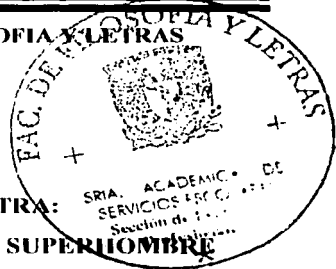


01011
16



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



ZARATUSTRA:

EL ANUNCIADOR DEL SUPERHOMBRE

(UN ACERCAMIENTO A LA TRANSVALORACION)

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

T E S I N A

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFIA
P R E S E N T A:
MARIA DEL CARMEN GALVAN SANCHEZ

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



**COORDINACION DE
FILOSOFIA
MEXICO, 2003.**

CIUDAD UNIVERSITARIA,



**FACULTAD DE FILOSOFIA
Y LETRAS**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la Universidad Nacional Autónoma de México:

*En Homenaje a la Gran Contribución y Enriquecimiento
Que ha Aportado Nuestra Máxima Casa de Estudios
En mi Formación Humana y Universitaria.*

A mi asesora, la Dra. Mercedes Garzón Bates:

*Con Gratitud, por todo el Apoyo Brindado
En la Realización del Presente Estudio.*

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: MARIA DEL CARMEN

GILVÁN SÁNCHEZ

FECHA: 19-08-03

FIRMA: 

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A mi Mamá, Columba Sánchez:

*Quien Representa para Mí,
Un Canto a la Vida, la Belleza y la Esperanza.
En Agradecimiento a la Confianza, la Fuerza
Y el Apoyo que siempre me has Brindado.
Por Despertar en Mí el Amor al Conocimiento,
La Integridad y la Nobleza. Y, porque con tu Alegría,
Infinito Amor e Inagotable Ternura; la Vida se ha
Tornado siempre más Dulce, Amable y Maravillosa.*

*Gracias por Nuestras Conversaciones Inagotables
Y Nuestra Confianza Plena.
Para ti, mi Respeto y mi Amor Infinito por siempre.*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A la memoria de mi Mamalanchita:

*Gracias Mamá, porque con tu Vida Ejemplar
Me Enseñaste más que Cualquier Filosofía.
Porque a tu lado Viví y Comprendí
La Misteriosa Fuerza de la Naturaleza
Y el Profundo Significado de la Palabra "Felicidad".*

*Para ti, la Mujer más Noble y Bella que he Conocido,
Mi Amor Infinito y el Anheló de Reencontrarnos Alguna Vez
En el Inmenso Devenir del Tiempo.*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A la Memoria de mi Padre, Alfonso Galván:

*Un Agradecimiento Especial a mi Papá,
Por Habernos Brindado siempre su Cariño, Apoyo y Confianza;
Por haber Deseado siempre lo Mejor para sus Hijos
Y Esforzarse Día con Día en Hacer Realidad este Anheló.*

*Gracias Papá, por todos los Bellos Recuerdos que Nos Dejaste.
Sólo Espero que Seamos, en alguna medida,
Aquello que Soñaste alguna Vez.*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A mi Hermano Alberto:

*Con Profundo Agradecimiento
Por el Apoyo que me has Brindado siempre,
Pero, sobre todo, por la Confianza
Y el Inmenso Cariño que nos Une.*

A mi Hermano Valentín:

*Con el Anhelo de que la Ternura Infinita
Y el Amor Incondicional que nos Une,
Perdure a través del Tiempo.*

Con Cariño, a mi Hermano Alejandro:

*Por el Vínculo de Amor Inquebrantable que nos Une.
Y por la Dicha Inmensa que me Provoca
Tu Entusiasmo y Alegría de Vivir.*

A los Tres:

*Gracias por Ser Hombres tan Hermosos, Honestos e Íntegros.
Gracias por Ser mis Hermanos y mis Mejores Amigos.*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A mi Tío Ciro,

*En Agradecimiento al Mejor de los Regalos
Que Me diste: tu Cariño y tu Tiempo.
Por todos los Momentos Felices
Y los Maravillosos Recuerdos de la Infancia.*

*Gracias por Impulsar en Mí el Anheló del Conocimiento,
Por Ser mi Amigo y mi Maestro... de la Vida.
Para ti, mi Cariño Infinito de siempre.*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

7

A mi Esposo, Marco:

*Con todo mi Amor y Agradecimiento,
Por la Inmensa Dicha de Compartir la Vida Contigo:
Un Hombre de Tan Vasta y Sublime Inteligencia,
Pero, ante todo, de Fortaleza tan Admirable
Y Alma tan Exquisitamente Pura.*

*Gracias por tu Ternura, tu Profundo Amor y Todo Nuestro Llanto.
Vaya el Ferviente Deseo de que el Milagro del Amor
Perdure entre Nosotros a través de la Infinitud del Tiempo.*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	10
I. LA MORAL DE ESCLAVOS	14
II. LA MUERTE DE DIOS	30
III. LOS NUEVOS DIOSES: CIENCIA, ESTADO, RAZÓN	41
IV. LA TRANSVALORACIÓN: EL SUPERHOMBRE	62
CONCLUSIONES	86
BIBLIOGRAFÍA	94

9

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

INTRODUCCIÓN

La filosofía de Nietzsche representa, sin duda, una de las más duras e incisivas críticas a la tradición de Occidente, debido a que no sólo pretende abarcar el ámbito filosófico —donde debe destacarse, principalmente, su crítica a la tradición metafísica— sino que también aborda otros aspectos tales como el científico, el cultural, el religioso y, por supuesto, el aspecto moral. La revisión crítica que hace el filósofo alemán del pasado, lo lleva a considerar la historia de Occidente como la historia de un “error”, el cual debe ser superado. De ahí que su pensamiento se presente no sólo como crítico y, en cierto sentido, dismantelador de aquel pasado, sino también como constructivo y propositivo respecto a otras formas de concebir al hombre, al valor y al ser mismo.

Ahora bien, pese a la relevancia de la crítica nietzscheana a la metafísica tradicional, consideramos de singular importancia la revisión crítica que hace Nietzsche con relación a los valores que han dominado a lo largo de la historia de Occidente, así como su propuesta de la transvaloración de todos los valores: ya que —consideramos— el problema del valor nos tras-toca y modifica en todos los niveles de nuestras actividades y comportamientos. Esto significa que el pensador alemán, en su propuesta crítica, pone particular énfasis en un problema que nos atañe radicalmente y que resulta ineludible en cualquier época histórica, pero

quizás todavía con mayor apremio en una época que, como la nuestra, manifiesta una tendencia —quizá aparente— hacia la ausencia de valores.

Sobre esta base, el primer capítulo de nuestra investigación se centra en la revisión y en la crítica que hace Nietzsche a los valores judeo-cristianos, que han dominado durante siglos en la cultura occidental, tomando como base *La genealogía de la moral*. De tal manera, exponemos la revisión histórica de las condiciones que, según Nietzsche, permitieron el paso de la forma griega de concebir el valor hacia la concepción judeo-cristiana. A este respecto, podemos anticipar que, a consideración del filósofo alemán, en la antigua Grecia pueden distinguirse dos morales, a saber: la moral de señores y la moral de esclavos. Mientras que la primera era una moral basada en el impulso natural hacia la vida, la segunda, por el contrario, era una moral nacida del resentimiento del esclavo y de su deseo de anular la vida ascendente del señor. Puede decirse, desde la perspectiva nietzscheana, que en la antigua Grecia predominó siempre la moral de señores. No obstante, con el advenimiento del cristianismo y con la primera transvaloración de los valores llevada a cabo por el sacerdote judeo-cristiano, cabe afirmarse —siguiendo en esto al pensador alemán— que dicha moral fue sustituida por la moral de esclavos.

En lo que concierne al segundo capítulo, diremos que en él se atiende primordialmente el planteamiento nietzscheano de la “muerte de Dios”, como se refiere Nietzsche a la supresión del fundamento trascendente: la necesaria liberación del hombre respecto del peso de la trascendencia, de Dios y del “otro mundo”. Simultáneamente, con la “muerte de Dios” se abriría la posibilidad —según Nietzsche— de que el hombre recuperara lo que el filósofo llama

“voluntad de poder”, es decir, el deseo de afirmar la vida, así como su capacidad creadora.

Por lo demás, cabe anunciar que, en la modernidad, la crítica escéptica de la Ilustración comienza a resquebrajar el mundo trascendente. Para Nietzsche, sin embargo, el fundamento trascendente sólo se movió hacia lo terrenal, es decir, se volvió inmanente. De tal forma, el hombre moderno que creyó “matar a Dios” sólo lo sustituyó por nuevos ídolos: la ciencia, el Estado, la razón. En el capítulo tercero se aborda, precisamente, la crítica del pensador alemán a estos nuevos “dioses” de la modernidad.

Finalmente, en el capítulo cuarto se hace un análisis de las consecuencias señaladas por Nietzsche tras la “muerte de Dios”. Por un lado, se suscita la angustia y melancolía del hombre que, al perder el fundamento de su existencia, sólo desea extinguirse pasivamente. En contraparte, se posibilita la transvaloración de todos los valores, esto es, la destrucción de los valores conocidos hasta ahora (que tienden a negar este mundo), así como la creación de valores que afirmen plenamente la vida, tarea a realizar por el “superhombre”.

Valdría mencionar, por último, que en *Así habló Zaratustra*, Nietzsche plantea las ideas principales que lo llevan a su propuesta de la transvaloración de los valores, a saber: la crítica a los “valores supremos”, la “muerte de Dios”, el anuncio del advenimiento del “superhombre”, motivo por el cual, dicha obra guía primordialmente el desarrollo de la presente investigación. Asimismo, se concede especial relevancia a *La genealogía de la moral*, debido a que en esta obra, el filósofo alemán realiza una revisión crítica de las condiciones bajo las cuales se

fue imponiendo la moral judeo-cristiana en la cultura de Occidente. La *Tercera Consideración Intempestiva* y *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* son obras a las que se recurre frecuentemente en el capítulo tercero, pues en ellas encontramos, de manera particularmente clara, la crítica nietzscheana a los ídolos y valores de la modernidad.

I. LA MORAL DE ESCLAVOS.

Bien puede considerarse que uno de los problemas principales en la filosofía nietzscheana es el de la transvaloración, esto es, el planteamiento filosófico de Friedrich Nietzsche que se refiere a la superación de aquellos valores que han pretendido verse como inamovibles. Abocámonos a dicho planteamiento, trataremos de exponer —en el presente capítulo— la revisión y la crítica que hace el filósofo alemán respecto a los valores judeo-cristianos, que han dominado durante siglos en la cultura occidental. Para tal efecto, analizaremos en primera instancia su obra titulada *La genealogía de la moral*, debido a la relevancia que tiene ésta para nuestra investigación, ya que en ella expone la primera transvaloración de los valores, es decir, el paso de la forma griega de concebir el «valor» hacia la forma cristiana y, consecuentemente, es ahí donde realiza su crítica de la moral que ha dominado durante siglos en Occidente: la moral judeo-cristiana.

En esta obra —podríamos indicar inicialmente— Nietzsche se pregunta por el origen de la moral occidental, sin embargo, lejos está de querer hacer una simple investigación histórica de las condiciones en que dicha moral surgió y se desarrolló. Su genealogía tiene como objetivo explicar la manera en que la moral judeo-cristiana se impuso en la cultura occidental, e igualmente, pretende realizar una crítica de la misma. Con ello, el filósofo alemán va a poner en entredicho el

valor de los valores judeo-cristianos, los cuales han sido tomados como los “valores en sí”, como dados y situados más allá de toda duda. Va a preguntar si dichos valores han impulsado en el hombre la fuerza, el valor, la voluntad de vida o, si por el contrario, sólo han logrado el empobrecimiento y la degeneración de éste.

Nietzsche comienza su genealogía de la moral, esclareciendo la procedencia del concepto “bueno”. Dicho concepto —desde su perspectiva— no procede de aquellos a quienes se dispensa bondad, como creen los psicólogos ingleses, sino que procede de los “buenos” mismos. Fueron los nobles, los aristocráticos, los poderosos y felices los que se designaron a sí mismos como los “buenos” en contraposición a lo inferior, vulgar, simple y plebeyo a quienes adjudicaron el término “malo”. Son los señores —señala el pensador alemán— los que se apropian el derecho de crear valores, pues el lenguaje, el imponer un nombre a las cosas, es una forma de exteriorización del poder de los que mandan. De ahí que Nietzsche encuentre el origen de la moral occidental en la aristocracia griega, pues afirma que es la primera en la cual los nobles, los señores, los poderosos, se otorgan el derecho de crear valores y se denominan a sí mismos como “los veraces”. El noble, el señor, se afirma a sí mismo con su acción, se afirma como alguien que *es*, que tiene realidad, como alguien veraz. Por contraposición al noble, el esclavo es el plebeyo, el vulgar, el mentiroso, el cobarde, el miedoso, esto es, el “malo”. Es el hombre que no se afirma, que tiene miedo de asumir la responsabilidad de su ser y prefiere vivir pasivamente ateniéndose a los condicionamientos externos.

De estas dos formas de ser, Nietzsche deduce dos morales, a saber: la moral de los señores y la moral de los esclavos. La moral de los señores surge desde ellos mismos, desde su actuar, su afirmarse y gozarse a sí mismos. Esta moral nace de la afirmación y la acción, de un «sí» dicho a la vida creativa, libre, fuerte, desbordante. En la moral de los señores, éstos se denominan a sí mismos como “los buenos” por sentirse a sí mismos nobles, bellos, felices. Reconocen y asumen la libertad de crear constantemente su vida, así como su capacidad de enaltecer y gozar de la misma. Se saben los bien nacidos, los bien constituidos, los fuertes, los poderosos, los que mandan. Tienen conciencia de su superioridad de poder, de su capacidad de afirmar su voluntad de poder¹, es decir, de la capacidad que tienen de afirmar su impulso natural a la vida. Aman la tierra y el cuerpo, los instintos, la salud vigorosa, la guerra, todo lo que tiene que ver con la actividad fuerte y libre. Exaltan las virtudes guerreras, la grandeza, todo lo que eleva al individuo, todo lo que lo lleva a ser auténtico. En contraparte, afirma Nietzsche:

...su concepto negativo lo «bajo», «vulgar», «malo», es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto «¡nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!».²

De lo anterior puede vislumbrarse que, en la moral de los señores, el concepto “malo” designa sólo aquello que el noble no es: lo vulgar, plebeyo, débil.

¹ Sobre la voluntad de poder realizaremos un breve análisis en el capítulo IV. No obstante, por el momento la entendemos como aquello que incita a todos los seres a una superación constante de sí mismos. La voluntad de poder es lo que impulsa a todo ser a querer ser siempre más. De ahí que afirme Eugen Fink: “...la voluntad de poder no es la tendencia a detenerse en una posición de poder ya conquistada, sino que es siempre voluntad de sobrepoder y sobredominio”. Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Universidad, 1984, p. 95.

² Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tr. Andrés Sánchez Pascual, México, Alianza, 1995, p. 43.

bajo. La aristocracia griega al referirse al pueblo bajo, lo hace con lástima —afirma el filósofo alemán—, lo designa como misero, «digno de lástima» y, muy especialmente, como «infeliz», el cual se contrapone al noble, esto es, al bueno y feliz. El término “malo” surge como algo secundario y no interviene en él la recelosa mirada del resentimiento, pues cuando el resentimiento aparece en el noble, dicho resentimiento no envenena, en tanto que el noble reacciona inmediatamente y así el resentimiento desaparece y el contratiempo queda olvidado.

Es importante señalar que, para Nietzsche, la capacidad de olvido es una fuerza curativa, pues con ella el hombre se libera del rencor y del resentimiento, que se vuelven enfermedad en aquellos en quienes esta facultad ha sufrido un desfallecimiento. Por otro lado, también resulta relevante destacar esta capacidad de reacción inmediata del noble, pues encontramos aquí una diferencia fundamental con el esclavo. El noble reacciona inmediatamente, tiene la capacidad de activar su reacción, el esclavo, en cambio, no olvida y es incapaz de activar su reacción. Respecto a esto, Deleuze comenta lo siguiente:

En virtud de su tipo, el hombre del resentimiento no «reacciona»: su reacción no termina nunca, es sentida en lugar de ser activada. Así, le echa la culpa a su objeto sea cual sea, como un objeto del que hay que vengarse, al que hay que hacer pagar precisamente este infinito atraso.³

En consecuencia, el noble, el señor, quedará íntimamente relacionado a la fuerza activa (acción), vinculado con el ímpetu hacia la vida, hacia todo aquello que afirma ésta y la ennoblece, con la tendencia a lo elevado y ligero. En cambio, el esclavo quedará asociado a la fuerza reactiva, vinculado con lo negativo, en

³ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Tr. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 163.

tanto que tiende a negar la vida, a la pasividad y pesadez. En el esclavo no hay una acción verdadera. Su acción siempre es reacción frente a lo otro. Mientras la moral del señor nace de un «sí» dicho a la vida y a sí mismo, la moral del esclavo —asevera Nietzsche— “...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”⁴. El esclavo es el que no actúa, no se afirma a sí mismo, no goza de la vida, oponiendo un rotundo «no» a todo lo que representa el señor y el movimiento ascendente de la vida. La moral del esclavo no nace desde sí mismo sino que nace por contraposición al señor. En términos de Deleuze, la fórmula del esclavo dice: “Tú eres malo, luego yo soy bueno”; el esclavo necesita que exista otro que sea malo para luego él poder ser bueno. El esclavo necesita un mundo opuesto al suyo para poder actuar, de ahí que Nietzsche afirme que la acción del esclavo es, de antemano, reacción.

La moral del esclavo, asevera el filósofo alemán, nace de la impotencia, la debilidad, el rencor, el deseo de venganza. El esclavo observa la sobrecabundancia de fuerza, felicidad, vida, poder, libertad del señor y observa su propia debilidad, miseria, infelicidad, impotencia para actuar y afirmarse a sí mismo, lo cual, despierta en él el rencor y el resentimiento hacia el noble, el deseo de venganza, así como el anhelo de anular y destruir la vida ascendente. De esta manera, el resentimiento conduce a los esclavos a negar la vida. Los esclavos transforman la voluntad de poder, esto es, el impulso natural que todo ser humano tiene hacia la vida, en un impulso negativo, en un *taedium vitae* que anula en ellos el deseo de la vida ascendente.⁵

⁴ Friedrich Nietzsche. Op. cit. p. 43.

⁵ Nietzsche llama a este pesimismo de la debilidad, a esta debilidad de la voluntad, nihilismo reactivo.

Ahora bien, tras proponer la forma de valorar “lo bueno” y “lo malo” tanto en la moral del señor como en la del esclavo, Nietzsche explica cómo el sacerdote judío aprovecha y dirige este resentimiento del esclavo hacia el noble para llevar a cabo la transvaloración de valores, es decir, la inversión de los conceptos “bueno” y “malo” de donde surgió la moral cristiana.

Como señalamos con anterioridad, la casta caballeresca y aristocrático-griega otorgaba un gran valor al cuerpo (la constitución física poderosa, la salud rebosante), así como a las actividades que ayudan a cultivarlo: el heroísmo en la guerra, la caza, la danza y toda actividad que requiere precisamente de fuerza y valentía. Por el contrario, la forma de valorar que corresponde a la casta sacerdotal judeo-cristiana era completamente diferente. Sus hábitos (el ayuno, la abstención sexual, su tendencia al cultivo de la inteligencia), alejados de la actividad fuerte y rebosante han hecho de ellos seres débiles y enfermizos. Así, cuando tal casta sacerdotal y la de los guerreros se enfrentan —afirma Nietzsche— los primeros nada pueden contra la vitalidad de los guerreros, de ahí nace su odio, su rencor y su resentimiento contra ellos. Sin embargo, su condición débil no les permite llevar a cabo una venganza inmediata, de modo que crean la ficción de un trasmundo contrapuesto a este mundo terrenal y de un Dios que se contrapone a esta vida. De ahí que se plantee, desde esta perspectiva, que es en el “otro mundo” donde se accederá a la vida verdadera; este mundo es reducido entonces a una ilusión, a una prueba donde el hombre tiene que sufrir y padecer pacientemente, obedeciendo los mandatos divinos para poder disfrutar de la vida eterna en ese “otro mundo”. En el más allá, Dios recompensará, así, a todos los que sufren, a todos los mansos y humildes, a “los buenos”; mientras que los violentos, aquellos

que se afirman a sí mismos y desobedecen los preceptos divinos, los llamados “malvados”, serán eternamente condenados:

Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber. «¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza. —en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!...»⁶

Se da así lo que Nietzsche considera como la primera transvaloración de los valores en la moral de Occidente, esto es, el paso de la moral aristocrático-griega a la moral del resentimiento o moral del cristianismo. Por consiguiente, aquel ideal del cuerpo perfecto, la salud vigorosa, la fuerza desbordante; el ideal de ser “bueno” por virtud de ser noble, poderoso, lleno de vida, veraz, fue olvidado por los nuevos valores de la casta sacerdotal, a saber: la humildad, la compasión, el amor al prójimo, el anhelo del más allá y el desprecio de este mundo.

En la moral del resentimiento —desde la perspectiva del pensamiento nietzscheano— “bueno” será el hombre pasivo, el débil, aquel que no es violento, que no busca la venganza ante la afrenta, sino que la remite a Dios; el que cumple con los mandamientos divinos y se somete a la voluntad de ese ente supremo, quien desprecia los placeres, el cuerpo y la tierra. “Bueno” es, entonces, el que siente miedo de transgredir la ley divina y prefiere vivir como el sacerdote, el representante de Dios en la tierra, lo manda. En esta moral “bueno” es, según

⁶ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 39-40.

Nietzsche, “«el hombre manso», el incurablemente mediocre”. Contrariamente, “el malvado” es el noble, el poderoso (el bueno de la moral de los señores, pero tergiversado por el odio y el rencor); lo convierte en ello el hecho de pretender afirmarse a sí mismo, exaltar la fuerza y el vigor del cuerpo, así como aferrarse a la tierra y exteriorizar la fortaleza. Nietzsche trata de ilustrar este razonamiento del hombre reactivo de la siguiente manera: el hombre del resentimiento ve en el noble, en el fuerte, que se afirma a sí mismo a través de su acción, a un ave de rapiña “malvada” por exteriorizar su fuerza; en cambio, a él mismo se ve como un cordero “bueno” en tanto que no exterioriza su fuerza y no violenta a nadie. El razonamiento implica la ficción de un sujeto libre de exteriorizar su fuerza o de hacerlo. Ello indicaría que el fuerte es libre de ser débil y, por ende, libre de no exteriorizar su fuerza; mas como no la reprime, es “malvado” entonces. Aunado a ello, implica también que el cordero tiene la misma fuerza que el ave de rapiña, pero en tanto que él sí reprime dicha fuerza, él puede ser considerado, entonces, el virtuoso, el “bueno”. Sin embargo —considera Nietzsche— el ave de rapiña y el cordero no tienen la misma fuerza, por lo que puede afirmarse que no hay ninguna virtud en que el débil no exteriorice una fuerza que no tiene. Al respecto, Gilles Deleuze señala: “Desde el momento en que las fuerzas son proyectadas en un sujeto ficticio, este sujeto se revela culpable o meritorio, culpable de que la fuerza activa ejerza la actividad que tiene, meritorio si la fuerza reactiva no ejerce la que... no tiene”.⁷

Según puede verse, la crítica nietzscheana considera que el resentimiento busca convertir la fuerza activa del noble, en reactiva. Los hombres mansos, “los

⁷ Gilles Deleuze. Op. cit. p. 174.

buenos”, invitarán a los violentos a unirse a ellos en el amor al prójimo, al más allá, esto es, a convertirse en seres mediocres, enfermos, reactivos. El resentimiento hará sentir a los hombres fuertes y felices culpables de exteriorizar su fuerza y seguir sus instintos, de gozar de la vida y ser felices. Nietzsche desprecia a los hombres del resentimiento, llamándolos los lisiados, los enfermos, los carcomidos, porque ve que su sed de venganza contra los afortunados no se sacia hasta que pone enfermos a los sanos, hasta que los nobles sienten vergüenza de su propia felicidad y terminan por decirse unos a otros: “«¡es una ignominia ser feliz!, ¡hay tanta miseria!...»”⁸. Los nobles, al sentirse culpables por gozar de la vida mientras otros sufren, al sentirse culpables de saciar sus instintos y exteriorizar su fuerza, lo que hacen es reprimir dicha fuerza, sin embargo, ésta no desaparece. Cuando la fuerza activa es separada de lo que puede, es decir, cuando no puede exteriorizarse, se dirige hacia dentro, se vuelve contra sí misma. Por eso afirma Nietzsche:

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* — esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre... La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresividad... todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: *ése* es el origen de la «mala conciencia».⁹

Visto de tal modo, puede decirse que la fuerza activa que ya no se exterioriza, los instintos que se vuelven hacia dentro, producen dolor. El fuerte que ya no puede exteriorizar su fuerza, la vuelve contra sí y ello le produce dolor. El violento que ya no puede ser cruel hacia fuera dirige toda esa crueldad hacia sí mismo, se auto-flagela, se hace sufrir a sí mismo por el placer de hacer sufrir, fabrica y multiplica su dolor. La mala conciencia es, primeramente, la voluntad de

⁸ Friedrich Nietzsche, Op. cit. p. 144.

⁹ Ibid. p. 96.

maltratarse a sí mismo. Las fuerzas reactivas, en consecuencia, han logrado su objetivo, esto es, negar a la fuerza activa. Con ello, la fuerza activa se convierte en reactiva; el señor se convierte en esclavo, el noble es transformado en un ser terriblemente doloroso: el cristiano.

Aunado a lo anterior, todo el que sufre —considera Nietzsche— busca la causa de su sufrimiento, se pregunta quién es el culpable de su malestar, quién es el responsable de su padecer. Y en esto interviene nuevamente la figura del sacerdote judeo-cristiano, el pastor y salvador del rebaño enfermo, pues él es quien inventa el sentido interno del dolor. A la pregunta expresa de quién es el culpable del sufrimiento, cuestionamiento efectuado por el hombre reactivo, el pastor contesta a su rebaño: “¡Está bien, oveja mía!, alguien tiene que ser culpable de esto: pero tú misma eres ese alguien, tú misma eres la única culpable de esto, —*tú misma eres la única culpable de ti!...*»¹⁰. Así, el sacerdote judeo-cristiano inventa la noción de pecado y logra la interiorización del dolor. Si el hombre sufre, no debe buscar al culpable de su sufrimiento en el exterior sino dentro de sí mismo; debe interpretar este sufrimiento como un castigo por una falta cometida tiempo atrás de lo cual sólo podrá salvarse generando más dolor. El hombre anhelante de encontrar una razón a su sufrimiento queda obsesionado con la idea del pecado y se repite una y otra vez: es culpa mía, es mi culpa. De esta manera, el sacerdote logra despertar en el hombre el sentimiento de culpa, llevando la mala conciencia a su máxima expresión, a saber: la mala conciencia como sentimiento de culpabilidad.

¹⁰ Ibid. p. 149.

Como puede verse, con el advenimiento del cristianismo, el hombre, que ya no exterioriza su fuerza y su crueldad, sino que la vuelve contra sí, reinterpreta sus instintos animales como deuda con Dios, como rebelión y falta para con el Dios santo y sus preceptos divinos, esto es, se siente culpable de sus instintos e indigno ante Dios. La crueldad del hombre para consigo mismo, por consiguiente, parece llegar a la locura —señala el filósofo alemán— pues su afán de verse a sí mismo reprobable y culpable, lo lleva a imaginar que todo su dolor y todo su sufrimiento jamás podrán lavar el pecado, la falta, que ha cometido; imagina que la pena nunca podrá equipararse a la culpa, por lo que queda encadenado al dolor.

A este respecto, la perspectiva nietzscheana alude a cómo en la antigüedad el dolor era semejante a una moneda con la cual un deudor podía pagar a su acreedor por una promesa no cumplida. El deudor se comprometía con el acreedor a pagar con su cuerpo, con su dolor, en caso de no pagar su deuda con dinero, tierra o propiedades. El acreedor podía de esta manera infligir en el deudor toda clase de torturas y mutilaciones cuando aquél no pagaba, con la única condición de que el dolor inflingido fuera equivalente al perjuicio causado. El acreedor aceptaba esta forma de compensación —afirma el filósofo alemán— por el goce de la «violentación», porque podía descargar su poder, porque de esta manera participaba de un *derecho de señores*. Sin embargo, lo más relevante de esto era que el deudor se liberaba de su deuda, aunque fuera a costa de su dolor; en cambio, en el cristianismo el dolor no libera al hombre, sino que lo encadena para siempre. Si el hombre sufre, si hay dolor, es porque el hombre cometió un pecado, una falta: en algún momento falló a su promesa de pagar con obediencia los beneficios de su acreedor (en el momento en que desobedeció a Dios), así que quedó en deuda con dicho acreedor, es decir, con Dios mismo. Y Dios, como buen

acreedor, inflinge toda clase de torturas en el deudor y hace sufrir al hombre, al deudor, para que pague su deuda con dolor. Así, el hombre debe interpretar su dolor como un castigo por la falta, lavando su pecado con dolor. ¡Pero la deuda es con Dios! ¡La falta fue con Dios! De ahí que el hombre se sienta terriblemente culpable e imagine que ni con todo su dolor es capaz de saldar la cuenta. Respecto a este carácter impagable de la deuda, Deleuze sostiene:

La deuda se convierte en la relación de un deudor que no acabará nunca de pagar y de un acreedor que no acabará nunca de agotar los intereses de la deuda: «Deuda frente a la divinidad». El dolor del deudor está interiorizado, la responsabilidad de la deuda se convierte en un sentimiento de culpabilidad.¹¹

De esta manera, el sacerdote judeo-cristiano, al ofrecer una respuesta al hombre que se pregunta por la causa de su dolor, no alivia tal dolor sino que lo agudiza. No sana al enfermo, sino que lo enferma aún más. Con su respuesta, el sacerdote despierta en el hombre el sentimiento de culpa y el temor al castigo. En consecuencia, el hombre se siente culpable de sus instintos y teme exteriorizarlos, porque con ello ofende a Dios, lo cual le genera más dolor. Por eso —en la consideración de Nietzsche— a causa del sentimiento de culpa y del temor al castigo, el hombre fuerte decide renunciar a sus instintos, al cuerpo y la afirmación de la vida. La moral judeo-cristiana logra imponerse, consigue enfermar al sano. Ahora, sólo hay un rebaño débil y enfermo del que hay que cuidar; y aquí aparece el verdadero sentido del sacerdote judeo-cristiano —asevera el pensador alemán—, finalmente se entiende cuál es su misión: dirigir y defender al rebaño enfermo, siendo el salvador y médico de los que sufren, pues “*El dominio sobre quienes sufren es su reino...*”¹². La misión del sacerdote judeo-cristiano es, por tanto,

¹¹ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*, pp. 199-200

¹² Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*, p. 146

perpetuar la enfermedad, perpetuar el sufrimiento y el dolor del rebaño enfermo. Al enfermar al sano, al señor, el sacerdote se convierte en el apoyo, el sostén y el dirigente de los que sufren, es decir, tanto los hombres fuertes como los débiles quedan sometidos al poder y a las normas del sacerdote. En adelante, será precisamente el sacerdote judeo-cristiano quien determine la manera en que *debe* vivir el hombre.

Cabe mencionar, en este punto, que es el propio sacerdote quien inventa el “otro mundo”, un mundo eterno e inmutable¹³ al que el alma accede cuando se separa del cuerpo, esto es, después de la muerte. No obstante, como es sabido, el cristianismo sostiene que no todas las almas, es decir, no todos los hombres pueden acceder a ese mundo suprasensible, sino sólo aquellos que renunciaron al mundo sensible, a nuestro mundo, a la vida, la cual sólo es considerada como un puente para poder alcanzar aquella otra existencia. De ahí que sólo el hombre que renuncie a sus instintos, sus pasiones, al placer, al cuerpo y obedezca los mandatos divinos (humildad, paciencia, compasión, amor al prójimo) sometiéndose a la voluntad de Dios (o más bien a las imposiciones del sacerdote judeo-cristiano y de la Iglesia) y se dedique al cultivo del alma, podrá ganar la vida eterna. Surge de esta manera la escisión alma-cuerpo,¹⁴ en donde el alma es asociada a lo puro, lo

¹³ Esta invención de un “otro mundo” eterno e inmutable está basada en la filosofía de Platón. Este mundo nuestro en constante cambio, que no permanece sino que se encuentra en un devenir continuo es sólo un mundo aparente, una copia del mundo real eterno e inmutable de las Ideas afirma Platón. Nuestro mundo sensible es un reflejo del mundo de las esencias inmutables al cual sólo podemos acceder a través de la razón. La diferencia entre la teoría de los dos mundos de Platón y del cristianismo radica en que mientras que Platón plantea que sólo podemos alcanzar el mundo de las esencias inmutables a través de la razón, en el cristianismo, en cambio, sólo podemos acceder al “otro mundo” por la fe.

¹⁴ Como se recordará esta escisión de alma y cuerpo la encontramos ya en Platón, quien consideró que el cuerpo es la prisión del alma. En el diálogo *Fedón*, Sócrates dice a sus

bueno y lo perfecto, mientras que el cuerpo representa lo impuro, lo malo, lo que debe ser despreciado, pues induce al pecado.

Puede notarse, paralelamente, que el sacerdote judeo-cristiano, al autonombrarse como el representante de Dios en la tierra, adquiere el poder de absolver al hombre de sus culpas o de condenarlo. Es quien impone las normas, es el encargado de que el hombre cumpla con lo establecido por Dios como «bien» y «mal». Debe subrayarse aquí el hecho de que, en la moral judeo-cristiana, el bien queda asociado con lo espiritual, con todo aquello que niega el mundo sensible y vital —siguiendo a Nietzsche. El mal, en cambio, queda vinculado a todo aquello que afirme la vida, que sea un «sí» dicho a la vida; de ahí que apunte Deleuze:

El bien y el mal son valores nuevos, pero, ¡qué forma más extraña de crear valores se crean al invertir lo bueno y lo malo! Se crean no al actuar, sino al contenerse de actuar. No al afirmar, sino al empezar negando. Por eso se les llama no creados, divinos, trascendentes, superiores a la vida.¹⁵

Ahora bien, aunque los valores judeo-cristianos fueron creados por seres terrenales, por los sacerdotes, ellos trataron siempre —en la opinión de Nietzsche— que su origen humano se olvidara a través de la proyección de un ente supremo, a través de la ficción de un Dios en contradicción con la vida y de un

interlocutores que el “filósofo de verdad” desprecia los placeres del cuerpo (el comer en sobrealabundancia, el beber excesivamente, el desenfreno sexual, los lujos y los adornos) y se aleja de ellos lo más posible para aplicarse al alma, pues el cuerpo es un obstáculo en la adquisición de la sabiduría. El cuerpo no es un buen compañero en la investigación, señala el filósofo, pues los sentidos no son garantía de la verdad y, por el contrario, sólo engañan al alma (o pensamiento). El alma reflexiona mejor cuando no es perturbada por ninguno de los sentidos, cuando se desliga lo más posible del cuerpo y se queda a solas consigo misma: “¿Y no haría esto [reflexionar sobre la cosa en sí misma] de la manera más pura aquel que fuera a cada cosa tan sólo con el mero pensamiento... tras haberse liberado... de todo el cuerpo, convencido de que éste perturba al alma y no le permite entrar en posesión de la verdad y de la sabiduría, cuando tiene comercio con ella?”. Cfr. Platón, *Fedón*, Tr. Luis Gil, Aguilar, Buenos Aires, 1973, p. 50.

¹⁵ Gilles Deleuze, Op. cit. p. 172.

mundo suprasensible opuesto a este mundo. Así, el origen de los valores cristianos no sería humano sino divino, de ahí que fueran impuestos como verdades absolutas y eternas, inamovibles, incuestionables. Dios y el “otro mundo”, por ende, resultan ser el fundamento de los valores impuestos por la moral judeo-cristiana; valores que ocultan un odio profundo hacia la vida y la afirmación de la vida y que, pese a todo, no buscan la muerte sino la propagación de la vida enferma, el dominio del rebaño enfermo.

Así pues, Nietzsche señala que el ideal ascético busca conservar la vida que degenera. A través de él no se manifiesta la lucha de la vida contra la vida sino que “... en él [en el ideal ascético] y a través de él la vida lucha con la muerte y *contra* la muerte, el ideal ascético es un estratagema en la *conservación* de la vida”¹⁶. A través del ideal ascético, de la invención del “otro mundo” y la promesa del más allá, el sacerdote logra anclar a la vida la existencia del rebaño enfermo. El hombre débil, cansado, extenuado, hartado de la vida y que sólo desea el final de la misma, encuentra en la promesa del “otro mundo” un consuelo, una razón de vivir; ese mundo eterno e inmutable le ofrece la seguridad que no encuentra en sí mismo. El rebaño enfermo queda sometido a la moral judeo-cristiana para alcanzar en el más allá la verdadera felicidad, la vida eterna. La voluntad del hombre ha sido sojuzgada, ya que se ha resignado a llevar una vida de privaciones y sufrimientos por miedo al castigo y, por tratar de acceder a aquel ideal, convirtiéndose en una oveja mansa y obediente a la cual dirige su pastor. El sacerdote judeo-cristiano logra finalmente su mayor anhelo: someter al hombre fuerte y al débil, ya que ambos están enfermos. Logra la igualdad de los hombres

¹⁶ Friedrich Nietzsche. Op. cit. p. 140.

—pues todos son iguales ante Dios—, consigue que todos alaben a Dios y anhelan un único ideal. El hombre ya no tiene que desear formarse a sí mismo, crearse su propio ser y asumir la responsabilidad de su existencia, sólo tiene que ser “bueno”, manso, humilde, sencillo de corazón, simple y ordinario.

Después del recorrido histórico realizado por Nietzsche en *La genealogía de la moral* y tras haber mostrado cómo se implantaron los valores judeocristianos en la moral de Occidente podemos ahora acercarnos a la respuesta del filósofo alemán a su pregunta inicial: si los valores judeocristianos han impulsado en el hombre la fuerza, el valor, la voluntad de vida o si, por el contrario, sólo han logrado el empobrecimiento y la decadencia de la misma. De acuerdo con Nietzsche, la transvaloración de los valores llevada a cabo por el cristianismo no se realizó para mejorar al hombre, sino para «enfermarlo», «debilitarlo», «reblandecerlo», «postrarlo», «domesticarlo», «castrarlo». Los valores impuestos por la moral judeo-cristiana, lejos de afirmar la vida, de fortalecer la voluntad de vida (el anhelo de una vida fuerte, libre, rebosante, plena, feliz), despertaron en el hombre el sentimiento de culpa, la vergüenza por sus instintos y su felicidad, el temor al castigo, el desprecio del cuerpo, del mundo y de la vida, así como el anhelo del “otro mundo”, la resignación al sufrimiento y al dolor, además del sometimiento a una voluntad externa, extraña y absurda, en tanto que busca la autodegradación del hombre: La moral judeo-cristiana, pues, terminó con el ideal de ser “bueno” por ser noble, fuerte, lleno de vida, veraz, para dar paso al hombre enfermo, al animal domesticado, al «hombre manso», al «eterno reprimido», al incurablemente mediocre.

II. LA MUERTE DE DIOS.

Hemos analizado cómo Nietzsche lleva a cabo sus investigaciones acerca del origen de la moral judeo-cristiana con la finalidad de realizar una crítica de la misma, sin embargo, su planteamiento filosófico no se detiene en la crítica de dicha moral, sino que pretende destruir todo idealismo metafísico, a saber: el ideal de Dios y del “otro mundo” que han servido de fundamento a la moral judeo-cristiana, dándole a los valores de la misma el carácter de verdades absolutas e inmutables.

Ahora bien, con la desaparición del fundamento trascendente de los valores, esto es, con la “muerte de Dios”, en términos nietzscheanos, se abriría la posibilidad de que el hombre recuperara su carácter terrenal —liberándose del sueño de la trascendencia, de su esperanza de acceder al más allá, e igualmente, de la moral del resentimiento que lo mantiene sometido a las imposiciones y dogmas cristianos—, abriéndose al par la posibilidad de que recuperara su voluntad de poder, es decir, su deseo de afirmar la vida fuerte, vigorosa, sana, desbordante, así como su capacidad de crear. De tal suerte, la “muerte de Dios” significa, en la filosofía nietzscheana, la posibilidad del advenimiento de lo que Nietzsche anuncia como el “superhombre”, el transvalorador de todos los valores, quien ya no se pierde en ultramundos, afirma su ser terrenal y crea valores que afirman plenamente la vida; el hombre que vuelve a decir «sí» a la vida a pesar de lo

azarosa y contingente que ésta es. Con la “muerte de Dios” se posibilita la transvaloración de los valores,¹⁷ la destrucción de todos los valores que hasta ahora han negado la vida, así como la creación constante de valores que la afirmen plenamente.

Lo anterior nos conduce a analizar —en el presente capítulo— la “muerte de Dios”, como lo aborda Nietzsche en la primera parte de su obra *Así habló Zaratustra*, a saber: como crítica al idealismo, a los creadores de trasmundos, a los despreciadores del cuerpo; es decir, como necesidad de liberar al hombre del peso de la trascendencia para regresarle su ser terrenal y creador.

Debe subrayarse, en primera instancia, que la obra de Nietzsche titulada *Así habló Zaratustra* es considerada por algunos críticos del filósofo alemán —entre ellos Eugen Fink— como la obra que inicia la tercera fase de la filosofía nietzscheana. Según este autor, en los primeros escritos nietzscheanos predomina un estilo romántico, mientras que los escritos del segundo período se caracterizan por su estilo ilustrado y científico. Pero es hasta *Así habló Zaratustra*, asevera, donde Nietzsche encuentra un estilo más propio, más íntimo. En esta obra, se confunden filosofía y poesía para tratar de expresar un pensamiento que en

¹⁷ Hemos de aclarar que esta sería la segunda transvaloración de los valores, la cual tendría que ser llevada a cabo por el superhombre. Como se recordará la primera transvaloración fue realizada por el cristianismo y consistió en el paso de la moral griego-aristocrática a la moral del resentimiento. Cabe aclarar que hay una gran diferencia entre la primera y la segunda transvaloración de los valores. En la primera transvaloración se invirtieron los términos “bueno” y “malo” de la moral de los señores, dando lugar al “bien” y al “mal” de la moral judeocristiana y a los valores de la misma, los cuales fueron impuestos como verdades inmutables. En la segunda transvaloración, en cambio, se pretende eliminar precisamente este carácter inmutable de los valores, pues no se pretende que valor alguno sea impuesto como la “nueva verdad absoluta y eterna”.

momentos resulta inexpresable y, pese a ello, son muy claros los cuatro grandes temas que lo conforman: la muerte de Dios, el “superhombre”, la voluntad de poder y el eterno retorno; temas que venían desarrollándose ya en obras anteriores como *Aurora* y *La gaya ciencia*.

Es pertinente recordar en este punto que Zaratustra fue un filósofo de la antigua Persia, al cual escoge Nietzsche como portavoz de su pensamiento, quizá, porque aquel filósofo creó el más grave de todos los errores: trasponer la moral a la metafísica, y ahora debe corregirlo. En *Ecce homo*, afirma Nietzsche:

Zaratustra fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal. —la transposición de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra *suya*... Zaratustra *creó* ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia también él tiene que ser el primero en *reconocerlo*... [Por otro lado] su doctrina y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema... La autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis —en *mi*— es lo que significa en mi boca el nombre Zaratustra».¹⁸

Esta consideración nos lleva —como en el resto de nuestra investigación— a referirnos exclusivamente, con el nombre en cuestión, al Zaratustra de Nietzsche. En relación con su personaje, el filósofo alemán nos narra lo que tratamos de abordar a continuación.

Zaratustra, después de permanecer diez años en las montañas, reflexionando en la soledad, decide regresar a los hombres. Se siente pleno, lleno de sabiduría, de ahí que sienta necesidad de repartir entre los hombres tanta sobreabundancia. Ama a los hombres y quiere hacerles un regalo. En su camino encuentra al “santo del

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1988, p. 125.

bosque”, quien se dedica a alabar a Dios, sorprendiéndose de que el viejo eremita no sepa aún nada de que *Dios ha muerto*. Zaratustra se despide del viejo santo y se dirige a la ciudad más cercana donde habla al pueblo: “Yo os enseñé al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. [...] El superhombre es el sentido de la tierra”¹⁹. Asimismo, exhorta a los hombres a permanecer fieles a la tierra y a dejar de creer en el más allá, a recuperar el amor a la tierra y al cuerpo. El hombre no tiene por qué seguir siendo una escisión de cuerpo y alma; no tiene que seguir viendo al cuerpo con desprecio, por considerarlo la prisión del alma.

En el primer discurso de Zaratustra “De las tres transformaciones”, Nietzsche, con un lenguaje lleno de metáforas, ofrece la imagen del hombre que se encuentra todavía en la creencia del más allá y se arrodilla ante el poder infinito de Dios. Con la imagen del camello, la bestia de carga, ilustra Nietzsche a este “...hombre que está bajo el peso de la trascendencia, el hombre del idealismo”²⁰. El camello es el espíritu respetuoso, el espíritu de la gran veneración. Es un espíritu paciente y fuerte, capaz de cargar las cosas más pesadas y regocijarse al hacerlo. Carga con los valores milenarios, su vida es una constante renuncia del “Yo quiero” a favor del “Tú debes”, un constante sacrificio a favor del deber, de lo justo, lo bueno y lo establecido. Desea realizar acciones grandes y pesadas para agradar a Dios, y en ello consiste su alienación, en tender hacia la nada. De ahí que el camello tenga que transformarse en león, descargarse del peso que se le impone, tanto desde dentro como desde fuera, para conquistar su libertad. Así, en este primer discurso, Nietzsche muestra la necesidad de la “muerte de Dios”, esto

¹⁹ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza, 1981. p. 34.

²⁰ Eugen Fink. *La filosofía de Nietzsche*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza Universidad, 1984. p. 84.

es, la necesidad de que el hombre se libere de su alienación y conquiste su libertad, pues la libertad creadora del “superhombre” no sería posible si existiera un ser supremo que le dictara lo que *tiene* que hacer. De esto se desprende la dura crítica que hace el filósofo alemán a todos los que predicán mundos más allá de la tierra.

En la parte que lleva por título, “De los trasmundanos”, Nietzsche critica a los creyentes en supramundos. Esta creación de trasmundos, asevera Zaratustra, es consecuencia del sufrimiento y la fatiga: “...una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creó todos los dioses y todos los trasmundanos”²¹. Dichos mundos fueron creados como un consuelo metafísico, como la esperanza de la redención del hombre después de la muerte; mas esto es contrario a la vida, hace despreciar la vida y caer en el nihilismo ya que en realidad se tiende a la nada²². Zaratustra señala que fueron enfermos y moribundos los que crearon las cosas celestes, “los predicadores de la muerte” los llama, “los tuberculosos del alma”. ‘aquellos que no ven en la vida más que sufrimiento, quienes predicán la compasión, y, sin embargo, son los seres menos compasivos que existen, en tanto que predicán la negación de la vida y el desprecio del cuerpo a favor de un más allá, de una ilusión que es nada. ¿Pero a quién se refiere concretamente Zaratustra?

²¹ Friedrich Nietzsche, Op. cit. p. 57.

²² Gilles Deleuze llama a la desvalorización de la vida en favor de valores superiores a ella misma, nihilismo negativo. Señala que la vida adquiere un valor de nada (de irreal y aparente) cuando se la niega y se la deprecia por contraponer a ella una ficción, esto es, la idea de un mundo suprasensible —Dios, la cosa en sí, el bien—, la idea de valores superiores a la vida cuyo principio es una voluntad de negar y aniquilar precisamente la vida. “En su primer sentido y en su fundamento, nihilismo significa pues: valor de la nada tomado por la vida, ficción de los valores superiores que le dan este valor de la nada, voluntad de la nada expresada en estos valores superiores”. Véase a Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Tr. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 208.

Al sacerdote judeo-cristiano, evidentemente, al creador de la moral del resentimiento, tal como tratamos de aclarar en el capítulo anterior.

Apuntábamos ya que, con la transvaloración de los valores llevada a cabo por el cristianismo, los sacerdotes pasaron a ser los “buenos y justos”. Sin embargo, Nietzsche ve en los “buenos y justos” el mayor peligro para el futuro de los hombres, pues ellos, sostiene Zaratustra, son más dañinos aún que los malvados y calumniadores. Ellos crucifican a aquel que se inventa su propia virtud y a quien más odian es al creador, a quien rompe sus viejas tablas de valores y crea sus propios valores, los cuales ya no surgen de la negación de la vida, sino de la afirmación de la misma. Los sacerdotes: “...sacrifican el futuro *a sí mismos*, —¡crucifican todo el futuro de los hombres!”²³. Todo ha sido falseado y deformado por los “buenos”. Falsas seguridades han dado al hombre, por eso surge ante él un gran espanto y confusión cuando tiene que romper con las mentiras creadas por los “buenos”. De ahí que Zaratustra afirme: “¡*Romped, destrozadme a los buenos y justos!*”²⁴. Mas a pesar de la gran aversión que Nietzsche siente por los sacerdotes también siente lástima por ellos. En el pasaje “De los sacerdotes”, Zaratustra asevera que muchos de los sacerdotes han sufrido demasiado y por esta causa quieren hacer sufrir a los demás. Siente pena por ellos, los considera prisioneros de falsos valores y de palabras ilusas. Le parecen cadáveres vivientes encadenados al sufrimiento y a la autolaceración: resentidos, enfermos que crearon el “otro mundo” y para poder escabullirse hacia él despreciaron el cuerpo y la tierra.

²³ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, p. 293.

²⁴ *Ibid.*, p. 294.

Como señalábamos con anterioridad, al negar este mundo sensible y orientarse hacia el “otro mundo”, hacia lo espiritual, el hombre se propicia para sí mismo la escisión entre alma y cuerpo: el alma tiende hacia el más allá y, sin embargo, el cuerpo queda encadenado al más acá; de ahí el desprecio hacia lo corpóreo. Asimismo, se hizo hincapié en la manera en que —desde Platón— el cuerpo y los sentidos han sido despreciados y acusados de engañarnos en la adquisición de conocimiento, al ser contrapuestos a la razón, la cual habría de proporcionar el conocimiento “verdadero” de la realidad. No obstante, Nietzsche quiere devolverle su dignidad al cuerpo y a los sentidos, que se reconozca en ellos su carácter creador. Zarathustra, frente a los despreciadores del cuerpo, afirma que hay más razón en su cuerpo que en su mejor sabiduría. Es el sí-mismo (el cuerpo) el que ordena al yo (al pensamiento) sentir dolor o placer y reflexionar sobre ello. El cuerpo es un soberano poderoso, un creador, así lo cree Nietzsche cuando afirma: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo”²⁵. Paralelamente, el pensador alemán quiere regresarle el carácter de realidad a este mundo, a nuestro mundo, el único existente. Por ello, su Zarathustra enseña a los hombres que el camino de los trasmundanos es un camino errado. El hombre ya no debe perderse en ultramundos, sino despertar del engaño del idealismo; debe regresar a la tierra, amar la tierra y el cuerpo sano, fuerte, perfecto.

Por otro lado, en el discurso “De las cátedras de la virtud”, Nietzsche critica la virtud tal como la entiende el hombre que se encuentra “bajo el peso de la

²⁵ Ibid. p. 61.

trascendencia”, quien obedece el decálogo y quiere cumplir con los valores establecidos para honrar a lo divino, para estar bien consigo y con Dios. Zaratustra se detiene a escuchar a un sabio, docto en cuestiones de virtud, el cual enseña que para conciliar el buen sueño es necesario ser virtuoso:

Pocos saben esto: pero es necesario tener todas las virtudes para dormir bien. ¿Diré yo falso testimonio? ¿Cometeré yo adulterio? ¿Me dejaré llevar a desear la sierva de mi prójimo?²⁶

Así, para este sabio, ser virtuoso implica cumplir los mandamientos de la ley de Dios. Significa estar sometido a los “valores absolutos y eternos”; significa también pensar en el más allá como recompensa a la sumisión, como redención del sufrimiento. Las virtudes resultan ser entonces “adormideras” del hombre, ya que lo mantienen en el sueño del mundo trascendente. Zaratustra concluirá este discurso, refiriéndose al sabio: “Su sabiduría dice: velar para dormir bien. Y en verdad, si la vida careciese de sentido y yo tuviera que elegir un sinsentido, éste sería para mí el sinsentido más digno de que se eligiese”.²⁷

Debemos enfatizar aquí que a Nietzsche, la virtud de este sabio, así como la de todos aquellos “virtuosos” de esta índole, le parece una virtud mediocre, en tanto que no es una virtud amada por sí misma, sino simplemente un medio para obtener una recompensa. Irónicamente, afirma Zaratustra: “¡Vosotros queréis ser pagados además, virtuosos!”²⁸. Ellos quieren como recompensa el cielo y la eternidad a cambio de su virtud. Aman a su virtud, pero no como la madre ama a su hijo, sin esperar recompensa por su amor. Lo que se esconde realmente en el

²⁶ Ibid. p. 53.

²⁷ Ibid. p. 54.

²⁸ Ibid. p. 143.

fondo de las almas de estos “virtuosos”, señala Zaratustra, es el deseo de recompensa, retribución, castigo y venganza: “¡Ay, qué desagradablemente les sale de la boca la palabra «virtud»! Y cuando dicen: «Yo soy justo», esto suena siempre igual que: «¡yo estoy vengado!»”²⁹. A Zaratustra le parece curioso cómo los hombres creen saber lo que es la virtud, y más curioso le resulta lo que ellos llaman virtud: convulsionarse bajo un látigo, volver perezosos a sus vicios, ser semejantes a relojes, elevarse para humillar a otros, ser arrastrados por sus demonios y después suspirar: “[...] «lo que yo *no* soy, *jeso*, *eso* son para mí Dios y virtud!»”.³⁰

En consecuencia, Zaratustra exhorta a sus amigos a no creer en los “virtuosos”, en esos necios y mentirosos, y a despreciar esas palabras que han aprendido: «recompensa», «retribución», «castigo», «venganza en la justicia». De igual forma, los exhorta a que su virtud sea para ellos como su piel, que la amen y la tengan como su máximo bien, pero que no sea una ley dictada por Dios ni una imposición de los hombres, que no sea una guía a ultramundos o paraísos celestiales, sino que sea una virtud terrena, una virtud que sirva al sentido de la tierra: “Conducid de nuevo a la tierra, como hago yo, a la virtud que se ha perdido volando —sí, conducidla de nuevo al cuerpo y la tierra: ¡para que sea la tierra su sentido, un sentido humano!”³¹. “La virtud que hace regalos” es la virtud más alta, enseña el eremita, pues es el símbolo de la voluntad de elevación, de creación y derroche. Adivina en sus discípulos el egoísmo del creador, el egoísmo de un alma grande que quiere todo para sí, que todo entre en ella, pero sólo para repartirlo más

²⁹ Ibid. p. 145.

³⁰ Ibid. p. 144.

³¹ Ibid. p. 121.

tarde. Percibe en ellos ese anhelo de acumular tesoros, esa voluntad de elevación, de lucha y de victoria, de poder y de creación. En relación a ello, comenta Eugen Fink:

El egoísmo rico, el egoísmo que se prodiga, que no quiere conservarse a sí mismo, sino que quiere siempre transformarse en una vida más rica, más plena, más poderosa, en una vida que rebose y que dé a otros de su riqueza, este impulso de la vida humana hacia un poder más alto y superior, la vida creciente, ascendente, esta búsqueda de sí en autosuperaciones y autodominios siempre nuevos es la verdadera forma de ser del hombre liberado de Dios, del Creador.³²

Así pues, el hombre que despierta del engaño del idealismo y toma conciencia de su propia capacidad creadora, ya no puede soportar la idea de un ser superior a él, de un Dios creador al que hay que obedecer sumisa y mansamente. El hombre que se sabe creador, creará su mundo, sus valores, su ley, su bien y su mal, tendrá que afirmar el “Yo quiero” y realizar un acto espantoso pero necesario, esto es, “el asesinato de Dios”. “El más feo de los hombres” dice a Zaratustra que la compasión de Dios carecía de pudor: “El Dios que veía todo, *también al hombre*: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no *soporta* que tal testigo viva”.³³

En este sentido, el hombre “mata a Dios”, niega los valores superiores: lo bueno, lo verdadero. Dios es nada, es una ilusión, no hay Dios. Esta muerte y negación de Dios implica, no obstante, un par de aspectos de suma relevancia. Por una parte, en la supresión de los “valores absolutos” se encuentra la posibilidad de quedarse tan sólo con un burdo ateísmo que, meramente, desemboque en un desenfreno o en un empobrecimiento de la vida humana, es decir, da lugar a un

³² Eugen Fink. *La filosofía de Nietzsche*, p. 87.

³³ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, p. 357.

tipo especial de «vaciamiento»³⁴. Mas, por otra parte, se da la posibilidad de trascender el antedicho «vaciamiento» y, con ello, dar lugar a una forma inédita de asumir conscientemente la generación continua de valores, tras la aniquilación previa de los establecidos. Así parece haberlo visto Eugen Fink, al abordar las dos posibilidades que plantea Nietzsche tras la muerte de Dios:

...con la muerte de toda "idealidad", en su forma de un más allá del hombre, de una trascendencia objetiva, con el hundimiento de la luminosa bóveda estrellada que cubría el paisaje vital del hombre, surge el peligro de un tremendo empobrecimiento del ser humano, de una horrible trivialización en un ateísmo superficial y en el desenfreno moral: la tendencia idealista se atrofia, la vida se torna "ilustrada", racionalista y banal. O también: la tendencia idealista permanece, pero no se pierde ya venerando lo creado por ella misma como si fuera algo extraño, el Dios trasmundano y el decálogo por él promulgado, sino que cobra conciencia de su naturaleza *creadora* y proyecta ahora conscientemente nuevos ideales creados por el hombre. Estas dos posibilidades del ser humano tras la muerte de Dios son el último hombre y el superhombre.³⁵

³⁴ A esta desvalorización de los valores superiores, a esta reacción del hombre contra el mundo suprasensible, que niega ese mundo y se queda con la vida, pero con una vida desprovista de valores, de sentido y finalidad, la cual se precipita hacia la nada, a ese "pesimismo de la debilidad" Deleuze lo llama *nihilismo* reactivo.

³⁵ Eugen Fink. Op. cit. pp. 79-80.

III. LOS NUEVOS DIOS: CIENCIA, ESTADO, RAZÓN.

Hasta aquí, observamos ya cómo Nietzsche realiza una férrea crítica de la moral judeocristiana y de los valores impuestos por la misma en la cultura de Occidente. Asimismo, observamos también la forma en que el filósofo muestra cómo la moral del resentimiento desplazó a la moral aristocrático-griega y su ideal del guerrero, para dar paso al hombre débil, enfermo, que niega este mundo (lo inmanente) y vive pensando en el más allá (lo trascendente). Lo cual nos permitió apreciar cómo —para Nietzsche— Dios y el “otro mundo”, en tanto fundamento trascendente de los valores de la moral judeocristiana, daban a éstos últimos ese carácter de verdades absolutas. Todo ello nos ha conducido —siguiendo la propuesta del pensador alemán— a revisar la pertinencia y necesidad del planteamiento nietzscheano que se refiere a la “muerte de Dios” (la desaparición del fundamento trascendente) como una posibilidad de que regresase para el hombre su deseo de afirmar la vida, una vida terrenal e inmanente que no se pierda en ultramundos, con lo cual se abriría la posibilidad de crear una multiplicidad de valores que ya no pretendan ser impuestos como verdades inmutables. Sin embargo, otra posibilidad estaba latente con la “muerte de Dios”. De hecho, es la posibilidad que ha tenido un cauce efectivo en la historia de la cultura de Occidente: a saber: la modernidad, sobre la cual se yergue de nueva cuenta la aguda mirada de la crítica nietzscheana. Precisamente, sobre este punto tratamos de ahondar en lo que sigue, aunque, para ello, nos veamos en la necesidad de hacer una breve reconstrucción

histórica —bajo el enfoque del filósofo— de todo el desarrollo del pensamiento occidental, esto, con la finalidad abarcar en su real magnitud los alcances que conlleva la crítica en cuestión.

Ante todo, debe recordarse que la historia de Occidente es —para Nietzsche— la historia de un error que comenzó con Platón, quien identificó el ser con la Idea. De tal suerte, el mundo sensible y todo lo ente adquirieron un fundamento trascendente. Así, Platón creó un mundo verdadero, el mundo inmutable de las Ideas, contrapuesto a este mundo sensible, el cual, desde entonces, fue considerado como un mundo aparente. Tal escisión se acentuó con el advenimiento del cristianismo, ya que identificó el mundo de las Ideas con Dios. De esta manera, el fundamento trascendente permaneció en forma de «Dios», pero, además, se agregaron conceptos tales como el «pecado», la «culpa», la «condenación eterna» y el «más allá». Posteriormente, de este fundamento trascendente y de los conceptos mencionados derivaron los valores, que fueron impuestos como verdades absolutas y eternas, dictadas por la casta en el poder, a saber: el sacerdote judeo-cristiano. Fue en el siglo XVIII, con la ciencia naciente de la Ilustración, la cual habría de someter todo al imperio de la razón, que aquel mundo trascendente comenzó a resquebrajarse, pues al aparecer la metodología de la ciencia que ahora fundamentaría el conocimiento de la realidad a partir de lo empírico, de la naturaleza, el fundamento trascendente-idealista se vio seriamente afectado: moría Dios, en algún sentido. Al respecto Danilo Cruz Vélez, en la "Introducción" al texto *Nietzsche*, comenta lo siguiente:

La crítica escéptica de la Ilustración ha socavado las bases del mundo supranatural del cristianismo. El hombre se desliga de lo trascendente y se instala en la Naturaleza, regresando así a su suelo originario. Kant saca la última consecuencia de semejante regreso. Lo único cognoscible para él es el *mundus*

sensibilis, al que sólo se puede llegar por medio de la experiencia. El *mundus intelligibilis* es incognoscible. Pero este mundo no desaparece totalmente.³⁶

En este punto quizá valga la pena recordar algo de lo que afirma Kant en la *Crítica de la razón pura*, ya que nos evidencia parte de lo que habría de conformar los lineamientos primordiales del pensamiento moderno y, al mismo tiempo, nos muestra el pretendido alejamiento respecto al fundamento de lo ideal-trascendente:

...nuestra época es la propia de la crítica, a la cual todo ha de someterse. En vano pretendan escapar a ella la *religión por santa* y la *legislación por majestuosa*, que excitaran entonces motivadas sospechas y no podrán exigir el sincero respeto que sólo concede la razón a lo que puede afrontar su examen público y libre.³⁷

Mas lo anterior tan sólo significa un preámbulo a una de las tesis más relevantes de Kant y, en buena medida, de todo el pensamiento moderno de Occidente, a saber: que "...nuestro conocimiento racional *a priori*... sólo se refiere a fenómenos [naturales, materiales], dejándonos sin conocer a la cosa en sí [trascendente], por más que para sí misma sea real"³⁸. No obstante, si se mira detenidamente, el mundo suprasensible no desaparece totalmente, pues, si bien es cierto que no puede ser demostrado, al menos, puede ser pensado. Es un supuesto de la razón práctica para que el hombre se dirija de acuerdo a leyes, pero no naturales sino dictadas por la razón. Así lo cree Kant cuando afirma:

Pero después de haber rehusado a la Razón especulativa todo progreso en el campo de lo suprasensible, queda todavía por indagar si no hay en su conocimiento práctico datos que le permitan determinar el concepto racional y

³⁶ Danilo Cruz Vélez, "El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía": Introducción a *Nietzsche*, de Henri Lefebvre, Tr. Ángeles H. De Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 26.

³⁷ Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Tr. José del Perojo, Buenos Aires, Losada, 1986, p. 121.

³⁸ *Ibid.*, p. 134.

trascendente de lo absoluto y de qué manera puede extender, conforme con el deseo de la metafísica, nuestro conocimiento *a priori* más allá de los límites de la experiencia, aunque sólo en su sentido práctico.³⁹

El positivismo lógico llevó el planteamiento kantiano a sus últimas consecuencias. Lo único que se puede conocer es el mundo sensible, ya que sólo de él se tienen datos concretos de la experiencia. El mundo suprasensible, en tanto que no remite a la experiencia, es incognoscible y, en tanto que es incognoscible, no tiene razón de ser. Podemos observar, en consecuencia, de qué modo, con la modernidad, acontece lo que Nietzsche denomina la “muerte de Dios”: es decir: el mundo suprasensible, que desde Platón era considerado como “el mundo verdadero, eterno e inmutable” ha demostrado ser sólo un sueño dogmático: “una nada celeste”.

Ahora bien, ante la “muerte de Dios”, ante la desaparición del fundamento trascendente, sin embargo, el fundamento sólo se movió hacia lo terrenal, es decir, se volvió inmanente y sobrevivió en forma de «razón»: centrándose en el *cogito* cartesiano, la ciencia y el progreso, instancias ejemplares de la modernidad, en las cuales subyace, como base preeminente, el principio de lo que podríamos llamar aquí «razón naturalizada»⁴⁰. Así, la modernidad que creyó “matar a Dios”, en realidad, solamente colocó nuevos ídolos en su lugar. Por lo demás, en lo que resta del presente capítulo, trataremos de analizar, con mayor detalle, la crítica que hace

³⁹ *Ibid.* p. 135.

⁴⁰ No es nuestra intención, en lo absoluto, hacer alguna referencia a trabajos teóricos del siglo XX, con Quine y algunos otros, que hablan acerca de una «epistemología naturalizada» o de una especie de «naturalización» de la epistemología. Con la expresión «razón naturalizada» solamente queremos referirnos al vuelco que hizo el pensamiento occidental —en gran medida, debido a la filosofía kantiana— al orientar y arraigar sus bases en la materialidad de la naturaleza física, pretendiendo alejarse de principios ideales y no físicos, pretendiendo alejarse de fundamentos metafísicos o trascendentes.

Nietzsche a los ídolos que el hombre moderno colocó en el lugar de Dios. Ya que la “muerte de Dios” en la filosofía nietzscheana, no sólo implica la muerte del Dios cristiano, sino también la muerte del fundamento, que en la modernidad, se identifica con la ciencia, como último criterio explicativo de lo real.⁴¹

El hombre, todo hombre, incluso el hombre del rebaño, es un ser que en algún momento de su vida hace una pausa en el fluir cotidiano y se pregunta por su existencia: ¿Cuál es el sentido de su ser aquí y ahora, viviendo, gozando, sufriendo? El hombre necesita saber que su vida tiene sentido, que su paso por la tierra no ha de ser efímero e irrelevante. Al hombre le angustia esta condición efímera de su existencia, esta finitud de su existir. Es esta necesidad de sentido, esta angustia ante la finitud y el anhelo de trascender la muerte, lo que lo lleva incluso a negar la vida. Dios y el “otro mundo”, la promesa de la eternidad, daban de sentido a la vida humana. El hombre encontraba de esta manera sentido a su sufrimiento y esperaba la redención del mismo en la “otra vida”. Obedecía mansamente los mandatos divinos y se conformaba con su existencia doliente, pues en la “vida verdadera” sería recompensado. Ello lo conducía a depreciar esta vida y anhelar el “más allá”. Pero con la “muerte de Dios”, con el descubrimiento de que “aquel mundo inmutable, divino y perfecto” no existe, es nada, muere aquello que daba sentido a la vida del hombre, dándose así la desvalorización de los valores que se creían eternos e inmutables. Mas el hombre no puede vivir sin sentido, sin valores, de ahí que la “muerte de Dios”, acontecida con la modernidad, desplaza al Dios cristiano y afirma el fundamento científico como

⁴¹ Aunque nuestro texto principal —dicho sea de paso— seguirá siendo Así habló Zaratustra, en lo que sigue, también recurriremos frecuentemente a otros textos como son: la Tercera Consideración Intempestiva y Sobre el porvenir de nuestras escuelas.

único criterio de verdad. El hombre que despierta del sueño de la trascendencia, adquiere conciencia de su capacidad creadora; ahora él creará sus propios valores, su propio bien y su propio mal, así como, también, sus “nuevos ídolos”: el Estado, la razón, el progreso. Nietzsche caracteriza esta transformación del hombre en *Así habló Zaratustra*, con la imagen del león. En el discurso titulado “De las tres transformaciones” —explica el pensador alemán— cómo se transforma el camello en león. El camello (que, como señalamos anteriormente, es la imagen con la cual representa Nietzsche al hombre que se encuentra bajo el peso de la tradición) corre al desierto con su carga: “Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa y ser señor en su propio desierto”⁴². Nietzsche parece caracterizar con esta transformación al espíritu que descubre la mentira del idealismo, al momento en que el fundamento trascendente es socavado y el hombre se libera de los valores que fueron impuestos como verdades absolutas y eternas. Así, la realidad se impone al ideal, queda al descubierto que el mundo trascendente no existe y el espíritu se transforma. El espíritu, comenta Fink:

Conoce su autoalienación anterior y ahora lucha contra el dragón milenario, contra los valores que parecen existir objetivamente. En la lucha del león contra la moral idealista, con su base trascendente, su “mundo inteligible” y su voluntad divina, el hombre se crea su libertad, libera la libertad que en él dormía...⁴³

No obstante, el león no sólo tiene que luchar contra la moral judeo-cristiana sino también, contra los dioses modernos: la razón, la ciencia, el progreso, el

⁴² Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1981, p. 50.

⁴³ Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Universidad, 1984, p. 84.

Estado; tiene que cuestionar las nuevas “verdades absolutas” que limitan al hombre y le prohíben conquistar su libertad. El espíritu libre tendrá que romper las viejas tablas de valores y afirmar el “Yo quiero” frente al “Tú debes”.

Así, al desaparecer Dios, y con él también los “valores absolutos”, el hombre moderno crea nuevos valores e intenta erigirlos como “los nuevos valores absolutos”. A este respecto, puede verse que Zaratustra hace referencia a la “voluntad de igualdad”, la “voluntad veneradora”, la “voluntad de verdad”, y señala cómo en el fondo de estas valoraciones lo que se esconde es la “voluntad de dominio”: voluntad de imponer una determinada visión del mundo⁴⁴. En el pasaje “De la superación de sí mismo”, Zaratustra asevera que la vida misma le confió un misterio: “Mira dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo...*”⁴⁵. Todo lo que llega a ser, tiene que ser destruido para ser superado, todo lo creado tiene que ser superado, por ello, hace hincapié Zaratustra en que no hay un bien y un mal que fuesen imperecederos, pues éstos tienen que ser nuevamente superados. No hay valores absolutos, lo que hay es voluntad de dominio, voluntad de imponer determinadas valoraciones (sometiendo y anulando todo valorar distinto) y erigirlas como lo verdadero. Así, la época moderna se ha caracterizado

⁴⁴ En el “Prólogo” al texto *La voluntad de poder* se comenta lo siguiente: “El ser [para Nietzsche] no es otra cosa que Voluntad de Poder, una cambiante constelación de fuerzas que pugnan entre sí para asegurarse la dominación. Cada centro de fuerza posee su perspectiva particular, desde la cual interpreta y valora el mundo, de acuerdo con sus peculiares intereses vitales. En este sentido, todo ser (no sólo el hombre) es esencialmente una voluntad dominadora y creadora, un poder de fabulación que adereza y falsifica la realidad al interpretarla desde el ángulo exclusivo de sus conveniencias vitales...”. Dolores Castrillo Mirat, “Prólogo” de *La voluntad de poder* de Friedrich Nietzsche, Tr. Anibal Froufe, Madrid, Edaf, 2000, p.13. —En el capítulo IV revisaremos con mayor detenimiento la problemática en torno a la voluntad de poder. Por el momento, lo que nos interesa destacar es que la voluntad de dominio es una determinada interpretación de la realidad que, no obstante, pretende imponerse como la verdad.

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 171.

—bajo esta perspectiva— por querer imponer la racionalidad como máximo valor. Se ha querido imponer una visión científicista donde sólo es válido lo medible, calculable, predecible y demostrable. Todo lo que no entra en esta visión reducida del mundo es considerado como pseudocientífico, como pseudoconocimiento; por tanto, falso y carente de valor.

Es importante señalar que la “muerte de Dios” —según Nietzsche— comienza a darse en el siglo XVIII, con la revolución ilustrada que desplaza el orden teológico, encontrando Occidente su nuevo fundamento en la ciencia, la técnica, la economía y la política. El desarrollo de la ciencia física y la matemática, los nuevos descubrimientos, el desarrollo de la técnica, el crecimiento industrial y económico, provocan un constante socavamiento de la fe y el dogmatismo medieval, pues todo debe ser revisado por las “luces de la razón”. Se piensa entonces que la razón del hombre puede conocer, valorar, prever y dominar todo; que a través del desarrollo de la razón y de la ciencia se estará en camino hacia el mejoramiento de la humanidad. Surgen así los nuevos ídolos de la modernidad: el sujeto, la ciencia, el progreso. Sin embargo, Nietzsche va a mostrar cómo la razón y la ciencia, lejos de llevar al hombre a una “vida mejor” lo han llevado a la alienación, el servilismo y el cansancio. Así, podría afirmarse que el progreso de la razón y la ciencia, que prometían un mejor nivel de vida al ser humano, se reduce al mero progreso técnico y económico, el cual se ejerce como una específica forma de dominio sobre la naturaleza. Aunado a ello —cabe decir—, la razón y la ciencia, lejos de tender al conocimiento puro, están subordinadas al Estado y a intereses de poder. Con relación a esto, el filósofo alemán muestra cómo el Estado se vale de la educación y la cultura, así como de la seducción, por medio de el éxito y el reconocimiento, para hacer de los hombres

instrumentos útiles a sus intereses; muestra, en suma, cómo trata de debilitar o aislar al que es diferente y puede resultar contrario a su conservación. Al respecto, Zaratustra afirma en su discurso “De la superación de sí mismo”:

¿«Voluntad de verdad » llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos?

Voluntad de volver pensable todo lo que existe; ¡así llamo yo a vuestra voluntad!

Ante todo queréis *hacer* pensable todo lo que existe; pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable.

¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso, y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada.⁴⁶

En estas frases —consideramos— aparece la crítica de Nietzsche a la concepción moderna del hombre en tanto que “sujeto racional”, señalando que la naturaleza está ahí para ser conocida científicamente y dominada técnicamente: es decir, la visión cientificista de la modernidad supone un “sujeto” (el cual se toma como centro) enfrentado al objeto que domina, al quedar “objetivamente” explicado⁴⁷. Por eso —cabe afirmar— que cuando Zaratustra asevera que se quiere

⁴⁶ Ibid. p. 169.

⁴⁷ Heidegger asevera que lo fundamental de la Edad Moderna es que el hombre se convierte en sujeto. Afirma Heidegger: “Dicha palabra [subjectum] designa a lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí”. Si el hombre se convierte en el fundamento que reúne todo sobre sí, ello explica que el hombre se convierta en el ente que fundamenta a todo ente en cuanto a su ser y su verdad. Esto es posible porque en la Edad Moderna lo ente es interpretado como representación, de ahí que el mundo se convierta en imagen. Apunta Heidegger, lo ente: “...en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce”. Ahí donde se da la imagen del mundo el ser de lo ente sólo se encontrará en la representabilidad de lo ente; siendo el representar una manera de calculabilidad por adelantado. Así, todo está bajo el control de la objetivación representadora quien decide qué cosas valen como objetos; el hombre se convierte en medida de aquello que puede ser objetivo, esto es, medible, calculable. El hombre decide qué puede considerarse cierto, verdadero, él decide qué puede considerarse como algo que es. Cf. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, *Sendas perdidas; Holzwege*, Tr. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1969, p. 87 y 88 respectivamente.

hacer pensable todo lo existente y que todo debe volverse liso, efectivamente, está criticando la visión racionalista y cientificista imperante en la modernidad; caracterizada ésta por su afán de calcularlo todo, preverlo todo, donde lo único válido es precisamente lo medible, lo calculable y demostrable.⁴⁸

Puede agregarse a lo anterior el hecho de que, en la *Tercera Consideración Intempestiva*, Nietzsche hace una exhaustiva crítica tanto de la ciencia, como de la comunidad científica. Ahí hace alusión a su carácter frío y deshumanizado. Sostiene que la ciencia ignora completamente al ser humano en tanto que ser sufriente, anhelante, nostálgico e insatisfecho, pues lo comprende como mero “objeto”. No es el “impulso hacia la verdad” lo que guía a la ciencia —afirma el pensador germano—, no es el amor a la verdad y el conocimiento lo que guía a los científicos, sino “...una enmarañada malla de muy diversos impulsos e instintos...”⁴⁹. Nietzsche se propone diseccionar a los científicos o eruditos, como hacen ellos con todo, para mostrar cuáles son los instintos e intereses que impulsan a estos hombres a la investigación científica. Ellos —apunta el filósofo— ven el conocimiento como una aventura, no buscan la verdad sino la novedad y principalmente la satisfacción del triunfo personal. A pesar de eso, están comprometidos a encontrar determinadas “verdades”: “...por causa de la dependencia a la que se someten con respecto a ciertas personas poderosas, castas, opiniones, iglesias, gobiernos, porque sienten de ese modo que les son útiles al

⁴⁸ Consideramos que la crítica a la razón llevada a cabo por Nietzsche, no es una crítica a la razón en su totalidad sino a la razón lógica que se ha erigido a sí misma como poseedora de la verdad. La crítica nietzscheana va dirigida a la razón cientificista que se ha declarado a sí misma como la única explicación válida de la realidad. Por otro lado, es una crítica a la razón subordinada a los intereses de poder, que buscan el control de los individuos.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Tercera Consideración Intempestiva: Schopenhauer como educador*, Tr. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 2001, p. 120.

poner la «verdad» de su parte⁵⁰. Por otro lado, si bien es cierto que los científicos tienen una gran agudeza visual para lo cercano, esto es, para examinar el objeto de su interés, en cambio, para lo lejano en general, para una visión de conjunto, resultan tener una miopía enorme. No es de extrañar, por ende, que no puedan ver las consecuencias devastadoras que tienen muchas de sus investigaciones e inventos a largo plazo. Además, asevera Nietzsche, el científico se vuelve como la ciencia, a saber: frío y con una terrible pobreza de sentimientos. Tal pareciera que lo capacitan para no sentir dolor, de ahí que parezca cruel: “No tiene ni idea del dolor que conllevan algunos conocimientos y por eso no siente miedo de aventurarse en campos donde a otros les tiembla el corazón”⁵¹. Estos eruditos sólo son “especialistas” dedicados a investigar y conocer una “parcela” del saber, haciendo caso omiso de todo aquello que no entre en su especialidad. Muchos de ellos se dedican a la “búsqueda de la verdad” sólo porque creen que resulta provechoso, ya que pueden conseguir puestos elevados, buenos sueldos e incluso favores de los poderosos; así como honores tanto de quienes reparten el pan, como de sus propios colegas.

Así pues, para Nietzsche, lo que guía a la ciencia y a la comunidad científica no es un afán de conocimiento, sabiduría o amor a la verdad, sino que la “verdad” de la ciencia se encuentra subordinada a intereses de poder del Estado. Son éstos quienes determinan qué es útil investigar, qué es útil descubrir, inventar o sofisticar. El “conocimiento” está subordinado a la productividad económica, de ahí que sólo valga la pena conocer el objeto en tanto éste permita aumentar la productividad.

⁵⁰ Ibid. p. 121.

⁵¹ Ibid. p. 123.

No obstante, cabe aclarar que Nietzsche no sólo critica la “verdad” y el “conocimiento” de la ciencia y la comunidad científica, también critica duramente el “conocimiento”, la “verdad” y la “sabiduría” de los “venerables pensadores”, es decir, de los filósofos. En el discurso de Zarathustra titulado “De los doctos”, el eremita se alegra de haber dejado de ser un docto. Los doctos dejaron de considerarlo como uno de ellos, pero se alegra de seguir siendo un docto para los niños, los cardos y las amapolas. Confiesa haber salido de la casa de los doctos dando un portazo a sus espaldas. No podía seguir entre ellos, no estaba adiestrado al conocimiento tal como lo entienden estos “sabios”: como un repensar lo que otros han pensado. Él tiene pensamientos propios y con sus pensamientos, y aún con sus errores, señala el solitario, se encuentra por encima de los doctos: “Cuando se las dan de sabios, sus pequeñas sentencias y verdades me hacen tiritar de frío...”⁵². Asimismo, en el capítulo “De los sabios famosos” Zarathustra hace alusión al servilismo de los supuestos poseedores del “saber”. Y añade que no es la “voluntad de verdad” la que los impulsa, sino tan sólo el sacarle provecho a su “sabiduría”. La virtud de “los sabios famosos” habla así:

«¡Si tienes que ser servidor, busca a aquel a quien más aproveche tu servicio!
El espíritu y la virtud de tu señor deben crecer por el hecho de ser tú su servidor: ¡así creces tú mismo junto con el espíritu y con la virtud de aquél!».⁵³

Debe subrayarse que cuando Nietzsche alude a “los sabios famosos” y a “los doctos”, no está haciendo referencia a los científicos sino a los filósofos. De tal hecho se extrae que tampoco los filósofos buscan la verdad, también su pensamiento está subordinado al Estado y a los propietarios. Así, en la *Tercera Consideración Intempestiva*, el filósofo alemán critica la “verdad” de los

⁵² Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, p. 186.

⁵³ *Ibid.*, p. 157.

profesores de filosofía de la Universidad alemana, pues afirma que tal “verdad” no es más que: “...una criatura cómoda y complaciente que reafirma una y otra vez cualquier tipo de poder establecido...”⁵⁴. El pensador alemán sabe que la “verdad” está subordinada a los poderes existentes, los cuales pretenden determinar lo que puede ser dicho y lo que debe ser dicho.

Por lo demás, Nietzsche afirma que el Estado moderno teme a la filosofía y a los filósofos, así que trata de atraer hacia sí a todos los filósofos que puede, para que su poder parezca legitimado por la filosofía. Sin embargo, todo filósofo por cuenta del Estado tiene que renunciar inevitablemente a perseguir la verdad, puesto que no puede criticarlo mientras sea favorecido por éste y ocupe un cargo dentro del mismo, por el contrario, tiene que avalar y alabar todo lo que hace u ordena por injusto que sea. El filósofo del Estado es en realidad un siervo, un esclavo del Estado. En primer lugar —asevera Nietzsche— el Estado elige a sus servidores filosóficos, decide quiénes son buenos y quiénes son malos filósofos y decide también quiénes han de ocupar sus cátedras. Luego obliga a sus elegidos a permanecer en determinados lugares, con determinadas personas y a realizar una determinada actividad, esto es, el instruir diariamente a determinados jóvenes a determinadas horas. Con esta esclavitud a la que se encuentra sometido el filósofo, termina siendo finalmente un repetidor de los pensadores anteriores, un “...anticuario, o lingüista, o historiador, pero nunca: «un filósofo»”⁵⁵. Además, abruma a los estudiantes a tal grado que lo último que desean éstos es estudiar

⁵⁴ Friedrich Nietzsche. *Tercera Consideración Intempestiva: Schopenhauer como educador*. p. 58.

⁵⁵ *Ibid.* p.152.

filosofía. Así, pues, el filósofo se torna, en realidad, en un pseudofilósofo que en nada se diferencia de los demás servidores del dios Estado⁵⁶.

Conviene retomar aquí, pese a todo, el aspecto más relevante de la crítica nietzscheana a la modernidad. Con relación a ello, debe tenerse en cuenta que Nietzsche advierte que los dioses de la época moderna, la ciencia, la razón y el progreso —los cuales sustituyen al Dios cristiano, como habíamos anticipado— también ofrecen al hombre la redención de su sufrimiento, la promesa de una vida “mejor”, pero ya no en un mundo trascendente, en el más allá, sino en la moderna institución denominada Estado. En la modernidad el Estado representa la instancia suprema a la que debe aspirar el hombre, pues, siendo aquél el máximo detentador del poder, se convierte en el fin último a alcanzar por éste.

En el capítulo del Zarathustra titulado “Del nuevo ídolo”, el pensador germano hace una severa crítica del Estado y afirma que es para los “superfluos” —como llama Nietzsche a los hombres pequeños, serviles y aduladores, que se humillan ante los poderosos por obtener poder y dinero— para quienes fue inventado este nuevo ídolo. Ahí, Zarathustra se refiere despectivamente al Estado, llamándolo el más frío de los monstruos fríos, y asevera que todo lo que sale de su

⁵⁶ Cabe señalar que mientras en la *Tercera Consideración Intempestiva*, Nietzsche critica a los filósofos no buscar la verdad sino que su pensamiento se encuentre subordinado a los intereses de poder, en cambio, en *La genealogía de la moral*, asevera que los filósofos y doctos se creen completamente desligados del ideal ascético, se creen espíritus libres, sin embargo, ellos son los principales representantes de aquel ideal. Los filósofos no son espíritus libres, afirma Nietzsche, pues siguen creyendo en la “verdad”. Los filósofos no se han desligado del ideal ascético en tanto que mantienen la fe en la verdad, es decir, siguen creyendo que existe la *verdad en sí*, una verdad eterna e inmutable a la que es posible y deseable acceder. Persiste el carácter metafísico de la verdad, señala el filósofo alemán, de ahí la necesidad de poner en cuestión el valor de la verdad.

boca es mentira y todo lo que posee lo ha robado. El Estado, señala el eremita, se erige a sí mismo como Dios, como lo más grande a lo que el hombre puede aspirar; con mentiras y seducciones atrae a los “demasiados” (a la muchedumbre de hombres mediocres, serviles y cómodos que se conforman con abrazar una pequeña felicidad) y los postra a sus rodillas. Los “superfluos”, por su parte, se afanan por ser servidores del nuevo Dios: como monos trepadores compiten entre sí, arrastrándose en el fango, para adquirir riquezas, mucho dinero, y así acceder al poder, pues esos dementes —escribe Nietzsche— imaginan que en el trono se asienta la felicidad, cuando lo único que se asienta en él es el fango. Pero el Estado no sólo desea seducir a los “superfluos”, advierte Zaratustra, también susurra sus mentiras a los hombres de alma grande, a los hombres de honor, ya que desea rodearse de ellos para engañar y atraer a los “demasiados”. Así pues, el Estado moderno es, para el Zaratustra de Nietzsche, un invento infernal que atrae, devora, utiliza, agota y desecha a los hombres; de ahí que afirme el ermitaño: “Estado llamo yo al lugar... en que todos, buenos y malos, se pierden a sí mismos: Estado, al lugar donde el lento suicidio de todos —se llama «la vida»”.⁵⁷

Por otra parte, Nietzsche explica, en su obra titulada *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, cómo el Estado, valiéndose de la educación y la cultura, se afana por formar lo antes posible empleados útiles, funcionales y productivos. El Estado tiende a *ampliar y difundir* la cultura a la mayor cantidad de individuos posibles, pero no con el fin de lograr un verdadero crecimiento del individuo, sino de aumentar la productividad y el consumo, es decir, la cultura queda subordinada a los intereses de los propietarios y el fin último de la misma termina siendo la

⁵⁷ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 83-84.

ganancia, el dinero. La cultura en manos del Estado es transformada en un mero instrumento útil a intereses de poder. En este contexto, señala el pensador alemán, habría que definir a la cultura simplemente como la habilidad que permite a los hombres conocer las formas de enriquecerse del modo más fácil, la habilidad de dominar todos los medios útiles al comercio entre los hombres. Así, el fin de la cultura sería educar a la mayor cantidad de hombres, en el menor tiempo posible, para hacer de ellos seres «corrientes», es decir, seres acrílicos, dóciles, serviles, «omnicontentos», pero también competitivos, pues el grado de “inteligencia”, de “felicidad” y de “valor” de un hombre en el Estado moderno, está directamente relacionado con su habilidad para ganar dinero y tener posesiones. Esta rapidez y eficacia de la educación perseguida por el Estado, promueve la especialización. Los individuos escogen rápidamente una profesión, se especializan en ella, volviéndose productivos y funcionales como lo requieren los propietarios, pero, fuera de dicha especialización no se diferencian en nada del resto de los hombres. Dichos individuos, “especialistas”, se vuelven semejantes a los obreros calificados que toda su vida hacen una determinada pieza en una determinada máquina y adquieren gran maestría en ello, pero nada más⁵⁸. La cultura, entonces, tiene la función de capacitar, adiestrar y uniformar rápidamente a los hombres, para que su único deseo sea ganar dinero, mucho dinero.

Al promover la ampliación y la difusión de la cultura a la mayor cantidad posible de individuos —resalta Nietzsche—, el Estado moderno no sólo persigue favorecer los intereses de los propietarios sino también sus propios intereses, dado

⁵⁸ Comprendemos a que se refiere Nietzsche, pues nuestro país no es la excepción con respecto a esta educación. Obreros calificados que se dediquen a su trabajo y no cuestionen lo demás es lo que buscan formar los Conaleps, las Universidades Técnicas y, cada vez más, las Universidades que gozan todavía de cierto prestigio.

que busca formar empleados útiles para la burocracia, hombres de una docilidad incondicional. De tal suerte, el Estado promueve la educación y la cultura en función del bienestar de sus propias instituciones. En la misma obra, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, explica el filósofo alemán los mecanismos de los cuales se vale el Estado (aquí se refiere Nietzsche concretamente al Estado Prusiano) para incitar al mayor número de jóvenes al estudio del bachillerato (a una educación que se encuentra rigurosamente tutelada y controlada por el Estado). Éste, por un lado, concede privilegios en relación con el servicio militar, privilegios que despiertan la ambición política; y, por otro, hace del bachillerato el camino obligatorio a todos aquellos que deseen entrar en el ámbito gubernamental. De esta manera, afirma Nietzsche:

... el Estado se muestra como un mistagogo de la cultura, y, al tiempo que persigue sus fines, obliga a todos sus servidores a comparecer ante él con la antorcha de la cultura universal de Estado en las manos: a la luz inquieta de dicha antorcha, deben reconocerlo de nuevo como el fin supremo, como lo que recompensa todos sus esfuerzos culturales.⁵⁹

El Estado moderno logra así su principal objetivo: formar servidores fieles (incondicionales con tal de seguir gozando de ciertos privilegios) y orgullosos de ser servidores del dios Estado. No obstante, afirma Nietzsche, el Estado no sólo desea atraer hacia sí a los hombres «corrientes» y serviles, también desea tener a su servicio a hombres capaces y talentosos. Les promete fama, dinero y reconocimiento a cambio de ser sus servidores. La "cultura" de moda y el espíritu de la época —escribe el filósofo alemán— susurra a estos hombres:

“Seguidme. Ahí abajo, sois servidores, auxiliares, instrumentos, oscurecidos por naturalezas superiores, movidos por hilos, encadenados, como esclavos o, mejor, como autómatas; aquí, cerca de mí, seréis dueños de vuestra personalidad

⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Tr. Carlos Manzano. Barcelona, Tusquets, 1980, p. 118.

libre y gozaréis de ella, vuestras dotes pueden resaltar de forma autónoma y con ellas iréis, a vuestra vez, en cabeza; un enorme séquito os acompañará y la voz de la opinión pública os dará mayor placer que un elogio concedido aristocráticamente desde la altura del genio”.⁶⁰

Evidentemente —escribe Nietzsche— muchos de los mejores hombres sucumben a esos halagos. Hombres que en otro tiempo fueron jóvenes notablemente dotados, necesitados de cultura, a quienes aterrizzaba caer precipitadamente en una especialización estrecha y mezquina, terminan siendo hombres públicos, estudiosos o periodistas partidarios y difusores⁶¹ de esa pseudocultura que hace del hombre un ‘... impotente bárbaro, esclavo del día, ligado a la cadena del instante, ¡y hambriento, eternamente hambriento!’⁶². Así, las formas de control de los individuos por parte del Estado moderno son cada vez más sutiles; ya no emplea tanto la represión y la fuerza directa para someterlos, sino que logra un amaestramiento de los mismos por seducción, imponiendo sus valores: el éxito, la fama, el dinero, el cultivo de la personalidad libre; e incitándolos a la consecución de este ideal. Los hombres, por su parte, se vuelven esclavos del trabajo, el consumo, la moda, el placer; sin llegar nunca a sentirse plenamente satisfechos.

De igual forma, además de servir a los intereses del Estado, la cultura tiene otra función a la cual la han reducido los estetas. Nietzsche señala, en la *Tercera Consideración Intempestiva*, que la cultura es reducida a la «bella forma», a la

⁶⁰ Ibid. p. 150.

⁶¹ Nietzsche hace constantemente referencia al periódico como medio de difundir la pseudocultura, sin embargo, en nuestro tiempo, como sabemos, los medios de comunicación siguen encargados de esta tarea, pero con la diferencia de que llegan a millones de personas en todo el mundo, por lo que resulta más fácil la difusión de esta pseudocultura y, por lo tanto, la enajenación del individuo.

⁶² Friedrich Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, p. 175.

apariencia, el adorno, el manierismo, la elegancia. Con la «bella forma» los hombres modernos pretenden disimular el aburrimiento ilimitado que se causan unos a otros: necesitan del arte para interesarse en algo. En consecuencia, el arte cumple simplemente una función recreativa que busca satisfacer cualquier gusto. Mas la principal función de la cultura moderna, en el sentido de la «bella forma» —afirma el filósofo alemán—, es ocultar el desdenable interior del hombre actual: “Así pues, ser culto y educado no significa otra cosa que impedir que pueda percibirse lo miserable y malvado que es uno; qué animal de rapiña en sus aspiraciones, cuán insaciable en el poseer, cuán egoísta y desvergonzado en el goce”.⁶³

Toda esta pseudocultura, servilismo, afán de conseguir riquezas, fama y “felicidad”, del hombre común y «corriente», resulta verdaderamente despreciable para Nietzsche. De ahí que en distintos pasajes de *Así habló Zaratustra*, realice una dura crítica de sus contemporáneos en relación a su servilismo, mediocridad y pequeñez. En el capítulo titulado “Del pasar de largo”, el filósofo alemán critica la mediocridad del hombre moderno: la virtud obsequiosa y asalariada de los servidores, que elevan sus plegarias y alabanzas al príncipe en el trono, mientras que el príncipe es un servidor del oro de los tenderos. Aunado a ello, en el pasaje titulado “Del país de la cultura”, Zaratustra hace una sátira de los hombres de su tiempo: risa es lo único que le causan estos hombres “multicolores”, indignos de fe, estériles e irreales. A esto se añade, en el discurso “De la virtud empequeñecedora”, la advertencia que hace el eremita a sus contemporáneos en el sentido de que con sus pequeñas virtudes, se hacen cada vez más pequeños a sí

⁶³ Friedrich Nietzsche, *Tercera Consideración Intempestiva*, p. 118.

mismos. Ello, debido a que su virtud es una virtud pequeña, mediocre, cómoda, modesta; la cual no implica grandes sacrificios ni una voluntad fuerte, sino simplemente se complace con abrazar una pequeña felicidad. Por eso, precisamente, debilidad es lo único que ve Zaratustra en la bondad, justicia y compasión de sus contemporáneos; y por más que ellos llamen “moderación” a sus pequeñas virtudes, para él dicha “moderación” sólo puede ser considerada como mediocridad. Afirma Zaratustra: “Virtud es para ellos lo que vuelve modesto y manso: con ello han convertido al lobo en perro, y al hombre en el mejor animal doméstico del hombre”.⁶⁴

Finalmente, vale la pena comentar un último aspecto de la crítica que hace Nietzsche a los tiempos modernos de la cultura de Occidente. En particular, un aspecto que posibilita cierto «rebasamiento» o «superación» de los “nuevos ídolos”; rebasamiento que alude especialmente a una «lejanía» que puede buscar, dado el caso, algún determinado hombre respecto a los otros hombres, éstos bajo la forma del Estado moderno. Ello, a la vez, nos permite cerrar el tratamiento de la crítica nietzscheana en cuestión y dejar un preámbulo para la última fase de nuestro texto. Tal aspecto se refiere a todos los servidores del Estado moderno, a los que Nietzsche denomina: las “tarántulas”, las cuales son, desde su perspectiva, los predicadores de la igualdad. Con relación a ellos, el filósofo germano piensa que no es la igualdad y la justicia —la democracia, tan explotada y agotada ya en todos los discursos políticos— lo que buscan, sino el control y la uniformidad de todos los individuos. Lo que realmente mueve a las tarántulas, señala Zaratustra, es la venganza y el resentimiento contra todas las formas poderosas de vida: es la

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 240.

impotencia la que se esconde detrás de la “voluntad de igualdad”, y la debilidad la que reclama que todos deben ser iguales. Escudándose tras la igualdad y la justicia, las tarántulas buscan la uniformidad de los hombres, tratan de despojar a “los creadores” tanto de su anhelo como de su fortaleza. La “voluntad de igualdad” se opone directamente —según Nietzsche— a la voluntad de poder, a la vida fuerte y ascendente, por ello, en distintos discursos de *Así habló Zaratustra*, invita a los hombres de espíritu elevado a alejarse de la ciudad, del ruido, del Estado.

Así pues, recordemos por último que, en el discurso “De las moscas del mercado”, Zaratustra exhorta a los nobles a alejarse del mercado, es decir, del Estado, la política, la pseudocultura; y, antes bien, buscar la soledad. En ese pasaje, Nietzsche evoca metafóricamente el hecho de que el mercado se encuentra lleno de moscas venenosas (de bufones solemnes y comediantes que buscan la fama, de hombres serviles y pequeños) que, con sus zumbidos y su veneno, con su ruido, su mediocridad y sus falsos halagos, terminan por corroer al noble. Mas el destino del noble —arguye el pensador alemán— no es aguantar a los serviles, a los hombres pequeños; no está en su destino ser “espantamoscas”. Por ello, debe apartarse del mercado y buscar la soledad, pues asevera Zaratustra al final de su discurso “Del nuevo ídolo”:

Allí donde el Estado acaba comienza el hombre que no es superfluo: allí comienza la canción del necesario, la melodía única e insustituible.

Allí donde el Estado *acaba*, — ¡mirad allí, hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre? —⁶⁵

⁶⁵ Ibid. p. 85.

IV. LA TRANSVALORACIÓN: EL SUPERHOMBRE.

La "muerte de Dios" (la desaparición tanto del fundamento trascendente de la moral judeo-cristiana como del fundamento immanente, que en la modernidad se identifica con la ciencia en tanto criterio último que explica lo real) lleva al hombre —según Nietzsche— a la pérdida de sentido, al cansancio y la voluntad de nada, es decir, a desear apagarse pasivamente. Sin embargo, también abre la posibilidad de lo que el filósofo alemán denomina: el advenimiento del "superhombre", el transvalorador de todos los valores, quien dice sí a la vida y la afirma plenamente. En éste, nuestro último capítulo, revisaremos la propuesta nietzscheana de la transvaloración, la cual es llevada a cabo por el "superhombre" con base en el conocimiento, tanto de la "voluntad de poder", como del eterno retorno.

La "muerte de Dios", la pérdida de todo fundamento, significa para el hombre común —en la opinión de Nietzsche— la pérdida de todo sentido, debido a que ya no existe un por qué o un para qué de la existencia. Con la "muerte de Dios" el hombre se ha liberado del idealismo, del mundo trascendente y de la pesada carga de los "valores absolutos" que le impuso la moral judeo-cristiana, así como de las nuevas "verdades absolutas" de la modernidad; pero con ello también se ha dado la desvalorización de todos los valores y siente estar frente al vértigo de la nada. La incertidumbre se apodera de él, pues ya no existe nada "sólido" de que

agarrarse. Así parece advertirlo el pensador alemán, cuando en el pasaje “El hombre frenético” de *La gaya ciencia*, afirma:

«¿A dónde ha ido Dios?», gritó. «¡yo os lo voy a decir! ¡*Nosotros lo hemos matado* —vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar?... ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Hacia delante y hacia atrás, de lado, de todos lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío?»⁶⁶

De esta manera, lo que parece dominar en el hombre, tras la “muerte de Dios”, es un gran cansancio, tristeza, hastío, un vacío inmenso. El hombre ya no quiere nada, ya no cree en nada. Se encuentra aburrido, hastiado de la vida. Lo único que desea es apagarse pasivamente. En el discurso de Zaratustra titulado “El adivino” —consideramos— se anuncia la gran fatiga y hastío en que se encontrará sumergido el último hombre, como consecuencia de la “muerte de Dios”. El adivino vaticina ahí que vendrá un tiempo en el cual una gran tristeza dominará el ánimo del hombre y aún los mejores se cansarán de sus obras. Se difundirá que: “«¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!»”⁶⁷; así que debe renunciarse a la vida, pues todo está vacío y todo es inútil. Tales hombres sólo cosecharán frutos podridos y todo su trabajo será estéril. Todos se secarán, pero ni aún el fuego querrá quemarlos y reducirlos a cenizas. Tampoco habrá un mar en el que puedan ahogarse y estarán incluso demasiado cansados para morir, así que tendrán que apagarse pasivamente. “El adivino” —en esta concepción— es el profeta del

⁶⁶ Friedrich Nietzsche. *La ciencia jovial*. Tr. José Jara. Caracas. Monte Avila Editores, 1992, pp. 114-115.

⁶⁷ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza, 1981, p. 197.

nihilismo pasivo, profeta del gran cansancio y hastío del hombre, que prefiere no tener ningún valor, y apagarse pasivamente, que tener valores superiores a la vida. Esta es la actitud del hombre común —según Nietzsche— ante la “muerte de Dios”. No obstante, el filósofo alemán también aborda el problema desde la óptica de los hombres superiores, quienes también se encuentran presos de una gran melancolía, pero no buscan apagarse pasivamente.

En la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche dedica varios pasajes para relatar el encuentro del eremita con “los hombres superiores”. Estos hombres han decidido marchar a la soledad, porque ya no soportaban vivir en las ciudades entre “las moscas del mercado”, es decir, entre los hombres pequeños, aduladores y “superfluos”. “Los hombres superiores” han sido capaces de cuestionar aquello que en otro tiempo fue el fundamento de sus vidas, llámese Dios, ciencia o Estado moderno. Saben que “Dios ha muerto”, que aquello que fundamentaba su existencia ha desaparecido. Sin embargo, no son capaces de soportar este vacío, una gran tristeza y melancolía los embarga, por eso, piden a Zaratustra que los salve, pues no han aprendido a vivir sin Dios, sin fundamento. Estos hombres son: el adivino, los dos reyes, el concienzudo del espíritu, el mago, el último papa, el más feo de los hombres, el mendigo voluntario y la sombra.

Hagamos una breve caracterización de estos personajes a través de los cuales Nietzsche describe las diversas formas del nihilismo pasivo. En el discurso titulado “El grito de socorro”, se relata el encuentro de Zaratustra con “el adivino”. El eremita se encuentra sentado frente a su caverna, cuando, de pronto, se percata de que una sombra está junto a la suya. Se levanta asustado y observa que “el adivino” está a su lado. “El adivino” —como señalábamos anteriormente— es el

profeta del gran cansancio del “último hombre”. Al difundir su doctrina del nihilismo pasivo (la cual sostiene que nada vale la pena, por lo que el hombre debe renunciar a la vida y apagarse pasivamente), contagia al hombre de ese deseo de extinguirse y lo induce a buscar su propio ocaso⁶⁸. Este personaje ha subido hasta la caverna de Zaratustra para inducirlo a cometer su último pecado, a saber: compadecerse del “hombre superior”. “El adivino” anuncia al eremita que el “hombre superior” viene a buscarlo. En este momento, ambos escuchan un angustioso y prolongado grito de socorro, el cual viene de las profundidades: se trata del “hombre superior”, quien no ha aprendido a vivir sin Dios y busca a Zaratustra para que lo salve de su tribulación. En un principio, el ermitaño no quiere saber nada del “hombre superior”, pero posteriormente invita al “adivino” a permanecer en su caverna, mientras él se dirige al bosque en busca de quien emite tan angustioso grito.

Zaratustra se encuentra en su camino con dos reyes, adornados con coronas y cinturones de púrpura, tan multicolores como dos flamencos, quienes conducían delante de ellos un asno cargado. “Los dos reyes” son “hombres superiores” porque han logrado ver la falsedad de “las buenas costumbres”, de “la buena sociedad” y de “la nobleza” a la que ellos gobernaban. Ahora todo ello les parece nauseabundo, así que deciden alejarse de esos “superfluos”. Por otra parte, descubren que su reinado y su poder sólo son aparentes, ya que ellos no son guerreros rebosantes de “voluntad de poder”, como lo fueron en otro tiempo sus padres y sus abuelos. Sin embargo, a pesar de que logran sentir náusea por todo lo

⁶⁸ Esta idea del hombre que busca su propio ocaso, o del hombre que quiere perecer, es de suma importancia, pues es en este momento que el nihilismo se vence a sí mismo y se abre la posibilidad de la transvaloración de los valores. Sin embargo, abordaremos esa problemática un poco más adelante.

superfluo, aún no son capaces de vivir sin venerar a un Dios: necesitan un fundamento para su existencia —por eso, para Nietzsche “los dos reyes” también representan el nihilismo pasivo—. Tras conversar brevemente con los dos reyes, Zarathustra los invita a subir a su caverna y continúa en busca de quien emite el grito de socorro.

El eremita proseguía bajando de las montañas y atravesando bosques, mientras reflexionaba, cuando, sin querer, pisa a un hombre. Se trataba de “el concienzudo del espíritu”, personaje con el cual caracteriza Nietzsche al hombre de ciencia. “El concienzudo del espíritu” es el hombre que no se conforma con el conocimiento adquirido a través de su formación cultural, que no desea ser un repetidor de opiniones ajenas, sino que decide investigar y adquirir conocimiento por cuenta propia. Prefiere un conocimiento pequeño, pero profundo y verdadero, a un conocimiento amplio pero a medias. Es como el científico, riguroso y severo, que desea adquirir el conocimiento objetivo de una sola cosa, aunque no conozca todo lo demás. Quizá lo que “el concienzudo del espíritu” no ha podido superar es la idea de que la ciencia es capaz de proporcionar un conocimiento “objetivo”, “certero”, “veraz”. Así pues, para Nietzsche, “el concienzudo” se sigue moviendo en el nihilismo, ya que sólo ha cambiado el ideal del “más allá” por el ideal de la “verdad en sí”, a la cual se accede, en todo caso, gracias al conocimiento científico.

Luego de ofrecer su caverna al “concienzudo del espíritu”, Zarathustra prosigue su camino a toda prisa. Mas cuando da la vuelta a una roca, ve en el camino a un hombre que agitaba los miembros como un loco furioso hasta que, finalmente, cae al suelo. El eremita imaginó que el grito de socorro provenía de

aquel hombre, así que se precipitó a ayudarlo, pero todo fue en vano ya que no consiguió levantarlo. Aquél seguía tirado en el suelo, lamentándose. Zaratustra escucha durante un momento los lamentos, pero, de pronto descubre la falsedad de toda aquella escenificación y golpea fuertemente al que se lamentaba. Aquel hombre en realidad era un mago que quería engañar al ermitaño. La figura de "el mago" representa a un comediante capaz de actuar distintos papeles, en ello consiste su arte. Puede despertar la piedad en el hombre, como hizo con Zaratustra, pero también puede fingir un gran sufrimiento y, de esta manera, despertar el sentimiento de culpa en los demás. No obstante, "el mago" está cansado de su arte, está cansado de fingir que es grande cuando sabe que no lo es. Zaratustra honra en "el mago" haber buscado la grandeza y tener la honestidad de reconocer que no es grande, pero le parece despreciable que todo en él sea falso y su única verdad sea la náusea que siente por la vida. Así, "el mago" representa al hombre que se encuentra sumergido en el nihilismo pasivo, debido, precisamente, a esa náusea que siente por la vida. El eremita también invita al "mago" a subir a su caverna y continúa su camino riendo.

Poco después de liberarse de "el mago", Zaratustra encuentra a otro hombre sentado junto al camino que él seguía. Era un hombre alto y negro, de pálido y descarnado rostro, perteneciente a la casta de los sacerdotes. Zaratustra intenta pasar de largo, pero aquel hombre, "el papa jubilado", le sale al encuentro y le suplica que lo ayude. Mediante el personaje de "el último papa" Nietzsche caracteriza al "hombre superior", porque a pesar de saber que "Dios ha muerto" lo sigue amando, no reniega de él ni se alegra con su muerte, por el contrario, lo invade una profunda tristeza, pues afirma: "«Quien lo amó y lo poseyó más que

ningún otro... ése lo ha perdido también más que ningún otro...”⁶⁹. “El último papa” reconoce que no es libre, ya que sigue necesitando de su Dios, de un fundamento. El anciano pide a Zaratustra le permita ser su huésped y el eremita acepta amablemente. Le indica el sendero que lleva hasta su caverna y prosigue su camino.

Después de recorrer montañas y bosques, Zaratustra rodea una roca y todo el paisaje cambia. Había penetrado en un reino de muerte, en el cual no se vislumbraba vida alguna: no había hierba, ni un árbol, ni el canto de un pájaro. “El solitario” se sumergió en profundos y pesados recuerdos que oprimían su ánimo. Caminaba lentamente y de pronto vio algo que apenas tenía figura de hombre. Se trataba de “el más feo de los hombres”, el “asesino de Dios”; tal hombre “mató a Dios”, porque no soportaba su compasión. La compasión de Dios —declara— carecía de pudor, por eso, tenía que morir. Sin embargo, para Zaratustra la grandeza de “el más feo de los hombres” no consiste en haber “matado a Dios”, sino en el profundo desprecio que siente hacia sí mismo, pues, quien es capaz de ver lo despreciable y deforme de su naturaleza, buscará trascender dicha naturaleza. “El más feo de los hombres” —consideramos— representa al hombre moderno, quien cree “matar a Dios”, pero en realidad sólo lo sustituye por la razón, el Estado y la ciencia. En relación a ello, asevera Deleuze: “*El hombre más horrible* representa el nihilismo reactivo: el hombre reactivo ha vuelto su resentimiento contra Dios, se ha colocado en el lugar del Dios que ha matado, pero no deja de ser reactivo, lleno de mala conciencia y de resentimiento”⁷⁰.

⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 349.

⁷⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Tr. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 231.

Una vez que Zaratustra invitó “al más feo de los hombres” a su caverna y se alejó de él, se sintió solo y tuvo frío. No obstante continuó su camino, recorriendo prados, pero también barrancos salvajes y pedregosos. De repente sus pensamientos comenzaron a volverse más cálidos; era como si algo lo reconfortara. Mas cuando buscó aquello que consolaba su soledad, sólo vio unas vacas reunidas no lejos de donde él se encontraba. Al acercarse a ellas, escuchó una voz que salía de en medio de las vacas. Sentado en tierra, un hombre exhortaba a las vacas a que no tuvieran miedo de él. Ese hombre era “el mendigo voluntario”, quien se despojó de su riqueza y se alejó de los ricos porque no soportaba más la náusea que le causaban con su frialdad y su codicia; pero entre los pobres sólo encontró “envidia biliosa” y “rencor malhumorado”. Buscaba “el reino de los cielos”, “la felicidad en la tierra”, pero no los encontró ni entre los ricos ni entre los pobres: sólo los encontró entre las vacas, entre esos seres apacibles que saben de rumiar. “El mendigo voluntario” es semejante a las vacas, pues sabe de ese trabajo lento y profundo que es el rumiar, a pesar de ello, aún no es capaz de superar su náusea hacia los hombres.

El último personaje, con quien se encuentra Zaratustra en su camino, es “la sombra”. Apenas se había despedido el ermitaño de “el mendigo voluntario”, cuando escuchó a su espalda una voz. Sin embargo, un gran hastío lo había invadido por causa de todos los interlocutores con quienes se había encontrado, así que echó a correr. “La sombra” también corrió detrás de él. Mas pronto se da cuenta Zaratustra de su tontería y se detiene. El eremita se espanta al voltear y observar a quien se hace llamar “la sombra de Zaratustra”, ya que se trataba de un ser flaco, negruzco y anticuado. “La sombra” es un vagabundo, un espíritu libre que ha roto todos los límites: derribó todo aquello que en algún tiempo veneró su

corazón, perdió la fe en las palabras y los valores, no se detuvo ante ninguna prohibición, perdió toda fe y toda vergüenza. Su mayor virtud es no haber sentido miedo ante lo prohibido y lo peligroso, aunque, al final, sólo obtuvo “un corazón cansado y desvergonzado” y “una voluntad inestable”; pues, al no poner límites a su libertad, perdió todo sentido, toda meta y todo fundamento. “La sombra” es el último representante de el nihilismo pasivo, ya que se encuentra, al igual que el último hombre, sin una meta y sin sentido.

De esta manera, “el adivino”, “el mago”, “los reyes”, “el concienzudo del espíritu”, “el más feo de los hombres”, “el último papa”, “el mendigo voluntario” y “la sombra”, son “hombres superiores” no sólo porque conocen la “muerte de Dios”, sino porque ellos son “los asesinos de Dios”: Son los críticos de todo aquello que ha sido impuesto como criterio último de verdad: representado, ya sea por el Dios judeo-cristiano o por los valores de la ciencia y el Estado moderno. Si los hombres superiores en un primer momento sustituyeron al Dios judeo-cristiano por la razón, la ciencia y el Estado, así como “los valores inmutables” por valores terrenales; ahora saben que aquello que en otro tiempo constituyó el fundamento de su existencia, sólo es una ficción que los hace negar la vida en aras de acceder a un “mundo mejor”. Han descubierto la mentira del ideal: no hay más allá, no hay verdades absolutas, no hay Dios. Mas, pese a todo, ellos no son libres. Todos se caracterizan por el grito de angustia, por la tribulación en la que se encuentran tras la “muerte de Dios”. Se identifican con un nihilismo pasivo, dado que aún hay en ellos necesidad de levantar nuevos altares. Siguen teniendo necesidad de venerar, esto es, de encontrar un fundamento que les dé seguridad. A pesar de conocer la “muerte de Dios” y a pesar de su crítica tanto al fundamento trascendente, como al fundamento inmanente, aún no son capaces de encontrar el fundamento de su

existencia en sí mismos. “Los hombres superiores” no son capaces de afirmar plenamente la vida. Buscan desesperadamente a Zaratustra, ya que sólo él es capaz de regocijarse con la “muerte de Dios”. A este respecto comenta Fink: “El saber de Zaratustra acerca de la muerte de Dios no es melancolía, no es duelo sombrío por el perdido sentido de la vida. Su saber es alegre, porque es un saber acerca del superhombre, de la «voluntad de poder» y del eterno retorno”⁷¹. Para Zaratustra, por consiguiente, la “muerte de Dios”, la desaparición de todo fundamento metafísico, abre la posibilidad del advenimiento del “superhombre”: el hombre que recupera su “voluntad de poder” y conoce la doctrina del eterno retorno, lo cual le permite llevar a cabo la transvaloración de los valores, la creación de valores que ya no niegan la vida, sino que la afirman plenamente. Siendo esto así, nos parece pertinente entonces, aclarar en qué consiste tanto la “voluntad de poder”, como el eterno retorno en la filosofía nietzscheana.

Por “voluntad de poder” entiende Nietzsche “...la inexhausta y fecunda voluntad de vida”⁷². La “voluntad de poder” es lo que incita a todos los seres a querer continuamente sobrepasarse a sí mismos, a una superación constante de sí mismos; entendida como voluntad de vida es una constante superación de sí misma, lo cual significa que la voluntad es un elemento móvil y dinámico que jamás se detiene en una posición de poder ya conquistada, sino que siempre tiende a ser más, siempre quiere ser más. Así, todo ser es “voluntad de poder” (voluntad tendiente al dominio y a la creación); en tanto “voluntad de poder” es la esencia de

⁷¹ Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Tr. Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza Universidad. 1984; p. 139.

⁷² Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, p. 170.

todo cuanto vive. El ser es “voluntad de poder” y, la “voluntad de poder” es un constante devenir de fuerzas que se transforman eternamente.

En el capítulo titulado “De la redención”, Nietzsche explica cómo se relaciona la “voluntad de poder” con el “superhombre” y con el tiempo. En este pasaje, Zaratustra lleva a cabo una dura crítica tanto de sus contemporáneos, como de los hombres del pasado. Por todos lados le parece contemplar sólo hombres mediocres que todo lo empequeñecen, sólo: “...fragmentos y miembros y espantosos azares— ¡pero no hombres!”⁷³ A Zaratustra le resultan insoportables tanto sus contemporáneos, como los hombres del pasado, debido a que su mediocridad los aparta completamente de la posibilidad de que surja alguien capaz de crear otros valores. Sólo su visión de que en el futuro se dará el advenimiento del “superhombre”, le permite seguir viviendo entre estos fragmentos y azares de hombres. Su voluntad es un anhelo del futuro, de ese futuro que traerá alguna vez al “superhombre”. Asimismo, la “voluntad de poder”, es un anhelo del futuro, es decir, sólo puede querer lo futuro, lo posible, lo que todavía no es. Lo que es y lo que ‘fue’ constituye “la más solitaria tribulación de la voluntad”. La “voluntad de poder”, en primera instancia, sólo puede querer hacia delante, hacia el futuro, pero no puede querer hacia atrás, hacia lo que ya ‘fue’.

Que la voluntad no pueda querer hacia atrás, señala Zaratustra, hizo predicar a la “demencia” —con este término Nietzsche se refiere a la tradición judeocristiana—, que como todo ‘fue’ (pasado al fin) es irremovible: el castigo y la culpa deben ser eternos. Así, en tanto que el hombre no puede cambiar el pasado,

⁷³ Ibid. p. 204.

tiene que vivir sufriendo por el sentimiento de culpa y ver la vida como un eterno castigo.

Sin embargo —asevera Nietzsche— la “voluntad de poder” no puede permanecer en la tribulación de no poder querer hacia atrás, tiene que reconciliarse con el tiempo, más aún, tiene que querer “algo superior a toda reconciliación”. La “voluntad de poder” del creador de valores tiene que ser afirmación en toda su plenitud y, por ello, tiene que querer tanto hacia el futuro, como hacia el pasado. De ahí que afirme Zaratustra:

Todo ‘fue’ es un fragmento, un enigma, un espantoso azar —hasta que la voluntad creadora añade: ‘¡pero yo lo quise así!’.

—Hasta que la voluntad creadora añade: ‘¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!’⁷⁴

¿Pero cómo logra la “voluntad de poder”, la voluntad del creador, querer tanto la voluntad de lo porvenir, de lo futuro, como la voluntad del “todo fue”? ¿Cómo logra la voluntad creadora querer incluso hacia atrás? Zaratustra lo sabe, pero no se atreve a decirlo. Esto —según Nietzsche— es posible por el conocimiento que la voluntad creadora tiene respecto al tiempo como eterno retorno.

“De la visión y del enigma” es el discurso en el cual Nietzsche plantea de manera simbólica su pensamiento del eterno retorno. A los marineros, amantes del peligro, a los audaces buscadores e indagadores, relata “el más solitario” el enigma que *ha visto*. Zaratustra subía trabajosamente por un sendero montañoso, pedregoso y maligno. Ascendía con obstinación hacia arriba, siempre hacia arriba.

⁷⁴ Ibid. p. 206.

a pesar de cargar sobre sí al espíritu de la pesadez, un espíritu mitad topo y mitad enano, quien tiraba de Zaratustra hacia abajo susurrándole: "...¡tú piedra de la sabiduría! Te has arrojado a ti mismo hacia arriba, mas toda piedra arrojada —*¡tiene que caer!*"⁷⁵ "El espíritu de la pesadez" es el pensamiento que trata de frenar a la voluntad de vida en su constante superación de sí misma. Lo que sube no puede continuar ascendiendo infinitamente, pues todo lo que sube tiene que caer. De tal suerte, todo proyecto humano encuentra el límite de su ascensión ante la infinitud del tiempo. Si se piensa la infinitud del tiempo, todo proyecto humano resulta un sinsentido, ya que por su finitud hasta lo más grande resulta pequeño. En su libro *La filosofía de Nietzsche*, asevera Eugen Fink: "La visión del abismo del tiempo y, en consecuencia, de la caducidad de todos los proyectos produce un efecto paralizador, produce «vértigo» al pensador que piensa las supremas posibilidades del hombre"⁷⁶. Sin embargo, Zaratustra no permite que este pensamiento lo paralice. Recurre a su valentía, al valor que mata a la muerte misma, y afirma: "«¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!»"⁷⁷ A la visión lineal del tiempo con su carácter infinito, que paraliza a la voluntad dado que no puede ascender infinitamente, opone Zaratustra su visión circular del tiempo: el eterno retorno. Bajo esta nueva concepción del tiempo, cuya característica es la repetición, la voluntad afirma plenamente la vida, aceptándola incluso como sufrimiento.

Zaratustra expone al "enano" su concepción del tiempo, la cual se contrapone a la concepción tradicional de éste. El eremita amenaza al "topo" con

⁷⁵ Ibid. p. 224.

⁷⁶ Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, p. 102.

⁷⁷ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 225.

decirle su pensamiento abismal, si no lo deja en paz. El “enano” salta del hombro de Zaratustra y éste se siente más ligero por haberse liberado del espíritu de la pesadez. Ambos se detienen frente a un portón sobre el cual se encuentra escrita la palabra ‘Instante’. Dos largas callejas convergen en este portón, las cuales representan la eternidad del pasado y la eternidad del futuro. Pero mientras la tradición concibe el pasado y el futuro como dos eternidades que se contradicen eternamente, puesto que una representa el infinito hacia atrás y la otra el infinito hacia delante, Zaratustra se pregunta si realmente las dos calles del tiempo, que se alejan la una de la otra, se contradicen eternamente. Se pregunta si no podría pensarse, más bien, que esta doble eternidad del tiempo nos lleva a concebir al mismo como circular. Zaratustra se pregunta:

Cada una de las cosas que *pueden* correr. ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir. ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?⁷⁸

Si se piensa que a partir del instante, del ahora, hay una eternidad hacia atrás, hacia el pasado, entonces: ¿no se podría pensar que todo lo que puede suceder ya ocurrió? Y de la misma manera, si se piensa una eternidad futura: ¿no tendrá que ocurrir en ella nuevamente lo que ya ocurrió? Se plantea así el pensamiento del eterno retorno: donde todo lo que tenía que ocurrir, ya ocurrió; y lo que ocurrió, volverá a ocurrir eternamente.

Sobre estas cuestiones discernía el pensamiento de Zaratustra, cuando de pronto todo el paisaje cambió: el enano y el portón habían desaparecido y ahora él se encontraba solo entre peñascos salvajes y “en el más desierto claro de luna”. Escucha a un perro aullar, pidiendo socorro; se acerca y ve a un pastor que yacía

⁷⁸ Ibid. p. 226.

en el suelo retorciéndose, con el rostro azorado, pues una serpiente negra se le había introducido en la garganta. Esta extraña visión de Zaratustra también tiene que ver con el eterno retorno. Éste es un pensamiento que le causa asfixia, que es difícil de soportar, porque si todo vuelve eternamente, entonces, también retornará eternamente el hombre pequeño, el hombre reactivo que tiende a negar la vida, oponiéndose, así, a la voluntad afirmativa del "superhombre". De ahí que asevere Fink: "Con más agudeza que lo hacía antes el espíritu de la pesadez, la idea del retorno contradice ahora a la "voluntad de poder" y a la autosuperación de la vida".⁷⁹

Zaratustra tira de la serpiente, pero todo es en vano, no consigue liberar al pastor; así que le grita que muerda, que muerda y le arranque la cabeza. El pastor mordió fuertemente y escupió la cabeza del animal lejos de sí. Se incorporó de un salto y rió, pero se había transformado. Ya no era ni un pastor ni un hombre sino: "...¡un transfigurado, iluminado, que *reía!* ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!"⁸⁰ Lo que permitió la transfiguración del pastor —consideramos— fue precisamente el conocimiento del eterno retorno, pues esta nueva manera de concebir el tiempo transforma la visión que el hombre tiene tanto del mundo, como de su propia existencia. Ello, debido a que, a partir del eterno retorno se puede pensar que toda acción futura en realidad ya ocurrió así que ya todo está fijo, todo es una eterna repetición y ninguna acción es realmente original. Pero también se puede pensar que toda acción que se realice en este "instante", en el "ahora", se repetirá eternamente, lo cual hace que el hombre adquiera una gran responsabilidad sobre sus actos. Por ello, asevera Deleuze que el eterno retorno,

⁷⁹ Eugen Fink. *La filosofía de Nietzsche*, p. 105.

⁸⁰ Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, p. 228.

como pensamiento ético, da una regla práctica a la voluntad (tan rigurosa como la kantiana), la cual puede enunciarse de la siguiente manera: “*Lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno*”⁸¹. Cuando el hombre actúa queriendo el eterno retorno de su acción, dicha acción adquiere un peso distinto, en tanto que ahora se asume como un ser responsable de sus actos y como el creador de su propia existencia. Ya no delega la responsabilidad de sus actos y de su ser en instancias externas y ajenas a sí mismo, por el contrario, recupera su voluntad creadora y la responsabilidad que ésta conlleva.

Así, en esta visión circular del tiempo, el ‘instante’ adquiere una importancia fundamental ya que en él se confunden pasado y futuro formando una misma eternidad. En tanto que lo porvenir ha sido ya, y lo pasado es a la vez lo futuro: en el ‘instante’, en el “ahora”, se encuentra el tiempo entero, pues dicho ‘instante’, dicho “ahora”, es en realidad una eterna repetición. De ahí que la “voluntad de poder” pueda, entonces, querer no sólo “lo por venir” sino también “lo que ya fue”. De ahí también la importancia que le otorga Nietzsche al “instante” con relación a la existencia humana. El hombre vive la eternidad en el “instante” y puede participar en la creación de la misma. Sin embargo, la eternidad no es en la filosofía nietzscheana un concepto metafísico que se refiera a la vida alcanzada después de la muerte, sino a la comprensión del tiempo circular, como lo eterno.

En la parte que lleva por título “El convaleciente”, Nietzsche explica el eterno retorno como el eterno devenir del tiempo, al cual están sometidos todos los

⁸¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 99.

seres, y en el cual todo muere y vuelve a florecer eternamente. Afirman “los animales” de Zaratustra:

Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.

Todo se rompe, todo se recompone; eternamente la misma casa del ser se construye a sí misma. Todo se despidе, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser.

En cada instante comienza el ser; en torno a todo “aquí” gira la esfera “allá”. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad.—⁸²

Todos los seres son destruidos en el devenir del tiempo. Todos ellos están sometidos a la voracidad del tiempo circular y eterno. Todas las cosas, aunque inabarcables —explica Fink— son finitas, pero el tiempo en el cual transcurren es infinito. Por eso, cuando todas las cosas han pasado comienza nuevamente el curso de las mismas, el cual se repetirá infinitamente no obstante que ha transcurrido ya infinitas veces. Esta comprensión del eterno retorno de lo mismo lleva al hombre a concebirse como un ser finito, que al igual que los demás seres será devorado por el eterno devenir del tiempo. Pues aún cuando pensara que su vida es una repetición, que ha transcurrido ya una y otra vez infinitamente y que de nueva cuenta ocurrirá infinitas veces, pese a ello, su vida es una, sólo una y siempre la misma vida⁸³; de ahí el carácter finito de la existencia. Por otro lado, con la doctrina del eterno retorno se pone de relieve el aspecto terrenal de la vida. La vida del hombre, que acontece una y otra vez infinitamente, no hace referencia a una vida después de la muerte, sino a la vida real y concreta del hombre en el mundo. Este mundo espacio-temporal, donde transcurre la vida humana, ya no es

⁸² Friedrich Nietzsche, *Op. cit.* p. 300.

⁸³ Eugen Fink aclara que al concebir el eterno retorno como eterno retorno de lo mismo, ello no implica la repetibilidad de lo único con su carácter de unicidad, sino que presupone la diversidad real. Tal vez Nietzsche se refiere a una repetición sólo en términos esenciales.

desvalorizado y visto como un simple puente para acceder al más allá, sino como el único mundo real, susceptible del eterno retornar.

De esta manera, por el conocimiento del eterno retorno, el hombre se concibe a sí mismo como un ser finito y terrenal, responsable de sí mismo, de sus actos y de la construcción de su propia existencia; de ahí que recupere su "voluntad de poder" creadora y busque conquistar su mundo afirmando la vida plenamente. Es en este momento cuando puede darse la transvaloración de los valores⁸⁴. Para conquistar su mundo, el hombre tendrá que "romper las viejas tablas de valores", es decir, tendrá que sublevarse contra todos aquellos valores que hasta ahora han negado la vida. Mas para comprender mejor a qué se refiere Nietzsche con la transvaloración y con la plena afirmación, hemos de aclarar que el filósofo alemán plantea que la "voluntad de poder" posee dos cualidades primordiales, a saber: la cualidad afirmativa y la cualidad negativa. Afirmar y negar expresan la "voluntad de poder". Esto implica que la voluntad de negar, el nihilismo, pertenece a la "voluntad de poder". Escribe Nietzsche al final de *La genealogía de la moral*: "...una voluntad de la nada, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida... no deja de ser, una voluntad!..."⁸⁵. Así pues, la transvaloración de los valores no consiste en un simple cambio de valores, de "inmutables y absolutos" a terrenales como lo entendió la modernidad, sino que implica terminar con la historia del nihilismo, transmutar la cualidad de la "voluntad de poder" de negativa en afirmativa.

⁸⁴ Como señalamos en el capítulo II, esta sería la segunda transvaloración de los valores, pues la primera transvaloración fue realizada por el cristianismo y consistió en el paso de la moral aristocrático-griega a la moral del resentimiento.

⁸⁵ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 186.

Nos parece relevante señalar en este momento que la historia de Occidente, a partir de la primera transvaloración de los valores, llevada a cabo por el cristianismo, representa, para el pensador alemán, la historia del nihilismo; ya que considera que es la cualidad negativa de la “voluntad de poder” la que ha dominado durante siglos. Así, en la creación del mundo ficticio del “más allá” y en los “valores inmutables y eternos”, impuestos por la moral judeo-cristiana, lo que domina es la voluntad de negar: el nihilismo negativo. Se deprecia la vida, y adquiere un valor de nada, al considerarla sólo un puente para acceder a la “verdadera vida” después de la muerte. Como aclaramos con anterioridad, este mundo, el cuerpo y los instintos deben ser despreciados y negados, pues sólo así se accederá al “otro mundo”. De igual manera, esta misma cualidad negativa de la voluntad se encuentra presente en los valores terrenales que, en la modernidad, sustituyeron a los valores divinos. El hombre moderno reacciona contra los valores superiores a la vida dándose la desvalorización de los mismos: “Desvalorización ya no significa valor de la nada tomado por la vida, sino la nada de los valores, de los valores superiores”⁸⁶. Se niega a Dios y todos los valores suprasensibles. El hombre se convierte en el “asesino de Dios” y ocupa su lugar, crea sus propios valores y, sin embargo, estos nuevos valores siguen negando la vida real y concreta, ya no en aras de alcanzar el “más allá”, sino una “vida mejor” en la moderna institución denominada Estado. El hombre se enajena en el trabajo, al grado de negar su vida, pues *debe* hacer mucho dinero para “algún día” poder disfrutar de esa “vida mejor”. Así, la negación de los valores superiores termina por desembocar en un *taedium vitae*, en un mundo sin valores, sin proyectos y sin sentido, esto es, en el nihilismo pasivo del último hombre que prefiere una nada de

⁸⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 208.

voluntad, es decir, apagarse pasivamente, antes que una voluntad de la nada. No obstante, para Nietzsche no termina así la historia del nihilismo. Las formas que hemos mencionado del nihilismo (negativo, reactivo y pasivo) son para el filósofo alemán un nihilismo incompleto. Ello, debido a que la voluntad de la nada, la cualidad negativa de la “voluntad de poder”, no se detiene en el nihilismo pasivo, ella continúa avanzando. Ahora inspira en el hombre un nuevo placer, a saber: destruirse activamente. El hombre de la destrucción activa es “el hombre que quiere perecer”, “el hombre que quiere su propio ocaso” para dar paso al “superhombre”. Esta destrucción activa la llevan a cabo los espíritus fuertes destruyendo todo lo reactivo que hay en ellos. Asevera Deleuze: “La destrucción se hace activa en la medida en que lo negativo es transmutado, convertido en poder afirmativo...”⁸⁷. Así, en “el hombre que quiere perecer” el nihilismo encuentra su fin, ya que, en “el hombre que quiere ser superado”, la negación se vence a sí misma transmutándose en poder de afirmar, poder que anuncia al “superhombre”. El nihilismo es vencido por sí mismo. La transvaloración es el nihilismo acabado, debido a que se refiere al punto en que la cualidad negativa de la “voluntad de poder” se transforma en poder de afirmar, es decir, pierde su poder y su cualidad, deja de ser una cualidad de la “voluntad de poder”: “La transmutación remite lo negativo a la afirmación en la “voluntad de poder”, y hace de él una simple manera de ser de los poderes de afirmar”⁸⁸. Se impone el imperio de la afirmación y lo negativo sólo subsiste como manera de ser de quien es poderoso. La negación se vuelve activa y la destrucción alegre, pues se refiere a la destrucción de todo lo reactivo, pequeño y mediocre en el espíritu libre.

⁸⁷ Ibid. p. 245.

⁸⁸ Ibid. p. 266.

Cuando se relaciona la voluntad de la nada, la cualidad negativa de la “voluntad de poder”, con el eterno retorno, dicha cualidad negativa se transmuta en afirmación, en poder de afirmar. Esto es así porque para Nietzsche el eterno retorno es el ser. El ser es, en tanto que “voluntad de poder”, un perpetuo devenir, y el devenir es un eterno retornar. Sin embargo, el eterno retorno sólo reproduce lo afirmativo. El eterno retorno es el ser y el ser es selección, de ahí que lo negativo tenga que transmutarse en afirmativo para poder retornar, en tanto que sólo lo afirmativo retorna. De esta manera, el espíritu libre buscará destruir todo lo reactivo que hay en él, ya que por el conocimiento del eterno retorno sabe que lo negativo no regresa. El hombre pequeño, mediocre y reactivo, que asfixiaba a Zarathustra, no regresará. Por el eterno retorno sólo regresa lo que es plena afirmación.

En su discurso “De la guerra y del pueblo guerrero”, Zarathustra exhorta a sus amigos a la guerra y la lucha, a ser guerreros del conocimiento, es decir, los invita a destruir lo débil, mezquino y reactivo que hay en ellos. El espíritu libre —asevera el eremita— debe ser duro como el bronce, o más que el bronce, para poder abrazar su destino, de ahí que tenga que formarse en dura soledad. El espíritu libre debe poseer un alma fuerte y vasta, que por placer se precipite en el azar, se zambulla en el devenir; un alma sabia que se ame a sí misma y en la que todas las cosas encuentren su corriente y su contracorriente, su flujo y su reflujo. La voluntad de estos guerreros tiene que ser férrea e inexorable para no conformarse nunca con pequeñas victorias. El espíritu libre debe ser el soberano de sus sentidos, el domador de sí mismo, pues sólo cuando la voluntad violenta, la voluntad de los guerreros, conquiste el conocimiento, pero también la risa y la belleza, sólo entonces empezará a vislumbrar al “superhombre”.

En el capítulo “Del gran anhelo”, Zaratustra habla a su alma. “El más solitario” ha devuelto a su alma, por el conocimiento del eterno retorno, la libertad sobre lo creado y lo increado; sobre lo que será y sobre lo que ‘fue’. La ha apartado de todo obedecer, doblegarse y llamar «señor» a otro. Le ha enseñado el amoroso despreciar y el abrazar amorosamente su destino. Zaratustra ha cultivado a su alma en la sabiduría, derramando sobre ella todo sol, toda noche y todo anhelo, por ello, asevera: “¡Oh alma mía, en ninguna parte hay ahora un alma que sea más amorosa y más comprensiva y más amplia que tú!”⁸⁹ Su alma es un alma inmensamente rica, exuberante, llena de felicidad, de amor, plenitud y bondad. Pero, a pesar de ello, el gran anhelo de esta alma plena es la sobreplenitud. A pesar de que Zaratustra se ha formado en dura soledad y escalado las montañas más altas, ha enseñado a los hombres la doctrina del eterno retorno y les ha mostrado los puentes hacia el “superhombre”, a pesar de esto, Zaratustra no es el “superhombre”, sólo es el anunciador del “superhombre”. En el pasaje “La más silenciosa de todas las horas”, asevera el ermitaño: “...¿Quién soy yo? Yo espero a uno más digno; no soy siquiera digno de hacerme pedazos contra él”.⁹⁰

Zaratustra ama “al hombre que quiere perecer o ser superado” para que llegue alguna vez el “superhombre”. Todos aquellos que quieren perecer, asevera el eremita, son como gruesas gotas de agua que caen de la obscura nube anunciando que el rayo viene, ellos perecen como anunciadores. Zaratustra mismo es: una pesada gota que cae de la nube anunciando que el rayo viene, que el “superhombre” viene. Con Zaratustra, con “el hombre que quiere perecer o ser superado”, la negación, señala Deleuze, pierde su poder o su cualidad, es decir, la

⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 306.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 213.

cualidad negativa de la “voluntad de poder” es transmutada en una manera de ser de los poderes de afirmar: “Zaratustra significa la afirmación, el espíritu de la afirmación como poder que hace de lo negativo un modo, y del hombre un ser activo que quiere ser superado...”⁹¹. El signo del león, afirma Deleuze, es el signo de Zaratustra. El león es el espíritu libre que ha arrojado las cargas que lo oprimían —los “valores absolutos” impuestos por la moral judeo-cristiana y los valores de la modernidad que encadenan al hombre a la persecución de fines completamente ajenos a sí mismo— y ha conquistado así la libertad que le había sido arrebatada. El león es el destructor de todos los valores conocidos, el espíritu libre que se crea libertad al afirmar el “Yo quiero” frente al “Tú debes”. Crearse libertad para un nuevo crear es la tarea del león. Destruir todos los valores conocidos, transmutar la cualidad negativa de la “voluntad de poder” en un simple modo de la afirmación, y hacer del hombre un ser activo, es la tarea de Zaratustra. El león dice «no» al “Tú debes”. Zaratustra dice «no» al nihilismo. Pero el león, Zaratustra, todavía tiene que transformarse en niño, pues sólo el niño posee la soltura para el juego del crear, sólo el niño dice «sí» plenamente a la vida.

Con la imagen del niño ilustra Nietzsche al “superhombre”, al creador de valores que afirman plenamente la vida. El espíritu, para ser realmente libre, tiene que ser como el niño: inocente, sin peso, sin fines, fluido, un santo «sí» dicho a la vida, un hacer, un jugar que surge espontáneamente de la sobrecabundancia. Asevera Zaratustra: “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí”⁹². El niño es apertura, así también es el “superhombre”, él acepta la vida como

⁹¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 267.

⁹² Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 51.

multiplicidad de potencialidades que pueden actualizarse. Nada está dado y es inamovible, por el contrario, todo está por hacerse, por crearse; y ésta es precisamente la tarea del "superhombre": un constante crear. Para el juego del crear se precisa del santo «sí» del niño dicho a la vida, pues sólo el niño dice «sí» a la vida inocentemente, sin pensar en el bien y en el mal; su acción, su juego, su creación está más allá del bien y del mal, y más allá de los fines. El niño está tan sumergido en el juego y lo realiza con tanta inocencia que no piensa si lo que hace está bien o está mal, si le ha de dejar algo, lo realiza simplemente por el placer de realizarlo. Como el niño, que a la orilla del mar construye infinidad de castillos de arena y no se molesta porque las olas se los destruyan, ya que no pretende que perduren para siempre; así el "superhombre" crea infinidad de valores, que a diferencia de los tradicionales, no pretende imponerlos como eternos y únicos, pues surgen del decir «sí» a la vida, aceptándola como devenir.

CONCLUSIONES

Teniendo como referencia el desarrollo de nuestra investigación y, sobre todo, lo expuesto a lo largo del presente estudio, podemos tratar de extraer, a manera de conclusión, los puntos más relevantes de la problemática que hemos acometido en relación con la filosofía de Friedrich Nietzsche. Primeramente, cabría afirmar que para el filósofo alemán existen dos morales: la moral de señores y la moral de esclavos. En la primera, el noble afirma su voluntad de poder, es decir, afirma la vida ascendente, la tierra, el cuerpo, los instintos. En esta moral, el hombre asume su libertad y la responsabilidad de crear constantemente su vida, y es el propio configurador de sí mismo. La moral de esclavos, por el contrario, se caracteriza por la debilidad, el rencor y el deseo de anular la vida ascendente, esto es, busca frenar a la voluntad de poder en su ascensión constante. En este sentido, podría decirse que el esclavo es el hombre que no se afirma, que no asume la responsabilidad de su ser, por lo cual, vive de manera pasiva ateniéndose a los condicionamientos externos.

Lo anterior nos permite observar con mayor detalle que, mientras en la antigua Grecia logró prevalecer la moral de señores —según el enfoque nietzscheano—, con el advenimiento del cristianismo y la transvaloración llevada a efecto por el sacerdote judío, triunfa la moral de esclavos, la moral del resentimiento o moral judeo-cristiana. Con ello, la voluntad del noble es

sojuzgada. Éste ya no exterioriza su fuerza ni afirma su voluntad de poder, pues ahora se avergüenza de sus instintos —se siente indigno ante Dios— pero, además, tiene miedo de condenar su alma, de no alcanzar la “vida eterna”. Así, tanto el fuerte como el débil desprecian el cuerpo y este mundo para poder acceder al “más allá”.

Por otro lado, como señalamos antes, Dios y el “otro mundo” son el fundamento de los valores judeo-cristianos. Esto lleva a Nietzsche a plantear la “muerte de Dios”, es decir, la desaparición del fundamento trascendente, como posibilidad de que el hombre recupere su voluntad de poder, esto es, su deseo natural de afirmar la vida terrenal, el cuerpo, los instintos, así como su capacidad creadora. En la modernidad el hombre cree “matar a Dios” en tanto que niega el fundamento trascendente: Dios y el “otro mundo”, al igual que los “valores superiores” derivados de dicho fundamento. Sin embargo, la “muerte de Dios” no tiene lugar en realidad, debido a que el fundamento trascendente no desaparece, tan sólo se vuelve inmanente, es decir, sobrevive en forma de ciencia y razón como explicación última de lo real. El Ideal de Dios es sustituido por el Ideal de la Verdad en sí, a la cual se puede acceder a través de la razón. Se cree dogmáticamente en el yo, la causalidad, las leyes, el fin de la historia; todo esto en un afán de negar el devenir, así como de crear una aparente permanencia. Por ello, para Nietzsche, la modernidad sigue moviéndose en el nihilismo y en valores nihilistas. Se sigue depreciando este mundo en constante devenir, a favor de un mundo verdadero, ideal y permanente, al que se puede acceder a través de la razón. Así, la idea moderna de “progreso” implica que gracias a la razón nos

acercamos cada vez más a ese “mundo mejor”.⁹³

Mas cuando el hombre despierta de su sueño dogmático y descubre que ese mundo ideal no existe, sino que es una creación suya; cuando se cuestiona la razón, la idea de progreso, la teleología de la historia, se da la desvalorización de todos los valores. Al desaparecer el mundo ideal, el hombre se hunde en el sinsentido y sólo desea apagarse pasivamente. El “hombre superior” representa la última etapa del nihilismo pasivo. Pues a pesar de que es “el asesino de Dios”, todavía tiene necesidad de levantar nuevos altares; aún no es capaz de encontrar el fundamento de su existencia en sí mismo. Sólo Zaratustra, “el hombre que quiere su propio ocaso”, se alegra con la “muerte de Dios”, ya que para él significa la posibilidad del advenimiento del “superhombre”.

Por lo demás, “el hombre que quiere perecer” es el nihilista activo, quien recupera tanto su voluntad de poder como su deseo natural de afirmar la vida, destruyendo los valores que hasta ahora han negado a la misma. Ya no niega este mundo a favor de los “valores supremos”; por el contrario, niega dichos valores destruyéndolos violentamente. Así el nihilismo, según la opinión de Nietzsche, termina por vencerse a sí mismo. El elemento negativo de la voluntad de poder —

⁹³ Nietzsche critica duramente tanto la racionalidad como la idea de progreso. No es un “impulso hacia la verdad” lo que guía a la ciencia. En realidad se pretende conocer la Naturaleza racional y científicamente para lograr un dominio técnico de la misma. En última instancia, el “conocimiento” está subordinado a la productividad económica, de ahí que sólo valga la pena conocer el objeto en tanto éste permita aumentar la productividad. Por otro lado, el filósofo alemán hace hincapié en que la razón es la expresión de determinados intereses de poder, que a través de los discursos y la seducción buscan controlar y dirigir a los individuos. Por ello, para Nietzsche, en la modernidad sigue prevaleciendo la moral de esclavos. El hombre moderno, lejos de asumir su voluntad de poder, así como su capacidad de crear sus propios valores, opta por aceptar pasivamente las imposiciones externas. La mayoría de los hombres modernos son individuos comunes y «corrientes» que viven atentos al éxito económico, la moda y el consumo.

que se encuentra presente en los valores judeo-cristianos, de la modernidad y del último hombre— se transmuta en una manera de ser de los poderes de afirmar, a saber: la destrucción activa. De esta forma, la destrucción se vuelve alegre, en tanto que se trata de destruir todo lo mediocre y débil que aún persiste en el espíritu. Si Zarathustra exhorta al espíritu libre a ser duro y violento, ello es con el afán de que destruya todo lo reactivo que aún hay en él. Por otro lado, el eremita sabe que por el eterno retorno sólo regresa lo afirmativo, de ahí que incite a sus amigos a la destrucción de todo lo pequeño en ellos.

Como puede verse, al destruir los valores hasta ahora conocidos, “el hombre que desea su propio ocaso”, Zarathustra, conquista la libertad para el juego del crear, pese a todo, aún debe transformarse en “niño”. Pues, para Nietzsche, sólo el niño posee la soltura para el juego del crear, sólo el niño o el “superhombre” crea valores que afirman plenamente la vida —y no pretende imponerlos como absolutos o inamovibles— debido a que acepta la vida, el ser, como perpetuo devenir.

Ahora bien, al hacer un análisis de la crítica nietzscheana de los valores que han prevalecido a lo largo de la historia de Occidente, no podemos permanecer indiferentes. Ante todo porque, como señalamos con anterioridad, la vigencia de la problemática en torno al valor, planteada por el filósofo alemán, es indiscutible. Nietzsche fue uno de los primeros filósofos en tener plena conciencia tanto de la crisis de valores por la que atraviesa Occidente, como de la confusión que ello le genera al hombre. Diagnosticó la enfermedad de su tiempo (así como la acentuación de la misma en el tiempo venidero) esto es: el nihilismo, la desvalorización de los “valores supremos”. El hombre, finalmente, ha descubierto

que no existen valores absolutos, fines últimos o caminos predeterminados. Se ha percatado de que el mundo ideal, ajeno al cambio, permanente y perfecto, que fundamentaba a los valores en sí, sólo es una invención, una mentira creada por el hombre mismo para sentirse seguro en un mundo contingente y en continuo devenir. Mas ahora que ha descubierto la mentira del ideal, se desvalorizan los “valores superiores” que han dado sentido a la existencia: no hay nada sólido, no hay un para qué ni respuestas definitivas. De ahí que el hombre, desprovisto de sentido, rueda sin cesar hacia su propia nada.

Como lo anunció Nietzsche, el nihilismo, la ausencia de valores y de sentido es, cada vez más, una constante de nuestra realidad. Así, vemos un desarrollo vertiginoso de la ciencia y de la tecnología (de las telecomunicaciones, de la información) y, sin embargo, paradójicamente, se ha acrecentado precisamente la incomunicación y el individualismo. Tal pareciera que entre más inmerso se encuentra el hombre en esta tecnificación, más indiferente se vuelve en relación a su realidad y a su propia existencia. La velocidad avasalladora con que se le presenta la información termina por saturarlo, volviéndolo indiferente y apático a todo acontecimiento. Sin embargo, esta apatía e indiferencia —esta falta de asunción de la voluntad, en términos de Nietzsche— hacen del hombre un ser fácilmente moldeable y controlable. Un ser que se abandona a los múltiples sentidos banales que se le ofrecen, sin cuestionarlos, sin asumir una actitud crítica ante los mismos. Aunque estos “sentidos” no lo llenan, aun cuando presente su vacío interior, lo absurdo y superficial de su existencia, prefiere olvidarse de ello, entregándose a la vacuidad de lo inmediato.

Si bien el hombre contemporáneo, tras la desvalorización de los “valores supremos”, no desea apagarse pasivamente, tampoco ha asumido la responsabilidad de configurarse a sí mismo. Sigue abandonado a los condicionamientos externos, es decir, sigue moviéndose en la moral de esclavos. Por lo cual, consideramos que la crítica nietzscheana a los valores que han dominado a lo largo de la historia de Occidente, así como su propuesta del “superhombre”, continúan siendo tanto una denuncia vigente de los poderes que oprimen al hombre, como un planteamiento viable para liberarse de los mismos. Así, la crítica exacerbada de Nietzsche al cristianismo es un afán de liberarlo de la sumisión, la mala conciencia, la culpa, el anhelo de un “más allá” inexistente. Mientras que su crítica a los valores de la modernidad denuncia el poder de las Iglesias y de los Estados, que nos encadenan a la consecución de sus propios fines. En cuanto a su propuesta del “superhombre”, bien podría considerarse como una invitación a asumir una actitud crítica frente a los poderes que buscan someter la voluntad del hombre y reducirlo a un simple objeto benéfico a sus intereses. Pues cabe recordar que quienes detentan el poder, no son nihilistas en modo alguno, por el contrario, para ellos más que nunca es vigente el valor que han antepuesto a todos los valores, a saber: el valor de la ganancia, el valor del dinero.

Asimismo, el “superhombre” de Nietzsche, en tanto propuesta ética, bien podría aliviar un tanto el caos y la confusión del hombre contemporáneo, ya que en realidad viene a recordar preceptos prácticos antiquísimos, los cuales siempre han sabido orientar al hombre en estado de crisis. Como se recordará en los Vedas o en el I CHING se aconseja el recogimiento interior, la serenidad, el apartarse de los vulgares —de los “superfluos”, en términos de Nietzsche—, el hacerse soberano de los sentidos y señor de sí mismo. También Krishna invita a Arjuna a

ser guerrero del conocimiento. De hecho, tal vez es esa aura de espiritualidad que envuelve "el Zarathustra" de Nietzsche lo que lo hace tan atrayente a un mundo que se hunde, cada vez más, en la fría materialidad de la técnica.

Por otra parte, si bien es cierto que consideramos que la crítica de Nietzsche a la moral judeo-cristiana busca liberar al hombre de las cadenas que lo han postrado, sin embargo, no coincidiríamos en que todos los seguidores de dicha moral son seres débiles, resentidos y mediocres. Lejos está de ser un hombre débil y mediocre aquel que tiene una verdadera fe. De igual forma, tampoco concordaríamos en que lo que guía a la "voluntad de igualdad" es una sed de venganza contra los nobles, sino que la igualdad misma podría ser interpretada como una consecuencia necesaria de una incipiente desaparición de la moral de esclavos y de los esclavos mismos, en la medida en que a éstos les confiere Nietzsche cierto carácter de negatividad que, en el eterno devenir, los haría no volver más, no retornar. La consecuencia de ello, si se mira bien, sería la existencia de una sola estirpe, en todo caso, la de aquella que afirma la vida plenamente, pues, a diferencia de la primera, ésta sí volvería por el eterno retorno. Mas esto implicaría, necesariamente, una determinada igualdad.

Por último, aunque sabemos que con la "destrucción violenta" Nietzsche se refiere a la destrucción de lo mediocre y débil en el espíritu, no deja de quedar una gran desazón cuando el filósofo alemán en su afán de enfatizar el carácter afirmativo de "los nobles" (su impulso natural a la vida fuerte, vigorosa, desbordante; su cultivo del cuerpo y los instintos, así como su deseo de vivir de manera auténtica, asumiendo la responsabilidad de formarse a sí mismos) pretende minimizar la crueldad, lascividad e insaciabilidad de los mismos. Aun cuando en

nuestra exposición no lo hemos mencionado, vale la pena recordar la exaltación que hace Nietzsche en relación con la "bestia rubia", la cual deja a su paso toda una serie de asesinatos, violaciones, incendios, torturas... Ante lo cual, no cabe menos que preguntarse si en verdad no importa ser cruel e insaciable con tal de afirmarse a sí mismo o si acaso esa es la única forma en que ello puede lograrse.

BIBLIOGRAFÍA

1. Deleuze, Gilles: *Nietzsche y la filosofía*, Tr. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 2000.
2. Desiato, Massimo: *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*, 1ª Ed., Venezuela, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1972.
3. Kant, Emmanuel: *Crítica de la razón pura*, Tr. José del Perojo, Buenos Aires, Losada, 1986.
4. Fink, Eugen: *La Filosofía de Nietzsche*, Tr. Andrés Sánchez Pascual, 6ª Ed., Madrid, Alianza Universidad, 1984.
5. Heidegger, Martin: *Sendas perdidas: Holzwege*, Tr. José Rovira Armengol, 2ª Ed., Buenos Aires, Losada, 1969.
6. Lefebvre, Henri: *Nietzsche*, Tr. Ángeles H. de Gaos, 1ª Ed., México, F. C. E. (Breviarios), 1972.
7. Nietzsche, Friedrich: *Así habló Zaratustra*, Tr. Andrés Sánchez Pascual, 10ª Ed., Madrid, Alianza Editorial, 1981.
8. Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo*, Tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1988.
9. Nietzsche, Friedrich: *La ciencia jovial*, Tr. José Jara, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992.
10. Nietzsche, Friedrich: *La genealogía de la moral*, Tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1992.
11. Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poder*, Tr. Aníbal Froufe, Madrid, Edaf, 2000.
12. Nietzsche, Friedrich: *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Tr. Carlos Manzano, Barcelona, Tusquets, 1980.
13. Nietzsche, Friedrich: *Tercera Consideración Intempestiva: Schopenhauer como educador*, Tr. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 2001.
14. Platón: *Fedón*, Tr. Luis Gil, Aguilar, Buenos Aires, 1973.