sentido en que G. Deleuze, y F. Guattari (1983, III, p. 28) se refieren a la obra kafkiana: “Una literatura menor no es la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor”. Así pues, una *filosofía menor* sería la filosofía que hace una minoría —en este caso Nietzsche— dentro de una filosofía mayor o dogmática.

la *fortaleza física*, pero sobre todo por su *entereza psíquica*, que termina definiéndolos como “bestias más enteras” o “animales prodigiosos” (MBM, “Qué es aristocrático”, §§ 257 y 269, pp. 220 y 238). Para comprender en toda su profundidad esta interpretación, hay que considerar que este modo de pensar y valorar aristocrático se establece en oposición abierta a la mentalidad y moral de esclavos que la metafísica cristiana ha desarrollado en el hombre piadoso, “bueno” y “estúpido”.<sup>7</sup> Lo que ha prevalecido es el hombre decadente y mediocre que repudia lo raro, malo y diferente del animal humano superior, porque prefiere afiliarse ciegamente a la masa opresiva. El resultado de este conflicto, que desde una visión genealógica emerge como auténtica *contrahistoria*, Nietzsche lo expresa así:

No qué reemplazará a la humanidad en la serie de los seres es el problema que yo planteo con esto —el hombre es un *final*—: sino qué tipo de hombre se debe *criar*, se debe *querer*, como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro.

Ese tipo más valioso ha existido ya con bastante frecuencia: pero como caso afortunado, como excepción, nunca como algo *querido*. Antes bien, justo él ha sido lo más temido, él fue hasta ahora casi *lo terrible*; – y por temor se quiso, se crió, se *alcanzó* el tipo opuesto: el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo hombre, – el cristiano [...] (AC, § 3, p. 26).

Sin duda se trata de un particular planteamiento de filosofía política que recupera la cuestión que se encuentra en los orígenes mismos de esta disciplina: la excelencia o perfección en que la humanidad podría *devenir*.<sup>8</sup> La contraposición energética aquí

<sup>7</sup> Como es sabido, Nietzsche utiliza términos como “estúpido” e “idiota” (con todas sus variantes) en el sentido empleado por el escritor ruso F. Dostoievsky en su obra *El idiota* (1868). Con esa palabra Dostoievsky se refiere sobre todo a la inocencia o “idiotismo infantil” del personaje principal, el príncipe Myshkin. Véase también *Der Antichrist*, en donde Nietzsche hace un uso extenso del concepto: “Aquel mundo extraño y enfermo en el cual nos introducen los evangelios – un mundo como venido de una novela rusa, en el que parecen darse cita los desechos de la sociedad, las dolencias nerviosas y el idiotismo ‘infantil’” (AC, § 31, p. 61).

<sup>8</sup> Se trata de aquel planteamiento esencial del que parte, en su importante aproximación a la política nietzscheana, D. W. Conway (1997); ahí establece el intento nietzscheano por recuperar el motivo fundamental de la política occidental que han olvidado la mayoría de las propuestas modernas: *la búsqueda de la excelencia humana*. También P. Berkowitz señala: “Como en la filosofía política antigua, la cuestión de la perfección humana se halla en el núcleo de las indagaciones de Nietzsche” (2000, intr., p. 18).

expuesta permite establecer una tipología mínima de las dos fuerzas implicadas en la voluntad de poder, es decir, en las dos formas principales del acaecer *animal* del ser humano: lo reactivo y lo activo, que abren diferentes posibilidades vitales. El animal doméstico de la masa gregaria se opone “por miedo” a todas las potencialidades del animal total, autónomo y creador de valores para generar diferentes formas de vida. Por cuanto se trata de una perspectiva filosófica que aspira a comprender la totalidad de la compleja naturaleza humana, cuando Nietzsche habla de “el hombre” no deja de ironizar con la fórmula: el “entero animal ‘hombre’” (MBM, “Qué es aristocrático”, § 188, p. 118). Por lo tanto, el *devenir animal* nietzscheano se presenta como una *lente de aumento* que permite resaltar las características de los tipos inferior y superior que habitan simultáneamente al animal-hombre en sus diferentes situaciones vitales y en un proceso continuo que abre factibles tendencias.

Aquí podemos observar que una de las principales fuentes de inspiración de Nietzsche es la *filosofía de la vida* propuesta por cínicos y estoicos, aunque también retoma una buena dosis de reflexión del epicureísmo, filosofía práctica que coloca en su centro el *goce*.<sup>9</sup> Pero Nietzsche nunca toma acríticamente cualquier propuesta que incida tanto en el ámbito teórico como en el práctico; todo influjo positivo o negativo sobre su pensamiento, él lo retoma y trastoca por un tiempo para procesarlo críticamente en una rumia continua hasta que su aguda máquina de *alquimia reflexiva* lo asimila para impulsar algo nuevo y diferente. En sus cursos de 1869 en la Universidad de Basilea, Nietzsche se refiere a los cínicos; pero consideramos que dicho *mote* puede extenderse a la filosofía helenística que abarca estas tres principales escuelas indicadas, como los “humoristas de la antigüedad” y, en particular pensando en el cínico Bión de Borístenes (325-256 a.n.e.), se considera como el “primero que vistió a los filósofos de bufón” (OC II, 3a parte, § 11, p. 728).<sup>10</sup> Su particular relación con

<sup>9</sup> Por ejemplo: “No hay una vida gozosa sin una sensata, bella y justa, ni tampoco una sensata, bella y justa, sin una gozosa” y “A la Naturaleza no se le debe forzar sino hacerle caso, y le haremos caso si colmamos los deseos necesarios y los naturales siempre que no perjudiquen y si despreciamos con toda crudeza los perjudiciales” (Epicuro, 2009, pp. 93 y 100).

<sup>10</sup> Se trata de aquel rasgo que manifiesta con soltura Eratóstenes y que retoma con tino D. Laercio en su célebre obra sobre los filósofos ilustres: “Era, desde luego, teatral y excesivo en el tratarlo todo con burlas, usando expresiones vulgares en las discusiones. Así que por el motivo de mezclar todo tipo de estilo en sus razonamientos dicen que Eratóstenes dijo de él que Bión fue el primero en vestir a la filosofía con telas de flores” (2013, IV 52, p. 242).

esta serie de pensadores importantes es ambigua y paradójica, pues si uno consigue ir más allá de sus profundas críticas a las escuelas helenísticas –básicamente por la tendencia de toda *filosofía dogmática* a construir y tasar la existencia según *su* imagen ideal del mundo—<sup>11</sup> se encuentra con aquellos elementos de que Nietzsche se apropia para transmutarlos y utilizarlos como *renovada* arma crítica.

El contexto histórico específico de donde emerge este movimiento de filósofos renegados y de escándalo franco, es un ambiente marcado por una profunda crisis política, espiritual y filosófica que abre las puertas a un tipo de reflexión centrada en el *cuidado* del individuo; a una reflexión más interesada en la indagación psicológica y por la tenaz formación ética de sí mismo. Este carácter de resistencia opositora a las tendencias predominantes que uniforman, ocasionó que el poder autoritario buscara desactivar estos saberes –orientados a una vida diferente– mediante la calumnia violenta y una exhibición abrumadora de fuerza excesiva. Habría pues que dar o captar algunos matices importantes que nos permitan comprender de manera más profunda las principales propuestas de estas escuelas filosóficas, tan calumniadas, desacreditadas y malinterpretadas a todo lo largo de la historia del pensamiento filosófico en Occidente.

La filosofía helenística suele enmarcarse en el periodo que abarca desde la muerte de Alejandro Magno en Babilonia (323 a.n.e.) hasta la incorporación de Egipto –último reducto de la monarquía helenística– al Imperio romano (30 a.n.e.).<sup>12</sup> El contexto de vida en que se debaten estos pensadores es el generado por las transformaciones expansionistas macedónicas; el gran imperio construido por Alejandro Magno logró extender el gran influjo de la cultura griega hasta niveles impensables por todo el

<sup>11</sup> “Pero ésta es una historia vieja, eterna: lo que en aquel tiempo ocurrió con los estoicos sigue ocurriendo hoy tan pronto como una filosofía comienza a creer en sí misma. Ella crea siempre el mundo a su imagen, no puede actuar de otro modo; la filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de ‘crear el mundo’, de ser *causa prima* [causa primera]” (MBM, “De los prejuicios de los filósofos”, § 9, pp. 28-29).

<sup>12</sup> Este acontecimiento marca el fin de la República romana, luego que Marco Antonio y Cleopatra son derrotados en la batalla naval de Accio por Octavio (2 de septiembre del 31 a. n. e.). Pero esta última fecha no significa el término de la importante cultura helenística, que se incorporará en muchos sentidos a la cultura romana y a la cultura occidental en general. Pero también debemos reconocer que a la sazón se produjeron modificaciones significativas, a tal punto que puede hablarse de *otro tipo* de helenismo (véase C. García Gual y M. J. Ímaz, 2007, 1, pp. 18-19, y P. Hadot, 2000, 2a parte, VII, pp. 105-109).

inmenso mundo que se presentaba como el horizonte fatal de conquista. Sin duda se trata de un fenómeno que por la profundidad de su impacto consiguió generar una nueva etapa de la historia universal: la cultura griega se expande desde Egipto hasta las fronteras del Indo, pasando por Samarcanda y Tashkent; pero desde etapas anteriores el comercio griego había conseguido extenderse hasta regiones lejanas del Asia Central, África y China, generando un rico intercambio de materias primas y productos de diversos usos, pero también ocasionando procesos enriquecedores de *integración* intercultural y dando lugar a mezclas interesantes de ideas, tradiciones, religiones y formas de vida.

De manera alguna se trata de una época de completa “decadencia”, como han querido hacernos creer las interpretaciones *rígidas* de la historia oficial de la filosofía; para ella éste fue un periodo de mera transición, es decir, de preparación de las condiciones para la emergencia de la filosofía romana; fue la época en que se manifestó la “decadencia de Grecia” (véase F. Hegel, 1985, pp. 492-495),<sup>13</sup> que de ningún modo puede compararse con la *luminosidad* de las filosofías platónica y aristotélica, máximos frutos de la “madurez del espíritu griego”. En el ámbito filosófico esto significa la confrontación con la insuficiencia práctica y existencial del pensamiento de Platón y Aristóteles, sobre todo porque estos sistemas mostraban “cierto agotamiento” ante el apremio por indagar con profundidad en la naturaleza humana y proporcionar al ser humano algún tipo de *consuelo espiritual* en las penas, sufrimientos e insuficiencias de la vida.<sup>14</sup> Esta perplejidad está estrechamente vinculada a las transformaciones políticas, económicas e históricas que *alteran* de manera radical el contexto de existencia del hombre griego de esa época. Se trata de los

<sup>13</sup> Sin duda, como señala P. Hadot, sería un error considerar esa “época como un periodo de decadencia”, pues según han demostrado las excavaciones arqueológicas en las principales ciudades –tanto en la época de las monarquías helenísticas como del Imperio romano– continuaron teniendo una importante actividad tanto cultural como científica, política, social, religiosa y económica (véase 2000, 2da parte, VII, p. 106). Incluso Marx, pese a que reconoce la particularidad de los sistemas filosóficos helenísticos, no deja de aseverar que “lo que interesa es su conexión con la filosofía griega anterior” (C. Marx, 2002, 1ra parte, I, pp. 14-15).

<sup>14</sup> Por ello afirma Epicuro: “Vano es el discurso de aquel filósofo por quien no es curada ninguna afección del ser humano. Pues justamente como no asiste a la medicina ninguna utilidad si no busca eliminar las enfermedades de los cuerpos, igualmente tampoco de la filosofía si no busca expulsar la afección del alma” (2009, p. 117). De aquí, pues, una de las principales fuentes para la elaboración nietzscheana del filósofo artista como *médico y fisiólogo*.

quebrantos generados por la llamada “revolución macedónica”, que transmuta de manera radical la condición “ventajosa” para el hombre griego de las microsociedades, para generar un nuevo orden de centralización brutal con tendencias cosmopolitas que menoscababa la libertad y la autonomía local, es decir, la razón de ser del *espíritu agonístico* griego.

Ante la pérdida de los referentes y valores tradicionales, el filósofo helenista aspira a construir nuevos principios y valores mediante un “retorno” a la naturaleza y el “gobierno de sí mismo”. Sin duda se trata de una *visión pesimista* que gana terreno ante la pérdida de referentes colectivos importantes; sin embargo, este *desencanto* no significa una derrota definitiva ni un escamoteo de todo sentido de realidad; por el contrario, partiendo de una visión realista y ante circunstancias que se imponen con ferocidad, el pensador busca más allá de toda receta o modelo impuesto generar *estilos* diferentes de realización vital, e incluso estrategias propias para *ser feliz*.<sup>15</sup> A despecho de sus marcadas diferencias, existe un elemento que vincula las propuestas de las escuelas helenísticas: el uso “virtuoso” de la *razón* como práctica efectiva para la realización individual como *arte de vivir*. Sin embargo, aún se trata de una “razón sensible” que no pierde de vista su sustento *fisiológico* al ocuparse del mundo inmediato de los fenómenos que involucran todo lo humano, es decir, el mundo cotidiano y problemático que se halla “al alcance de la mano”.<sup>16</sup>

Debe insistirse en la gran actividad que conserva la filosofía de la época helenística; aunque sin duda el peso del pensamiento clásico sigue teniendo una presencia importante en el desarrollo de la filosofía —como contrapunto y como frontera por superar—, ante el peso de la realidad emergen “nuevas doctrinas” que procuran res-

<sup>15</sup> “Con todas sus diferencias, estas enseñanzas tenían en común que su fin supremo no era el estado ideal y la instrucción de los privilegiados ciudadanos de la polis, sino la felicidad (*eudaimonía*) del individuo, es decir, cuál es la mejor forma posible de conducir la vida” (H. Heinen, 2007, 4, p. 106).

<sup>16</sup> Reflexiones importantes sobre la filosofía de las cosas “al alcance de la mano” o de las “cosas más próximas”, cuya importancia fundamental atraviesa toda la obra nietzscheana, pueden verse de manera representativa en F. Nietzsche, HDH II, “El viajero y su sombra”, § 6, pp. 118-119. Como indica L. Chamberlain: “Nietzsche quizá haya sido el filósofo europeo más original del siglo XIX. A pesar de ser un metafísico de gabinete, abordó problemas que estaban ‘al alcance de la mano’, problemas sobre el dolor y la soledad, el júbilo y la incertidumbre, de una manera intensamente original” (1998, pref., p. 15).

ponder a esta situación desde la actividad disciplinaria de las *élites*. Como señala el perspicaz historiador francés del mundo antiguo, P. Lévêque:

Los filósofos no estaban aislados, sino que se agrupaban en escuelas altamente organizadas, con sus tradiciones, sus locales, su jefe (o escolarca) y, naturalmente, sus heréticos. Paradójicamente, incluso los cínicos se doblegaron a esa regla. En sus seminarios, el maestro seguía formando a los discípulos no tanto mediante lecciones teóricas como a través de la entrevista diaria y la vida en común. El filósofo se convirtió en un tipo humano bien definido, un especialista cada vez más aislado del vulgo [...] Aunque cada ciudad importante ayudaba a sus filósofos, que junto a los retóricos impartían lo que podemos llamar la enseñanza superior, el mayor centro del pensamiento siguió siendo Atenas, cuyas escuelas eran más renombradas que el resto y donde se elaboraron las nuevas doctrinas (2005, 3, pp. 119-120).

En resumen, en un mundo plagado de incertidumbres, problemas y conflagraciones encarnizadas, la filosofía como *saber práctico* cobró una importancia fundamental en la búsqueda de *amarres éticos* que consiguieran generar ciertas certezas para la vida práctica, así como referentes ontológicos básicos que permitieran desarrollos individuales más firmes. Sin duda se trata del “arte de modelarse a sí mismo”.<sup>17</sup>

Pese al contexto inseguro, la prosperidad de los monarcas ilustrados cobijaba a estos duros maestros en sus cortes adornadas con lujo por el desfile de las artes, las letras y las ciencias; por eso la práctica del *mecenazgo*, al igual que en otras etapas de la historia, fue muy importante para el desarrollo de muchas de estas corrientes de pensamiento; pero el apoyo proporcionado por monarcas y burgueses capitalistas propició también el desarrollo más *laico* de las artes y del pensamiento filosófico centrado en cuestiones apremiantes de la vida inmediata: ante el nuevo orden global en continua agitación, las escuelas respondieron con sendos *programas éticos* que permitían decidir y encauzar la transformación del espíritu hacia la fortaleza necesaria para la *realización vital*.

<sup>17</sup> “Llegar a ser, sin parar el que eres (*Werde fort und fort, der, der du bist*) – imaestro educador y escultor de ti mismo!” (FP II, 11 [297], p. 824). Idea cuyo contenido principal fue planteado por diversos pensadores de la antigüedad; de Plotino es la sentencia: “No ceses de ‘labrar’ tu propia estatua” (2009, I 6, 8-16, pp. 109-110). Posteriormente, en 1486, Pico Della Mirandola sostiene en su ilustre discurso como máximo representante del humanismo renacentista: “Pero si nuestra vida ha de ser modelada sobre la vida querubínica, el precio de tal operar es este: tener claramente ante los ojos en qué consiste tal vida, cuáles son sus acciones, cuáles sus obras” (2009, p. 20).

Estas profundas mutaciones no estuvieron exentas de encarnizadas luchas de resistencia; ante la efectividad de la aplanadora macedónica, filósofos rebeldes como los cínicos, estoicos y epicúreos oponen el “cuidado de sí” y la “autonomía individual” a la formación de ciudadanos públicos por parte del Estado imperial. En este contexto de *conflicto* y *resistencia* ante el ocaso de las *póleis* griegas, es decir, ante la instauración de una megasociedad con un poder concentrado y frente al empuje de una cultura crepuscular de masas en que el *zoon politikón* quedaba circunscrito al desarrollo de la razón técnica del cálculo, la sedición de estos “humoristas de la filosofía”, que reivindicaban la *animalidad humana* y la vida natural, era inevitable; y fue una sedición que sin duda impresionó y sedujo al inquieto joven Nietzsche. Su manifiesta simpatía por los filósofos preplatónicos, a quienes considera los “auténticos inventores”<sup>18</sup> del *filosofar*, y en particular su declarada preferencia por el pensamiento del eterno *devenir* como conflicto dinámico de Heráclito, “El Oscuro de Éfeso” (535-484 a.n.e.),<sup>19</sup> no deben ocultarnos las *afinidades electivas* que guarda también con ciertas propuestas de algunos de los filósofos representativos de las escuelas helenísticas. De manera sintética, veamos algunas de las principales características que reutiliza Nietzsche para esgrimir su denostada filosofía de la animalidad.

<sup>18</sup> Dice de estos pensadores: “Todos ellos pueden ser llamados, si se quiere, los ‘exclusivos’. En cualquier caso, son los auténticos ‘inventores’: para los que vinieron después, filosofar fue mucho más fácil. Ellos descubrieron el camino del mito a la ley natural, de la imagen al concepto, de la religión a la ciencia” (FPP, § 1, p. 20 y FET, pp. 29-51).

<sup>19</sup> En su interesante análisis explicativo –sin duda una de sus hipótesis más polémicas y que levanta ámpula en algunos de los seguidores nietzscheanos– sobre la construcción de la “filosofía del espíritu libre” que aparece en *Cosas humanas, demasiado humanas* (1878-1879), Paolo D’Iorio señala: “Se vería entonces que la filosofía de Nietzsche no comienza con la metafísica del arte de *El nacimiento de la tragedia*, bajo la égida de Schopenhauer y junto a Wagner, sino con el elogio de Demócrito, un bosquejo de ensayo contra la teleología y una crítica despiadada de la metafísica de Schopenhauer” (2016, II, p. 96). D’Iorio se refiere al conjunto de apuntes que Nietzsche prepara para realizar un ensayo sobre Demócrito (o la llamada *Democritea*) con motivo del proyecto de publicar un volumen de homenaje a su maestro Ritschl. Véase los cuadernos P I, 4, 84-232, primavera de 1867-invierno de 1867-1868; P I 6, otoño de 1867-primavera de 1868; P I 7, otoño de 1867-primavera de 1868 y MP IX 2, otoño de 1867-primavera de 1868 (véase OC I, pp. 241-292).

*Filósofos con “traje de bufón”.**Fundamentos para una zoología política*

1. Los filósofos de las escuelas cínica, epicúrea y estoica comparten el estigma decadentista y marginal dentro de la rígidamente solemne Historia de la filosofía occidental. En efecto, se trata de filosofías “menores” que han sido reducidas a simples productos de la crisis de la *polis* y, por lo mismo, son consideradas grotescas, absurdas y desechables: simples *filosofías del escarnio*.<sup>20</sup> De inmediato el poder grecorromano desarma su resistencia existencial mediante el escándalo público, y a través de la manipulación superficial y vulgar construye las siguientes imágenes: la extrema dignidad de la actitud estoica (el *asceta*);<sup>21</sup> el andrajoso cínico como desecho de lo *peor* (el *perro*),<sup>22</sup> y el gozoso epicúreo que se postula como absoluto (el *cerdo*).<sup>23</sup> Podemos ver que en la época que enmarca los estudios filológicos del joven Nietzsche,

<sup>20</sup> Habrá que aclarar que esta sucinta caracterización se basa en las siguientes fuentes: M. C. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística* (2013); M. Daraki y G. Romeyer-Dherbey, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos* (2008); R. W. Sharples, *Estoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística* (2009); M. Onfray, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros* (2009) y *Contrahistoria de la filosofía I. Las sabidurías de la antigüedad* (2013); P. Hadot. “Las escuelas helenísticas”, en *¿Qué es la filosofía antigua?* (2000, VII, pp. 105-162); K. Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro* (2002); H. Heinen, *Historia del helenismo* (2007); C. García Gual y M. J. Ímaz, *La filosofía helenística* (2007); D. Laercio, *Vida y opinión de los filósofos ilustres* (2007), y E. Will, C. Mosse y P. Goukowsky, *El mundo griego y el oriente, Tomo II. El siglo IV y la época helenística* (1998).

<sup>21</sup> Una imagen más realista de la figura del hombre estoico y de su impacto en la vida cotidiana, puede establecerse a partir de las siguientes obras: VV. AA., *Los estoicos antiguos* (1996); VV. AA., *Antología de los primeros estoicos* (1991), sobre todo “Cap. III. Ética”, pp. 103-125; Marco Aurelio, *Meditaciones* (2011) y Séneca *Obras* (2009). Además véase los importantes estudios de P. Hadot, *La ciudadela interna. introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio* (2013) y “Una lectura del manual”, en Epicteto, *Manual para la vida feliz* (2015, p. 49 y ss.).

<sup>22</sup> Una caracterización del cínico y una defensa de su estilo de vida alternativo, pueden consultarse en Luciano de Samósata, *Diálogos cínicos* (2010), en particular el diálogo titulado “El cínico”, pp. 173-185; véase también J. A. Martín García, *Los filósofos cínicos y la literatura serioburlesca* (2008, vol. I y II) y M. Onfray, *Cinismos. Relatos de los filósofos llamados perros* (2009).

<sup>23</sup> Sobre todo, véase el importante estudio de W. Otto, *Epicuro* (2006); J. M. Guyau, *La moral de Epicuro* (1943) y M. Onfray, “Sexto tiempo. Bajo el signo del cerdo: el epicureísmo grecolatino”, en *Contrahistoria de la Filosofía I. Las sabidurías de la antigüedad* (2013).

época marcada por el auge de los estudios griegos –por la llamada *Ρωμισσὴν* (grecidad)– a lo largo de todo el siglo XIX, hubo un “descuido” de la cultura romana por parte de la academia –y en particular un olvido de las propuestas filosóficas helenísticas ante la contundente presencia de los sistemas teóricos de Platón y Aristóteles. ¿Cómo no reparar en la simpatía con que mira Nietzsche a estos marginados y *rechazados* de la filosofía por parte de la academia oficial? Por sus propias condiciones y necesidades existenciales, las escuelas helenísticas exigían también un pensamiento para la vida, para el “arte de vivir”. Como precisa la filósofa estadounidense M. Nussbaum en su importante libro sobre la ética helenística:

Eran muchos los que proporcionaban un *βίον τέχνη* (*biou téchnē*), un “arte de vivir”. Lo que distingue la contribución de los filósofos es que éstos afirman que la *filosofía*, y no cualquier otra cosa, es el arte que necesitamos, un arte que se ocupa de los argumentos válidos y correctos, un arte comprometido con la verdad. Estos filósofos sostienen que la búsqueda de la validez lógica, de la coherencia intelectual y de la verdad libra a la libertad de las garras de la tiranía de la costumbre y la convicción, creando una comunidad de seres que pueden hacerse cargo de la historia de su propia vida y su propio pensamiento [...] el uso filosófico de la razón es la técnica mediante la cual podemos llegar a ser verdaderamente libres y maduros (2013, introd., p. 24).

2. Debido al carácter abrumador de las rudas condiciones existenciales generadas por una cultura en crisis, la intervención activa y creativa de las diferentes escuelas helenísticas produjo una filosofía abocada a la pesquisa de la “felicidad”; pero la consecución de ésta exigía la elaboración y práctica de una ascesis tendente al “desapego del alma” de los problemas banales del mundo inmediato, ello con miras a desarrollar la *fortaleza interior* indispensable para que el ser humano se ocupara de manera concentrada en el cuidado integral de *sí mismo*, libre de cualquier distracción trivial del mundo exterior. Con respecto a la exacerbación de este proceso de *liberación* del mundo, P. Lévêque nos dice que con la “crisis de los siglos III y IV d.C., el impulso místico del neoplatonismo prometerá al iniciado las bienaventuranzas de la evasión” (P. Lévêque, 2005, 3, p. 128). En esta época la figura del *sabio* cobra una relevancia fundamental por las duras exigencias de la realidad; pero no se trata aquí de ningún tipo de “escapismo” sino de tener el cuidado necesario para la formación integral que dé entereza al carácter, de modo que pueda enfrentar las dificultades que forman

parte de la vida.<sup>24</sup> Ante la crisis que se vive en el mundo helenístico, se asume como táctica fundamental la *lucha individual* como principal forma de autorrealización; pero este esfuerzo filosófico no implica en modo alguno la intención de incidir y transformar la vida pública desde la *acción política*.

Ante este cúmulo de líneas temáticas que articulan diferentes *estrategias* para generar un auténtico arsenal de éticas para la vida, sin duda el ideal del “individuo magnífico” (o del “hombre total” u “hombre íntegro”) –con los diferentes matices y acentos que le imprimen las diversas escuelas– constituye el denominador común de las *propuestas vitales*; dicho ideal les otorga unidad y, a un tiempo, hace más claras aquellas particularidades que las diferencian. El principio va tomando mayor presencia ante la incertidumbre que genera el tumulto político y social de la época, en donde tanto el ideal colectivista que volcaba a las ciudades griegas a la acción como la vocación de las *élites* para dirigir los destinos humanos entran en un muy notorio proceso de *desgaste*, lo que provoca una auténtica “revolución cultural y espiritual”; de ahí el relevo de las éticas individualistas del cuidado de sí, y de ahí la *autarquía del sabio*, cuya filosofía propositiva está orientada a la realización máxima del ser humano en sociedad.

Pero esta práctica superior también rompe con el tiempo cronológico de los hombres, a quienes pretende aproximar al *tiempo divino* de los dioses. Es decir, se trata de la instauración de una “eternidad actualizada”, de un ahora eterno que contiene todos los tiempos y posibilita la instauración del “hombre divino” (*theíos anér*) (véase M. Daraki y G. Romeyer-Dherbey, 2008, II, pp. 30-35). Ante un mundo turbulento y amenazador que no permite tranquilidad alguna, y debido al peso de un “tiempo de los hombres” (*aión*) implacable que parece tragarlo todo –como el implacable dios Cronos, que termina por devorar a sus propios hijos–, el hombre helénico *vuelca* su interés hacia *sí mismo*; el desarrollo individual se constituye en su primera meta, y aquí los diferentes grupos de filósofos congregados alrededor de esta o aquella escuela de pensamiento para la vida, exhortan a ello e insisten en recomendar estrategias y

<sup>24</sup> Este inquietante escenario abre las puertas a un tipo de reflexión focalizada en el *cuidado* del individuo, a una filosofía interesada en la indagación psicológica y por una tenaz formación ética: “La primera en la historia de la filosofía moral, y gracias al descubrimiento del individuo, en la época helenística, la ética se estructura de manera autónoma, basándose en el hombre en cuanto tal, en su singularidad” (G. Reale y D. Antiseri, 2010, VIII, pp. 253-254).

prácticas diferentes —algo que había venido acentuándose desde Sócrates—<sup>25</sup> para el “cuidado de sí” (*epimeleia heautou*).

3. El escándalo ejemplar provocado por la “vida cínica” (*Bíos kynikós*) se debe a su total despreocupación por las formalidades y exigencias de la vida pública oficial; esta escuela proclamaba el requerimiento —y también lo hicieron sus “discípulos” estoicos— de “vivir conforme a la naturaleza” (*vivere secundum naturam*).<sup>26</sup> Por ello los cínicos se erigieron en filósofos contestatarios que, en abierta resistencia, proponían la injuria *anticultural* de “asilvestrar la vida” o “animalizar la existencia”; es decir, su rebelión contra el orden establecido adoptó la forma de un retorno a las pasiones e instintos naturales que nos aproximan a los animales y a los hombres primitivos. La suya es una filosofía práctico-materialista para desarraigados, marginados y rechazados, para todos los inconformes con las leyes que reprimen y coartan la libertad de lo natural e instintivo para desarrollarse como lo constitutivo por excelencia del *animal humano*. De ahí que la actuación cínica se dirija a “otro lado” e imite, en actitud de abierta *revuelta*, el desgarrado comportamiento animal para escandalizar a las buenas conciencias; aquí podemos observar un auténtico arsenal de ultrajes y escarnios: conducta sexual desinhibida y bestial (masturbación y relaciones sexuales públicas, libres de interdictos; prostitución, homosexualidad, incesto, placer inútil); alimentación feroz (preferir lo crudo a lo cocido, pelear con las bestias por la presa, rapiña, alelofagia); pernoctación bajo el cielo abierto y en refugios temporales (prácticas nómadas, ruptura con la institución de la familia y el matrimonio); práctica voluntaria de muerte (asfixia voluntaria [*Apnoun*] o “suicidio filosófico”).

<sup>25</sup> Así lo señala M. Foucault en los estudios que consagra a la ética del pensamiento antiguo: “esa actividad consistente en incitar a los demás a ocuparse de sí mismo es la de Sócrates, pero es la que le encargaron los dioses [...] esa actividad consiste en incitar a los demás a ocuparse de sí mismos, Sócrates dice que, con respecto a sus conciudadanos, desempeña el papel de quien despierta. La inquietud de sí, por lo tanto, va a considerarse como el momento del primer despertar” (2008, pp. 22-23).

<sup>26</sup> Como puntualiza R.-P. Droit: “No obstante, queda por saber qué significa ‘vivir de acuerdo con la naturaleza’. En principio, no tiene nada que ver con el desorden ni la bestialidad. Se trata más bien de ajustarse a lo que somos y cumplir con el papel que el universo nos ha asignado” (2009, pp. 9-19).

Sin embargo, esta primera imagen de la colérica filosofía cínica<sup>27</sup> resulta insuficiente por la parcialidad y superficialidad del asunto. Si nos atenemos a dicha imagen, la vida cínica no tendría forma de vincularse con la finalidad opuesta: la frugal experiencia estoica, que aspira a *ir más allá de lo humano*. Pero resulta que el empeño puesto por cínicos y estoicos en romper las normas socialmente impuestas por la civilización occidental mediante la *rebelión* helenística –en particular cínicos y estoicos– tiene en realidad el mismo objetivo: renunciar a los mil artificios de la cultura mediante la recuperación de los instintos fundamentales que respondan a las “necesidades básicas” y a la *acción* como principal estrategia para “vivir bien”. Por ello la recuperación de la *animalidad* va acompañada de las diferentes técnicas de la “autodisciplina” que caracteriza a estas escuelas y que procura establecer la continuidad dinámica entre el “animal ejemplar” y el trabajo para generar lo “sobrehumano”.<sup>28</sup> Por ello la *vuelta* hacia la animalidad se establece en el *impulso* soberano hacia los dioses, es decir, para que el ser humano se constituya en uno de ellos. Cómo no ver en estas corrientes de filosofía práctica –que reivindican lo primitivo y la animalidad como acción rebelde en contra de la cultura decadente representada por el imperio de las megasociedades– un modelo filosófico *inspirador* para resistir y superar la crisis nihilista de la metafísica moderna que percibía de manera cada vez más evidente el *insumiso* filosofar nietzscheano: “Me gusta el rumor de la mala reputación: como a un navío le gusta sentir los choques de las olas que levanta su quilla. Más ligero me resulta mi camino si en torno a mí levanta espuma la resistencia” (FP III, 13 [15], p. 312).

4. El “materialismo integral” (P. Lévêque, 2005, 3, p. 120) que profesaban con furor los cínicos en sus diferentes prácticas de escándalo e insulto públicos –dicho materia-

<sup>27</sup> Al hablar de Schopenhauer, Nietzsche asevera: “su cólera era para él, al igual que para los cínicos de la Antigüedad, su bálsamo, su alivio, su recompensa, su *remedium* contra la náusea, su felicidad” (GM, tratado 3ro, 7, p. 156).

<sup>28</sup> Como señala R. Esposito desde su puntual análisis crítico de la biopolítica nietzscheana: “[...] le resulta imposible continuar escindiendo la unidad del ser vivo en dos capas yuxtapuestas, y superpuestas: la primera, de carácter espiritual, y la segunda, de tipo animal. Lo animal, entendido como el elemento al mismo tiempo preindividual y posindividual de la naturaleza humana, no es nuestro pasado ancestral, sino más bien nuestro futuro más rico [...] quería releer toda la historia europea a través del ‘hilo conductor del cuerpo’ significaba inscribir su discurso en un marco expresamente biopolítico, con una conciencia que ningún otro hasta entonces había manifestado [...] lo que captaba era el nexo esencial entre política y vida biológica” (2011, pp. 34-35).

lismo se reflejaba en su abierto desprecio a todo lo humano y hacia el “progreso” de la civilización inexorable—, los hace tomar la “ruta perdida de los hombres perversos” (R. Girard, 1989) que buscan generar las virtudes para la existencia por medio de una reivindicación del *vivere secundum naturam* (“vivir conforme a la naturaleza”). El impulso de “animalizar la vida” (Plutarco [FC I, 152, p. 257]) significa precisamente un encontronazo con el proyecto prometeico que asumió la cultura occidental; todos los adelantos tecnológicos y culturales de ésta han dado la espalda a los *instintos naturales* que nos son más propios y nos han obligado a asimilar la segunda naturaleza de la *razón cultural*; ante esta realidad, los filósofos cínicos asumen una “voluntad de rebeldía” y, mediante la escandalosa transgresión, proponen una forma diferente de vida, un tipo de *bíos kynikós* (vida cínica).<sup>29</sup> Por eso, cuando le preguntaban a Diógenes de Sínope sobre su procedencia contestaba sin vacilar: “Cosmopolita” (FC I, 193, p. 276 y D. Laercio, 2013, VI, 63, p. 336).

Fue el sentimiento de *desarraigo* lo que generó e impulsó a la secta rebelde de los cínicos; con la eliminación de la *polis* como unidad constitutiva de autonomía, el cosmopolitismo individualista de carácter negativo buscó romper con las restricciones impuestas por el nuevo orden para acceder a una filosofía de la acción sediciosa que trastocara los cimientos mismos de la sociedad imperante. Se suele oponer este movimiento contestatario al “proyecto prometeico” que fija el progreso de las sociedades en el desarrollo civilizatorio; pero el espíritu contestatario de la escuela cínica va más allá de una simple oposición al orden establecido: la denigración de lo humano y el desprecio a las costumbres de la cultura del conformismo serían sólo un medio para *agitar* las conciencias aletargadas; debajo de todas sus excentricidades y agresiones subyace un proyecto ontológico y ético, un *estilo de vida*; de ahí la condena reductora que los emplaza en una simple actitud escandalosa y no les permite entrar a las altas ligas de la filosofía dogmática; pero de hecho ello resulta ventajoso para toda perspectiva que pretenda sacudirse los lastres metafísicos.

No se puede negar que hay en esta actitud cierta complacencia; pero el escándalo público generado para trastocar las normas establecidas —el uso estratégico de la ofensa irónica para golpear las buenas conciencias—, y la utilización de la “naturaleza

<sup>29</sup> Incluso ya Wilamowitz reconocía esta influencia: “Por lo demás, quien busque a los precursores de Nietzsche no encontrará un Alemán, sino más bien a los moralistas franceses y a los cínicos griegos” (citado en M. Cacciari, 1994, p. 63). Sin embargo, no hay que olvidar el importante influjo de A. Schopenhauer y, quizá, de L. Feuerbach, M. Stirner, Ph. Mainländer, J. W. von Goethe...

animal” como modelo para transgredir el severo proceso de civilización,<sup>30</sup> tienen como finalidad la aplicación de una *pedagogía insumisa*. Sin duda se trata de una “filosofía del desengaño” (M. Daraki y G. Romeyer-Dherbey, 2008, I, p. 8) que, con el auspicio de un *proyecto de vida*, se propone ocasionar transformaciones en el orden social imperante utilizando métodos no convencionales que evidencien lo absurdo del orden impuesto y lo *unidimensional* del tipo de hombre que genera la fábrica del conformismo; en cierto sentido los cínicos libran una guerra incesante en el ámbito de la vida cotidiana y en contra de los valores sociales dominantes; y dentro de esta batalla encarnizada utilizan como herramientas el *escándalo franco*, el retorno a lo natural y el paradigma de lo *salvaje animal*.

5. A lo que nos encamina esta *filosofía rebelde* —que busca superar el evidente carácter mediocre y decadente de lo simplemente humano por medio del circuito activo que va de lo *animal* a lo *sobrehumano*— es a una ética puntual en el trabajo sobre sí mismo para la *autosuperación*.<sup>31</sup> Pero la particularidad de este impulso de transvaloración es que la filosofía se presenta como una “farmacopea” que erige al filósofo en *médico del alma*, en un tipo especial de psicólogo que se sirve del *cuerpo físico* como principio irreductible de nuestra condición animal; de ahí que la ética se establezca como una *voluntad estética* que busca desarrollar un “arte de vivir y un estilo”. Como señala Epicuro: “Vano es el discurso de aquel filósofo por quien no es curada ninguna afeción del ser humano. Pues justamente como no asiste a la medicina ninguna utilidad si no busca eliminar las enfermedades de los cuerpos, igualmente tampoco de la fi-

<sup>30</sup> Como indica Nietzsche: “Mas si el filósofo tiene suerte, cual corresponde a un favorito del conocimiento, encontrará auténticos abreviadores y facilitadores de su tarea, — me refiero a los llamados cínicos, es decir, a aquellos que reconocen sencillamente en sí el animal, la vulgaridad, la ‘regla’, y, al hacerlo, tienen todavía el grado necesario de espiritualidad y prurito como para tener que hablar sobre sí y sobre sus iguales delante de testigos: — a veces se revuelcan incluso en libros como en su propio excremento. El cinismo es la única forma en que las almas vulgares rozan lo que es honestidad; y el hombre superior tiene que abrir los oídos siempre que tropiece con un cinismo bastante grosero y sutil, y felicitarse todas las veces que, justo delante de él, alcen su voz el bufón carente de pudor o el sátiro científico” (MBM, “El espíritu libre”, § 26, p. 51).

<sup>31</sup> Se trata de un proceso fundamental, y así lo establece Nietzsche en una de sus obras fundamentales: “En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor [...] Y este misterio me ha confiado la vida misma. ‘Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*’ (Z, 2a parte, “De la superación de sí mismo”, p. 171).

losofía si no busca expulsar la afección del alma” (2009, D 54, p. 117). Precisamente aquí, en la particular situación histórica que, a despecho de sus diferencias, conecta a estos filósofos con la original filosofía preplatónica, el pensamiento tiene que *ser útil* para la vida y para confrontar adecuadamente las dificultades que ésta presenta; pero también la vida debe *inspirar* al pensamiento en su relación recíproca. Se trata de una actitud trágica que utiliza como armas la ironía y la provocación en su esfuerzo por transfigurar el mundo circundante mediante la propia transformación. Es por ello que la conservación de la libertad y la autarquía (*autárkeia*) están implicadas en el “cuidado de sí mismo” (*epiméleia heautoû*)<sup>32</sup> como condición para la *autosuperación* en cuanto encarnación del auténtico *espíritu agonístico*.

El hedonismo epicúreo responde propiamente a la pura tendencia natural como máximo criterio demarcador; por lo tanto genera un proceso revalorativo de las *sensaciones* como principal criterio para discernir la veracidad o falsedad de los fenómenos del mundo circundante; por cuanto las sensaciones no se equivocan, se constituyen en la vía correcta para “captar el ser”. Es decir, por cuanto la realidad está constituida por una estructura atómica que *afecta* de manera directa los sentidos del ser humano, las sensaciones son el adecuado efecto generado por el contacto con el mundo atómico. Partiendo de dicho proceso de afectación, podemos decir que las sensaciones son verdaderas y objetivas en la medida en que las imágenes que genera dicho contacto lo reflejan fielmente. Las pasiones son productos prerracionales que al no poder agregar elemento alguno terminan caracterizándose como objetivas, lo que refleja la realidad atómica como punto de partida. De aquí se parte para formar las representaciones mentales de las cosas que componen el intrincado mundo, puesto que al vivir las diferentes experiencias la memoria deja una “impronta” que permite conocer de manera previa aquellos fenómenos vividos sin tenerlos por completo delante para comprenderlos.

<sup>32</sup> No hay que perder de vista que el punto de partida del análisis de la “hermenéutica de sí” que realiza Foucault, es la *Apología* y el *Alcibiades* de Platón, en donde señala el filósofo francés que tenemos que reconocer a Sócrates como el “maestro del cuidado de sí”; por lo tanto, el conocido imperativo “conócete a ti mismo” (*gnôthi seautón*) no debe hacernos olvidar su complemento indispensable, la invitación del cuidado de sí (*epiméleia heautoû*). Sócrates indica las razones por las que es necesario el cuidado de sí: 1) se trata de una misión que ha sido confiada por los dioses; 2) es una tarea libre de todo interés y 3) se refiere a una función útil para la ciudad (véase M. Foucault, 2008, pp. 15-38).

Hay que discernir la forma en que esta memoria dejada por las diferentes experiencias trabaja con las sensaciones y termina constituyendo lo que conocemos como *conceptos*, estableciendo la validez de éstos por medio del vínculo que logran mantener con las *sensaciones*. La manera como nombramos las cosas del mundo depende del tipo de vínculo que las experiencias establecen con la manera en que son afectadas las sensaciones. Pero ante este caudal de acciones que afectan el alma humana, el epicureísmo distingue, como criterio principal, los sentimientos que producen placer y aquellos que generan dolor; se trata de afecciones que se diferencian de manera subjetiva, pero su carácter particular ayuda a percibir de manera más clara la diferencia entre lo verdadero y lo falso, entre el ser y el no ser. Sin embargo, hay que destacar el indudable criterio para la acción en tanto que se constituye en marco de una ética natural: “*el criterio axiológico que sirve para discriminar el ‘bien’ del ‘mal’*”, y de este modo constituyen el criterio fundamental de la elección o la no elección, es decir, la regla de nuestro actuar” (G. Reale y D. Antiseri, 2010, X, pp. 263-264).

Aquí se establece también la división complementaria entre la “evidencia inmediata” y la “opinión mediata”, división que permite distinguir criterios diferentes para la acción e interacción humana. Si hacemos caso a nuestros *instintos naturales* siguiendo la inmediatez de la evidencia, no nos equivocaremos y la verdad triunfará en cada una de nuestras acciones; en cambio, si seguimos los designios de la *opinión* nos alejaremos de la evidencia natural y, de una u otra manera, terminaremos errando. En resumen, podemos decir que la “verdad” resultará evidente siempre y cuando sigamos la naturaleza de las cosas de acuerdo con los dictados de las diferentes experiencias en relación con las afecciones de nuestras sensaciones. Podemos ver aquí el sentido y la magnitud que adquiere el principio epicúreo de que es necesario recuperar los fundamentos de la naturaleza como aquella evidencia que nos aproxima a la veracidad de las acciones; pero no hay que perder de vista que la lógica y la física que acepta la escuela —como en general todos los movimientos filosóficos del periodo helenístico— giran en torno de la primacía de la ética como *sabiduría práctica* para la vida.

6. La indagación en este proceso autoformativo que conduce del cuidado de sí a la conformación de *sí mismo*, establece a las escuelas cínicas, estoicas y epicúreas como las forjadoras de una psicología del individuo basada en el ejercicio de una “ética como estética de la existencia” y en la elaboración de una “teoría de las pasiones”

como práctica hedonista.<sup>33</sup> Dicha indagación conduce a estas escuelas a elaborar la teoría del “hombre continuo”, del “hombre total” o del “sabio”, como aquel individuo superior que, dándoles un estatuto de igualdad, armoniza en el alma humana la pasión y la razón como elementos complementarios para realizar el *arte de vivir*. Ya que el “*logos* humano” forma parte del “*logos* de la naturaleza”, la sincronización entre *micro* y *macro* resulta fundamental para aceptar nuestra propia naturaleza animal, conformada por deseos y pensamientos. Sin embargo, el empeño del *sobrehumano* o del *hombre total* no debe dar lugar a equívocos; en realidad –pese a algunas enseñanzas y procesos de resistencia y al ejercicio estratégico de la “diatriba”–<sup>34</sup> la parte fuerte de las escuelas cínica, estoica y epicúrea no está en algún tipo de *consolación* del animal humano, sino en la *denuncia* de la decadencia que embargaba a la cultura y al hombre de esa época. Son *pesimistas* declarados y sinceros respecto a la solución o posible salida de la condición humana en que se encuentran; lo único que queda es enfrentarla con la mayor *dignidad* posible y tratando de conservar por todos los medios posibles la propia voluntad.

La figura del sabio como *apátrida* e inmoralista encarna –por sus propias cualidades naturales y por su apego terrenal a los instintos animales más propios– el modelo

<sup>33</sup> Es importante señalar que durante la época helenística emergió con mayor contundencia la “identidad individual” como dimensión básica para enfrentar la crisis espiritual que se vivía, mientras que la educación cívica se ocupaba de la formación de ciudadanos virtuosos para la *polis* (dimensión *política*); al desgarrarse, esta época *abrió* la posibilidad de que el hombre, por medio del ejercicio autoformativo, pudiera desarrollarse como “individuo singular” que se ocupa de sí mismo (dimensión *ética*). Le corresponde a “pensadores de acción”, como Cicerón, buscar articular estas propuestas “encontradas” mediante un eclecticismo reflexivo; es decir, dichos pensadores procuran establecer una nueva relación entre *ética individual* y *política pública*, conciliando el bienestar social y el particular (por ejemplo, véase M. T. Cicerón, 2010).

<sup>34</sup> La palabra “diatriba” viene del latín *diatrība* (del griego διατριβή), que inicialmente significaba “pasatiempo, entretenimiento” en relación con las conversaciones filosóficas; luego pasó a significar un tipo de ejercicio discursivo violento, injurioso y satírico en contra de alguien o de algo. Se trata de una forma de retórica particular grecorromana –como las *disputationes* (o *debates*)– que pretende dar continuidad a la tradición de la *mayéutica* socrática, buscando ser entendida por cualquiera que esté interesado. Al respecto, véase la interesante Introducción de J. A. Macías Villalobos al libro sobre *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca* (2008, vol. I, pp. 17-85). También, Nietzsche señala: “Platón entremezcla, a mi parecer, todas las formas del estilo, con ello es un *primer décadent* del estilo: tiene sobre su conciencia una culpa semejante a la de los cínicos que inventaron la *satura Menippea* [sátira menipea]” (CI, “Lo que debo a los antiguos”, § 2, pp. 130-131).

de la sabiduría para la vida, en el sentido de que para vivir feliz y en *plena libertad* es indispensable el dominio de todos los placeres; ello exige un control espiritual continuo y fatigoso, es decir, la *disciplina* necesaria para que uno se conozca y cuide de sí mismo. Esta estética de la vida como *voluntad de poder* que busca el incremento desmesurado de las fuerzas vitales, está presente en el pensamiento nietzscheano: *I)* el afán de “modelar la vida”, porque queremos “ser los creadores de nuestra propia vida” (GC, libro 4to, § 299, pp. 288-289) como máxima ética encarnada estéticamente; *II)* ello tiene como complemento indispensable la *autoformación*: “¡Llegar a ser, sin par, lo que eres! – im maestro educador y escultor de ti mismo!” (FP II, 11 [297], p. 824).<sup>35</sup> Se trata de una filosofía menor que utiliza el montaje del *devenir animal* para superar al hombre como animal decadente doméstico y provocar la transvaloración en el envite por engendrar al “superanimal” humano o *superhombre*.

La crítica que hace Nietzsche al estoicismo resulta aleccionadora, pues señala que el imperativo máximo de éste, “hay que vivir según la naturaleza”, es sólo un “embuste de palabras” que engendra malentendidos y posturas exiguas. Al respecto, Nietzsche señala: *1)* su caracterización es muy limitada, puesto que la naturaleza resulta ser mucho más salvaje, derrochadora, indiferente, estéril y absurda de lo que los “nobles estoicos” plantean; *2)* los estoicos no quieren más que imponer su ideal y moral a la naturaleza; prescriben a ésta como su supuesto principio, pero en el fondo terminan imponiéndole la imagen que tienen del mundo; *3)* por ello son un nuevo capítulo de la “moral como forma de miedo”, ya que sus recomendaciones –sus “recetas contra las pasiones”– pretenden erigirse en una fórmula de felicidad para todos (“generalizan donde no es lícito generalizar”). Según Nietzsche, no se trata más que de *recetas burdas* que mezclan grotescamente inteligencia y estupidez; para nada se trata de “sabiduría” o, menos aún, de “ciencia”; *4)* los estoicos –no hay que olvidar que el “estoicismo es tiranía de sí mismo” (véase MBM, “De los prejuicios de los filósofos”, § 9, pp. 28-29)– consideraban que el placer y el displacer van inexorablemente unidos, y por ello querían el “menor placer posible”; de ahí que su planteamiento, que consideraba “virtuoso al más feliz”, comprendiera como postulado pedagógico tanto a la masa como a los espíritus más sutiles; pero tal estatuto, que hacía más “frío” al ser humano para atemperar el dolor por medio de la disminución de la

<sup>35</sup> Ya en “La visión dionisíaca del mundo” había señalado: “El hombre no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte” (PTG, p. 122).

alegría, muestra toda su fortaleza en su “capacidad para alumbrar nuevos mundos estelares de felicidad” (GC, libro 1ro, § 12, pp. 103-104); 5) en el trabajo continuo de perfeccionamiento honesto que llevan a cabo, estos “espíritus libres” exigen no bajar nunca la *guardia* ante los obstáculos e insuficiencias que se presentan; por ello —señala Nietzsche— sí pretendemos ser los “últimos estoicos”

¡permanezcamos duros, nosotros los últimos estoicos!, y enviemos en su ayuda todas las cosas demoniacas que aún nos quedan — nuestra náusea frente a lo burdo e imperioso, nuestro *nitimur in vetitum* [nos lanzamos a lo prohibido], nuestro valor de aventureros, nuestra curiosidad aleccionada, nuestra más espiritual voluntad de poder y de superación del mundo, la cual merodea y yerra ansiosa en torno a todos los reinos de “dios” con todos nuestros ‘demonios’! (MBM, “Nuestras virtudes”, § 227, pp. 173-174).<sup>36</sup>

Esta actitud combativa y formativa se complementa con la valoración que Nietzsche hace del epicureísmo, pues resulta que como espíritus duros y salvajes, conservamos el orgullo de “mantener tirantes las riendas” ante el empuje de nuestro ímpetu de lanzarnos hacia delante buscando la obtención de posibles certezas; hay que ejercitar nuestro “autodominio del jinete en su cabalgar más salvaje: pues tal como antes, seguimos teniendo debajo de nosotros animales desenfrenados y briosos y cuando vacilamos, el peligro es seguramente lo que menos nos hace vacilar”. Según la reflexión nietzscheana, es importante destacar de Epicuro su capacidad para encontrar la felicidad en el basurero del mundo que lo rodeaba: “Una felicidad así sólo puede ser inventada por un hombre que sufre continuamente”. En cuanto al “dominio de sí mismo” en su máxima expresión (la cual ha generado el equívoco de cierta manse dumbre sobre la que supuestamente se puede ejercer control externo), el filósofo de la *ciencia jovial* señala que el estoicismo es recomendable para aquellos que “viven en tiempos violentos”; se requiere un buen *estómago* para tragar las transformaciones súbitas, los desechos que arroja el estrépito de las mutaciones; y una “dura piel estoica

<sup>36</sup> Sobre los estoicos, véase también MBM, § 9, § 46, § 198, pp. 28-29, 72 y 126-127. Como apunta en un fragmento póstumo de noviembre de 1887-marzo de 1888: “I. El perfecto ‘buey cornudo’. El tipo *estoico*. O bien: el perfecto buey cornudo. La firmeza, el autodominio, lo imperturbable, la paz como inflexibilidad de una voluntad tenaz – la calma profunda, la situación a la defensiva, la montaña, la desconfianza guerrera – la solidez de los principios; la unidad de *voluntad* y *saber*, la alta estima de sí. El tipo ermitaño” (FP IV, 11 [297], p. 448).

con púas de erizo” siempre es necesaria; en cambio, el epicureísmo es preferible para aquellos hombres que son previsibles y prefieren escoger aquello que se les puede presentar con motivo de un “trabajo espiritual” anticipado. Al contrario del débil y afligido, que necesita de Dios y su lógica de la sumisión para alcanzar la tranquilidad añorada, lo que Epicuro nos enseña es a establecer “cada modo de pensar y valorar hacia la *necesidad* que subyace y que manda” como referente indispensable en el *corpus* del animal humano.<sup>37</sup>

Los influjos más o menos velados de la filosofía helenística –con su juego cáustico de la *denuncia* que desenmascara las falsas convenciones y el engaño de lo impuesto por medio del *uso* de una máscara más atroz– adquieren una intensidad latente en la reflexión y en la escritura combativas de Nietzsche, pues le inspiran en buena medida la *perspectiva fisiológica*, que sirve al filósofo para modelar la vida y esculpirse a sí mismo –como ejercicio continuo del *gran estilo*– mediante el “hilo conductor del cuerpo” (FP III, 37 [4], p. 813).<sup>38</sup> Las micropolíticas de la *animalidad*<sup>39</sup> que asume Nietzsche con la indispensable ironía y reanimando la revuelta cínica del *disfraz bestial*,<sup>40</sup> nos muestra el sutil método de lectura lenta del “buen filólogo” y de la apropiación creadora del ejercicio genealógico que transmuta aspectos de propuestas diferentes de estas filosofías menores para la *vida* que permitan impulsar la transvaloración de todos los valores con el martillo sedicioso.

<sup>37</sup> Véase GC, §§ 45, 227, 306, 370 y 375, pp. 136-137, 255, 295-296, 383-387 y 393-394. Así la distingue Nietzsche de otras propuestas filosóficas: “La filosofía como arte de descubrir la verdad: así según Aristóteles. Por el contrario, los epicúreos, que se aprovecharon de la teoría sensualista del conocimiento de Aristóteles: totalmente irónicos y negativos frente a la búsqueda de la verdad; ‘la filosofía como arte de *vivir*’” (FP IV, 9 [57] (44), p. 248).

<sup>38</sup> “Es esencial partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. Es el fenómeno más rico, que permite una observación más clara. La creencia en el cuerpo está mejor establecida que la creencia en el espíritu” (FP III, 40 [15], p. 848).

<sup>39</sup> Nos referimos aquí a los usos diferentes del *devenir animal* desde un enfoque combativo de política menor, como microacciones de resistencia.

<sup>40</sup> Así lo ha señalado P. Sloterdijk: “La decisiva autodesignación de Nietzsche, a menudo pasada por alto, es la de ‘cínico’. *Con ello*, él se convirtió, junto con Marx, en el pensador más influyente del siglo XX. En el ‘cinismo’ de Nietzsche se presenta una relación modificada al acto de ‘decir la verdad’: es una relación de estrategia y de táctica, de sospecha y de desinhibición, de pragmatismo e instrumentalismo, todo ello en la maniobra de un yo político que piensa en primer y último término en sí mismo, que interiormente transige y exteriormente se acoraza” (2007, p. 16).

Por eso nos parece del todo oportuno considerar aquí el criterio áspero y fisiológico que propone Nietzsche –en su cardinal libro dedicado a los *espíritus libres*– para intentar calibrar la sabiduría: “El incremento de la sabiduría puede medirse exactamente por la disminución de bilis” (HDH II, “El caminante y su sombra”, § 348, p. 219). Consideramos que *quizá* –podemos intuirlo– el solitario de Sils-Maria tiene en mente a los pensadores de la época helenística cuando formula dicha sentencia; a la amargura grave y seriedad congénita de los sistemas de pensamiento legitimados, estos filósofos de la subversión franca oponen con entereza un enérgico *saber jovial* para la vida.

### Theatrum politicum y simulacro zoológico: *de los usos políticos de la animalidad*

Podemos considerar que la filosofía de la animalidad nietzscheana constituye en conjunto una crítica radical al humanismo ilustrado moderno,<sup>41</sup> ya que éste parte de un enfoque demasiado unilateral, ingenuo y excluyente que si bien reconoce la naturaleza material como contexto indispensable de existencia, termina *reduciéndola* con sus pretensiones cognitivas de dominación y postulando al ser humano como entidad suprema en la cadena de desarrollo de los seres vivos que han habitado el planeta. Se trata de un *humanismo*<sup>42</sup> que se establece como complemento perfecto de las emergentes sociedades industriales de tipo capitalista, en donde el dinero, la tecnociencia, la industria y el desarrollo por medio de la explotación de los recursos naturales se constituyen en la base del supuesto progreso de la humanidad; el “hombre tornillo” (véase A, libro 3ro, § 206, pp. 188-189) se *ajusta* por completo al funcionamiento

<sup>41</sup> Para una mínima caracterización del humanismo ilustrado, véase T. Todorov (2008, “Humanidad”, pp. 89-100); E. Cassirer (2000, I, pp. 54-112); M. Heidegger (2009) y P. Sloterdijk (2011, VI, pp. 197-220).

<sup>42</sup> “El tema latente del humanismo es, por tanto, la domesticación del hombre, y su tesis latente dice así: las lecturas adecuadas amansan [...] Del credo del humanismo forma parte la convicción de que los hombres son ‘animales sometidos a influencias’, y que por ello es imprescindible administrarles el tipo correcto de influencias. La etiqueta del humanismo recuerda –con falsa inocuidad– la batalla constante por el hombre, que se desarrolla como una lucha entre tendencias bestializadoras y amansadoras” (P. Sloterdijk, 2011, VI, p. 202).

bien aceitado de la letal máquina de explotación capitalista. Hay que indicar por lo menos tres usos prácticos, profundamente implicados entre sí, del *atroz* “devenir bestial” que realiza la irónica reflexión nietzscheana.

1. Cumple abiertamente una *función crítica* en su esfuerzo por superar al hombre animal doméstico de rebaño, dócil y obediente que ha renunciado a sus instintos más propios en aras de la pura razón y de una cultura moderna del sujeto racional soberano. Esto conduce a un antropocentrismo exacerbado que rechaza todo lo animal básico como expresión de la “bajeza” fisiológica, así como cualquier iniciativa instintiva que busque fracturar al sujeto que funciona aparentemente como *soporte* del orden establecido: “La humanidad *no* representa una evolución hacia algo mejor, o más fuerte, o más alto, al modo como hoy se cree eso” (AC, § 4, p. 27). En este sentido, la cualificación invertida del devenir animal pretende introducir el *desorden* de la diferencia mediante la recuperación del valor de la animalidad del ser humano, y de los instintos como parte suplementaria de la *razón práctica*: el devenir animal salvaje activado que busca romper con la metafísica del sujeto único y cerrado.

Nosotros hemos reaprendido. Nosotros nos hemos vuelto más modestos en todo. Nosotros ya no derivamos al hombre del “espíritu”, de lo “divino”, sino que lo volvimos a poner entre los animales. Él es considerado como el animal más fuerte porque es el más astuto: una consecuencia de esto es su intelectualidad. Por otro lado, nos defendemos de una vanidad que quisiera, también acá, dejarse oír: como si el hombre hubiese sido la gran intención oculta de la evolución animal. El hombre no es, de ninguna manera, la corona de la creación, todo ser está a su lado sobre la misma escala de la perfección... Y cuando nosotros opinamos sobre esto, todavía opinamos demasiado: el hombre es, relativamente, el animal más logrado, más enfermo, el más peligrosamente alejado de sus instintos — ¡claro, con todo eso, también es el más interesante! (AC, § 14, pp. 24-25).<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Al parecer, la reflexión de M. Heidegger sobre este candente tema iría en sentido contrario; para el pensador del “ser”, el ser humano nunca se podrá explicar por sus meras características biológicas o zoológicas, incluso si se le añade algún tipo de dimensión espiritual. En efecto, de manera enérgica y contundente Heidegger se opone a cualquier intento de aproximar al hombre a la animalidad, por cuanto para él no existe ninguna forma de “comunidad” entre ambos polos. Como afirma de manera contundente: “Pero la esencia del hombre consiste en ser más que el mero hombre entendido como ser vivo dotado de razón. El ‘más’ no debe tomarse aquí como una mera adición, algo así como

El reaprendizaje de que habla Nietzsche permite generar una perspectiva más modesta con respecto a la apreciación sobrevalorada del hombre como ser dotado de razón y, por lo mismo, como centro del mundo y otorgador de todo *sentido*. Dicha apreciación conduce al ser humano a “renegar” de su propia naturaleza animal y a despreciar la *fragilidad* biológica que lo sostiene. De ahí que prefiera identificarse con la racionalidad virtual y absoluta que parece darle mayores garantías y satisfacciones probadas. Lo que Nietzsche persigue es una forma de *renaturalización* de la negada naturaleza humana, por cuanto el desarrollo de entidades “civilizatorias” de la cultura moderna, como la moral, el trabajo, la entidad sujetocéntrica, la religión y el desarrollo científico, terminan alejando al animal humano de sus deseos instintivos, que luego resultan peligrosos por su marcada carga de salvaje agresividad e impulsos destructivos.<sup>44</sup> Pero es inevitable que el *violento* proceso civilizatorio pase factura: a la postre genera un animal humano fragmentado, disminuido e insuficiente, y por lo mismo neurótico y más o menos peligroso. Es en este sentido que la crítica de Nietzsche al desarrollo parcial de la cultura moderna –que sólo posibilita anima-

---

si la definición tradicional de hombre debería seguir siendo la determinación fundamental, pero luego fuera ampliado añadiéndole el elemento existencial. El ‘más’ significa: de modo más originario y, por ende, de modo más esencial en su esencia. Pero aquí sale a la luz lo enigmático del caso: el hombre es porque ha sido arrojado, es decir, ex-siste contra el arrojamiento del ser y, en esa medida, es más que el animal rationale por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser” (M. Heidegger, 2009, pp. 56-57 y P. Sloterdijk, 2011, VI, pp. 205-209).

<sup>44</sup> El tema de la represión cultural de los instintos y del impulso de vida lo trata también S. Freud en su importante obra *El malestar en la cultura* (2011, 5 y 7, pp. 111 y 124). Ahí podemos leer lo siguiente: “La existencia de tales tendencias agresivas, que podemos percibir en nosotros mismos y cuya existencia suponemos con toda razón en el prójimo, es el factor que perturba nuestra relación con los semejantes, imponiendo a la cultura tal despliegue de preceptos. Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración [...] La agresión es introyectada, interiorizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de *super-yo* se opone a la parte restante, y asumiendo la función de ‘conciencia’ [moral], despliega frente al *yo* la misma dura agresividad que el *yo*, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo *super-yo* y el *yo* subordina al mismo la calificamos de *sentimiento de culpabilidad*, se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada”.

les insuficientes y energéticamente débiles— señala el proceso de *patologización* que acompaña al establecimiento de un animal humano que resulta menos que cualquier animal, pues dicho proceso lo convierte en un animal reducido, débil y corrompido: “Yo llamo corrompido a un animal, a una especie, a un individuo cuando pierde sus instintos, cuando escoge, cuando *preferiere* lo que a él le es perjudicial” (AC, § 6, p. 28).

2. Cumple la función de *impulso creativo* en la transvaloración de los valores orientada al arribo del *superhombre*; es decir: la visión de la animalidad nietzscheana pretende reanimar al animal fiero, cruel e indómito que de alguna manera conservamos —oculto e inhibido bajo las espesas costras de la civilización logocéntrica de las tecnociencias y de la culpa moral cristiana— como impulso necesario para alcanzar todo lo *superior*. Por ello Nietzsche recomienda —a quienes deseen hacer suyo dicho impulso creativo— acudir como juego inspirador al bosque y los animales; el devenir animal asume el *envite* sedicioso que se apropia de las intensidades energéticas de la animalidad diversificada mediante la *praxis* de una *micropolítica fisiológica*.<sup>45</sup> Como señala el anciano ermitaño del bosque: “¡No vayas a los hombres y quédate en el bosque! ¡Es mejor que vayas incluso a los animales! ¿Por qué no quieres ser tú, como yo, — un oso entre los osos, un pájaro entre los pájaros?” (Z, pról., 2, p. 33). Dicho con brevedad: las “micropolíticas animales” son partes impulsoras y expresivas de la *gran política*.

La micropolítica del *devenir* animal implica que para poder superar al animal humano domesticado de rebaño y de la mediocridad gregaria es indispensable reincorporar la *animalidad salvaje* de los deseos instintivos violentos y crueles. Es decir, la superación de lo humano, demasiado humano, para propiciar el arribo del *superhombre* como máxima manifestación de la plena fidelidad a la tierra, tiene que recuperar las intuiciones fisiológicas de una “animalidad más completa”. El *giro zoológico* que incorpora la filosofía de martillo nietzscheana pretende establecer un *apoyo biológico* que consiga superar el fundamento idealista de la metafísica occidental. Pero este agenciamiento creativo pretende utilizar los diferentes devenires animales como herramientas estratégicas para generar la diversidad múltiple y otras formas de sentir la vida del mundo. Aquí se perfila, desde lo corpóreo, una forma diferente de vincular el pensamiento a la *praxis*, una historia natural que consigue incorporar lo ahistórico

<sup>45</sup> “Una micropolítica, una política del deseo, que cuestiona todas las instancias” (G. Deleuze y F. Guattari, 1983, 4, pp. 65 y 2002, 9, pp. 213-237).

animal (el *olvido*) a la comprensión humana del pasado (la *memoria*) en la generación de un *hacer* historia-política nueva para la vida (véase UPHV).<sup>46</sup>

El hombre, animal complejo, mendaz, artificioso e impenetrable, inquietante para los demás animales no tanto por su fuerza cuanto por su astucia y su inteligencia, ha inventado la buena conciencia para disfrutar por fin de su alma como de un alma *sen-cilla*; y la moral entera es una esforzada y prolongada falsificación en virtud de la cual se hace posible en absoluto gozar del espectáculo del alma. Desde este punto de vista acaso formen parte del concepto “arte” más cosas de las que comúnmente cree (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 291, p. 250).

3. También hace un *uso transformativo* del múltiple devenir animal, pues Nietzsche ama y goza disfrazarse con diferentes máscaras de animales que posibiliten con creatividad lo *diferente* y *múltiple*.<sup>47</sup> Ahora se pone la de paloma, luego la de serpiente y finalmente la de cerdo, o las tres y otras más de manera simultánea para que constituyan un tipo de multi-animal; tales máscaras son “apropiaciones” estratégicas que permiten *abrir devenires* simbióticos de transformaciones continuas. Pero también establece posibilidades *metamórficas* que el acontecer animal múltiple genera para quebrantar al sujeto único y cerrado de la ontoteología moderna. Se trata de usos políticos diversificados con miras a instaurar una zoología filosófica de la subversión que sirva como *base fisiológica* para una transvaloración que origine o de con otros mundos posibles dentro de este que habitamos. Se trata de aceptar la realidad nihilista que nos circunda como parte irremediable de la vida, pero también de resistirla generando estrategias para transmutarla; el devenir animal múltiple y diversificado asume ese complejo reto, y por ello busca *trastornar* el ámbito cerrado de la conciencia sujetocéntrica por medio de la extensión superlativa de la voluntad de poder, a fin de que la “magnífica bestia humana” recupere sus deseos e instintos más vitales. El

<sup>46</sup> Al respecto, véase nuestra interpretación de este complejo tema en C. A. Velázquez Becerril, “Hermenéutica agonística e historia viva en Nietzsche” (2015).

<sup>47</sup> “Basta con que lo nombres: ¡lo que yo tengo te lo ofrezco! – ‘¿Para reconfortarme? ¿Para reconfortarme? Oh tú, curioso, ¡qué es lo que dices! Pero dame, te lo ruego –’. ¿Qué? ¿Qué? ¡Dilo! – ‘¡Una máscara más! ¡Un segunda máscara!’...” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 278, p. 244 y ahí mismo, “El espíritu libre”, § 40, pp. 65-66).

*filósofo del futuro*<sup>48</sup> tiene que asumir este reto, pues le corresponde revalorar al animal humano del deseo pleno que está dispuesto a pagar los altos costos de volverse más fuerte y profundo, pero también más malvado para “saber orientarse en todos los laberintos”.

El hombre es para mí un animal agradable, valiente, lleno de inventiva, que no tiene igual en la tierra y que sabe orientarse incluso en todos los laberintos. Yo soy bueno con él: con frecuencia reflexiono sobre cómo hacerlo avanzar más y volverle más fuerte, más malvado y más profundo en cuanto es (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 295, p. 254).

La fuerza innovadora de los afanes micropolíticos de la animalidad que realiza Nietzsche consiste en *trastornar* desde su interior al humanismo pretencioso, parcial e ingenuo que venía desarrollándose desde la exacerbación de la *luz cegadora* de la época ilustrada. La estrategia de *combate* no consiste sólo en disfrazarse de tal o cual animal, sino además en asumir y utilizar los diferentes instintos y capacidades físicas incorporándolos creativamente al hombre animal decadente con la finalidad de abrir camino al *superhombre*. Por eso Nietzsche señala con ironía: “El filósofo sólo es una especie de ocasión y posibilidad de que *el instinto tome de una vez la palabra*” (FP III, 7 [62], p. 190 y MBM, “De los prejuicios de los filósofos”, § 6, pp. 26-27). El *theatrum politicum* que monta el filósofo de la *ciencia jovial* le permite distanciarse de la ontología del sujeto único y cerrado en aras de una “ontología hermenéutica radical” (véase G. Vattimo, 1989, pp. 25-45) de la incompletud y la diferencia. Se trata, en efecto, de un individuo múltiple y diversificado que asume como su característica constitutiva la continua *apertura* mediante la identificación de los múltiples *devenires animales*. Es

<sup>48</sup> La “filosofía del futuro”, sobre la que Nietzsche reflexiona en la última etapa de su vida lúcida, busca desmarcarse con toda claridad de la “filosofía dogmática”, ahistórica y determinada por la moral que pretende superar el nihilismo exacerbado por la “muerte de Dios”; estos “filósofos venideros” son los grandes “tentadores” que han dejado de ser dogmáticos –por cuanto han dejado atrás muchas cosas, a “amigos” de su propia soledad, y porque incluso han ido más allá de los “espíritus libres” y del bien y del mal; se han elevado por encima de todos estos determinantes que el gregarismo moderno en todas sus modalidades busca imponer. Por eso señala: “nosotros opinamos que dureza, violencia, esclavitud, peligro en la calle y en los corazones, ocultación, estoicismo, arte de tentador y diablerías de toda especie, que todo malvado, terrible, tiránico, todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve de elevación de la especie ‘hombre’ tanto como su contrario” (MBM, “El espíritu libre”, § 44, p. 69).

el animal humano maximizado, que ya no necesita de la metafísica para su devenir pleno en la existencia de lo mezclado y múltiple, y que por su fuerza creadora de transvaloración se identifica plenamente con el *superhombre* nietzscheano.

*El vértigo de la animalidad: Fabulación política  
del cerdo enmascarado en perro*

Ubicando definitivamente al ser humano en el reino animal, Nietzsche caracteriza a los hombres actuales como “europeos-animales de rebaño” (MBM, “Para la historia natural de la moral”, § 199, p. 129) cuyo “instinto gregario” y conciencia moral los han convertido en las *bestias* domesticadas que *son*. Por ello hay que comenzar situando a los seres humanos en el conjunto variado de los animales, porque así recobrarán su verdadera escala terrenal y, en virtud de sus particularidades, desarrollarán algunas diferencias o rasgos específicos, pero dentro de la misma escala natural que los define. Ante la *crisis* de la cultura occidental, provocada por el devastador nihilismo que permeaba ya todos sus supuestos fundamentos, Nietzsche busca establecer procesos de resistencia y superación de mayor crueldad,<sup>49</sup> con miras a dejar atrás el *minimum* de potencia del decadente rebaño humano para acceder por fin al *maximum* de energía del *superanimal humano*.

Estos criterios energéticos nos permiten observar que, a partir de cierto punto, la historia de la civilización occidental es la historia del predominio de un proceso reactivo de moralización de la existencia y desmoralización de las fuerzas naturales de la afirmación de la vida. Se puede hablar de una “Historia moral” donde gravitan el *engaño* de la metafísica y la justificación expresa del “instinto de rebaño” del gregarismo preponderante, el cual terminó domesticando moralmente a la civilización europea; por eso Nietzsche no cesa de afirmar que toda la moral del europeo moderno se estableció sobre la base de la *utilidad del rebaño*, que termina ensombreciendo a los hombres *fuertes* y *únicos*; dicha base instauró una rígida jerarquía que hace prevalecer

<sup>49</sup> Así establece este proceso que se quiere pletórico de “crueldad” –como máxima *praxis* que logre vincular con creatividad dureza y jovialidad–, pues tenemos que saber cambiar ya la idea que ostentamos de la misma: “Casi todo lo que nosotros denominamos ‘cultura superior’ se basa en la espiritualización y profundización de la *crueldad* – tal es mi tesis; aquel ‘animal salvaje’ no ha sido matado en absoluto, vive, prospera, únicamente – se ha divinizado” (MBM, “Nuestras virtudes”, § 229, pp. 176-177).

al hombre vulgar y resentido sobre el hombre noble y fuerte. Así pues, Nietzsche busca romper con esta severa escala reductora y, a un tiempo, procura impulsar el auténtico crecimiento de la humanidad, el cual tiene que pasar *con fuerza* por la recuperación trágica del carácter contradictorio de la existencia, por la asunción de todo aquello molesto y terrible que también nos constituye:

El hombre es el *animal monstruoso* y el *superanimal*; el hombre superior es el hombre monstruoso y el superhombre; van así juntos. Con cada crecimiento del hombre en grandeza y en altura crece también en profundidad y en lo terrible: no se debe querer una cosa sin la otra — o más bien: cuanto más fundamentalmente se quiere una cosa, tanto más fundamentalmente se alcanza precisamente la otra (FP IV, 9 [154], p. 283).

Sin duda, el enfoque de la ambigüedad y los diversos estilos que atraviesan de forma *transversal* toda la obra nietzscheana responden fielmente a la contradictoria realidad, es decir, a la pluralidad de fuerzas que la surcan sin miramientos. La disecación de la moral de los débiles y serviles la realiza Nietzsche desde una “perspectiva biologicista” de tipo evolucionista con características muy particulares (perspectiva que también asume en sus propuestas políticas): rastrea la *genealogía* de los valores desde hechos fisiológicos específicos (véase M. Ferraris, 2000, pp. 57 y ss.). La desnaturalización de los valores tiene que ser combatida desde un movimiento de avance a “paso de paloma”; de otro modo no será posible aligerar y transformar el peso de la *virtud* que se ha establecido y prolongado por mucho tiempo en la historia de Occidente. Así pues, la moral de la *virtud* de rebaño, que ha enjuiciado la existencia hasta avergonzarla y despreciarla, se constituye en el factor *clave* para revertir el proceso de inercia de las fuerzas con la finalidad de “medirlas” en función del *grado de abandono* que podamos soportar. Para Nietzsche no se trata de que la moral *regrese* a la naturaleza, pues la moral nunca partió de un estado natural de indiferencia: siempre ha sido antinatural; se trata más bien de “atreverse a ser inmoral como la naturaleza” (FP IV, 10 [53], p. 313).

La propuesta biopolítica nietzscheana es un muy sugestivo esfuerzo para romper el cerco del “enfoque inmunitario” —el cual deriva en una equívoca inercia “tanatopolítica”— mediante un proceso de transformación creativa que significa el soberano envite del *superhombre*. La *gran política* hace referencia al estrecho vínculo entre vida y poder como fenómenos irreductibles: se trata del desafío biopolítico que pone en marcha la *potenciación* del ser humano, donde el poder se ejerce fisiológicamente a través del cuerpo viviente como estrategia de combate. La *gran política* establece el anclaje biológico de la potenciación como voluntad de poder, es decir, en cuanto

relaciones de fuerzas que buscan imponer su poderío. Nietzsche radicaliza el uso metafórico desde un enfoque político que utiliza el cuerpo biológico para diversas representaciones, buscando así renovar la desgastada disciplina mediante un diferente bagaje teórico con fuertes raíces en la biología y en la fisiología. Para ello elabora el proyecto de la *gran política* como invectiva de guerra en contra de la decadente “vulgaridad del número” del cristianismo gregario. La invectiva genera tres principios: 1) el criterio de la *fisiología* se establece como el máximo referente para incrementar la fortaleza y la dureza de la animalidad humana abatida por la debilidad y degeneración vital; 2) la *guerra* a muerte con todo vicio contranatural y con todo lo que atente contra lo más *vital* –v. g., la casta viciosa y envenenadora de los sacerdotes cristianos; 3) se requiere la creación de un “partido de la vida” que materialice la *fisiología vital* como impulso de la gran política para la construcción de posibles futuros (véase FP IV, 25 [1], pp. 773-774).

El *impulso vital* se hace visible en su constante superación de retos; propulsa la vida desde el *mundo orgánico simple* hasta el *animal complejo*, y de éste al “ejemplar único, el más noble, superior y poderoso, el más complicado y fecundo” (SE, § 6, p. 107); y coloca a este último en los umbrales de lo superhumano, que lo conduce ya a relacionarse de manera diferente con los de su misma especie al permitirle objetivar y subjetivar la naturaleza humana, posibilitando así una “política de la vida” diferente, una que aprehende e incorpora su “otro afuera”. Dando forma a una *zoología humana* o a la “animalización del hombre”, Nietzsche consigue articular una crítica a la política de muerte –cuya máxima expresión la encontramos en los fascismos brutales del siglo XX– que ha predominado en la cultura occidental, ello con miras a hacer posible el tránsito hacia una *política para la vida*. Así, la promesa combativa del *Übermensch*, al colocarse de un salto soberano más allá de lo humano, pero desde lo humano y *por debajo* de lo humano, procura movernos a sucumbir a la *animalidad* misma del hombre como acción vivificante en forma de *gran estilo* desde el anclaje terrenal del propio cuerpo físico vivo en el arrebató supremo del azar. El animal-hombre del gran estilo o *superhombre*, es aquel que logra con pasión suprema reunir todas sus fuerzas en una sola voluntad: abandonar todo lo establecido para crear sus propios valores y estatutos, es decir, para ordenarse y modelarse a sí mismo. “Nosotros, sin embargo, queremos llegar a ser lo que se es – ilos nuevos, los únicos, los incomparables, los que se-dan-a-sí-mismos” (GC, libro 4to, § 335, p. 319). Para acceder a lo “posthumano” hay que reactivar el resorte de lo “prehumano”, afirmándolo en la tradición del *bíos*

*kynikós* (vida cínica) que pretende “asilvestrar la vida” (véase M. Daraki y G. Romeyer-Dherbey, 2008, pp. 8-14) como realización estética vital.

Este *desplante* abiertamente provocador –que busca romper de entrada con el “hechizo adormecedor” del canto de sirena del espíritu religioso cristiano, de los adelantos de la cultura tecnocientífica y de la racionalidad instrumental– se debe a la “voluntad de transgresión” de algunos hombres cuyo *espíritu de rebeldía* se ha negado a aceptar el orden jerárquico impuesto con violencia por la metafísica moderna. La rígida pirámide de la evolución humana se cuartea y pierde sus aparentemente sólidos cimientos ante la *invektiva* de que sólo recuperando y aceptando plenamente la “animalidad” del hombre se puede realmente transitar al impulso sobrehumano; aquí *Ouroboros* vuelve a morderse la cola para integrar en un todo continuo los aparentes opuestos que la constituyen.<sup>50</sup> Al reubicar apasionadamente al ser humano dentro de la escala de su composición animal básica, Nietzsche busca “quebrantar” la vanidad humana paralizante para posibilitar el ascenso explosivo de lo *sobrehumano*. Para allanar el camino y avivar el *combate*, es indispensable saldar cuentas con el “cristianismo metafísico”, porque éste ha propagado el veneno del nihilismo sobre toda la tierra y ha oprimido al ser humano con el peso de una existencia miserable: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo. El hombre es algo que tiene que ser superado” (Z, pról., 1, p. 36 y la parte, “De las alegrías y de las pasiones”, p. 65).

El vértigo de la animalidad evidencia la fragilidad e inconsistencia de la moderna concepción de humanidad, a la que “forramos de algodón” para evitar exponerla a cualquier posible choque o cuestionamiento; así terminamos constituyéndonos en desechos cómicos que en aras del figurado “progreso” humanista, reniegan de los instintos salvajes y hostiles que impulsan nuestra vitalidad. Nietzsche expone también la insuficiencia de la filosofía idealista que pretende imponer su modelo de mundo y el tipo de ser humano racional; al despreciar el sustento fisiológico de nuestra

<sup>50</sup> “El *Ouroboros*, la serpiente que se muerde la cola, es un símbolo utilizado con frecuencia por los alquimistas. Representa la unidad de todas las fuerzas y procesos por los alquimistas. Representa la unidad de todas las fuerzas y procesos del cosmos. Conocer una cosa al estudiarla concienzudamente es conocerlo todo. El macrocosmos está reflejado en el microcosmos. La fórmula que supuestamente explica el símbolo parece expresar la doctrina de que la realidad individual existe por la realidad universal, pero también viceversa: el universo está allí por el uno. Si el universo no estuviera presente, en un sentido místico, en el uno, no habría universo” (G. Luck, 1995, VI 119, p. 419).

naturaleza animal terrena, acabamos estableciendo una visión plana y descolorida de la vida. También *critica* despiadadamente al docto “hombre objetivo” por su carácter complementario y cómplice del orden metafísico establecido que lo aleja de todo lo superior y constituirse en una *meta para sí mismo*; pero resulta que este modelo de ser humano ni siquiera se establece en un “inicio”, pues no se trata del “rudo, poderoso, plantado en sí mismo, que quiere ser señor”; es más bien una forma de “recipiente formal” que busca recibir ciertos contenidos que le den forma, esto es, espera recibirlos para lograr “configurarse’ a sí mismo de acuerdo con ellos”. En resumen: “es un hombre sin contenido ni sustancia, un hombre sin ‘sí mismo” (MBM, “Nosotros los doctos”, § 207, p. 147).

No hay que perder de vista que se trata de una crítica con un fino matiz filosófico y que está presente en los diversos *usos* micropolíticos que hace Nietzsche del devenir animal humano; pero por la sola proximidad de la *animalidad* con lo más natural –por el fantástico arsenal de sus instintos feroces, por la agudeza de sus sentidos que apresan la vida, e incluso por su envidiable “inocencia” en el simple devenir de la existencia– resulta cuestionadora de lo que somos y, por ello, lo más atractivo. En definitiva, la animalidad es una existencia envidiable por aceptar sin culpa y de manera incondicional todo lo que la vida nos brinda. Y por eso mismo Nietzsche la traduce en una filosofía contraria a cualquier forma de amaestramiento y sometimiento, a aquello que podríamos llamar la “humanización del animal”, tan generalizada e inflexible en nuestra época. Seguramente a Nietzsche le darían *risa* –una risa a la vez *sarcástica* e indignada– los usos, abusos y manipulaciones que diferentes entidades hacen de su reflexión sobre la animalidad y la naturaleza, del bestiario multicolor que recorre toda su obra. Principalmente se reiría de las diferentes campañas “reivindicadoras” que hoy en día se emprenden para “proteger a los animales” como plenos agentes de derecho. Nada más banal e indignante que la *piadosa* hominización de los animales, propia de una cultura rapaz que necesita pretextar el cuidado de otras especies para sentirse bien y paliar en algo su soledad depredadora. Así hacemos la vista gorda ante el carácter cruel, frío, despreocupado, impredecible y lascivo de los instintos naturales de todo *auténtico animal* aún no desnaturalizado por la doma de la cultura.<sup>51</sup> Se

<sup>51</sup> Podemos decir que en el fondo la domesticación no es más que una mezquina y cruel venganza –más o menos inconsciente– por la tensa represión a que nos somete la misma cultura; al sojuzgar nuestros deseos e instintos más propios queremos someter a la misma suerte a los animales, que tristemente tienen que adaptarse al enérgico avance tecnourbano. Nietzsche percibe aquí una “tor-

domestica y castra a las especies que nos son más lucrativas para promover nuestra insaciable vanidad y vociferar que tenemos un ilusorio control cuando ni siquiera podemos participar en la formación de nosotros mismos. Para Nietzsche la *virtud domesticadora* es el auténtico “pecado” contra el hombre: “Virtud es para ellos lo que se vuelve modesto y manso: con ello han convertido al lobo en perro, y al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre” (Z, 3a parte, “De las virtudes empequeñecedoras”, 2, p. 240).

En el panorama que abre la compleja relación que se establece entre el animal y el hombre, junto con la recíproca interacción que caracteriza esta aproximación como impulso creador, Nietzsche problematiza la cuestión de la domesticación (*Zähmung*) y la cría (*Züchtung*)<sup>52</sup> como vía generada por la filosofía del futuro para esclarecer las posibilidades fisiológicas del *superhombre* –de aquello que el filósofo del martillo denomina “la aristocracia en el cuerpo” (véase FP IV, 2 [76], p. 97). En esa forma la política de la animalidad nietzscheana hace que la potencia fisiológica se bifurque en dos ramales: el animal gregario domesticado, y el fiero animal singular que se diferencia por la maximización de la voluntad de poder en contra de la disminución impuesta por cualquier tipo de gregarismo; es en esta diferenciación de potencialidades donde

---

cida línea” que se extiende por lo menos desde Voltaire, Schopenhauer y Wagner, quienes pretenden “disfrazar su odio hacia ciertas cosas y personas, sirviéndose de esta misericordia hacia los animales” (GC, libro 2do, § 99, p. 190). Al respecto, también véase P. Sloterdijk (2011, VI, pp. 210-213).

<sup>52</sup> Sin duda se trata de un tema caro a Nietzsche que ha generado los más monstruosos malentendidos; por ejemplo: la deficiente lectura que realizan los carniceros nazis sobre la cuestión de la cría, la raza y el perfeccionamiento de la humanidad. En realidad, su lectura se queda en el nivel básico de lo humano, demasiado humano y de la domesticación humanista que le sirve de sustento. Por ejemplo, hay una curiosa anécdota acerca de una pesadilla que tuvo el *Führer* a comienzos de 1940, en tanto que visión aterradora que lo persigue. Con los ojos descompuestos por las lágrimas vertidas con profusión ante el terror nocturno de la imagen vislumbrada, Hitler relata a su médico de cabecera: “Vi en mi sueño al futuro superhombre: es completamente insensible, sin consideración alguna por nuestros dolores y me parece insoportable” (citado en S. Žižek, 2006, p. 68). Aquí podemos percibir dos cuestiones relevantes: 1) la distorsionada imagen que tenía de sí mismo uno de los máximos asesinos de la historia, quien jamás mostró la menor consideración hacia las víctimas despojadas de cualquier atributo humano, *rebajadas* – por el mero hecho de ser “diferentes” – al nivel de las bestias o de la bacteria infecciosa que había que erradicar como justificación de la “solución final”; 2) una incompreensión abismal respecto a la cuestión de la *cría* y el problema de la *raza*, cuestión implicada en el asunto del superhombre en cuanto salto supremo que pretende dejar muy atrás el enredo demasiado humanista de la *doma*, pero en donde sin duda prevalecía la lógica supremacista de los carniceros nazis.

resulta fundamental la distinción entre amaestramiento y crianza, entre “educación humanista” y “cría superhumanista”. Es decir, la parte educadora humanitaria ha tendido a domesticar y a amaestrar al ser humano hasta el punto de disminuirlo energéticamente; mientras que la crianza superhumanista, basada en los instintos animales y salvajes, busca el efecto contrario: la formación y la *crianza* del animal hombre superior pletórico de fuerzas.

Lo que Nietzsche intuye en sus reflexiones sobre este fenómeno es que el “modelo escolar” del hombre impulsado por la modernidad esconde otros oscuros intereses –de “gran peligrosidad”–,<sup>53</sup> intereses que el filósofo del martillo descubre bajo las espesas costras endosadas por el humanismo occidental. La instancia que ha impulsado la doma (*Zähmung*) del ser humano ha sido la metafísica cristiana, y lo ha hecho mediante un proceso educativo y una moral de la compasión que, en cuanto órganos reguladores, pretenden mantener el control sobre animales disminuidos y sumisos; sin duda, esta función “domadora” del humanismo occidental la han desempeñado históricamente el sacerdote cristiano y el profesor de la institución educativa. Ante el impacto producido por el *proyecto moral* de los educadores cristianos que domestica y cría al animal hombre disminuido de la resignación, Nietzsche propone reactivar la formación y cría del hombre fuerte, del *guerrero* de la vida que conseguirá alumbrar al superhombre. En este sentido es que puede verse como *hilo conductor* del devenir histórico precisamente los diferentes programas de crianza y los actores que conducen dicho proyecto; sin embargo, la dominación la

<sup>53</sup> “Así es como siempre procede la educación: busca fijar en el individuo una manera de pensar y de actuar mediante una serie de estímulos y ventajas, que, cuando llegan a ser hábitos, instintos y pasión, dominan sobre y en él *en contra de su último provecho*, aunque ‘a favor del bien general’. Muy a menudo veo que este ciego y desenfrenado trabajo efectivamente produce riqueza y honor, pero a la vez priva a los órganos de la sutileza con la cual pudiera darse un goce de la riqueza y de los honores [...] Si la educación tiene éxito, entonces cada virtud individual es una utilidad pública y una desventaja privada, en el sentido de la meta privada superior –es decir, probablemente alguna forma de empobrecimiento sensorial o espiritual o incluso la decadencia prematura: considérese desde este punto de vista, sucesivamente, la virtud de la obediencia, de la castidad, de la piedad, de la justicia. El elogio del desinteresado, del sacrificado, del virtuoso –de quien no utiliza, por tanto, toda su fuerza y razón en *su* conservación, desarrollo, elevación, fomento, ampliación de poder, sino que vive respecto a sí mismo de manera modesta e irreflexiva, tal vez incluso indiferente o irónica, les un elogio que en ningún caso proviene del espíritu del desinterés!” (GC, libro 1ro, § 21, pp. 114-115).

ha dirigido principalmente la “cría del hombre domesticado gregario” que define la modernidad occidental.

Según Nietzsche, ante los cambios que trajo consigo la acentuación del nihilismo generado por la “muerte de Dios” y frente a los retos mayúsculos que abre este “acontecimiento reciente más grande” (GC, libro 5to, § 343, p. 329), resulta indispensable transformar tanto los criterios de la *crianza* como a los “nuevos educadores” que la conduzcan. En alguna de las planeaciones que se encuentran en ciertos fragmentos póstumos de agosto-septiembre de 1885, Nietzsche habla de crianza y disciplina en función de los *filósofos del futuro* (véase FP III, 40 [45] y 40 [48], pp. 858-859); pero ya con anterioridad, en la primavera-verano de 1883, habla de la necesidad de modificar los “caracteres” por medio de la *cría* dejando de lado la tentación de la moral (véase FP III, 7 [97], pp. 197-198),<sup>54</sup> y en verano-otoño de 1884 destaca la *función* de los legisladores y príncipes como criadores (véase FP III, 27 [56], p. 627). La diferencia energética estriba en que la *cría* se focaliza básicamente en un trabajo de “influencia directa sobre el cuerpo”, en tanto que la *domesticación* recurre a la “influencia indirecta del cultivo ético”. Por eso Nietzsche asevera de forma contundente: “Otra corporalidad se *crea* entonces *alma* y otras costumbres. ¡*Invertir*, por tanto, la relación!” (FP III, 7 [97], p. 197). Pero en la primavera de 1888 cobra un nuevo impulso y señala de manera más abierta que

para pensar correctamente sobre la moral tenemos que poner en su lugar dos conceptos *zoológicos*: la *doma* de la bestia y la *cría de una determinada especie*.

Los sacerdotes han pretendido en todos los tiempos querer ‘*mejorar*’... Pero nosotros nos reiríamos si un domador quisiera hablar de sus animales ‘mejores’. La doma de la bestia en la mayoría de los casos se consigue dañando a la bestia: asimismo el ser humano moralizado no es un ser humano mejor, sino solamente un ser humano debilitado, un ser humano radicalmente castrado y echado a perder. Pero es menos dañino... (FP, IV, 15 [55], p. 648).<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Hasta ahora la ética “con sus instintos inconscientes de educación y cría” ha servido como proceso de *contención* de los “impulsos de poder” en cuanto pretensión “más terrible y más profunda del hombre”. Con ello resulta que “denigra al individuo tiránico y acentúa, con su glorificación de la asistencia comunitaria y del amor a la patria, el instinto de poder del rebaño” (FP IV, 1 [33], p. 48).

<sup>55</sup> De igual forma, en una de las anotaciones de otoño de 1887 establece la relación entre la historia del nihilismo europeo y la doctrina del *eterno retorno* como la medida para su acabamiento; la cuestión de la “voluntad de verdad” como elemento generador de valores absolutos en tanto que

Partiendo de estas puntualizaciones –sumadas a las que realiza en algunas partes de dos de sus más importantes obras: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* (CI, “Los ‘mejoradores’ de la humanidad”, 1-5, pp. 71-75) y *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (AC, §§ 3 y 4, pp. 26-27)–,<sup>56</sup> podemos decir que para Nietzsche la cuestión de la cría (*Züchtung*) se encuentra en abierta oposición a la domesticación (*Zühhmung*). Éste se vuelve un asunto fundamental en su última época, sobre todo en relación con el *superanimal*, es decir, con su proyecto del superhombre. Al exhibir la cuestión ridícula del “mejoramiento” del que hacen ostentación los sacerdotes domadores de la “bestia hombre”, quienes confunden la *doma* con la *cría*, Nietzsche nos hace ver que estos “términos zoológicos” se presentan como realidades que los supuestos mejoradores no comprenden, ya que la *doma* entendida como *mejoramiento* genera una “bestia enfermiza” del tipo “cristiano”. Por eso señala de manera contundente: “Dicho fisiológicamente: en la lucha con la bestia el ponerla enferma *puede* ser el único medio de debilitarla. Esto lo entendió la Iglesia: *echó a*

---

característica de la filosofía moderna. Estableciendo el “problema de la vida” en el sentido de la *voluntad de poder*, Nietzsche postula la necesidad de construir un tipo de *infraestructura* que haga posible la emergencia de una especie más fuerte e íntegra; aquí resulta fundamental el criterio de la fuerza en cuanto “poder vivir bajo las estimaciones de valor *inversas* y quererlas de nuevo eternamente. El estado y la sociedad como infraestructuras: punto de vista de la economía mundial, la educación como *cría*” (FP IV, 9 [1], p. 235).

<sup>56</sup> Hay que decir que también en *Más allá del bien y del mal* hace referencia a este difícil problema: 1) en relación con la oposición marcada de la época entre judíos y antisemitas, Nietzsche habla de la necesidad de generar los “tipos más fuertes y más firmemente troquelados”, y de lo que considera el “problema europeo” de la “selección de una nueva casta que gobierne a Europa” (MBM, “Pueblos y patrias”, § 251, pp. 205-207); 2) de igual forma, insistiendo en las ventajas energéticas para el incremento de las fuerzas que generan los obstáculos y las situaciones *desfavorables*, y utilizando los ejemplos históricos de las “comunidades aristocráticas”, como la “*polis* griega o Venecia”, Nietzsche señala la importancia de la *selección* para terminar imponiéndose ante las amenazas de exterminio. Ante la prolongación cansada de los *mediocres* que genera la “única moral”, Nietzsche establece que la moral aristocrática es dura y cruel para generar ciertos *tipos dotados* de “unos rasgos escasos, pero muy fuertes, una especie de hombres rigurosos, belicosos, inteligentemente callados, cerrados y reservados [...] Se ha alcanzado el punto peligroso e inquietante en que una vida más grande, más compleja, más amplia, *vive por encima* de la antigua moral; ahora el ‘individuo’ está forzado a darse su propia legislación, sus propias artes y astucia de auto-conservación, auto-elevación, auto-redención” (MBM, “¿Qué es aristocrático?”, § 262, pp. 228-231).

*perder* al hombre, lo debilitó, – pero pretendió haberlo ‘mejorarlo’...” (CI, “Los ‘mejoradores’ de la humanidad”, 2, pp. 72-73).

Por el lado de la *cría* de lo superior se requiere un *plan* cuyo éxito dependerá del ejercicio de la “terribilidad”, ya que su propósito será mantener la guerra con su evidente opuesto que arruina a la bestia magnífica; la guerra con el “hombre-no-de-cría, el hombre mestizo, el chándala”. La singularidad de la cría se opone encarnizadamente al gregarismo grosero de la doma, que enferma y aniquila a la bestia hombre que busca la *excelencia*. La moral aristocrática de la cría se lanza en contra de la “moral de la doma” para hacer evidente el engaño histórico provocado por los “mejoradores de la humanidad”; de ahí que Nietzsche se ocupe de la psicología de dichos mejoradores y de su engaño generalizado. Los educadores de la humanidad como *mejoradores* irremisibles siempre han reclamado su “derecho a la mentira”, a mantener su *engaño* sobre el progreso moral de la humanidad; pero en ellos y en sus acciones se traslucen los *bajos fondos* sobre el que se sostienen: “*todos* los medios con que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente *immorales*. –” (CI, “Los ‘mejoradores’ de la humanidad”, 5, p. 75). Dejando atrás estos malentendidos y embustes “engañabobos”, la cría se constituye en la vía creativa para generar las condiciones *estructurales* que permitan la emergencia de lo *singular* y del *tipo superior*.

Por último asumimos que la filosofía martilladora nietzscheana es una irónica “máquina de guerra” que utiliza el *acaecimiento* animal para subvertir, para dar los golpes de martillo transvalorativos como estrategia *micropolítica* con fuertes implicaciones fisiológicas; dicha filosofía es un fiero zarpazo y un soberano salto de *tigre* que pretende superar el nihilismo antivital que nos aqueja. Las diferentes lecciones vitales que retoma Nietzsche de los *maestros menores* de la “filosofía con traje de bufón”, le permiten hacer suyas y utilizar las diversas metamorfosis animales como simulacros creativos para introducir intempestivamente el *desorden* en el corazón mismo de la sistematización binaria metafísica, para dejar de ser por fin “hijo de su tiempo”.<sup>57</sup> El animal humano plenamente reconciliado con su propia naturaleza instintiva, cruel y creadora, rompe desde el interior con el *cercó* empobrecedor del sujeto logocéntri-

<sup>57</sup> Como señala Nietzsche en una de sus últimas obras: “¿Qué es lo primero y lo último que exige un filósofo de sí mismo? Superar a su época en él mismo, volverse ‘intemporal’. ¿Contra qué, pues, ha de sostener el combate más duro? Contra aquello en lo que él es precisamente un hijo de su tiempo” (CW, pról., 1, p. 185).

co de la moral piadosa que pretende servir de fundamento a su propia imagen del mundo como *animal domesticado* por el humanismo extendido; el ejercicio creativo que asume el *devenir animal múltiple* permite recuperar la dureza y el primitivismo necesario para generar una auténtica política para la vida que consiga transformar el decadente animal domesticado en la magnífica bestia salvaje del *superhombre*. Por esa razón la bio-filosofía para el futuro nietzscheana tiene que trabajar con el “martillo demoledor” de las energías corporales animales para impulsar nuevas formas superiores de existencia vital.



## Bibliografía

### *Obras de Friedrich Nietzsche*

- \_\_\_\_\_ (A), *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, trad. de Germán Cano, Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 3), Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_ (AC), *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Círculo de Lectores, Bogotá, 1987.
- \_\_\_\_\_ (C), *Correspondencia* (selección), ed. de Felipe González Vicen, Aguilar Maior, Madrid, 1989.
- \_\_\_\_\_ (CGD), *El culto griego a los dioses*, trad. de D. Sánchez Meca, Alderabán, Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_ (CH), “El certamen de Homero”, en *Obras completas, vol. I. Escritos de juventud*, trad., introd. y notas de J. B. Llinares, D. Sánchez Meca y L. E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 562-568.
- \_\_\_\_\_ (CI), *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con martillo*, trad., introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza (El libro de Bolsillo, 467), Madrid, 1982.
- \_\_\_\_\_ (CO I), *Correspondencia I (junio 1850-abril 1869)*, trad., introd., notas y apéndices de L. E. de Santiago Guervós, Trotta / Fundación Goethe, Madrid, 2005.
- \_\_\_\_\_ (CO III), *Correspondencia III (enero 1875-diciembre 1879)*, trad., introd., notas y apéndices de Andrés Rubio, Trotta, Madrid, 2009.
- \_\_\_\_\_ (CO IV), *Correspondencia IV (enero 1880-diciembre 1884)*, trad., introd. y notas de Marco Parmeggiani, Trotta, Madrid, 2010.
- \_\_\_\_\_ (CO V), *Correspondencia V (enero 1885-octubre 1887)*, trad., introd. y notas de Juan Luis Vermal, Trotta, Madrid, 2011.
- \_\_\_\_\_ (CO VI), *Correspondencia VI (octubre 1887-enero 1889)*, trad., introd. y apéndice de Joan B. Llinares, Trotta / Fundación Goethe, Madrid, 2011.
- \_\_\_\_\_ (CW), “El caso Wagner”, en *Escritos sobre Wagner*, Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 8), 2003, pp. 183-242.

- \_\_\_\_\_ (DMG), “El drama musical griego”, en *El pensamiento trágico de los griegos, escritos póstumos 1870-1871*, Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 10), Madrid, 2004, pp. 77-97.
- \_\_\_\_\_ (EG), “El Estado griego”, en *Obras completas, vol. I. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 551-558.
- \_\_\_\_\_ (EH), *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, trad., introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza (El Libro de Bolsillo, 346), Madrid, 1984.
- \_\_\_\_\_ (ER), *Escritos sobre retórica*, ed. y trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós, Trotta (Clásicos de la Cultura, 14), Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_ (EW) *Escritos sobre Wagner*, trad., introd. y notas de Joan B. Llinares, Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 8), Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_ (FET), *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad., pról. y notas de Luis Fernando Moreno Claros, Valdemar (El Club Diógenes, 113), Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_ (FH), “Fatum e Historia”, en *Obras completas, vol. I. Escritos de juventud*, trad., introd. y notas de J. B. Llinares, D. Sánchez Meca y L. E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 201-208.
- \_\_\_\_\_ (FNIE), “Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas”, en *Obras completas, vol. I. Escritos de juventud*, trad., introd. y notas de J. B. Llinares, D. Sánchez Meca y L. E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 477-542.
- \_\_\_\_\_ (FP I), *Fragmentos póstumos I*, trad., introd. y notas de Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2007.
- \_\_\_\_\_ (FP II), *Fragmentos póstumos II*, trad., introd. y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, Tecnos, Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_ (FP III), *Fragmentos póstumos III*, trad., introd. y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2006.
- \_\_\_\_\_ (FP IV), *Fragmentos póstumos IV*, trad., introd. y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2006.
- \_\_\_\_\_ (FPP), *Los filósofos preplatónicos*, trad. de Francesc Ballesteros Balbastre, Trotta (Clásicos de la Cultura, 23), Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_ (GC), *La gaya ciencia*, trad., introd. y notas de Germán Cano, Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 6), Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_ (GM), *La genealogía de la moral*, trad., introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza (El Libro de Bolsillo, 356), Madrid, 1991.
- \_\_\_\_\_ (HDH), *Humano demasiado humano*, vols. I y II, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Akal (Clásicos del Pensamiento, 2), Madrid, 1996.

- \_\_\_\_\_ (HF), “Homero y la filología clásica”, en *Obras completas, vol. II. Escritos filológicos*, trad., introd. y notas de M. Barrios, A. Martín, D. Sánchez Meca, Luis E. de Santiago Guervós y J. L. Vermal, Tecnos, Madrid, 2013, pp. 219-231.
- \_\_\_\_\_ (ITS), “Introducción a la tragedia de Sófocles”, en *Obras completas, vol. II. Escritos filológicos*, trad., introd. y notas de M. Barrios, A. Martín, D. Sánchez Meca, L. E. de Santiago Guervós y J. L. Vermal, Tecnos, Madrid, 2013.
- \_\_\_\_\_ (MBM), *Más allá del bien y del mal*, trad., introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza (El Libro de Bolsillo, 406), Madrid, 1983.
- \_\_\_\_\_ (NT), *El nacimiento de la tragedia*, trad., introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza (El Libro de Bolsillo, 256), Madrid, 1981.
- \_\_\_\_\_ (NW), “Nietzsche contra Wagner”, en *Escritos sobre Wagner*, Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 8), Madrid, 2003, pp. 243-282.
- \_\_\_\_\_ (OC I), *Obras completas I. Escritos de juventud*, trad., introd. y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2011.
- \_\_\_\_\_ (OC II), *Obras completas II. Escritos filológicos*, trad., introd. y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid, 2013.
- \_\_\_\_\_ (PC), *Poesía completa (1869-1888)*, ed. y trad. de Laureano Pérez Latorre, Trotta, Madrid, 2011.
- \_\_\_\_\_ (PTG), *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*, trad., introd. y notas de Vicente Serrano, Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 10), Madrid, 2004.
- \_\_\_\_\_ (SE), *Schopenhauer como educador*, trad., pról. y notas de Luis Fernando Moreno Claros, Valdemar (El Club Diógenes, 125), Madrid, 2007.
- \_\_\_\_\_ (ST), “Sócrates y la tragedia”, en *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*, Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 10), Madrid, 2004, pp. 99-117.
- \_\_\_\_\_ (UPHV), *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*, ed., trad. y notas de Germán Cano, Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 2), Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_ (VDM), “La visión dionisiaca del mundo”, en *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*, Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 10), Madrid, 2004, pp. 119-190.

- \_\_\_\_\_ (VME), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, ed. de Manuel Garrido, Tecnos (Los Esenciales de la Filosofía), Madrid, 2010.
- \_\_\_\_\_ (WB), “Richard Wagner en Bayreuth”, en *Escritos sobre Wagner*, Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 8), Madrid, 2003, pp. 83-181.
- \_\_\_\_\_ (Z), *Así habló Zaratustra*, trad., introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza (El Libro de Bolsillo, 377), Madrid, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Berlín / München / Nueva York, De Gruyter, 1976-1988.
- \_\_\_\_\_, “The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche”, en *Nietzsche Source* (basado en el texto crítico de Giorgio Colli y Mazzino Montinari), de <[www.nietzschesource.org/eKGWB](http://www.nietzschesource.org/eKGWB)>.

### *Obras de apoyo*

- AA. VV., *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, vols. I y II, ed. de J. A. Martín García, Akal (Clásicas / Textos Griegos, 83), Madrid, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Los estoicos antiguos*, trad. de Ángel J. Cappelletti, Gredos, Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Antología de los primeros estoicos*, ed. de M. Sevilla Rodríguez, Akal (Clásica / Textos Griegos, 33), Madrid, 1991.
- Adorno, Theodor W., “La idea de historia natural”, en *Actualidad de la filosofía*, Paidós (Pensamiento Contemporáneo, 18), Barcelona, 1991, pp. 103-134.
- Adorno, Theodor W., y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. e introd. de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 2009.
- Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. de Flavia Costa y Eduardo Castro, ed. de Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, trad. y notas de A. Gimeno Cuspinera, Pre-Textos, Valencia, 2010.
- Altizer, Thomas J. J., *The Gospel of Christian Atheism*, The Westminster, Filadelfia, 1966.
- \_\_\_\_\_, Thomas J. J., y William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Bobbs-Merrill Company, Indianápolis, 1966.

- Allouch, Jean, “Cap. III. Un cambio en la erótica: Dionisos y Ariadna”, en *Una mujer sin más allá. La injerencia divina III*, El cuenco de Plata (Teoría y Ensayo), Buenos Aires, 2015, pp. 125-175.
- Andler, Charles, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, vol. 1: “Les précurseurs de Nietzsche”, Bossard, París, 1920, recuperado de <<https://archive.org/details/nietzschesavieet01andl>>.
- Andreas-Salomé, Lou, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, trad. e introd. de L. F. Moreno Claros, Minúscula (Con Vuelta de Hoja, 1), Barcelona, 2005.
- Ansell-Pearson, Keith, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Universidad de Cambridge, Nueva York, 1994.
- Arendt, Hanna, *Eichmann en Jerusalén*, trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, De Bolsillo (Historia, 101), Barcelona, 2009.
- , *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Taurus, México, 2004.
- Bataille, George, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. de Fernando Savater, Taurus (Ensayistas, 84), Madrid, 1979.
- Battioni, Giulio, *Dioniso contro il Crocefisso. Uno sguardo sul pensiero politico di Nietzsche*, Aracne, Roma, 2012.
- Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, trad. de Pedro Rovira, Kairós (Letra e), Barcelona, 1978.
- Beck, Ulrich, “Dios es peligroso”, trad. de Martí Sampons, *El País*, recuperado el 15 de enero de 2008, de <<http://www.redescristianas.net/dios-es-peligrosoulrich-beck/>>.
- , *El dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*, trad. de Rosa S. Carbó, Paidós, Barcelona, 2009.
- Bell, Daniel, “The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion”, en *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Basic Books, Nueva York, 1980, pp. 324-354.
- Berger, Peter, *The desecularization of the Word: Resurgent religion and world politics*, Eerdmans, Grand Rapids (Míchigan), 1999.
- , y Thomas Luckmann, *Moralidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, trad. de Joan-Carles Melich, Paidós, Barcelona, 1997.
- Berkowitz, Meter, *Nietzsche. La ética de un immoralista*, trad. de María Condor, Cátedra, Madrid, 2000.

- Berman, Morris, *El reencantamiento del mundo*, trad. de Sally Bendersky y Francisco Huneeus, Cuatro Vientos, Chile, 1987 [1981].
- Blanchot, Maurice, *La ausencia del libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria*, trad. de Alberto Drazul, Caldén, Buenos Aires, 1973.
- Bloom, Allan, *L'âme désarmée*, Julliard, París, 1987.
- Bossi, Laura, *Historia natural del alma*, trad. de Eric Jalain, A. Machado Libros (La balsa de la Medusa, 164), Madrid, 2008.
- Bostrom, Nick, "A History of Transhumanist Thought", en *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, núm. 1, abril, 2005, eds. Michael Rectenwald y Lisa Carl, Pearson Longman, Nueva York, 2011, recuperado de <<http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf> (15/12/2016)>.
- Brandes, Georg, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, trad. de José Libermann, Sexto Piso, México, 2004.
- Bruckner, Pascual, *Miseria de la prosperidad. La religión del mercado y sus enemigos*, trad. de Amelia Ros, Tusquets, México, 2012.
- Buren, Paul M. van, *The Secular Meaning of the Gospel*, Macmillan, Nueva York, 1963.
- Burkert, Walter, *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, trad. de Xavier Riu, El Acanalado, Barcelona, 2002.
- Cacciari, Máximo, *Desde Nietzsche: tiempo, arte y política*, trad. de Mónica B. Crag-nolini y Ana Paternostro, Biblos, Buenos Aires, 1994.
- Caputo, John D., y Gianni Vattimo, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, trad. de Antonio J. Antón, Paidós (Contexto, 170), Buenos Aires, 2010.
- Cassirer, Ernst, "La naturaleza y su conocimiento en la filosofía de la Ilustración", en *La filosofía de la ilustración*, FCE, trad. de Eugenio Ímaz, México, 2000, pp. 54-112.
- Castoriadis, Cornelio, *Capitalisme moderne et révolution*, t. II, 10/18 (UGE), París, 1979.
- Chamberlain, Lesly, *Nietzsche en Turín. Una biografía íntima*, trad. de A. Luis Bixio, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Cicerón, Marco Tulio, *Tusculanas*, trad. de A. López Fonseca, Madrid (Clásicos de Grecia y Roma, 8314), Alianza, Madrid, 2010.
- Colli, Giorgio, *Filósofos sobrehumanos*, trad. de Miguel Morey, Siruela, Barcelona, 2011.
- , *Introducción a Nietzsche*, trad. de Romeo Medina, Folio, México, 1983.

- Comte, Auguste, *Curso de Filosofía positiva (Lecciones I y II)*, trad. de Carmen Lessing, Libertad, Buenos Aires, 2004.
- Conway, Daniel W., “Cap. 4. Atendiendo la ley de la vida: receptividad, sumisión, hospitalidad”, en Vanessa Lemm (coord.), *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, FCE, Santiago de Chile, 2012, pp. 83-106.
- , *Nietzsche y lo político*, trad. de Gabriel Merlino, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011.
- , *Nietzsche and the Political*, Taylor & Francis Group, Londres / Nueva York, 1997.
- Dannhauser, Werner J., “Friedrich Nietzsche [1844-1900]”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, FCE, México, 1996.
- Daraki, Maria, *Dioniso y la diosa tierra*, trad. de B. Gala Valencia y F. Guerrero Jiménez, Abada, Madrid, 2005.
- Daraki, Maria, y Gilbert Romeyer-Dherbey, *El mundo helénico: cínicos, estoicos y epicúreos*, trad. de Fernando Guerrero, Akal, Madrid, 2008.
- Dawkins, Ronald, *The God Delusion*, Bentham, Londres, 2006.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, trad. de Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1986.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, “Cap. 9. 1933-Micropolítica y segmentaridad”, en *Mil planicies*, Pre-Textos, Valencia, 2002, pp. 213-237.
- , *Kafka. Por una literatura menor*, trad. de Jorge Aguilar Mora, ed. Era, México, 1983.
- Derrida, Jacques, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. de Horacio Pons, Amorrortu (Nómadas), Buenos Aires, 2009.
- , *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. de M. Arranz Lázaro, Pre-Textos, Valencia, 1981.
- Detienne, Marcel, *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*, trad. de Mar Llinares García, Akal, Madrid, 2001.
- , *Dioniso a cielo abierto*, trad. de Margarita Mizraji, Gedisa, Barcelona, 1986.
- D’Iorio, Paolo, *El viaje de Nietzsche a Sorrento. Una travesía crucial hacia el espíritu libre*, trad. de L. E. de Santiago Guervós, Gedisa, Barcelona, 2016.
- Dodds, Eric Robertson, *Los griegos y lo irracional*, trad. de María Araujo, Alianza, Madrid, 1985.
- Dostoievski, Feodor M., *El idiota*, trad. de Juan López-Morillas, Alianza (El Libro de Bolsillo, 5538), Madrid, 1999 [1868].

- Droit, Roger-Pol, *Vivir hoy. Con Sócrates, Epicuro, Séneca y todos los demás*, trad. de Nuria Petit Fonseré, Paidós (Contextos), Madrid, 2012.
- , “Prefacio”, en *Séneca, Obras*, trad. de Silvia Català y F. J. Lorente, Prisa Innova (Los Libros que Cambiaron el Mundo), Madrid, 2009.
- Dworkin, Ronald, “Religion without God”, *The New York of Review of Books*, recuperado el 4 de abril de 2013, de <<http://www.nybooks.com/articles/2013/04/04/religion-without-god/>>.
- Epicuro, *Obras completas*, trad. de José Vara, Cátedra (Letras Universales, 221), Madrid, 2009.
- Esposito, Roberto, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, trad. de C. R. Molinari Marotto, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.
- , *El dispositivo de la persona*, trad. de Heber Cardoso, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.
- , *Categorías de lo impolítico*, trad. de Roberto Raschella, Katz (Conocimiento, 3005), Buenos Aires, 2006.
- Ferraris, Mauricio, *Nietzsche y el nihilismo*, trad. de Carolina del Olmo y César Rendueles, Akal (Hipecu, 43), Madrid, 2000.
- Ferry, Luc, *El hombre-dios o el sentido de la vida*, trad. de Marie-Paule Sarazin, Tusquets, Barcelona, 1997 [1996].
- Ferry, Luc y Alain Renault, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasser, París, 2002.
- Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, trad. de Andrés Sanchez Pascual, Alianza, Madrid, 1966.
- Fischer-Dieskau, Dietrich, *Wagner y Nietzsche. El mistagogo y su apóstata*, trad. de Vicente Romano, Altalena, Madrid, 1982.
- Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, trad. de Horacio Pons, FCE, Buenos Aires, 2008.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, trad. de Ramón Rey Ardid, Alianza (El Libro de Bolsillo, 1), Madrid, 2011.
- Fukuyama, Francis, *Our posthuman future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar Straus & Giroux, Nueva York, 2002.
- García Gual, Carlos, y María Jesús Ímaz, *La filosofía helenística*, Síntesis (Hermenéia, 24), Madrid, 2007.
- Gauchet, Marcel, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, trad. de Esteban Molina, Trotta, Madrid, 2005 [1985].

- Gauchet, Marcel, y Luc Ferry, *La religión después de la religión*, trad. de Esteban Molina, Anthropos, Barcelona, 2007 [2004].
- Gentili, Carlo, *Nietzsche*, trad. de Beatriz Rabadán y José Luis Serrano, Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 6), Madrid, 2004.
- Gernet, Louis, “3. Dioniso y la religión dionisiaca: elementos heredados y rasgos originales”, en *Antropología de la Grecia antigua*, trad. de B. Moreno Carrillo, Taurus (Ensayistas, 195), Madrid, 1981, pp. 59-81.
- Girard, René, *Veo a Satán caer como el relámpago*, trad. de F. Díez del Corral, Anagrama, Barcelona, 2002.
- , “Dionisos contra el Crucificado”, trad. de Ángel Barahona, en *Rev. Modern Language Notes*, Universidad de Stanford, 1999. Recuperado el 18 de julio de 2016 de <<http://www.angelbarahona.es/articulos/Dionisos%20contra%20el%20Crucificado.pdf> (18/07/2016)>.
- , “IV. Estrategias de la locura: Nietzsche, Wagner y Dostoyevski”, en *Literatura, mimesis y antropología*, trad. de Alberto L. Bixios, Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 74-94.
- Girard, René y Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, trad. de R. Rius Gatell, Paidós (Contextos, 194), Madrid, 2011.
- Girard, René, y Giuseppe Fornari, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*, Marietti, Génova, 2002.
- Givone, Sergio, “Introduzione”, en F. Nietzsche, *La nascita della tragedia. La filosofia nell'età tragica dei Greci. Verità e menzogna*, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma, 1991, pp. 13-29.
- Guyau, Jean-Marie, *La moral de Epicuro*, trad. de A. Hernández Almanza, Américalee, Buenos Aires, 1943.
- Habermas, Jürgen, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión*, ed. de Eduardo Mendieta, Trotta (Mínima Trotta), Madrid, 2011.
- , “¿Israel o Atenas? A quién pertenece la razón anamnética. Sobre la unidad en la diversidad multicultural”, *Isagoría*, núm. 10, 1994, pp. 107-116.
- , *Entre naturalismo y religión*, trad. de Pere Fabra, Paidós, Barcelona, 2006 [2005].
- , *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, trad. de B. Moreno Carrillo, Paidós, Barcelona, 2009 [2007].
- Hadot, Pierre, “Una lectura del manual”, en *Epicteto, Manual para la vida feliz*, trad. de Carlos García Gual, Errata Natura, Madrid, 2015, pp. 49 y ss.

- \_\_\_\_\_, *La ciudadela interna. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*, trad. de M. Cucurella Miquel, Alpha Decay, Barcelona, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. de Javier Palacio, Siruela (Biblioteca de Ensayo, 50), Madrid, 2006.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. de E. Cezanave Tapia Isoard, FCE, México, 2000.
- Hamilton, William, *The New Essence of Christianity*, Association Press, Nueva York, 1961.
- Harris, John, *Enhancing evolution: The ethical case for making better people*, Universidad de Princeton, Princeton, 2007.
- Hegel, Friedrich W., *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal*, Alianza, Madrid, 1985.
- Heidegger, Martin, *Tiempo y ser*, trad. de Manuel Garrido, José L. Molinuevo y Félix Duque, Tecnos, Madrid, 2013.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl Gabá, Trotta (Estructuras y Procesos / Serie Filosofía), Madrid, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Carta sobre el humanismo*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza (El Libro de Bolsillo / Filosofía, 4414), Madrid, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche*, trad. de Juan Luis Vermal, Destino (Imago Mundi, 67), Madrid, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Introducción a la metafísica*, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Gedisa, Barcelona, 2003.
- \_\_\_\_\_, "3. Superación de la metafísica", en *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal ("La estrella polar", 30), Barcelona, 2001.
- Heinen, Heinz, *Historia del helenismo. De Alejandro a Cleopatra*, trad. de E. Bombín Izquierdo, Alianza (Historia, 4249), Madrid, 2007.
- Hillman, James, *Pan y la pesadilla*, trad. de Cristina Serna, Atalanta, Girona, 2007.
- Huxley, Julian, *New Bottles for new Wine*, Chatto & Windus, Londres, 1957.
- Janz, Curt Paul, *Nietzsche. Biographie*, tomos I, II y III, trad. de Marc B. de Launay, Violette Queuniet, Pierre Rusch y Maral Ulubeyan, Gallimard, Francia, 1978-1979.
- Jaspers, Karl, *Nietzsche y el cristianismo*, trad. de D. Cruz Machado, Leviatán, Buenos Aires, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofía*, trad. de Emilio Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 2003.

- Jung, Carl Gustav, “Cap. III. Lo apolíneo y lo dionisiaco”, en *Tipos psicológicos*, trad. de Ramón de la Serna, Sudamericana, Buenos Aires, 1972, pp. 184-198.
- Kepel, Gilles, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Le Seuil (Points), París, 2003 [1991].
- Kerényi, Kart, *Los héroes griegos*, trad. de Cristina Serna, Atalanta, Girona, 2009.
- , *La religión antigua*, trad. de Adan Kovacsics y Mario León, Herder, Barcelona, 1999.
- , *Dionisios. La raíz de la vida indestructible*, trad. de Adan Kovacsics, Herder, Barcelona, 1998.
- Laercio, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad., introd. y notas de Carlos García Gual, Alianza (El Libro de bolsillo / Clásicos de Grecia y Roma), Madrid, 2013.
- Lazzarato, Mauricio, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, trad. de Horacio Pons, Amorrortu, Buenos Aires, 2013.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Compendio de la controversia de la teodicea*, trad. de Rogelio Rovira, Encuentro Ediciones (Opuscula Philosophica, 4), Madrid, 2001.
- Lenoir, Frédéric, *Las metamorfosis de Dios: la nueva espiritualidad occidental*, trad. de M. Hernández Díaz, Alianza, Madrid, 2005.
- Lévêque, Pierre, *El mundo helenístico*, trad. de Joan Batallé, Paidós (Orígenes, 52), Barcelona, 2005.
- Lipovetsky, Pilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, trad. de Juana Bignozzi, Anagrama (Argumentos, 148), Barcelona, 2002.
- Losurdo, Domenico, *Nietzsche e la critica della modernità. Per una biografia politica*, Manifestolibri, Roma, 1997.
- Löwy, Michael, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios*, trad. de M. Dolores de la Peña, Siglo XXI, México, 1978.
- Luck, Georg, *Arcana Mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, trad. de E. Gallego Moya y M. E. Pérez Molina, Gredos (Manuales Gredos), Madrid, 1995.
- Luckmann, Thomas, *La religión invisible*, trad. de Miguel Bermejo, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1967-1972.
- , “The Structural Condition of Religious Consciousness in Modern Societies”, en *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 6, núms. 1 y 2, 1979, recuperado el 5 de mayo de 2012 de <<http://nirc.nanzan-u-ac.jp/publications/jjrs/pdf/94.pdf>>.

- Luhmann, Nicles, *La religión de la sociedad*, trad. de Luciano Elizaincín, Trotta, Madrid, 2007 [2000].
- Maffesoli, Michel, *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*, trad. de Ariel Shalom, Debalus, Buenos Aires, 2009.
- Mann, Thomas, *Consideraciones de un apolítico*, trad. de León Mames, Capitán Swing (Entrelíneas), Madrid, 2011.
- Marco Aurelio, *Meditaciones*, trad. de Ramón Bach Pellicer, Gredos, Madrid, 2011.
- Marx, Karl, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Garnika, México, 2002.
- Montinari, Mazzino, *Lo que dijo Nietzsche*, trad. de Enrique Lynch, Salamandra, Barcelona, 2003.
- Negel, Thomas, *Secular Philosophy and the Religious Temperament: Essays*, Universidad de Oxford, Nueva York / Oxford, 2010.
- , *Mind & Cosmos; Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Universidad de Oxford, Oxford / Nueva York, 2012.
- Nolte, Ernst, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, trad. de T. Rocha Barco, Alianza, Madrid, 1994.
- Nussbaum, Martha C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, trad. de Miguel Candel, Paidós (Paidós Básica, 119), Barcelona, 2013.
- Ogletree, Thomas W., *Controversia sobre “La muerte de Dios”*, Kairós, Barcelona, 1968.
- Onfray, Michel, *Contrahistoria de la filosofía, 1. Las sabidurías de la antigüedad*, trad. de M. Aurelio Galmarini, Anagrama (Compactos, 619), Barcelona, 2013.
- , *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, trad. de Alcira Bixio, Paidós, Buenos Aires, 2009.
- , *Tratado de ateología*, trad. de Luz Freire, Anagrama (Compactos Anagrama, 455), Barcelona, 2008 [2005].
- , *La Sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche*, Le Livre de Poche (Biblio Essais Inédit, 4388), Francia, 2006.
- Otto, Walter F., *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, trad. de J. J. Thomas, Sexto Piso, Madrid, 2007.
- , *Epicuro*, trad. de Erich Lassmann Klee, Sexto Piso, Madrid, 2006.
- , *Dioniso. Mito y culto*, trad. de Cristina García Ohlrich, Siruela (El Árbol del Paraíso, 9), Madrid, 2001.
- Philonenko, Alexis, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, trad. de G. Muñoz-Alonso López, Anthropos (Autores, Textos y Temas. Filosofía, 22), Barcelona, 1989.

- Pico Della Mirandola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (Pequeños Grandes Ensayos, 5), México, 2009.
- Píndaro, *Obra completa*, trad. de E. Suárez de la Torre, Cátedra (Letras Universales, 114), Madrid, 2008.
- Pippin, Robert B., *Nietzsche, la psicología y la filosofía primera*, trad. de P. Lazo Briónes, Paradiso / Universidad Iberoamericana, México, 2015.
- Platón, “Fedro”, en *Diálogos*, trad. y notas de Emilio Lledó, Gredos, Madrid, 2010, pp. 767-841.
- Plotino, *Enéadas I*, trad. y notas de Jesús Igal, Gredos, Madrid, 2009.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri, *Historia de la filosofía, vol. I. De la Antigüedad a la Edad Media. 1. Filosofía antigua-pagana*, trad. de J. Andrés Iglesias, Herder, Barcelona, 2010.
- Safranski, Rüdiger, *¿Cuánta verdad necesita el hombre? Contra las grandes verdades*, trad. de Valentín Ugarte, Tusquets (Ensayo, 91), México, 2013a.
- , *El mal o el drama de la libertad*, trad. de Raúl Gabás, Tusquets (Fábula, 246), México, 2013b.
- , *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. de Raúl Gabás, Tusquets (Fábula, 181), México, 2010.
- Samósata, Luciano de, *Diálogos cínicos*, trad., introd. y notas de A. Guzmán Guerra, Alianza (Clásicos de Grecia y Roma, 8310), Madrid, 2010.
- Schmitt, Carl, *Teología política*, trad. de F. Javier Conde y J. Navarro Pérez, Trotta, Madrid, 2009.
- Séneca, *Varias obras: sobre la felicidad, de la brevedad de la vida, sobre la clemencia, ideario y ciencias naturales*, trad. de Silvia Català y F. Javier Lorente, Prisa Innova (Los Libros que Cambiaron el Mundo), Madrid, 2009.
- Sharples, Robert W., *Estoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística*, trad. de Virginia Aguirre Muñoz, UNAM, México, 2009.
- Shelley, Mary, *Frankenstein o el nuevo Prometeo*, trad. de M. Serrat Crespo, Colección Millenium (Las 100 Joyas del Milenio, 18), Madrid, 1999.
- Sloterdijk, Peter, “VI. Reglas para el parque humano”, en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. de J. Chamorro Mielke, Akal, Madrid, 2011.
- , *Crítica de la razón cínica*, trad. de Miguel Ángel Vega, Siruela, Madrid, 2007.

- Sola Pool, Ithiel de, *Technologies of Freedom. On Free Speech in an Electronic Age*, Universidad de Harvard, Cambridge / Massachusetts / Londres, 1983.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad., introd. y notas de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2015.
- , *Las cartas del mal*, ed. de Eduardo Mosches, Folios, México, 1986.
- Steiner, Rudolf, *Friedrich Nietzsche. Un luchador contra su época*, trad. de M. López Manresa, ed. Rudolf Steiner, Madrid, 2000.
- Steiner, George, *La muerte de la tragedia*, trad. de E. L. Revol, Azul, Barcelona, 2001.
- Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Universitaires de Francia (Épiméthée), París, 2011.
- Strauss, Leo, *Sin ciudad no hay filósofos*, trad. de Antonio Lastre y Raul Miranda, Tecnos, Madrid, 2014.
- Suances Marcos, Manuel y Alicia Villar Ezcurra, “El irracionalismo vitalista de F. Nietzsche”, en *El irracionalismo. De Nietzsche a los pensadores del absurdo*, vol. II, Síntesis, Madrid, 2004, pp. 11-80.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Universidad de Harvard, Cambridge, Massachusetts / Belknap, 2007.
- Taylor, Mark C., *Erring: A Postmodern A/theology*, Universidad de Chicago, Chicago, 1985.
- Tillich, Paul, *The Courage to Be*, Universidad de Yale, New Haven, 1952, recuperado de [http://www.polts.com/Research\\_files/Source%20Material/Tillich/courageofbe011129mbp.pdf](http://www.polts.com/Research_files/Source%20Material/Tillich/courageofbe011129mbp.pdf).
- Todorov, Tzvetan, “Humanidad”, en *El espíritu de la ilustración*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008, pp. 89-100.
- Hurbert, Treiber, “Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsche Idee eines ‘Klosters für freiere Geister’ und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte. Mit einem Streifzug durch Nietzsches ‘Ideale Bibliothek’”, en *Nietzsche-Studien*, vol. 21, 1992, pp. 326-362.
- Vahanian, Gabriel, “Cap. 5. La muerte de Dios: un epílogo”, en John D. Caputo y Gianni Vattimo, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, trad. de A. J. Antón, Paidós (Contextos, 170), Buenos Aires, 2010.
- , *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era*, Georg Braziller, Nueva York, 1961.

- Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, trad. de Jorge Binaghi, RBA, Barcelona, 2012.
- , *Diálogo con Nietzsche*, trad. de Carmen Revilla, Paidós (Biblioteca del Presente, 19), Barcelona, 2002.
- , *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. de J. C. Gentile Vitale, Paidós, Barcelona, 1989.
- Vattimo, Gianni y René Girard, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, trad. de R. Rius Gatell, Paidós (Contextos, 194), Madrid, 2011.
- Velázquez Becerril, César A., *Breve tratado de filosofía centáurica. Sobre el influjo del pensamiento preplatónico en Nietzsche*, Itaca / Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM-X), México, 2016.
- , “El problema del mal y la libertad en Nietzsche”, *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 44, diciembre de 2015, UAM-X, pp. 35-65.
- , *Nihilismo y políticas de jovialidad. Lecturas de Nietzsche*, UAM-X, México, 2013.
- Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. de Mariano Ayerra, Paidós (Orígenes, 80), Madrid, 2011.
- Virilio, Paul, *El ciber mundo, la política de lo peor*, trad. de Mónica Poole, Cátedra (Teorema), Madrid, 2005.
- , “Del superhombre al hombre sobreexcitado”, en *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*, trad. de Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 2003, pp. 109-142.
- Virno, Paolo, “El llamado ‘mal’ y la crítica del estado”, en *Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad*, trad. de Emilio Sadier y Diego Picotto, Tinta Limón, Buenos Aires, 2011, pp. 121-170.
- , “Materialismo y revelación. Por una semiótica de los fenómenos histórico-naturales”, en *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*, trad. de Adriana Gómez, Colihues, Buenos Aires, 2003, pp. 187-201.
- Voegelin, Eric, *La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche*, trad. de Esteban Amador, Hydra, Buenos Aires, 2014.
- , *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, trad. de Esteban Amador, Hydra, Buenos Aires, 2009.
- , *La nueva ciencia política. Una introducción*, trad. de Joaquín Ibarburu, Katz, Buenos Aires, 2006.

- Watson, Meter, *La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios*, trad. de T. Fernández Aúz y B. Eguibar, Crítica, México, 2015 [2014].
- Weber, Max, *El político y el científico*, trad. de F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1967.
- , *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de J. Abellán García, Alianza, Madrid, 2004.
- Will, Édouard, Claude Mossé, y Paul Goukowsky, *El mundo griego y el oriente. Tomo II. El siglo IV y la época helenística*, trad. de F. J. Fernández Nieto y A. Noguera Borel, Akal (Pueblos y Civilizaciones, 4), Madrid, 1985.
- Williams, Bernard, “XXI. Introducción a *La gaya ciencia*”, en *El sentido del pasado*, trad. de A. García de la Serna, FCE, México, 2012, pp. 358-372.
- Young, Julián, *Nietzsche’s Philosophy of Religion*, Universidad de Cambridge, Nueva York, 2006.
- Žižek, Slavoj, *Visión de paralaje*, trad. de Marcos Mayer, FCE, Buenos Aires, 2006.





Tractatus politicus minimum. *Ensayos sobre la política de la crueldad de Nietzsche*, de César Arturo Velázquez Becerril, número 77 de la Colección Teoría y Análisis de la DCSH de la UAM-Xochimilco se terminó de imprimir en diciembre de 2017. Se tiraron 1000 ejemplares. La edición estuvo al cuidado de David Moreno Soto y Maribel Rodríguez Olivares. Formación de originales  
Caricia Izaguirre.



## NOVEDADES EDITORIALES

*Sistema mundial, intercambio desigual  
y renta de la tierra*

Jaime Osorio Urbina

UAM-Xochimilco, Itaca, 2017

*Megaminería en México: explotación laboral  
y acumulación de ganancia*

Aleida Azamar Alonso

UAM-Xochimilco, Itaca, 2017

*Migración desde la ex URSS. La diáspora  
veinticinco años después*

Cristina Pizzonia (coord.)

UAM-Xochimilco, Itaca, 2017

*Dinero y capital. Hacia una reconstrucción  
de la teoría de Marx sobre el dinero*

Roberto Escorcía Romo y Mario L. Robles Báez  
(comps.)

UAM-Xochimilco, 2017

*Feminismo, cultura y política. Prácticas  
irreverentes*

Mónica I. Cejas

UAM-Xochimilco, Itaca, 2016

*Hacia un marxismo mundano. La clave  
está en los bordes*

Armando Bartra

UAM-Xochimilco, 2016

## DCSH PUBLICACIONES

<http://deshpublicaciones.xoc.uam.mx>

[www.facebook.com/DeshPublicaciones](http://www.facebook.com/DeshPublicaciones)

## ENLACES

Librería Dr. Luis Felipe Bojalil Jaber

Tel. 5483 7328

<http://libreria.xoc.uam.mx/index.php>

Biblioteca Dr. Ramón Villarreal Pérez

Tel. 5483 7361

<http://biblioteca.xoc.uam.mx/>

César Arturo Velázquez Becerril nos advierte que éste no es un libro de política, pero pese a ello y por lo mismo, también es un libro sobre política. Sin embargo, añade, para entender bien esta afirmación habría que concebir la política de manera distinta a como tradicionalmente se le ha entendido; hablando con mayor precisión, esta obra es una aproximación a la filosofía política de Nietzsche, es decir, a la filosofía política tal como la entendió y practicó este pensador que se asumía plenamente como intempestivo: una filosofía política intensa, de franca radicalidad y de íntegro contenido agnóstico. En una palabra: una filosofía política que es una abierta declaración de guerra.

El autor nos advierte que sus ensayos sobre la “política de la crueldad” nietzscheana quieren ser una contribución al actual debate sobre la dimensión política que atraviesa de manera transversal la filosofía de martillo de Nietzsche, así como introducir en lo posible al lector en el vértigo de esa peculiar filosofía política de combate, además de establecer las posibilidades que brindan aquellas propuestas inactuales para conseguir en lo posible la renovación del gastado pensamiento político contemporáneo.

