



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA CONDICIÓN NECESARIA DEL SUPERHOMBRE NIETZSCHEANO.

TESIS

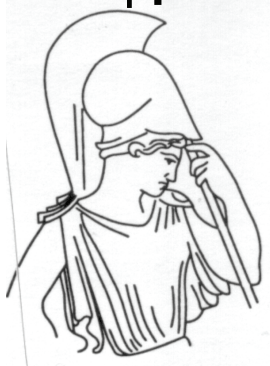
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

**CHRISTOPHER FRANCISCO HERNÁNDEZ
ANGUANO.**

ASESOR:

HORNEFFER MENGDEHL RICARDO RENÉ



FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO, D.F. FEBRERO DE 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Agradecimientos.

Quiero expresar mi gratitud primeramente a mi familia; a todos y cada uno de los miembros que componen ésta: mi abuela, quién me enseñó la riqueza de la cultura y los libros; mi madre cuyo coraje marca en mi alma un hito de perseverancia; mi padre de quién heredé entre otras cosas el espíritu inquisitivo de todo filósofo, y mi hermana que representa para mí junto con toda nuestra generación un espíritu joven que se niega a aceptar que los viejos errores son para siempre. Sin las lecciones que directa e indirectamente aprendí con ellos yo no sería quien soy hoy en día.

También deseo agradecer a mis maestros (en especial a mi asesor) y no sólo de la carrera sino los que tuve a lo largo de toda mi formación estudiantil.

Finalmente y no menos importante, quiero agradecer la notable paciencia y amor de la mujer que he escogido como mi compañera de vida (Adri) quién nunca dudo de mi capacidad y talento.

“Video deteriora probequor, meliora sequor.”

Indice.

| | Paginas |
|--|---------|
| Introducción. | 4 |
| | |
| PARTE 1 | |
| ¿Voluntad de poder es voluntad de verdad? | |
| 1.1 Voluntad de poder. | 7 |
| 1.1.1 El cuerpo y el concepto del Yo. | 11 |
| 1.1.2 La diferencia entre “señor” y “esclavo”, y la conciencia como poder. | 13 |
| 1.1.3 Moral de “señores”; Moral de “esclavos”. | 19 |
| 1.2 La Transvaloración. | 22 |
| 1.3 Voluntad de verdad. | 24 |
| 1.3.1 La superioridad del ideal ascético. | 25 |
| 1.3.2 El sentido de la voluntad. | 29 |
| | |
| PARTE 2 | |
| Verdad, Superhombre y Profecía. | |
| 2.1 La verdad en la “sintomatología”. | 31 |
| 2.1.1 La Aversión. | 32 |
| 2.2 Superhombre : el paradigma de una voluntad libre de error. | 35 |
| 2.2.1 El eterno retorno de lo mismo. | 36 |
| 2.2.2 ¿Voluntad de que todo vuelva eternamente? | 38 |
| 2.3 Otra vez la Transvaloración. | 40 |
| 2.3.1 El nuevo “señorío”. | 41 |
| 2.3.2 El <i>progressus</i> de Nietzsche. | 43 |
| 2.3.3 Regreso y Arte (trágico). | 46 |
| 2.3.4 ¿Es el superhombre un profeta? | 50 |
| | |
| Conclusión. | 55 |
| Bibliografía. | 59 |

Introducción.

El concepto de *superhombre* es quizás uno de los términos más polémicos dentro de la moderna historia de las ideas. El siguiente trabajo tiene como objeto mostrar cuál es la condición necesaria del superhombre de Nietzsche; pretendo hacer patente tal condición en la medida en que planteo una forma por la cual el superhombre puede ser identificado: el superhombre como *profeta*.

La entera filosofía de Nietzsche se desarrolla con base en lo que su autor denominó “el error de la causalidad falsa”. Tal error ha estado presente en la metafísica desde que nació la filosofía (en occidente, con los antiguos griegos); se ha pensado al ser como la causa última de todo lo ente, cuando en realidad el “ser” *podría* representar un efecto. Pero la conclusión que eventualmente Nietzsche saca es que no existe ni el ser, ni el objeto, ni el sujeto, ni causa, ni efecto; en resumen, no existe nada en realidad; el mismo principio de causalidad no tiene sentido. Aquí encontramos a un Nietzsche plenamente nihilista; tenemos a una especie de escéptico radical parecido al antiguo pensador griego Pirrón. Sin embargo Nietzsche mismo sabe que en definitiva tal posición no le llevará a ningún sitio, mucho menos a solucionar el error mencionado, pues es bien sabido que los escépticos radicales terminan por anular su propio pensar, lo que en definitiva resulta contraproducente.

En la primera parte de este trabajo, mi objetivo es mostrar al lector el contraste entre la denominada “voluntad de poder” y la “voluntad de verdad”. Este contraste es necesario, pues por medio de él hago patente el error de la metafísica; Nietzsche propone con su *voluntad de poder* a la “esencia del mundo”, en contraposición con la “voluntad de verdad”, la cual sería una voluntad de poder, pero pervertida: una versión deficiente de la voluntad de poder, en tanto implica al error de la causalidad falsa.

Considero que lo que Nietzsche deseó por medio de su obra filosófica, no fue otra cosa que hacer consciente al hombre de lo vano y sin sentido que representa el buscar la verdad de lo ente, como si ésta fuera una especie de substrato que yace en cada objeto (incluyéndose a él mismo). Este pensador nos dice que la humanidad, en su historia, ha pasado por cambios de valor con respecto a lo ente (*transvaloración*): ¿qué es lo verdadero (en lo ente)? Esa ha sido la pregunta fundamental que se ha hecho el hombre. En este tenor, prácticamente son sólo dos los tipos de valoración que ha tenido lo ente: uno producto de la *negación* del mundo, y otro producto de la *afirmación* del mismo. Nuestro autor nos dice que el valor surgido de una negación del mundo caracteriza a una moral de “siervos”, de aquellos que precisan de tal negación para ser conscientes del mismo mundo; en contraste, el valor surgido de la afirmación caracteriza a una moral de “señores”, quienes obviamente no precisan negar al mundo para conocerlo.

Sin embargo, Nietzsche sostiene que toda voluntad es voluntad de poder; incluso la voluntad de verdad, porque lo verdadero no es otra cosa que poder. El poder creador del valor en una moral servil consiste en cierta tensión de fuerzas, entre lo que “parece” ser y lo que “verdaderamente” es; pareciera que el mundo ofrece cierta resistencia ante el hombre que intenta conocerlo *verdaderamente*, y esa resistencia no representa sino la tensión que caracteriza al poder. El hombre *quiere* la verdad, aunque ésta esté falsamente valorada, porque si la verdad es un mero substrato, entonces debe implicar permanencia, algo que se oponga al incesante cambio que sufren todos los entes a través del tiempo. Pero entonces la verdad no sería poder, posibilidad (tensión), sino *certeza*; por ello la voluntad de verdad es voluntad de poder falsamente valorada, porque en tanto el poder es lo opuesto a lo estable, a lo permanente, se considera falso, en tanto incierto. En eso consiste la causalidad falsa: considerar que la verdad es certeza y la falsedad es incertidumbre.

La segunda parte del trabajo tiene por objeto hacer patente lo propio de la verdad como certeza y de la verdad como poder. De este modo Nietzsche se propone salir de este nihilismo que amenaza su propio pensamiento. Voluntad de poder es voluntad de verdad, sólo si verdad significa poder. ¿Será esto posible? La genialidad de este filósofo nunca fue tan evidente como cuando él propone su idea del *eterno retorno de lo mismo* para solucionar el problema de la causalidad falsa. Pero Nietzsche descubre que con la “causalidad falsa” se salva al mundo, por decirlo de alguna manera; porque *él está*

consciente que es parte de la naturaleza humana el buscar siempre “causas” en tanto nos preciamos de un “conocimiento verdadero”. En realidad toda causalidad es falsa, con lo que todo conocimiento causal lo es: la única manera de conocer la verdad no es sino inventándola; y lo que es más, siendo conscientes de esto.

El concepto del superhombre aparece en esta segunda parte como el paradigma de la metafísica libre del error mencionado; el superhombre representa al ser-humano, a la esencia del hombre, en tanto éste desea la verdad, pero no como certeza en un progreso que se antoja infinito, sino como posibilidad; la posibilidad que siempre implicó el “mundo aparente” por cuanto prometía “debajo” de él un mundo verdadero, inmutable, eterno. Pero con la idea del eterno retorno Nietzsche hace patente que no existe ni el “mundo verdadero” ni el “mundo aparente”, sino sólo un mundo, y que éste no es más que la invención del hombre mismo. El superhombre es el hombre que está consciente de que es un *mentiroso* y nada más.

Pero la mentira es necesaria para vivir, nos dirá Nietzsche. Sin ella nada es cognoscible, y nada tiene sentido. Y la conciencia de la mentira está presente en el eterno retorno; se trata de un poder creador de nuevos valores que hace patente que toda voluntad es voluntad de poder; todo lo real es sólo posible y precisamente por ello es verdadero, porque todo lo posible no es más que parte de un sistema de valores diferente en cada pueblo y época, pero que es el *mismo* en tanto tiene por único “fin” conservar la propia vida, y se repite eternamente. Lo valioso, pues, es lo inventado, lo *artístico*; el superhombre es un artista (trágico); lo verdadero es posibilidad, y la posibilidad cognoscible no es otra que la mentira: el conocimiento de lo ente en la medida en que siempre está regresando, porque la única forma por la cual algo deviene y *al mismo tiempo* no escapa al entendimiento es esa: un eterno retorno (de lo mismo).

Por lo anterior propongo a la *profecía* como ese arte, porque implica las dos características del eterno retorno de lo mismo: como poder creador de nuevos valores y, por lo tanto, como la posibilidad que regresa siempre en la medida en que es valorada de manera diferente en otras épocas y pueblos, presumiéndola como lo mismo, lo que no cambia: una mentira necesaria nada más.

Parte 1

¿Voluntad de poder es voluntad de verdad?

1.1 Voluntad de poder.

Friedrich Nietzsche nos legó la siguiente tesis: “Toda voluntad es voluntad de poder”¹. Él nos habla de la voluntad, pero más exactamente habla de lo propio de la misma: la voluntad es *esencialmente* poder, luego ¿qué implica exactamente esto?

[...] Pero en todo lugar en donde encontré seres vivientes oí hablar también de obediencia.

Todo ser viviente es un ser obediente.

Y esto es lo segundo: Se le dan órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo. Así es la índole de los vivientes.

Pero esto es lo tercero que oí: que mandar es más difícil que obedecer [...] Un ensayo y un riesgo advertí en todo mandar; y siempre que el ser vivo se arriesga a sí mismo al hacerlo.

Aún más, también cuando se manda a sí mismo tiene que expiar su mandar, tiene que ser juez y vengador y víctima de su propia ley.

¡Cómo ocurre esto!, me preguntaba.

¿Qué es lo que persuade a lo viviente a obedecer y a mandar y a ejercer obediencia incluso cuando manda? [...]

[...] En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor.²

En la anterior cita aparecen los lineamientos para comprender lo que el autor nos quiere decir con el término de la *voluntad de poder*: i) Todo lo viviente *obedece* necesariamente;

¹ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Editorial Alianza, España, 2000, pág. 66. (MBM).

² Friedrich Nietzsche *Así habló Zaratustra*. tr. Andrés Sánchez Pascual, Editorial Alianza, España, 2000, p.p. 175-176 (Z).

ii) Hay dos tipos de seres vivientes: los hay quienes *saben* obedecerse a sí mismos y, en contraste, los hay quienes no saben hacer esto mismo, por lo que deben recibir órdenes de alguien más; iii) Mandar es más difícil que obedecer.

Partamos, pues, de lo que habla Nietzsche aquí: mandato y obediencia. ¿Cuál es la relación de este par de conceptos con respecto a la voluntad de poder?

Con respecto a la obediencia, él nos dice que todo ser vivo es obediente, sin importar si sabe obedecerse a sí mismo o no; pero lo que es más: en todos los lugares donde hay seres vivos, seres que obedecen, hay voluntad de poder. Esto nos lleva a pensar necesariamente que la obediencia comporta una estrecha relación con la voluntad de poder, ya que lo que obedece está vivo, y justo ahí hay voluntad de poder.

De modo que cuando Nietzsche nos habla acerca de la voluntad (propriadamente hablando) no se refiere al mandato. Este detalle ha sido tratado ampliamente por los intérpretes de Nietzsche con respecto al término de voluntad de poder:

“La voluntad de poder no tiene nada que ver con esa ‘voluntad’ que sería una facultad del alma según la psicología tradicional. Esa voluntad vacía, indeterminada, pura disposición que en cada caso se llenará con una ‘apetencia’ concreta, es una noción que Nietzsche rechaza de plano: no existe tal voluntad. Por lo tanto *la voluntad de poder no es una voluntad que quiere el poder*, como podía querer cualquier otra cosa, como se quiere algo que no se tiene. Si no hay poder, no puede haber voluntad de poder... ¡Es el poder el que quiere! [...] el poder es precisamente lo que estalla jubilosamente, crece, conquista, crea y, ante todo, *valora*.”³

En efecto; por ejemplo, una persona *desea* ir en avión al extranjero; este deseo *puede* ser o no ser satisfecho, ello dependerá obviamente de varias condiciones, y esto es lo que precisamente diferencia a cualquier deseo con respecto de la voluntad de poder; o sea: si se trata de definir a la voluntad *esencialmente*, no es posible, de entrada, confundirla con una “voluntad vacía” como lo apunta Savater. Ésta, a diferencia de la voluntad (de poder), se caracteriza por una apetencia (mandato) que es o no satisfecha; en cambio, la voluntad supone necesariamente la sola *posibilidad*.

Pero hay que tener cuidado; acaso se piense que es el placer que implica la satisfacción del deseo lo que causa la voluntad: “La causa del placer no es la satisfacción de la voluntad sino precisamente su insatisfacción, pues la voluntad no estará satisfecha

³ Fernando Savater, *Idea de Nietzsche*, Editorial Ariel, España (cuarta edición), 2001 pág. 103.

sino que desea siempre avanzar, quiere vencer resistencias, afrontar retos.”⁴ Esto nos hace sugerir finalmente a la obediencia como causa necesaria de la voluntad, a diferencia del mero mandato⁵, el cual depende de una infinidad de objetos y, por lo tanto, es enteramente *contingente* en tanto causa de la voluntad. La voluntad de poder no ha de entenderse como un mero deseo de poder, entendido éste como la satisfacción *necesaria* de un deseo, antes bien como la *posibilidad* de satisfacerlo.

Voluntad de poder implica desear la *incertidumbre* que sugiere lo deseado; de ahí que nuestro autor señale que mandar es más difícil que obedecer.⁶ Ahora es obvio que el mandato no representa al poder; tal vez lo sea la obediencia; ¿Por qué? ¿Qué es el *poder* en resumidas cuentas?

“Para empezar, podemos decir que *Fuerza es lo que puede* [...] Todos los cuerpos, todas las realidades que existen son combinaciones de fuerzas en tensión, que se contraponen, se subyugan y se complementan: unas *dominan* y otras son *dominadas* [...] —tensión, relación, imposibilidad de una *única* fuerza sin adversarios o con todos sus adversarios dominados—, es el aspecto intuitivo bajo el que se nos presenta la fuerza.”⁷ Tal y como apunté antes, la voluntad depende de la posibilidad. El poder, o como aquí lo menciona Savater, la Fuerza, se define inicialmente como lo que puede, como la posibilidad de que el mandato sea satisfecho. Volviendo al ejemplo del viajero, sería imposible decir que éste comporta voluntad (de poder) si no considerara la posibilidad de que tal viaje tuviera lugar; es decir, la posibilidad (el poder()) implica (según la cita de Savater) tanto el mandato como la obediencia; es necesario tanto el deseo de viajar en avión al extranjero, como las condiciones que lo posibilitan: contar con el dinero, contar con tiempo, contar con un clima benigno... etc: “combinaciones de fuerzas en tensión”. Una única fuerza sin adversarios queda representada aquí como el mero deseo de viajar al extranjero, sin posibilidad alguna de llevarlo a cabo, convirtiéndose en un sueño o una necesidad si se quiere llamar así, pero nada más; mientras que una fuerza con todos sus

⁴ Dario Botero Uribe *La voluntad de poder de Nietzsche* ediciones Ecoe (tercera edición), Santa Fe de Bogotá, Colombia 2000; pág. 76.

⁵ Nótese que aquí me refiero por “mero mandato” a la voluntad que no se caracteriza esencialmente, es decir, que puede querer cualquier cosa menos *poder*, tal como mostraré a continuación.

⁶ En efecto; la voluntad de poder implica este rasgo: quien quiere el poder se arriesga en su desear. ¿Riesgo de qué? Pues sencillamente de no obtener lo que se quiere; existe el peligro en la voluntad de poder, y por eso este mandar es más difícil que obedecer.

⁷ Savater Fernando, *Ibid* p.p. 91- 92.

adversarios dominados queda representada por el mismo deseo de viajar cuando, por ejemplo, es inminente la llegada (en avión) al extranjero: *certeza*.

Concluimos entonces que la voluntad implica necesariamente al poder, a la posibilidad, la cual significa al mismo tiempo que lo deseado no represente ni una certeza negativa ni una positiva; ni que se esté plenamente seguro de que jamás se irá al extranjero, ni que pase lo que pase, *es un hecho* que se viajará hacia allá. Las certezas anulan el poder. "No debe sorprendernos el doble aspecto de la voluntad de poder: determina la relación de las fuerzas entre sí, desde el punto de vista de su génesis o de su producción; pero a su vez es determinada por las fuerzas en relación, desde el punto de vista de su propia manifestación."⁸ La voluntad de poder es determinada por el poder y al mismo tiempo lo determina.

"La vida posee una tendencia a ascender, crea productos de poder y no se detiene jamás en esa tarea [...]La vida no es una corriente que lo abarque todo, sino, más bien, la lucha constante y el antagonismo de todo lo existente individual contra todos los demás."⁹ En su libro, Fink se refiere a la *vida* como la voluntad y al poder como la *tierra*, esto con base en las propias palabras de Nietzsche en su *Zaratustra*¹⁰. En este tenor, la vida es el producto de la tierra, del poder, y así mismo no es posible relegar lo vivo a lo meramente orgánico; por lo tanto, el término de voluntad de poder pasa de ser netamente biológico a metafísico, ya que todo lo que vive *es*.¹¹ Ahora, lo que *es esencialmente* no es posible concebirlo como "voluntad de certeza". Esto implicaría un absurdo (metafísicamente hablando), ya que si la vida, la voluntad dependiera de la certeza en lugar del poder, su generación quedaría anulada; lo que quiere el poder no es satisfacción sino más poder, es decir, se quiere a sí mismo, quiere la posibilidad: "el juego de dados con la muerte"¹². Por eso mandar implica un ensayo y un error; a cada instante la vida se origina a sí misma en la medida en que lo deseado implica incertidumbre, posibilidad.

⁸ Gilles Deleuze *Nietzsche y la filosofía*. Carmen Artal (tr), Editorial Anagrama, España, pág 90.

⁹ Eugen Fink. *La filosofía de Nietzsche* pág. 95.

¹⁰ *Z*. Pág. 62.

¹¹ En efecto, lo vivo no puede reducirse aquí a un campo de estudio meramente biológico, ya que no sólo los seres vivos comportan posibilidad sino todo lo que es considerado como un hecho representa al mismo tiempo el resultado así como la causa de otros más. Por ejemplo un lápiz implicó una serie de posibilidades: que hubieran árboles disponibles para obtener su madera, que se contara con una infraestructura adecuada para generar una industria de la fabricación de lápices ... etc; así mismo este lápiz implica toda otra serie de posibilidades: que se use para dibujar algo, o para escribir un cuento, o como un adorno ... etc.

Según Nietzsche es obvio, por lo tanto, que se es esencialmente, no porque se tenga la certeza de que se dejará de ser o se será siempre, sino porque *no se cuenta* precisamente con tal certeza. El poder es obediencia y obedecer es *prometer*; lo que mueve a los vivientes no es otra cosa que la promesa.¹³

1.1.1 El cuerpo y el concepto del Yo.

La esencia de la voluntad, el poder, queda representado según Nietzsche por cierta tensión (de fuerzas): la posibilidad implica tensión entre la posibilidad de que algo se lleve a cabo y la posibilidad de que eso mismo no se lleve a cabo. La tierra, el poder, genera la vida, la voluntad; y Nietzsche nos da otro nombre para el poder, además de referirse a tal como la “tierra”.

[...] en toda volición hay, en primer término, una pluralidad de sentimientos, a saber, el sentimiento del estado de que nos *alejamos*, el sentimiento del estado a que *tendemos*, el sentimiento de esos mismos “alejarse” y “tender”, y, además, un sentimiento muscular concomitante que, por una especie de hábito, entra en juego tan pronto como “realizamos una volición”, aunque no pongamos en movimiento “brazos y piernas”. Y así como hemos de admitir que el sentir, y desde luego un sentir múltiple, es un ingrediente de la voluntad, así debemos de admitir también un segundo término, el pensar: en todo acto de voluntad hay un pensamiento que manda; --y no se crea que es posible separar ese pensamiento de la “volición”, como si entonces ya sólo quedase voluntad! En tercer término, la voluntad no es sólo un complejo de sentir y de pensar, sino sobre todo, además, un *afecto*: y, desde luego, el mencionado afecto de mando.¹⁴

Aquí Nietzsche nos describe la consistencia de la voluntad; pero en esta ocasión es de notar que la “anatomía” de la voluntad se desarrolla en un contexto enteramente subjetivo; es decir, él ya no habla de la voluntad de poder en todo ser viviente, sino desde un ser vivo en específico: el hombre mismo. En efecto, si todo lo vivo posee voluntad de poder, no es de extrañar que el hombre, en tanto un ser vivo, también posea voluntad de poder; de modo que aquí Nietzsche trata de explicar este concepto desde el mismo hombre, de ahí que su discurso hable en tercera persona del plural: *nosotros* (los humanos).

¹² Z, pág. 176.

¹³ Considero, como se verá más adelante, que obedecer es prometer, pues todo prometer implica posibilidad.

¹⁴ MBM, pág. 41.

En este tenor, él nos señala los tres términos que básicamente constituyen a la voluntad: una pluralidad de sentimientos, un pensar y un afecto. Nietzsche señala esto preocupado por la poca importancia que, según él, los filósofos de su época le daban al concepto de la voluntad; para Nietzsche, como ya lo podemos constatar, la voluntad no era algo fácil de definir.

[...] en la medida en que, en un caso dado, nosotros somos a la vez los que mandan y los que obedecen, y, además, conocemos, en cuanto somos los que obedecen los sentimientos de coaccionar, urgir, oprimir, resistir, mover, los cuales suelen comenzar inmediatamente después del acto de la voluntad; en la medida en que, por otro lado, nosotros tenemos el hábito de pasar por alto, de olvidar engañosamente esa dualidad, gracias al concepto sintético del “yo”, ocurre que de la volición se ha enganchado, además, toda una cadena de conclusiones erróneas y, por lo tanto, de valoraciones falsas de la voluntad misma—de modo que el volente cree de buena fe que la volición *basta* para la acción. [...] el volente cree con un elevado grado de seguridad, que voluntad y acción son de algún modo *una sola cosa*--, atribuye el buen resultado, la ejecución de la volición, a la voluntad misma, y con ello disfruta de un aumento de aquel sentimiento de poder que todo buen resultado lleva consigo.¹⁵

En esta cita terminamos por advertir que el origen de la voluntad (humana) queda representado por el cuerpo (humano). En el cuerpo queda representada la tensión que implica la posibilidad, el poder. En él se da lugar al choque de fuerzas que representan las acciones de resistir, oprimir o urgir.

Pero Nietzsche hace ahora patente un grave problema: precisamente el que llama *el error de la causalidad falsa*¹⁶. Si bien en el pasaje que cité de su *Zaratustra* el problema no era muy claro, donde intuíamos que la voluntad no queda definida por la satisfacción necesaria de un deseo, Nietzsche ahora lo señala en la anterior cita: hay un olvido engañoso y, por lo tanto, hay valoraciones falsas con respecto a la voluntad misma: “Hemos creído que la voluntad era una causa, hasta el punto de que, según nuestra experiencia, hemos supuesto una causa todo lo que acontece (es decir, la intención como causa de lo que sucede).”¹⁷

¹⁵ *Ibid.* Pág. 42.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Andrés Sánchez Pascual (traductor), editorial Alianza, España, 1975 “Los cuatro grandes errores”, p.p. 69,70. (CI)

¹⁷ Friedrich Nietzsche *La voluntad de poderío*. Aníbal Froufe (traductor), ed. Edaf 1981, Madrid, p.p. 274 - 275 (VP).

Nuestro autor señala que el concepto del Yo representa aquel olvido engañoso de la dualidad que comporta la voluntad esencialmente. El resultado de ello es la falsa creencia que identifica a la voluntad misma como el resultado del mero mandato; dicho en otras palabras, se cree que lo propio de la voluntad *consiste en la certeza y no la posibilidad de que un deseo se vea satisfecho*.

[...]El sí-mismo domina y es dominador también del yo.
Detrás de tus sentimientos y pensamientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido—llámese sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.¹⁸

Nietzsche se esforzará a lo largo de todo su pensamiento filosófico por demostrar la falsedad de aquella creencia, que consiste en situar al Yo como causa de la voluntad. Para él, el cuerpo es el verdadero origen de la voluntad en contraste con el concepto del Yo.

En efecto, lo que nuestro autor nos dice, no es que el hombre no tenga voluntad, sino que el concepto del Yo se ha concebido como la causa de la acción, como si el mero deseo bastara para ello, olvidando por consiguiente la dualidad que implica el choque de fuerzas que representa su cuerpo. En cambio, lo que realmente sucede, es que el Yo, como voluntad humana (voluntad de poder), se caracteriza esencialmente por la dualidad mencionada.

1.1.2 La diferencia entre “señor” y “esclavo”, y la conciencia como *poder*.

Nietzsche nos dijo en su *Zarathustra*, con respecto a la voluntad de poder, que existe una voluntad que sirve y una voluntad de señor; dicho en otras palabras: existe una voluntad señorial y otra servil. Ahora bien; hemos visto que el “señor” es quien sabe obedecerse a sí mismo, y en esta medida sabe mandarse a sí mismo, mientras que el “siervo”, al no saber obedecerse a sí mismo, no se manda y por lo tanto ha de recibir órdenes de alguien más: acaso sea del “señor”.

Pero si ponemos atención a las palabras de Zarathustra, éste no nos dice que así sea (véase nota 1): él no nos dice que el “señor” se caracterice por mandar a los siervos, sino a sí mismo. Lo que nos lleva a pensar que todo ser vivo, al obedecer manda; así mismo esto

¹⁸ Z, pág. 65.

origina la primera hipótesis a tratar aquí: *la diferencia entre el “señor” y el “siervo” radica en que el primero se manda a sí mismo al obedecerse a sí mismo, y el segundo, al obedecer a otro, lo manda.*

Veamos; la lógica nos diría que los “señores” se caracterizan necesariamente por dar órdenes a los “siervos”. Pero si se presume que esto es necesario, entonces ¿quién encarnaría aquí la figura del “señor” y quién la del “esclavo”? Zaratustra mismo es quien nos da la respuesta (según la cita en cuestión): él nos ha dicho que el señor se define por obedecerse y, por lo tanto, mandarse a sí mismo. Esto implica que el poder, la tensión de las fuerzas representa cierta *autonomía* “Lo activo del hombre es concentrarse en su subjetividad, en su propia fuerza, aun a costa de los demás”¹⁹

“El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, ‘unidad de dominación’. En un cuerpo, las fuerzas dominantes o superiores se llaman *activas*, las fuerzas inferiores o dominadas, *reactivas*.”²⁰ En efecto, el cuerpo, como bien lo señala Deleuze, representa este antagonismo de fuerzas, es decir, ahí se obedece a sí mismo (y se manda a sí mismo).

Entonces, si el cuerpo (humano) ha de entenderse como poder, en tanto representa la esencia de la voluntad (humana), ¿se podría concluir que los “señores” son aquellos cuyos cuerpos representan esta tensión de fuerzas? Y si es así ¿qué sucedería en el caso de los “siervos”?

Para entender esto, considero que es oportuno tratar el tema de la *conciencia*. Nietzsche nos habla acerca de la conciencia como *responsabilidad*; ésta, a su vez, es definida como la capacidad de hacer *promesas* lícitamente²¹. Entiendo básicamente que prometer significa una relación condicional, en la que está involucrada una causa con un efecto. Si, por ejemplo, (me) prometo ganar una carrera compitiendo en ella, participaré en tal.

De modo que, respecto de la voluntad de poder, ¿cuál sería la causa y cuál el efecto? Acaso la causa no es otra que el poder: la posibilidad está implícita en el prometer; y por lo tanto, la voluntad es el resultado. Luego aquí está otra hipótesis: *la capacidad de*

¹⁹ Lizbeth Sagols *¿Ética en Nietzsche?* editorial Fontamara, México 2006 p.p. 182 - 183.

²⁰ Gilles Deleuze; *Nietzsche y la filosofía*. Editorial Anagrama, Carmen Artal (tr) 1998 (quinta edición) Barcelona España, pág. 61.

hacer promesas lícitamente representa el poder, que es la causa de la acción que implica a la voluntad.

La *auténtica* responsabilidad comporta esta legalidad en el prometer. Al parecer, para Nietzsche únicamente al “señor” le es lícito hacer promesas “[...] en una palabra, encontramos al hombre de la duradera voluntad propia, independiente, al que le es lícito hacer promesas—y, en él, una conciencia orgullosa, palpitante en todos sus músculos, de lo que aquí se ha logrado por fin y se ha encarnado en él, una auténtica conciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal.”²² Veo que la razón por la cual hay legalidad en la responsabilidad del “señor” salta a la vista cuando recordamos que la posibilidad que representa el cuerpo es la condición de un cierto resultado (la voluntad), mismo que comporta ese “sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal”.

“El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la *responsabilidad*, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino [...]”²³ Y en verdad que la responsabilidad es calificada como “privilegio extraordinario”; es tan extraordinario este privilegio que no cabría pensar que es un privilegio más que le viene bien a todo “señor”, sino que por esto mismo se es “señor”. Por lo pronto, ya podemos confirmar la segunda hipótesis en el caso de la conciencia del “señor”: su propio cuerpo representa el poder que es la causa de su voluntad.

Es evidente que sin el concurso de las fuerzas activas y reactivas representadas por el cuerpo, no habría esta capacidad de “causar “al yo.

Por otro lado tenemos a la *conciencia servil*: “Todos los enfermos, todos los enfermizos tienden instintivamente, por un deseo de sacudirse de encima el sordo desplacer y el sentimiento de debilidad, hacia una organización gregaria [...]”²⁴ Nietzsche nos señala a la conciencia servil como un “instinto”, como la necesidad de librarse del sentimiento de debilidad, el que por cierto no es placentero. Por lo tanto, dicho instinto representa esa promesa de dejar de sentirse débiles experimentando esta especie de alivio, de sensación

²¹ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Sánchez Pascual (Traductor), editorial Alianza, España, 2000, pág. 77 (GM).

²² *Idem.* Pág. 78.

²³ *Id.* P.p 78,79.

²⁴ *Id.*, p.p. 174 y 175.

de bienestar o plenitud, misma que experimenta, según lo hemos visto, el hombre fuerte, el “señor”; *pero éste lo hace prescindiendo de los demás*.

Líneas atrás concluí que este sentimiento de plenitud, de bienestar, representa (al menos en el “señor”) su voluntad (de poder)²⁵; considero ahora que, de manera semejante, el “instinto gregario” del que nos habla Nietzsche se perfila como la conciencia servil, en la medida en que obliga al débil a unirse con otros de su misma condición a fin de aliviar el sórdido sentimiento que implica su condición. Por lo pronto puedo advertir que mientras en el “señor” tal sentimiento de bienestar es un producto de un ejercicio *activo*, los “siervos” lo obtienen por un ejercicio *reactivo*; es decir, no es lo mismo sentirse bien a causa de mi acto que *dejar de sentirse mal* a causa de otro.

En *La genealogía de la moral* (tratado segundo) Nietzsche llama a la conciencia servil como “mala conciencia”. El origen de ésta se encuentra en la *relación contractual*, o sea, en la relación mercantil, donde un par de individuos se convierten en deudor y acreedor respectivamente, en la medida en que el primero adquiere una mercancía del segundo. Siguiendo con esta tesis, al conformarse las primeras *comunidades* humanas, el comercio se incrementó al grado de que *todo* terminó por tener un precio: “Acaso todavía nuestra palabra alemana ‘hombre’ (*Mensch, manas*) exprese precisamente algo de ese sentimiento de sí: el hombre se designaba como el ser que mide valores, que valora y mide, como el ‘animal tasador en sí’.”²⁶ Nietzsche nos insinúa que el hombre mismo terminó por ser una mercancía, en la medida en que el deudor se servía del contrato, de un *prometer*, para adquirir nuevas mercancías ofreciendo como “prenda” algo que él todavía poseía: su propia persona²⁷.

En este mismo tenor, el concepto de la culpa nace como deuda (*Schuld*), porque el valor de todo dependía del contrato entre deudor y acreedor; luego, cuando el deudor no cumplía con el contrato, él mismo adquiría automáticamente el *valor* de lo debido. Lo que se consideraba “justo” en esos casos, no era por lo tanto que el deudor pagara el precio pactado en cantidad y especie, sino que ahora el “precio” a pagar lo representaba un

²⁵ En última instancia Nietzsche concibe a la voluntad de poder como un *pathos*: “La voluntad de poderío no es un ser, no es un devenir, sino un ‘pathos’; es un hecho elemental, del cual resulta como consecuencia, un devenir, un obrar...” (VP, pág. 349)... de ahí que aquí se haga énfasis en representarla por medio de ese *sentimiento* de bienestar.

²⁶ GM, pág. 91

²⁷ *Idem*. Pág. 83.

castigo consistente en infligir dolor al deudor “Por medio de la ‘pena’ infligida al deudor, el acreedor participa de un *derecho de señores*: por fin llega también él una vez a experimentar el exaltador sentimiento de serle lícito despreciar y maltratar a un ser como a un ‘inferior’[...] La compensación consiste, pues, en una remisión y en un derecho a la crueldad”²⁸ Pero ¿qué implica este “derecho a la crueldad” del que nos habla Nietzsche?

Aquí nuestro autor sostiene que tal derecho es un “derecho de señores”, es decir, el señor se complace lastimando, dominando; la crueldad, por lo tanto, está implícita en la naturaleza del “señor”, en la medida en que esto produce un sentimiento de bienestar. Pero al decirnos esto, Nietzsche también nos dice que *todo hombre es cruel*, incluso los hombres débiles, pues éstos participan del derecho a la crueldad sirviéndose del contrato. Lo que en realidad quiere el acreedor, no es otra cosa que ese sentimiento de bienestar que el deudor (el culpable) le había quitado; de ahí que el acreedor prefiera ver al culpable vejado y sufriendo un gran dolor, antes de darle la oportunidad de pagar su deuda.

Así, el sentimiento de bienestar se obtiene básicamente de dos formas: una activa y otra pasiva o reactiva²⁹.

Pero puede pasar que alguien nos quite ese sentimiento, o sea, que seamos víctimas de una *injusticia*. En el caso de los “siervos”, el valor de todo hombre en una comunidad regida por la relación contractual, depende del intercambio *equitativo* de mercancías (o incluso servicios)³⁰ que representan el sentimiento de bienestar entre los miembros de la misma, pero en el momento en que alguien no cumple con el contrato, entonces se revela como un *desigual*, como alguien que toma sin pagar y consiguientemente merece sufrir dolor. Aquí justicia es igualdad.

El delincuente es un deudor que no sólo no devuelve las ventajas y anticipos que se le dieron, sino que incluso atenta contra su acreedor: por ello a partir de ahora no sólo pierde, como es justo,

²⁸ *Id.* Pág. 85

²⁹ Con esto se termina por confirmar la segunda hipótesis: la voluntad del “señor” queda representada por ese sentimiento de bienestar que le produce su propio cuerpo, el cual, por esto mismo, se revela como el poder (tal y como ya se había señalado). Por otro lado, el “siervo” es *impotente* en el sentido de que su propio cuerpo no, a diferencia del “señor”, el poder responsable de su propia voluntad, por lo que se ve obligado a formar comunidades donde *reactivamente* se logra ese sentimiento de bienestar: voluntad de poder. La Comunidad como *cuerpo* queda constituida cuando todos los miembros de ésta se prometen mutuamente servirse; por lo tanto, la Comunidad representa el poder en una moral servil.

³⁰ Aquí es necesario recordar lo que nuestro autor ha dicho sobre todo ser viviente: todos obedecen, ya sea a sí mismos o a otro; ahora es claro cómo en una comunidad los “siervos”, al no obedecerse a sí mismos, deben obedecer a otros, lo que les garantiza al mismo tiempo la servidumbre de los demás.

todos aquellos bienes y ventajas,- ahora, antes bien, se le recuerda *la importancia que tales bienes poseen*. La cólera del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve al estado salvaje y sin ley, del que hasta ahora estaba protegido: lo expulsa fuera de sí- y ahora puede descargar sobre él toda suerte de hostilidad[...] en toda su inmisericordia y en toda su crueldad [...] ³¹

Considero que, según Nietzsche, la justicia representa el hecho de recibir, de obtener ese sentimiento placentero, ya sea activa o reactivamente; por lo tanto, cuando se deja de experimentar, se sufre injusticia.

Cabe por último señalar la crítica que lanza Nietzsche a la “justicia” del “siervo” como igualdad. En tal crítica se señala que la justicia como igualdad termina siendo una mera ilusión, ya que la verdadera justicia es *venganza*. Nietzsche sostiene que la venganza no tiene su origen en los “afectos reactivos” sino en los activos; en efecto, el señor, el hombre fuerte se complace en su violencia, en su crueldad, de modo que al hacerle falta este sentimiento, al ser presa de la injusticia no puede sino encontrar en la venganza la *redención* de ese sentimiento solaz.³² Y esto es lo que ocurre a final de cuentas con el “siervo”: so pretexto de una deuda *material*, el acreedor tiene el derecho de ser tan cruel como lo sería un “señor”. La crueldad innata del hombre sólo expone aquí el hecho de que no importa cuán débil seas, la comunidad te promete *tácitamente* el derecho de ser cruel con tu deudor, de *vengarte* de éste.

Según lo aprendido hasta aquí, la “mala conciencia” representa la justicia (venganza) como igualdad, pues ésta supone una falsedad. El débil tiende a conformar comunidades para dejar de sentir su miserable condición participando de las comodidades que ofrece ésta, y así mismo sabe que esto le ofrece (en caso de haber sufrido una injusticia por parte de otro miembro) un medio por el cual ejercer la violencia que le garantiza un auténtico sentimiento de bienestar, el cual él solo no podría obtener como lo hace el “señor”.

Por lo tanto, resulta obvia la confirmación de la primera hipótesis: la diferencia entre el “señor” y el “esclavo” se encuentra en esa dependencia para obtener el sentimiento solaz mencionado, mismo que representa la voluntad de poder. En el caso del “señor” su cuerpo representa su propia voluntad, mientras que el poder del “siervo” es la comunidad.

³¹ *Id.* pág. 93

³² *Id.* P.p.. 95 y 96

1.1.3 Moral de “señores”; Moral de “esclavos”.

¿Qué es la moral? Nietzsche nos lo dice: “Comprendo, cuando digo moral, un sistema de valoraciones que se relaciona con las condiciones de vida de un ser.”³³. “El valor es una conciencia del ser y es también una conciencia de lo posible. Una teoría de los valores constituye una estrategia filosófica para jerarquizar la realidad en torno del hombre.”³⁴ Esto quiere decir que el juicio moral consiste en tener a cierta acción como válida, en la medida en que ésta se identifica con la voluntad humana pues ambas son el producto de cierta conciencia. Lo valioso, lo importante (para el hombre) es lo que condiciona la vida.

En mi peregrinación a través de las numerosas morales, más delicadas y más groseras, que hasta ahora han dominado o continúan dominando la tierra, he encontrado ciertos rasgos que se repiten juntos y que van asociados con regularidad: hasta que por fin se me han revelado dos tipos básicos y se ha puesto de relieve una diferencia fundamental. Hay una *moral de señores* y hay una *moral de esclavos*[...]³⁵

Lo valioso, moralmente hablando, es marcadamente diferente entre ambas morales, en tanto (según nos lo ha mostrado Nietzsche) el valor surge de manera diferente según el tipo de conciencia que lo “cause”. Así mismo, nuestro autor entiende que toda acción considerada como valiosa moralmente será *buena*:

Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder. Laudable es aquello que le parece difícil; a lo que es indispensable y a la vez difícil llámalo bueno; y a lo que libera incluso de la suprema necesidad, a lo más raro, a lo difícilísimo, - a eso lo ensalza como santo.³⁶

Nietzsche nos dice que cada pueblo ha sido regido por cierta moral. Esto hace preguntarse lo siguiente: ¿cuál es la diferencia entre una moral señorial y una servil? Para responder la anterior pregunta, considero que es importante tomar en cuenta que una sociedad humana es semejante a un cuerpo. Recordemos que éste representa el poder responsable del valor de la voluntad; por lo tanto, el que un pueblo entero valore por igual a la voluntad, implicaría que la misma sociedad origine este valor. Lo que caracteriza

³³ VP, pág. 165.

³⁴ Darío Botero Uribe *Idem*; pág. 131.

³⁵ MBM, pág. 236.

³⁶ Z, p.p. 99,100.

esencialmente a la voluntad, el valor de tal, depende, como lo hemos visto ya, de cierta tensión de fuerzas; hay fuerzas activas y hay fuerzas reactivas. De modo que no es difícil imaginar que en una sociedad exista una casta o clase social que se caracteriza por gobernar a los demás y por lo tanto existe otra clase social: la clase de los que son gobernados. En este tenor, los gobernantes representarían a la fuerza activa, mientras que los gobernados, a la fuerza reactiva. Ahora, moralmente el poder es promesa, conciencia; pero en tanto poder, representa así mismo la tensión de fuerzas de la que hablé arriba: prometer significa expresar la *posibilidad* de que algo se lleve a cabo.

No importa qué clase de moral comporte dicha sociedad, el valor dependerá de tal tensión. Pero si la clase social dirigente o gobernante representa aquí a las fuerzas activas y la clase gobernada a las fuerzas reactivas, ¿qué caracteriza a la clase dirigente como una fuerza activa, y así mismo, qué caracteriza a la clase gobernada como fuerza reactiva?

La clase dirigente en una sociedad representa a la fuerza activa en la medida en que su superación implica ese *distanciamiento*, esa autonomía con respecto de alguien más; la clase gobernada representa a las fuerzas reactivas, en tanto su superación implica la unión, la *compañía*; la dependencia del otro.

Según nuestro autor, una moral señorial se caracteriza por tener en la conciencia señorial su origen, la cual llama “el *pathos* de la distancia”³⁷; “Nietzsche señala, junto con la eficacia de la lucha, otra característica esencial de esta moral aristocrática, que él denomina el ‘*pathos* de la distancia’. Sentirse bueno significa haber triunfado y va unido al sentimiento de ser superior, de estar por encima, de marcar distancias. Las características morales, aquello por lo que se es bueno, forman entonces el paradigma de la ‘distinción’.”³⁸

Para Nietzsche, la moral de señores surge en tiempos en los que el hombre se encuentra con una serie de condiciones adversas “[...] la continua lucha con condiciones *desfavorables* siempre idénticas [...] es la causa de que un tipo se fije y se endurezca.”³⁹ Esto implica que lo valioso depende de salvar, de superar los obstáculos que representan esas condiciones adversas: “Durante ese periodo más largo de la historia humana—se lo llama época prehistórica—el valor y el no valor de una acción, fueron derivados de sus

³⁷ GM, pág. 37.

³⁸ Javier Hernández-Pacheco, *Friedrich Nietzsche, estudio sobre vida y trascendencia*. ed. Herder 1990 España Pág. 178.

³⁹ MBM, pág. 243.

consecuencias[...] así entonces era la fuerza retroactiva del éxito o del fracaso lo que inducía a los hombres a pensar bien o mal de una acción.”⁴⁰ Toda acción valiosa consistió en superar los obstáculos de entonces, lo que ponía en evidencia el poder, la fuerza del hombre.

Por otro lado, una sociedad cuya moral es servil debe tener en el “instinto gregario” la causa de su valor; ésta se caracteriza precisamente por la ausencia de las ya mencionadas condiciones desfavorables. Tal sociedad se antoja para Nietzsche como *decadente* “ Pero finalmente surge alguna vez una situación afortunada, la inmensa tensión se relaja; acaso no haya ya enemigos entre los vecinos, y los medios para vivir, incluso para gozar de la vida, se den con sobreabundancia[...] La variación, bien como desviación de la especie (hacia algo, superior, más fino, más raro), bien como degeneración y monstruosidad, sale a escena con plenitud y su magnificencia máximas [...]”⁴¹ Como se vio antes, el instinto gregario representa para los “siervos” la promesa de dejar de sentirse débiles, en tanto se está dispuesto a servir al otro *en la misma medida* en que él mismo espera que se le sirva. Los “siervos” se prometen entre sí, se obedecen entre sí, lo que origina la acción valiosa; y tal promesa consiste en la represión de sus propios apetitos: acaso alguien desee siempre tomar y nunca devolver el favor; su acción es reprochable moralmente, pues la promesa se ha roto, la tensión de las fuerzas entre lo que *debo* hacer y lo que quiero hacer ha desaparecido, triunfando el deseo de tomar más de lo que pudiera aportar. Así, toda acción valiosa moralmente servil implicará dicha tensión. El valor no depende en esta moral de un dejar fluir los instintos hacia el exterior. “Para ésta el valor es algo previo a la acción humana, como principio paradigmático y final de su bondad o maldad. Para Nietzsche, por el contrario, el valor es el resultado de la acción y, lejos de ser forma de la voluntad, tiene su principio en ella: es algo que ella crea al querer.”⁴² Luego: las fuerzas activas de tal sociedad estaban representadas por aquellos que luchaban solos contra sus propios apetitos, mientras que los demás lo hacían por medio de la mutua compañía.⁴³

Lo valioso depende siempre de la capacidad de superar las adversidades; de modo que el grupo de hombres que las enfrentan solos son aquellos que se mandan a sí mismos,

⁴⁰ *Ibid.* pág. 60.

⁴¹ *Ib.* Págs. 243 y 244.

⁴² Javier Hernández-Pacheco, *Ibid* pág. 157.

⁴³ Sobre el señorío de una sociedad regida por una moral servil hablaré propiamente más adelante.

pues se obedecen a sí mismos, se prometen a sí mismos; su cuerpo les basta para validar su propia voluntad. En contraste, los “siervos” son los que obedecen y mandan a otros, siendo esto lo que valida su voluntad reactivamente, dejando así de sentirse débiles.

1.2 La Transvaloración.

Uno de los temas que traté en 1.1.3 es el de la superación (de los obstáculos), que eventualmente determinan a una u otra conciencia como responsable del valor de la voluntad. Suponiendo que los obstáculos exteriores tengan su origen principalmente en los cambios climáticos, la disposición de recursos naturales y el crecimiento demográfico, es natural pensar que las sociedades humanas en su evolución a través del tiempo han pasado de una moral a otra, ya que tales obstáculos sólo pueden ser superados por cierto tipo de individuos. Nietzsche denomina con el término *transvaloración* a este *cambio de valor* (de la voluntad).

Pero si las condiciones históricas cambian, entonces los “esclavos” se *rebelan*:

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con la venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a sí mismo, a un “fuera”, a un “otro”, a un “no-yo”, y *ese* no es lo que constituye su acción creadora.⁴⁴

Tal vez, como lo ha señalado Nietzsche, los tiempos cambien y las cosas se relajen, y la tensión desaparezca en la medida en que ya no hay adversidades que rodeen a los hombres. Sin embargo, esto es meramente aparente. Puede que por un tiempo la abundancia de bienes sea más que suficiente incluso para el individuo más ávido de bienes, pero la abundancia implica eventualmente el crecimiento desmedido de la población, y surge entonces la posibilidad de que no se puedan satisfacer las necesidades de todos; más aún, de los que estaban acostumbrados a la opulencia; es claro entonces cómo, de alguna manera, la tensión social está presente. Tal tensión consiste en satisfacer las necesidades de *todos y cada uno*, cuando los bienes son insuficientes para el número de integrantes de la sociedad

⁴⁴ GM, pág. 50.

tal. Lo que quiero decir es que no importa cuánta abundancia se genere a partir de la desaparición de adversidades históricas, siempre habrá dos tipos de hombres: los que *deseen* siempre el *poder* de tener más de lo que tienen, y los que sólo *desean* pertenecer a una comunidad tan grande como sea posible, pues entre más grande, más presente es la *promesa* de dejar de sentirse desvalidos; el “siervo” se siente seguro entre la multitud. Una vez más: toda voluntad es voluntad de poder.

Aparentemente no es necesario superar obstáculos para crear el valor de una moral servil; pero esto sí es necesario, ya que en tal moral los obstáculos a superar no están fuera del cuerpo sino *dentro* de éste. En efecto, los apetitos del hombre deben *interiorizarse* en éste (por decirlo con las palabras del mismo Nietzsche⁴⁵): “El hombre que no pudo exteriorizar su fuerza y que estaba atado a las reglas de las costumbres, se maltrató impacientemente a sí mismo, se creó la interioridad, la mala conciencia, que constituye su prisión.”⁴⁶

Que una sociedad origine el *valor servil* de la voluntad, implica en un primer momento la ausencia de adversidades *exteriores* al hombre y la posterior interiorización de las mismas; y en segundo lugar, implica que el instinto de rebaño quede representado por la tensión de fuerzas entre una clase social que se caracterice por superar las nuevas adversidades por sí mismas, y otra clase social que se caracterice por superarlas, pero siempre en compañía del otro.

Aunque en la antigüedad existieron pueblos cuyas morales eran señoriales y otras esclavas, pronto una dominó sobre la otra “[...] el pueblo—o ‘los esclavos’, ‘la plebe’, o ‘el rebaño’ o como quiera usted llamarlo—ha vencido, y si esto ha ocurrido por medio de los judíos, ¡bien!, entonces jamás pueblo alguno tuvo misión más grande en la historia universal. ‘Los señores’ están liquidados; la moral del hombre vulgar ha vencido.”⁴⁷ Para Nietzsche, el pueblo judío representa el paradigma de la moral de esclavos. Así mismo, la relación que guardó este pueblo con el entonces imperio romano⁴⁸ ilustra el contraste entre los valores morales de un pueblo con respecto del otro “Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 109.

⁴⁶ Lizbeth Sagols *Ibid* pág. 180.

⁴⁷ **GM** pág. 49.

⁴⁸ **MBM**, p.p. 77,78.

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 únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza [...]’⁴⁹ Cuando Nietzsche nos dice que los judíos han vencido sobre otro pueblo moralmente, se refiere a la transvaloración como una inversión de los valores; la conciencia señorial dejó de ser la responsable de la creación de los valores, pues los obstáculos exteriores habían desaparecido, de modo que fue reemplazada por la conciencia servil: el “instinto de rebaño”.

En conclusión, la transvaloración significa el cambio de valor de la voluntad en la medida en que ésta supone una *inversión* de sentido: la tensión que supone el poder responsable del valor consiste en cierto tipo de superación de adversidades, las cuales tienen su origen en condiciones circunstanciales históricas, de modo que si tales circunstancias cambian, los obstáculos también, y lo valioso ha de depender de otro tipo de superación.

Al desaparecer los obstáculos exteriores, la casta aristocrática se caracterizó como tal en la medida en que llevó a cabo una nueva superación. Pero ¿cómo fue eso?

1.3 Voluntad de verdad.

¿Qué implica la denominada “voluntad de verdad”? En un primer momento, Nietzsche nos dice que esto es el deseo por la verdad “-De hecho hemos estado detenidos durante largo tiempo ante la pregunta que interroga por la causa de ese querer-“.⁵⁰ De modo que la verdad aparece como la *causa* de la voluntad, lo que podría caracterizarla esencialmente.

Sin embargo, ya habíamos señalado que el valor de la voluntad depende necesariamente del poder: ¿Es acaso que la verdad representa ahora a ese poder?

Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿por qué no, más bien, la no-verdad?[...] Pese a todo el valor que acaso corresponda a lo verdadero, a lo veraz, a lo desinteresado: sería posible que a la apariencia, a la voluntad de engaño, al egoísmo y a la concupiscencia hubiera que atribuirles un valor más elevado o más fundamental para la vida.⁵¹

⁴⁹ GM, pág. 46.

⁵⁰ MBM, pág. 22.

⁵¹ *Ibid.* P.p. 23 y 24.

Con esto el autor sugiere que, después de todo, la voluntad no tiene su causa en la verdad, sino en la “no-verdad”, es decir, en el *engaño*. Lógicamente esto implicaría un absurdo; pero Nietzsche está aquí sólo elaborando su hipótesis: ¿Es posible que la “voluntad de verdad” implique un error? Resultaría obvio que tal error consistiría en confundir a la “verdad” con su antítesis; pero entonces, ¿qué sería en realidad la “verdad” y consiguientemente su opuesto? Siguiendo con esta hipótesis, el “engaño”, la apariencia, resultaría ser el poder, la causa necesaria de la voluntad.

Dado lo anterior, ya es posible adivinar a dónde quiere el autor llegar: el error de la causalidad falsa. En efecto, ahora sabemos que, según Nietzsche, el *cuerpo* es en realidad la causa de la voluntad; y ¿qué representa en última instancia el cuerpo? Nada excepto la *apariciencia*, el “engaño”, la antítesis de la “verdad” “[...] Pero el que quiere la verdad quiere en primer lugar despreciar este elevado poder de lo falso: hace de la vida un ‘error’, de este mundo una ‘apariciencia’.”⁵²

Podemos concluir que la “verdad” no aparece como la causa de la voluntad; hay que saber, por lo tanto, qué representa ésta.

[...] tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente, y ello incluso en el caso del pensar filosófico [...] la mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles. También detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida.⁵³

Ahora resulta claro cómo el autor sostiene que, análogo al caso del yo, la “verdad” es en realidad producto y no es, por tanto, la causa de la voluntad; es el *instinto* representado por el cuerpo el responsable de todo pensamiento, de modo que lo aparente es en realidad lo que presumiblemente no lo era: la verdad.

1.3.1 La superioridad del ideal ascético.

Hemos aprendido que sin la superación de los obstáculos, la voluntad carece de valor; así mismo, hemos visto cómo la “mala conciencia” se volvió creadora de valores morales:

⁵² Gilles Deleuze, *Ibid.* Pág. 136.

⁵³ **MBM**, p.p. 25 - 26.

los obstáculos (a superar) ya no eran externos, patentes en el mundo que rodeaba al hombre; por el contrario, sus mismos apetitos se volvieron en contra de sí mismos.

En la sociedad humana posterior a una moral señorial, a una época prehistórica, el nuevo paradigma del “señor” no era otro que el *filósofo*; luego ¿cuál es la relación entre el filósofo y la voluntad de verdad? El filósofo lleva a cabo el acto de valoración de la voluntad en ausencia de los obstáculos externos, constituyendo los obstáculos en su interior, en su propio cuerpo.

¿Y qué ilustra esta nueva clase de superación llevada a cabo por el filósofo? Nietzsche nos dará la respuesta: es el *ideal ascético* lo que representa la superación en cuestión.

Todo animal, y por lo tanto también la *bête philosophe* [el animal filosófico], tiende instintivamente a conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables en que poder desahogar del todo su fuerza, y alcanza su *maximum* en el sentimiento de poder[...] (-de lo que hablo no es de su camino hacia la “felicidad”, sino de su camino hacia el poder, hacia la acción, hacia el más poderoso hacer, y, de hecho, en la mayoría de los casos, su camino hacia la infelicidad).⁵⁴

En la anterior cita, el autor refiere al tema de la “mala conciencia”, pero aquí se perfila como un poder creador de valores, poder que comporta el filósofo en la medida en que, como todo “animal”, busca el sentimiento de poder, el sentimiento de fuerza que representa la voluntad; el filósofo representa entonces a aquel hombre débil (físicamente) que intenta, separado de la comunidad, obtener el preciado sentimiento de bienestar del que ya se ha hablado largo rato (la voluntad de poder).

El filósofo, como todo “animal” según Nietzsche, tiene apetitos que no podría satisfacer solo, por lo que se vería obligado a permanecer en la compañía de otros hombres; pero entonces ya no sería un “señor”, pues precisamente lo que caracteriza a éste es ese *pathos* de la distancia; él debe hallar la forma de crear el valor de su propia voluntad, en la medida en que hace de su instinto de rebaño un poder creador de valores pero, cosa extraña, prescindiendo de la comunidad.

Pensemos en un individuo débil (físicamente), aislado de tal comunidad, que debe encontrar la manera de sobrevivir solo: él tiene frío (o calor), sed, hambre... etc. ¿Qué

⁵⁴ GM, pág. 139.

puede hacer? “[...] *el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera*; la cual procura conservarse con todos los medios[...] en él y a través de él la vida lucha con la muerte y *contra* la muerte, el ideal ascético es una estratagema en la conservación de la vida.”⁵⁵ Ya vemos entonces por qué el filósofo se muestra hostil a la vida: reprime sus apetitos propios de todo animal; esta crueldad para consigo mismo no representa sino lo que hemos visto anteriormente: la *conservación de la vida* en la medida en que se lleva a cabo la superación (de ciertos obstáculos).

Pero nótese bien que esta represión implica declarar que lo aparente (incluyendo desde luego al cuerpo) es un error⁵⁶; ¿por qué? No por otra cosa: la validez de la propia voluntad. Al *negar* los propios apetitos, se lleva a cabo una autocrueldad que implica la eliminación del sentimiento de desplacer que comporta la condición del hombre débil; y esta eliminación no puede significar otra cosa que experimentar ese sentimiento de plenitud que implica la voluntad de poder: justo en ese momento aquel hombre *distanciado* ha valorado *correctamente* su voluntad. “[...] con ello no niega ‘la existencia’, antes bien, en ello afirma su existencia y *sólo* su existencia, y esto acaso hasta el punto de no andarle lejos este deseo criminal: *pereat mundus, fiat philosophus, fiam!* [perezca el mundo, hágase la filosofía, hágase el filósofo, hágame yo]”⁵⁷ El filósofo es en apariencia un ser contradictorio: por un lado observamos a un individuo que, siendo aristócrata, no convive con los demás hombres, pero al mismo tiempo él no deja de ser un “siervo” y por lo tanto precisa *de participar en una comunidad*; ¿y qué comunidad es esa?

Primeramente recordemos que para pertenecer a una comunidad es necesario constituir un compromiso con todos y cada uno de los miembros de ésta; cada uno de sus miembros ha de *prometer* servir a todos y cada uno de sus compañeros en la misma medida en que ellos a su vez le servirán. De este modo, toda acción que implique esta promesa compartida (compromiso) será valiosa moralmente, porque quien la lleve a cabo, experimentará de primera mano el sentimiento de bienestar que representa la voluntad de poder al gozar de las ventajas de vivir en sociedad, suprimiendo el sentimiento sórdido de debilidad. Por lo tanto, todo miembro de tal comunidad que no cumpla con el compromiso,

⁵⁵ *Ibid.* pág. 156.

⁵⁶ *Ib.* Pág. 153.

⁵⁷ *Ib.* pág. 140.

en tanto no sirva de la misma manera en que es servido, o incluso sólo espere ser servido sin servir en absoluto, merece ser castigado, pues sus acciones son censurables en tal moral.

Algo similar ocurre con el “siervo” que, lejos de la comunidad de los hombres, precisa dejar de sentir el sentimiento sórdido de su debilidad y para ello ha de constituir un compromiso; debe constituir un poder que valide su propia voluntad. “[...] Siempre crea el mundo a su imagen, no puede actuar de otro modo; su filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de ‘crear el mundo’, de ser *causa prima* [causa primera].”⁵⁸ El filósofo *promete* reprimir sus apetitos naturales con el único fin de participar de “lo común a todo”; y esta represión significa negar lo sensual del cuerpo, es decir, negar las inmediatas sensaciones que nos reporta el propio cuerpo. Pero al mismo tiempo esto le permite al asceta aprender una importante lección: las apariencias *pueden* engañar. Acaso con mucha hambre el hombre se dirija a comer frutos que le *parezcan* muy apetitosos y en realidad sean venenosos, lo mismo que, sediento, se aleje de un cacto pensando que dada su apariencia hostil nada provechoso obtendrá de él, pero en realidad desconoce que dentro de su tallo hay cantidad suficiente de agua potable, preciosa para quien se encuentra solo en un ardiente desierto. De modo que el asceta debe controlar su hambre, su sed, y en sí todos sus apetitos para conservar la propia vida; el compromiso entonces consiste en esto: la negación de la sensualidad de lo ente (incluyendo el propio cuerpo) *promete* el *descubrimiento* de una voluntad válida en la medida en que *sirve*, es útil al filósofo, y si éste no se abstuviera de su propia sensualidad, entonces no participaría de tal comunidad, con lo que seguramente perecería más temprano que tarde.

A partir de ese momento, todo lo *valioso* para el filósofo consiste en concebir una voluntad que *subyace* en las apariencias de los objetos: “La esencia sería la cara oculta pero verdadera de todo lo que existe. Esta escisión supone, como lo sospecha Nietzsche, una de las ilusiones más persistentes de la filosofía: el intento de buscar detrás del *cascarón de lo real* un mundo mejor, el mundo de la lógica y de la verdad.”⁵⁹ El engaño del que nos habla Nietzsche no es otro que el “ser” mismo, la voluntad de poder erróneamente valorada como el efecto de la acción: sólo si niego las apariencias *aparece* la voluntad. En una moral “servil” la obediencia del “señor,” su *prometer*, es erróneo, porque la verdad que él

⁵⁸ MBM, pág. 31.

⁵⁹ Dario Botero Uribe *La voluntad de poder de Nietzsche*. Pág. 83.

busca como la antítesis del engaño, de lo aparente, *sería* en todo caso el *producto* de la tensión de fuerzas que implica la negación de los propios apetitos; tal voluntad o “ser” no existe como la causa de la voluntad. Aquí la “verdad” representa el valor erróneo de la voluntad y al mismo tiempo del cuerpo. Dicho sea de paso: la verdad no es en sí misma errónea, sino su valoración, misma que procede de la conciencia servil, del instinto de rebaño como poder creador.

1.3.2 El sentido de la voluntad.

He señalado hasta ahora los elementos para exponer la razón por la cual la voluntad de verdad es voluntad de error y, por lo tanto, demostrar que la voluntad de poder no es *precisamente* voluntad de verdad; señalo esto porque lo propio de ambas voluntades (como Nietzsche mismo lo dijo) es que son caracterizadas por un poder, pero así mismo la diferencia radica en el poder mismo, como se verá en la segunda parte.

Por voluntad de verdad debemos entender a la voluntad cuyo poder implica un sentido diferente “[...] Pero el devenir es doble: devenir-activo y devenir-reactivo, devenir-activo de las fuerzas reactivas y devenir-reactivo de las fuerzas activas. Y el devenir-activo es el único que tiene un ser; sería contradictorio que el ser del devenir se afiance en un devenir reactivo, es decir, en un devenir nihilista [...]”⁶⁰. La voluntad de verdad supone aquel “devenir-reactivo” de las fuerzas activas; esto quiere decir que la verdad implica un error en la medida en que la única manera en que el todo podía ser conocido, sería bajo el supuesto de una “causa última” que subyace: su instinto de rebaño le indicó al hombre que así como un hombre se sabe como tal sólo si es útil a otro, y ese otro a su vez lo debe ser también, lo demás en el mundo terminó por ser valioso en la misma medida en que el hombre valoró su propia voluntad, al reprimir sus propios apetitos, su propia sensualidad. De ahí que Nietzsche critique fuertemente al “ser” de los filósofos, de los sabios, porque el “ser” no es más que un supuesto, una hipostación. “[...] Aquí hay nieve, aquí la vida ha enmudecido; las últimas cornejas cuya voz aquí se oye que dicen: ‘¿Para qué?’ ‘¡En vano!’’, ‘¡Nada!’ [...]”⁶¹ El ser, como “lo revelado” (la verdad), en realidad es todo lo contrario: *nada*.

⁶⁰ Gilles Deleuze; *Ibid*, pág. 103.

⁶¹ **GM**, pág. 198.

Pero entonces, si todo el conocimiento como voluntad de verdad comporta un error... ¿debemos pensar que no es posible en absoluto el conocimiento verdadero? No precisamente. Si tal conocimiento es erróneo según Nietzsche, es porque implica el error de la causalidad falsa. En este sentido hay una gran diferencia entre la voluntad de verdad como “voluntad del error” y como voluntad de poder; lo primero implica el error de la causalidad falsa, mientras que lo segundo una transvaloración: que la verdad no se valore como certeza sino como poder. Por lo tanto, sólo en una moral de señores existe la posibilidad de crear valores correctamente; la voluntad, lo mismo que el poder, han de ser valorados de una forma radicalmente diferente a como hoy por hoy los han sido. La voluntad de poder representa aquí el *ser*⁶² libre del error de la causalidad falsa.

⁶² Si la voluntad de poder supone un “devenir-activo”, y la voluntad de verdad un “devenir-reactivo”, es razonable pensar que tras una nueva transvaloración, la voluntad de verdad (o voluntad de nada) sea anulada. Por lo tanto, la “verdad” como el “descubrimiento del ser” cambiará su significado en la medida en que el ser no sea una alegoría del concepto del yo-esclavo. Así mismo, cabe suponer que la voluntad de poder como el *ser*, no suponga un *descubrimiento*, es decir, una negación, sino al contrario, una afirmación del mundo regresando a éste: la nueva metafísica referirá a un ser correcto (voluntad de poder) y no a una hipostación, un supuesto nada más (el “ser” de los filósofos).

Parte 2

Verdad, Superhombre y Profecía.

2.1 La verdad en la “sintomatología”.

Ya he expuesto en la primera parte cuál es el problema a tratar aquí; me refiero desde luego al problema de la causalidad falsa. Sin embargo, en esta parte serán dos los objetivos básicos a alcanzar: primero, mostraré en qué consiste exactamente el error mentado, al mostrar qué significa la verdad en una moral de “siervos”, para que, segundo, exponga cómo Nietzsche propone una solución a éste por medio de su superhombre.

[...] Los juicios, los juicios de valor sobre la vida, en favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas, únicamente importan como síntomas, --en sí tales juicios son estupideces.⁶³

La moral es únicamente una interpretación (*Ausdeutung*) de ciertos fenómenos, dicho de manera más precisa, una interpretación equivocada (*Missdeutung*). [...] El juicio moral, en consecuencia, no ha de ser tomado nunca a la letra: como tal, siempre contiene únicamente un sinsentido. Pero en cuanto *semiótica* no deja de ser inestimable: revela al menos para el entendido, las realidades más valiosas de culturas e interioridades que no *sabían* lo bastante para “entenderse” a sí mismas. La moral es meramente un hablar por signos, meramente una sintomatología: hay que saber ya *de qué* se trata para sacar provecho de ella.⁶⁴

Por “sintomatología”, Nietzsche entiende a la moral (de esclavos) como objeto de estudio, en la medida en que ésta hace explícita la consistencia de la “verdad” como poder creador de valores. Por lo tanto, sólo en la “sintomatología” es posible advertir en qué consiste exactamente el error de la causalidad falsa y darle solución. Como ya mencioné en la

⁶³ CI , pág. 44.

⁶⁴ *Ibid.* , p.p. 77,78.

primera parte, la “verdad” sería en realidad la causa de la voluntad (“ser”): se ha confundido la causa con el efecto; el “ser” no es la causa, sino el efecto. Lo mismo sucede con el concepto del yo; éste no es la causa como agente de la acción, sino que representa a la voluntad humana:

En verdad, todo “ser” es difícil de demostrar, y difícil resulta hacerlo hablar. Decidme, hermanos míos, ¿no es acaso la más extravagante de todas las cosas la mejor demostrada? Sí, este yo y la contradicción y la confusión del yo continúan hablando acerca de su ser del modo más honesto, este yo que crea, que quiere, que valora, y que es la medida y el valor de las cosas
Y este ser honestísimo, el yo—habla del cuerpo, aún cuando poetice y fantasee y revolotee de un lado para otro con rotas alas.⁶⁵

Desde mi perspectiva, el problema no radica en acabar con la metafísica sin más, como podría ser el resultado de una lectura superficial de la obra de Nietzsche; éste se propone solucionar el error de la causalidad falsa, intenta exponer cuál es el valor real de la verdad, y no acabar con la misma⁶⁶. La metafísica, lo mismo que la moral y la verdad, no han de ser eliminadas, sino *corregidas*; la verdad es poder, pero si se me permite decirlo así, en “lo propio” del poder radica el error mismo.

2.1.1 La Aversión.

Como en toda moral, el esclavo precisa en la suya de la participación de las fuerzas activas y reactivas. Lo que valora al “ser”, en tanto voluntad de verdad, es ese poder cuya consistencia está definida por el *devenir de las fuerzas reactivas*. Este poder es la verdad como *revelación*.

“La voluntad no puede querer hacia atrás; el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo –esa es la más solitaria tribulación de la voluntad. [...] Esto, sí, esto

⁶⁵ Z, pág. 61, el subrayado es mío.

⁶⁶ En realidad, por el término “causalidad falsa” entiendo dos sentidos: primero, que la causalidad supone un error porque se ha confundido al efecto con la causa; y segundo, que la causalidad en sí misma es falsa. Nietzsche, en su *Voluntad de poderío* (libro tercero) sostiene que en realidad nada existe (empezando por los propios conceptos, las palabras, todo se reduce a un cúmulo de ficciones inventadas por el hombre mismo): todo es incierto, pura posibilidad, todo representa simultáneamente “causa” y “efecto” en una serie infinita de posibilidades, por lo tanto la causalidad misma es sólo una ficción; no tiene sentido hablar de “causas” o “efectos”. Ahora, la intención de invertir una vez más el orden de causa y efecto que supone la voluntad de poder, no tiene otro fin que hacer consciente al hombre mismo de que todo lo que éste considera como

sólo es la *venganza* misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su ‘fue’.”⁶⁷ ¿Qué es lo que Nietzsche nos dice aquí? No otra cosa que la valoración de la voluntad como voluntad de verdad. Tal voluntad o el “ser”, es el producto de un poder. Pero para valorar es preciso *negar*, según esto, la temporalidad del tiempo: “la aversión contra el tiempo y su ‘fue’”. Nietzsche llama a este poder *venganza*.

¿En qué medida la venganza implica el error de la causalidad falsa? La clave se encuentra en la mencionada *aversión* (negación).

Únicamente de esta forma se da la *presencia*, el ser como permanencia, porque el tiempo es entendido como la sucesión infinita de instantes, de “ahoras”, de *presentes*; la fugacidad del instante, su constante ir, su constante partida, nos permite concebir al tiempo como tridimensional; el tiempo de antemano es fugaz; es decir, el pasado es aquel instante que en su fugacidad es un “ya *no*”, como el futuro es un “todavía *no*”, y así mismo el presente es efímero; “En la tradición judeo-cristiana la voluntad no podía asumir el pasado porque el tiempo—según entiende Nietzsche el cristianismo—era sucesivo, lineal, fugaz. El pasado era simplemente lo ‘ya hecho’, lo que ‘ya fue’ y no puede volver a ser; nuestra posibilidad de intervenir en él termina una vez que éste ha pasado; en esa medida se convierte en algo fatal, totalmente determinante e inalterable.”⁶⁸

La *negación* de lo instantáneo, de lo temporal del tiempo, es lo que constituye al ser como permanencia en el tiempo.⁶⁹ El instante como presencia, como ser, sólo puede *permanecer* si *alcanza*, si coliga al pasado y al futuro en una unidad, negándose a sí mismo. Este “alcanzar” es lo que los griegos en la antigüedad denominaron $\sigma\tau\epsilon\rho\eta\sigma\iota\zeta$.⁷⁰ Pero la *stéresis* supone algo más; aquí se habla implícitamente de la espera, que no sólo le permite al hombre descubrir lo propio del ente, sino de sí mismo: el ser-humano.

[...] el hombre, aquel a quien atañe o importa la presencia, el que desde la *atingencia*, desde tal importancia, asiste, está a su manera presente a todo lo que está presente y ausente. [...] Si no fuera el

verdadero es sólo una mentira, de modo que el verdadero valor de las cosas depende de esta nueva conciencia.

⁶⁷ *Idem.*, pág. 210, el subrayado es mío.

⁶⁸ Lizbeth Sagols *Ibid*, pág. 60.

⁶⁹ Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, editorial Tecnos, José Luis Molinuevo (tr) España, 2003 p.p. 32-34

⁷⁰ *Ibidem.* “Sobre la esencia y el concepto de la $\phi\upsilon\sigma\iota\zeta$, ARISTÓTELES, *FÍSICA B,1*” en *Hitos*, editorial Alianza, España: “[...] Cuando algo falta, ciertamente *lo que falta* no está, pero ese no *estar* mismo, el faltar, nos preocupa e intranquiliza, y el faltar sólo puede conseguir eso si él mismo está “aquí”, es decir, si *es*, si constituye un ser. La $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\sigma\iota\zeta$ como ausentarse no es simplemente estado de ausencia, sino un *presentarse*, en concreto ese tal en el que precisamente se presenta el *ausentarse* (y no lo que está ausente).”, pág. 245.

hombre el constante receptor del don desde el “Se da la presencia”, si no alcanzase al hombre lo ofrendado o regalado en el don, entonces, por ausencia de este don, no sólo permanecería el ser oculto, no sólo permanecería además clausurado, sino que el hombre quedaría excluido del alcance de la regalía del: Se da el ser. El hombre no sería hombre.⁷¹

[...] Pero sólo hace falta recordar la determinación griega de la esencia del hombre como ζων λογον εχον, para obtener la dirección en la que debemos pensar para captar la esencia del logos. Podemos e incluso tenemos que traducir αντροποσ: εων λογον εχον como: “el hombre es aquel ser vivo al que le es propia *la palabra* [...] pues logos pertenece a λεγειν y esto significa y es la misma palabra que nuestro “leer”, en su sentido de recolectar [...] “Leer”, recolectar, significa reunir varias cosas dispersas en una sola y al mismo tiempo *a*-portar y *dis*-poner (παρα) esa unidad. [...] Λεγειν, aportar todo junto en una unidad y llevarla reunida a la presencia, significa tanto como hacer evidente lo que antes estaba oculto, dejarlo que se muestre en su venir a la presencia. [...] Λεγειν y λογος significan en la determinación griega de la esencia del hombre, aquella relación cuyo fundamento es el único sobre el que se reúne lo presente como tal en torno al hombre y para el hombre. Y es sólo en la medida en que el hombre *es*, en la medida en que se comporta en relación con el ente en cuanto tal, encubriéndolo y desencubriéndolo, por lo que el hombre puede y debe tener la “palabra”, esto es, puede y debe decir del ser de lo ente.⁷²

El concepto griego de στερησιζ es el equivalente antiguo de lo que Nietzsche llama *aversión*; ésta no es otra que lo propio de la venganza en tanto poder creador de valor en general de lo ente (el “ser”).

Una vez más el error de la causalidad falsa: el ser representa lo que se ha de traer a la presencia, lo que se ha de descubrir; y lo descubierta, lo propio de cada ente, es la *verdad* (αληθεια): aquella palabra griega antigua que significa precisamente “descubrimiento”. La voluntad de verdad (el “ser”) implica el error mencionado, porque la verdad como *descubrimiento* precisa de antemano algo por descubrir. La causa (el “ser”) es en realidad lo causado, y no lo que *subyace*. El lógos (voluntad de verdad) representa *lo común a todo* desde los comienzos de la metafísica occidental en la antigua Grecia⁷³, porque es el

⁷¹ Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, pág. 32.

⁷² *Ibidem. Hitos*, p.p. 230 y 231, el subrayado es mío.

⁷³ Mondolfo Rodolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, editorial siglo XXI, México, 1976, Fragmento **DK** (#2).

producto de la *venganza* nietzscheana donde el filósofo valora cada ente como a él mismo.

En última instancia, lo que Nietzsche nos dice es que lo que denominamos “filosofía” es el conocimiento del ser en general de lo ente, donde obviamente es *revelado* el ser del hombre en la medida en que éste lleva a cabo la aversión del tiempo. Luego, todo aquel que no lleve a cabo tal acción, es decir, que se entregue a la sensualidad del mundo, no es otro que quien no *participa* del lógos y por lo tanto es un *idiotei*, alguien cuya voluntad es censurable moralmente, porque está *apartada* (de “lo común a todo”).⁷⁴

Aquí se reafirma lo que ya había mostrado en 1.1.2: la justicia es en realidad venganza, porque con tal de crear el valor de la propia voluntad (y la de lo demás), se debe negar lo aparente en el ideal ascético y consiguientemente valorarlo “verdaderamente”.⁷⁵ La única manera de saber de sí mismos es participando de la *comunidad* que representa el lógos (la Palabra).

2.2 Superhombre: el paradigma de una voluntad libre de error.

Considero que el superhombre representa en Nietzsche el paradigma de aquella metafísica libre del error fundamental, del error de la causalidad falsa; el superhombre es la antítesis del hombre de la moral de “esclavos” en la que nos encontramos hoy en día y que, según el mismo Nietzsche, es cuestión de unos dos siglos⁷⁶ para que entremos a una nueva era donde la humanidad entera la defina precisamente el superhombre; la voluntad humana caracterizada por un poder que sería también lo opuesto a la venganza (la conciencia del “siervo”).

He mostrado cómo la así denominada “venganza” es aquel poder responsable de lo que los metafísicos (occidentales) hasta ahora han llamado el “ser” (voluntad de verdad).

⁷⁴ Uso la palabra “idiota” en el sentido griego antiguo: idiota viene del verbo griego *idiotei*, o sea, apartar. Así mismo hago alusión a la filosofía heraclítica (DK fragmentos 72 y 89) ya que ahí el idiota, en contraste con el sabio, es quien está apartado de lo “común a todos” (el lógos).

⁷⁵ Martin Heidegger, “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?” en *Conferencias y artículos*. Editorial Serbal, España: “[...] *Rache* (venganza), *räche*, *wreken*, *urgere* significa: golpear, empujar, hacer avanzar delante de un perseguir, ir a la caza. ¿En qué sentido la venganza es un ir a la caza? Ella no busca meramente dar caza a algo, cogerlo, apropiárselo. [...] Este ir a la caza para vengarse se opone de antemano a aquello en lo que se venga. Se opone a ello de este modo: rebajándolo, con el fin de, frente a lo que ha rebajado, ponerse a sí mismo en una posición de superioridad y, de este modo, reconstruir su propia validez, que es tenido como lo único que cuenta.”, pág. 83.

⁷⁶ GM, pág. 203.

Luego, si la venganza es la responsable de la voluntad de verdad, como voluntad del error, cabe suponer que la voluntad de poder está libre del error fundamental y es caracterizada por otro poder, mismo que es denominado por Nietzsche como *eterno retorno de lo mismo*. El “hombre-siervo” representa la voluntad humana como voluntad del error, mientras que el superhombre implicaría la voluntad humana como voluntad de poder. Pero en el paso del último hombre al superhombre hay un evento crucial: la transvaloración

En efecto, Nietzsche nos ha dicho a través de esta idea que la humanidad ha de sufrir un cambio de valor. Es de esperar entonces que el superhombre implique una condición necesaria, o sea, un poder diferente a la venganza de los “siervos”: eterno retorno de lo mismo.

Para explicar en qué consiste el superhombre de Nietzsche, debo primeramente partir de lo que ya he estado hablando largo rato en esta investigación; debo retomar el tema de la voluntad de poder, además de integrar ahora el tema del eterno retorno de lo mismo. He de empezar por definir en palabras de su autor lo que es este poder, para llegar gradualmente a lo que es el superhombre.

2.2.1 El eterno retorno de lo mismo.

El ser como presencia, como *descubrimiento*, es posible sólo por medio de la $\sigma\tau\epsilon\rho\eta\sigma\iota\zeta$; la aversión, la negación de lo temporal del tiempo permite valorar a la *palabra*, a la “verdad” como *alétheia*. La *stéresis* implica un tipo de nostalgia que no sólo extraña lo que ya pasó sino lo que está por pasar. Luego, ¿qué pasaría si la voluntad (dentro de una moral servil) no comportara tal nostalgia en su querer; si en lugar de *extrañar lo pasado y lo futuro*, simplemente olvidara? Bien, lo que pasaría es algo muy común, en verdad nada crítico: quien poseyera tal voluntad sería un “egoísta” y merecería sentirse culpable.

En efecto, ¿de qué se está hablando aquí? No de otra cosa que de la creación del valor, y en específico del valor de la voluntad humana dentro de una moral de “esclavos”. El hombre pertinente a tal moral necesita de la nostalgia mencionada porque sólo así es parte de la comunidad que implica el lógos, es parte de “lo común a todo”; en el momento en que *olvidamos*, según el sentido señalado, nos convertimos automáticamente en *idiotas*.

“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.”⁷⁷ He hecho patente, por lo pronto, que la diferencia fundamental con respecto a la venganza es la ausencia de nostalgia; esto, según Nietzsche, implica un *olvido* (un *santo decir sí*). “Este sí al tiempo es la voluntad de que el pasar permanezca y no sea rebajado a la nada. Pero ¿cómo puede permanecer el pasar? Sólo así: que como pasar no está sólo yéndose continuamente sino viniendo siempre. Sólo así: que el pasar y lo que pasa de este pasar regrese en su venir como lo Mismo. Pero este mismo regreso sólo es un retorno que permanece si es un regreso eterno. El predicado ‘eternidad’ según la doctrina de la Metafísica, pertenece al ser del ente.”⁷⁸ Considero que Heidegger nos dice que el olvido implica este “santo decir sí”, es decir, esta *afirmación* de lo temporal del tiempo en contraposición a la aversión que implica la venganza en su crear. Olvidar significa la falta de negación que coliga al pasado con el futuro y lo presente, en una unidad que no es otra que el ser como *descubrimiento*: “reunir y aportar ahí delante de”; “traer a la presencia”. Por eso aquí olvidar (como usualmente se podría suponer) no sólo se aplica al pasado, sino también al futuro: el “todavía no” implica *expectativa*. “En efecto, como hemos visto, uno de los más sorprendentes resultados de la idea del eterno retorno es la absolutización del instante presente. Si todo futuro ya ha pasado y lo que ocurrió está por venir, entonces cada instante se hace algo absoluto en sí mismo, desvinculable en un proceso en el que no tenemos pérdida qué lamentar ni novedad qué esperar [...]”⁷⁹

Pero en tanto “esclavos”, nos resulta inaudito el valor de una voluntad producto de un poder creador que *aún* nos es ajeno “Vosotros hombres superiores, ¡redimid los sepulcros, despertad a los cadáveres! Ay, ¿por qué el gusano continúa royendo? Se acerca, se acerca la hora, [...]”⁸⁰ De ahí que nos sintamos culpables. El mismo Nietzsche nos ilustra esto por medio del espíritu de la venganza que se torna eventualmente en el espíritu de la pesadez; en ese enano incómodo al hombre, en tanto este último, tan pronto intenta llevar a cabo tal empresa (el desear “egoístamente”), es presa de un peligroso vértigo que no es otro que la culpa misma. El enano representa a esa *mala conciencia* que nos conmina a

⁷⁷ *Z*, pág. 55.

⁷⁸ Martin Heidegger, “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?” en *Conferencias y artículos*, p.p. 86 y 87.

⁷⁹ Javier Hernández-Pacheco *Ibid.*, pág. 224

⁸⁰ *Z*, pág. 432. Aquí Nietzsche se refiere a la culpa como el gusano roedor.

desistir de esta acción, porque el “verdadero ser” consiste en la prudencia, en el recato, en la abstención.

“Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio del enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo.”

“Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no te tomes las cosas tan a la ligera! O te dejo en cuclillas ahí donde te encuentras [...]”⁸¹

Una voluntad que se caracteriza por un poder que no es la venganza, no es otra que la voluntad de poder misma. “El eterno retorno supone la potencia de la voluntad de poder, y gracias a ésta se reúnen las tres dimensiones temporales; el tiempo se vive como círculo y, a la vez, el tiempo coincide con la eternidad en el *instante* mismo en que somos capaces de decir: ‘¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!’.”⁸² El eterno retorno de lo mismo es aquel poder que libera al hombre de la ilusión que le marca el espíritu de la pesadez, en tanto éste como culpa le susurre al oído que todo es en vano, por cuanto lo que ha de venir ya ha pasado; que su voluntad no tiene sentido. El eterno retorno de lo mismo es ese poder que efectivamente ha enseñado a querer *hacia atrás* a la voluntad.⁸³

2.2.2 ¿Voluntad de que todo vuelva eternamente?

Nietzsche nos ha mostrado que lo que caracteriza al hombre, prácticamente desde que nació la filosofía, es este deseo por la verdad (como descubrimiento); el ser-humano como voluntad de verdad. Pero si la voluntad de verdad implica un error, el ser-humano, el valor de la voluntad humana comportará también este error, de modo que nuestro autor sugiere que el hombre no debería desear la verdad, como descubrimiento, sino más bien la verdad como *encubrimiento*. Prácticamente se nos sugiere desear la mentira, según nuestra actual moral.

¿Verdad como descubrimiento, como venganza, o verdad como encubrimiento, como lo que vuelve eternamente? Nótese que en ambos casos habría un común denominador: que el ser *verdadero* de lo ente es eterno. Ya sea como un *subjectum* o como una apariencia, la verdad, el valor de la voluntad, no lo caracteriza lo efímero. De modo

⁸¹ *Ibid.*, pág. 230.

⁸² Lizbeth Sagols *Ibid* Pág. 190.

⁸³ *Z*, pág. 211.

que desear que todo vuelva eternamente no significaría después de todo desear la mentira, aunque así parezca de entrada.

[...] Que no se haga ya responsable a nadie, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como “espíritu”, *sólo esto es la gran liberación*,—sólo con esto queda restablecida otra vez la *inocencia* del devenir...⁸⁴

Aquí Nietzsche lanza un grito, una proclama de liberación; él ataca directamente a la venganza como poder creador de valores; la responsabilidad no debe caer en nadie más que en (él) sí mismo. El mundo no es por lo tanto una unidad, ni al estilo racionalista, ni al estilo empirista. Nietzsche niega rotundamente a la *comunidad* que implica el lógos como algo que espera a ser descubierto; éste no representa una promesa lícita. El instinto gregario exige al hombre responsabilizar a “algo”, buscar la causa última de su voluntad; pero tal vez no exista tal causa, entonces nada tendría sentido.

“[...] Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo quiere ahora *su* mundo”⁸⁵ Nuestro autor dice que “el retirado del mundo” o sea el asceta, el filósofo, el que detesta la sensualidad del mundo, es quien quiere ahora *su* mundo; y qué es el “mundo” para este retirado del mundo, sino el valor, la verdad (como revelación).

La única manera que encontró Nietzsche para negar aquella causa última y al mismo tiempo no sumir a la voluntad en un sin sentido, fue que el hombre deseara que algo *valioso* se repitiera eternamente, es decir, que deseara *su* mundo; que éste siempre estuviera viniendo: lo que está por venir ya ha pasado, y así mismo, lo que ya pasó está por venir. Pero “desear su mundo”, desear lo valioso para el asceta, ¿acaso no sería seguir buscando la verdad como revelación?

De modo que el superhombre guarda un misterio inquietante: ¿qué es lo verdaderamente valioso para el hombre hoy por hoy, sino aquello que implica precisamente la tan despreciable negación del mundo? ¿Es acaso que la negación del mundo implica la afirmación del mismo?

⁸⁴ CI, “Los cuatro grandes errores” (#8).

⁸⁵ Z, pág. 55.

2.3 Otra vez la Transvaloración.

Nietzsche ya nos ha mostrado en la rebelión de esclavos el paso de una moral señorial a una servil. Sin embargo, ahora pone sus ojos en el porvenir; él ahora quiere hablarnos de una *nueva* transvaloración supuesta en su superhombre “[...] Todo su planteamiento tal y como lo hemos ido exponiendo hasta ahora, depende de hasta qué punto la voluntad sea capaz de hacerse poder, siguiendo el paso de un infinito deseo.”⁸⁶ ¿Qué debe entenderse aquí por “infinito deseo”? Tal vez sea la voluntad que se caracteriza por desear que todo vuelva eternamente.

Con todo, ¿qué tenemos reunido hasta aquí? Ahora más que nunca Nietzsche parece cerrarse al investigador de su obra. Por un lado tenemos que, según lo dicho por él, la moral de esclavos comporta el error fundamental de la metafísica; pero al mismo tiempo tenemos que resultaría imposible que un poder sea el responsable de una “voluntad infinita”⁸⁷, misma que es representada por el superhombre; éste que se supone es el paradigma de la solución al error fundamental.

Ahora sabemos que cuando Nietzsche se refiere a su superhombre nos habla de un cambio de valor en la voluntad del hombre. Acaso los que desprecian la sensualidad del mundo encarnen al superhombre, pues ellos también se han superado a sí mismos (los filósofos ascetas). Pero el superhombre supone dos cosas simultáneamente: un *pathos* de la distancia y la *afirmación* del mundo. El filósofo hasta ahora sólo ha sido “señor”, en tanto ha sido independiente en su superación, pero ésta misma no es otra que la aversión a la sensualidad del mundo.

Dado lo anterior, ahora son mis objetivos: 1).- Mostrar cómo el progreso científico representa la voluntad de verdad, en tanto lleva a sus últimas consecuencias al ideal ascético 2).- Mostrar en qué medida este progreso sugiere a la larga *regreso*, es decir, al eterno retorno de lo mismo (nueva transvaloración) 3).- Explicar la consistencia del arte y su relación con el regreso, para que 4).- Sea mostrado cómo la *profecía* implica al eterno retorno de lo mismo; así, el superhombre nietzscheano se presenta aquí como un *profeta*.

⁸⁶ Javier Hernández-Pacheco, *Nietzsche. Estudio sobre vida y transcendencia*. pág. 210.

⁸⁷ Por “voluntad infinita” entiendo a la voluntad de poder, el poder que se quiere a sí mismo; lo que se quiere no es algo certero, sino más poder, lo que nos llevaría al infinito.

2.3.1 El nuevo “señorío”.

Sabemos que el filósofo es el “señor” en una moral servil; pero Nietzsche nos habla también de otro “señor”: el Científico. El científico es aquel hombre que ha llevado a sus últimas consecuencias los ideales ascéticos, y por lo tanto *resultaría* ser el menos propicio para acercarse al superhombre, tal y como nos lo dice el mismo Nietzsche:

¡No! No se me venga con la ciencia cuando yo busco el antagonista natural del ideal ascético, cuando pregunto: ‘¿dónde está la voluntad opuesta, en la que se exprese su *ideal* opuesto?’ Ni de lejos se apoya en sí misma la ciencia lo suficiente como para poder ser esto, ella necesita primero, en todos los sentidos, un ideal de valor, un poder creador de valores, al *servicio* del cual *le es lícito* a ella *crear* en sí misma,-- ella como tal no es nunca creadora de valores. Su relación con el ideal ascético no es ya en sí, de ningún modo, una relación antagonística; incluso representa más bien, en lo principal, la fuerza propulsora en la configuración interna de aquel.⁸⁸

Pero Nietzsche nos hará saber más adelante que aquí no se habla de dos “señores” cuya sociedad es “servil”, sino de la evolución del señorío en tal sociedad. En efecto, el antiguo filósofo asceta fue reemplazado por el científico, el cual es el heredero del señorío mencionado en la medida en que el científico representa al ideal ascético llevado a sus últimas consecuencias ¿Qué significa esto?

Nietzsche ve en los antiguos filósofos ascetas a “hombres del pueblo”, personas cuya “sabiduría” es el producto del instinto de rebaño y que por lo tanto no merecen llamarse sabios, pues su saber es *ilegítimo*. Nuestro autor representa a estos hombres como “animales de carga”, pues ellos encarnan precisamente al denominado “espíritu de carga”. En el capítulo “De las tres transformaciones” de *Así habló Zaratustra*, el tema principal es la transvaloración; ahí el autor expone qué caracteriza a la “sabiduría” de estos “animales de carga”, y si ponemos la suficiente atención notaremos que esta serie de características refieren al ideal ascético.

El sabio asceta es representado ahí bajo la figura del “camello”, mismo que huye al desierto con su carga; se trata de un hombre que paradójicamente vive aislado de los demás hombres, pero al mismo tiempo vive dentro de una comunidad: su soledad es aparente. Pero

⁸⁸ GM, pág. 194, el subrayado es mío. Considero que aquí el poder no es otro que el eterno retorno de lo mismo, como se verá después.

Nietzsche ve en el sabio asceta también una posibilidad: eventualmente el “camello” ha de *transformarse* en un “león”. Este “león” representa el espíritu liberado de su carga en la medida en que se enfrenta al “dragón” representante de todos los valores pertinentes a lo moral “servil”. No obstante: “Crear valores nuevos – tampoco el león es aún capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear- eso sí es capaz de hacerlo el poder del león.”⁸⁹

Más adelante, en su mismo *Zarathustra*, Nietzsche, por boca de su protagonista, grita a los “sabios” cuál es la más negra ignorancia de éstos:

[...] Más pueblo siguen siendo vosotros para mí, incluso en vuestras virtudes, pueblo de ojos miopes; pueblo que no sabe qué es *espíritu!*

Espíritu es la vida que se saja a sí misma en vivo: con el propio tormento aumenta su propio saber—¿sabías ya esto?⁹⁰

De este modo Nietzsche denuncia el potencial del ideal ascético: éste representa la crueldad del hombre para consigo mismo a fin de constituir su voluntad de poder; entre más cruel se sea (consigo mismo), más poder se obtendrá. Finalmente vemos en qué consiste el ideal ascético llevado al extremo; los sabios ascetas sabrán muchas cosas, pero irónicamente desconocen algo muy íntimo a ellos, y por lo tanto son miopes, pues no tienen conciencia de algo muy importante: lo que se quiere es la razón, la verdad, pero no como algo que espera ser *descubierto*, sino como *poder*; por ello, entre más se lleva al extremo el ideal ascético, entre más autocrueldad, el saber parece consolidarse más.

Ahora se hace clara la lógica de la transvaloración: voluntad de poder, voluntad de la verdad como poder; lo que siempre se busca no es otra cosa que *más* poder, y el sabio asceta (el “camello”) se transforma en león en la medida en que lleva a cabo el ideal ascético a sus últimas consecuencias. Irónicamente, la misma aversión responsable de los valores de una moral “servil” es la responsable de su propia anulación al llevarse al extremo. El escepticismo que alguna vez ayudó al sabio asceta a conservar la vida lejos de los demás hombres, en tanto dudaba del mundo y ponía en tela de juicio su apariencia, termina por llegar a un punto crítico donde todo parece perder su valor. Es ahí donde el “camello” se libera de su carga convirtiéndose en un león dispuesto a crear nuevos valores.

⁸⁹ *Z* pág. 54.

⁹⁰ *Ibid.* Pág. 161.

El “león” representa entonces al científico, al “concienzudo de espíritu” que le recuerda a Zaratustra lo que alguna vez reprochó a los “sabios famosos”:

El que en otro tiempo *tú* dijeras, oh Zaratustra: “Espíritu es la vida que se saja a sí misma en vivo”, eso fue lo que me llevó a tu doctrina y me indujo a seguirla. Y, en verdad, ¡con mi propia sangre he aumentado mi propio saber!”⁹¹

Es por ello que, según creo, Nietzsche ha llamado aquí apropiadamente al científico como “el concienzudo de espíritu” porque tal hombre, a diferencia del sabio asceta, tiene *cierta* conciencia del espíritu, según Zaratustra. El “concienzudo” sabe que con su propia sangre ha aumentado su saber, y por ello mantiene su propio brazo sumergido en una ciénaga para que varias sanguijuelas se alimenten de él, y de este modo él pueda estudiarlas. Y es que la *especialización* del conocimiento representa un paso en el camino del ideal ascético llevado al extremo. Aquí Nietzsche nos insinúa que el científico prefiere antes que nada la seguridad que le ofrece un *conocer en específico* que un saber universal que poca o nada seguridad le brinda:

¡Es preferible no saber nada que saber mucho a medias! ¡Es preferible ser un necio por propia cuenta que un sabio con arreglo a pareceres ajenos! Yo- voy al fondo:

-¿qué importa que éste sea grande o pequeño? ¿Que se llame pantano o cielo? Un palmo de fondo me basta: ¡con tal que sea verdaderamente fondo y suelo!”⁹²

Pero si bien el “concienzudo” sabe que con el propio tormento aumenta su “saber”, obviamente ignora aún que el espíritu es poder; cree aún que la verdad es *certeza*, y le basta “un palmo” de ésta para pararse encima. Lo que Nietzsche nos dirá, es que eventualmente el “concienzudo” también será consciente de esto: que la verdad no es certeza sino poder; la verdad es necesaria para conservar la vida, y su búsqueda no comporta en realidad nunca un desinterés y una objetividad. Pero, ¿cómo llegamos a esto?

2.3.2 El *progressus* de Nietzsche.

La palabra “progreso” tiene su raíz en la palabra latina *progressus*, que significa literalmente un “marchar delante de”. La pregunta clave aquí es: ¿delante de qué se marcha?

⁹¹ *Ib.* pág. 344.

El hecho de que para progresar debamos tener una cierta estabilidad en nuestra fe, nos conduce a imaginar el mundo verdadero como un mundo inmutable, no como un mundo que varía y que deviene.⁹³

En las esferas inferiores de la inteligencia aparece el progreso como vida ascendente: pero todo es un engaño.

En las esferas superiores de la inteligencia el progreso aparece como vida decadente.⁹⁴

Nietzsche entiende al “progreso” como la búsqueda o la marcha tras la verdad como algo inmutable, la búsqueda de la *certeza*; pero tal búsqueda ha sufrido varios cambios desde los tiempos del filósofo asceta. Considero que Nietzsche nos ha descrito la historia de “la búsqueda de la verdad (como certeza)”: en un principio se estaba cierto de que la verdad era la antítesis de la apariencia, es decir, la verdad era lo cierto, lo contrario a lo ambiguo, a lo dudoso; pero en la medida en que el escepticismo respecto a lo aparente se incrementó, el hombre notó que siempre se podía refinar más esa búsqueda, de modo que la verdad empezó a tornarse como algo escurridizo y sin embargo aún se tenía *cierta* fe en que lo verdadero era *todo lo contrario* a lo aparente. Pero Nietzsche no se detiene ahí; él deseó ver qué pasaría si se seguía refinando la búsqueda que supone el progreso; qué pasaría si llegado determinado momento la cantidad de fe en la verdad como certeza se agotara de plano. En teoría, el hombre llegaría a un “grado cero” de fe: el nihilismo.

[...] He querido decir que también la parcial *inutilización*, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en una forma de una voluntad y de un camino hacia un *poder más grande*, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. La grandeza de un “progreso” *se mide*, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y *más fuerte* especie hombre—eso *sería* un progreso...⁹⁵

Por lo reunido hasta aquí, notamos que el progreso es ambivalente para Nietzsche: por un lado representa el camino del ideal ascético llevado a sus últimas consecuencias, donde eventualmente se pronostica la llegada a un nihilismo paralizante: donde todo valor es

⁹² *Id.* pág. 343.

⁹³ **VP**, pág. 286.

⁹⁴ *Ibid.* pág. 88.

⁹⁵ **GM**, pág. 101.

destruido y “nada vale la pena”; pero por otro lado, él insinúa que tal progreso es necesario para llegar al “verdadero progreso”.

El nihilismo mismo aparece con dos sentidos diametralmente opuestos: el nihilismo pasivo y el nihilismo activo. El primero es definido por Nietzsche con una sola palabra: “fatiga”: “Conocer es siempre un ‘regressus in infinitum’. Lo que nos lleva a detenernos (en una imaginada causa primera, en un absoluto, etc.) es la pereza, fatiga ...”⁹⁶ A falta de la certeza que representa tal “causa primera”, el hombre está consciente de que *nada vale la pena*.

Pero el nihilismo pasivo no es un nihilismo “absoluto” o “puro” en tanto tiene cero fe en las certezas, ya que tiene aún una última, y Nietzsche nos lo deja ver a continuación: “El filósofo nihilista está convencido de que todo acontecimiento no tiene sentido, de que todo sucede en vano, y también de que no debería existir nada sin sentido ni en vano.”⁹⁷ El filósofo nihilista, según Nietzsche, está también convencido de que la certeza de que nada tiene sentido, que todo es en vano, no debería existir también; aún falta negar esa última certeza. Considero que precisamente aquí surge el nihilismo activo. Si toda certeza ha sido anulada, incluyendo desde luego el conocimiento de que nada vale, nada tiene sentido, entonces nos encontramos en un *erial*; existiría la preciosa posibilidad de redimir al mundo, de rescatarlo de la nada en la medida en que, si no es cierto que nada vale (como certeza), por lo tanto todo tiene una *valía*, pero evidentemente como la antítesis de la certeza: el *poder*.

Aquí el hombre finalmente es consciente de que el espíritu no es certeza sino poder, y que por lo tanto su voluntad de verdad es voluntad de poder: “La verdad es el error, sin el que no puede vivir ningún ser viviente de determinada especie. El valor para vivir es lo que decide en último término.”⁹⁸ En efecto, la necesidad de la verdad se pone ahora al descubierto en la medida en que ésta ya no es más certeza como aquello que es caracterizado por el desinterés y la objetividad; por el contrario, la verdad es subjetiva e interesada: es suficiente tenerla para mantener la propia vida, y nada más importa “Lo

⁹⁶ VP, #567.

⁹⁷ *Ibid.*, pág 47.

⁹⁸ *Ib.*, pág 282.

que Nietzsche llama necesidad (destino), no es nunca la abolición sino la combinación del azar mismo.”⁹⁹

Pero si se afirma que es crucial para el hombre tener cierta fe en la verdad como certeza para progresar, y por otro lado se afirma que en realidad nada es cierto, sino que todo es un error (en tanto mera posibilidad, poder) ¿cómo es posible que el progreso se defina como la búsqueda del error, como la marcha delante del poder? ¿Tendría algún sentido buscar algo que de antemano se sabe nunca se encontrará (como certeza)?

2.3.3 Regreso y Arte (trágico).

¿Qué es el Regreso? Según la explicación con respecto al “progreso”, el regreso significa un “*volver a marchar*”; es decir, un buscar *otra vez* (el valor). Tal vez se debe valorar de manera *inversa*, con lo que el regreso implicaría una transvaloración. Hay que, entonces, volver a buscar la verdad, crear nuevos valores ¿Por qué? Pues porque el progreso, tal como Nietzsche nos lo ha expuesto, no puede terminar sino en un nihilismo (pasivo) que da paso necesariamente a uno activo en su inexorable marcha; este es el resultado de llevar a sus últimas consecuencias al ideal ascético.

¿Qué representa esta “marcha inversa” para Nietzsche? Para empezar, es obvio que la Ciencia ha sido descartada en el discurso nietzscheano para representar a tal marcha; la ciencia sólo representa ahí uno de los peldaños del progreso, se trata de una especie de antesala del nihilismo, pero nada más. Volver a marchar tras la verdad como poder, como apariencia, significa crear nuevos valores, porque el hombre nota que el mundo en su totalidad es pura posibilidad, el mundo no tiene valor alguno como certeza, y si es que se desea salvarlo del sin sentido se debe tener por verdadero a este poder. “[...] el arte, en el cual precisamente la *mentira* se santifica, y la *voluntad del engaño* tiene a su favor la buena conciencia, se opone al ideal ascético mucho más radicalmente que la ciencia [...]”¹⁰⁰ Luego, el Arte parece representar esa “marcha inversa” en tanto implica una voluntad de poder, una voluntad del engaño, de la apariencia; pero ¿Qué es el Arte?

Los antiguos griegos definieron al arte como *Tecné*: “En primer lugar *τεχνη* no sólo es el nombre para el hacer y el saber hacer del obrero manual sino también para el arte

⁹⁹ Gilles Deleuze *Nietzsche y la filosofía*. Pág 42.

¹⁰⁰ GM, págs. 194 y 195.

en el sentido elevado y para las bellas artes. La *τεχνη* pertenece al traer ahí-adelante, a la *ποιησις*: es algo poético.”¹⁰¹ Pero así mismo, tal como lo apunta Heidegger, la *tecné* es *poiesis*; la gran pregunta entonces es: ¿Qué es la *poiesis*? “La *τεχνη* es un modo de *αληθευειν*. Saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante, y por ello puede aparecer y acaecer de este modo o de este otro.”¹⁰² Leyendo atentamente a las dos últimas citas se puede asumir que la *poiesis* implica: a) un modo de *aletheiein* (en tanto descubre, trae ahí-delante), y b) una relación con algo que no se *produce* así mismo.

Siguiendo con el estudio heideggeriano de la filosofía griega clásica, se hace patente que existen los *φυσει οντα* y los *ποιουμενα*; o sea los entes naturales y los entes fabricados o artificiales.¹⁰³ La diferencia básica entre unos y otros radica en su movilidad (*κινησις*). Pero por “movilidad”, hablando en el sentido griego antiguo, no se quiere dar a entender al mero desplazamiento de un objeto a través del espacio y el tiempo, sino al desarrollo de lo ente en el tiempo. Los antiguos griegos, como Aristóteles, entendían que la movilidad de un ente era necesaria para la comprensión de la verdad del mismo; el “movimiento metafísico” (por decirlo así) era importante para traer a la presencia eso que caracteriza esencialmente a todo ente. Sin este movimiento el *legein* sería imposible, porque recordando lo que se dijo en 2.1.1, es preciso la sucesión de instantes en el tiempo (que constituyen la movilidad de lo ente) para reunir y traer a la presencia (por medio de la *stéresis*) aquello que subyace en lo ente. Lo traído a la presencia es el *lógos* como descubrimiento: la verdad. Pero si el *legein* implica un descubrimiento, o sea, trae a la presencia lo oculto, y la *tecné* también implica esto con la significativa diferencia de que ésta última no está relacionada con algo que se produce a sí mismo, sospecho que la diferencia entre los entes naturales y los fabricados está representada por la diferencia entre “producir” y “hacer”:

Entonces, “producir” o “poner-ahí-afuera” no puede querer decir “hacer”, sino poner en lo desocultado del aspecto, dejar que venga a la presencia, en definitiva, venida a la presencia. A partir de la producción así entendida es desde donde se determina por vez primera la esencia del surgir o venir-a estar fuera y sus distintos

¹⁰¹ Heidegger, “La pregunta por la técnica” en *Hitos*, pág. 15.

¹⁰² *Idem*. Pág. 16.

¹⁰³ *Ibidem*. “Sobre la esencia y el concepto de la *φυσις*, ARISTÓTELES, *FÍSICA B,1*” en *Hitos*, pág. 208.

tipos. En lugar de surgimiento o surgir deberíamos decir de-formar, lo que no significa desfigurar, sino tomar de un aspecto el aspecto concreto en el que el (respectivo) producto fabricado o puesto-ahí fuera es dispuesto y, de este modo, *es*. Pero hay diversos modos de deformación de ese tipo. Lo que surge o viene a estar –afuera (la mesa) puede ser tomado de un aspecto (como el de una mesa) y ser producido o puesto ahí-fuera en un aspecto tal, sin que ese aspecto del que ha surgido-*fuera* lo producido adopte a su vez el disponerse en el aspecto. Dicho aspecto (εἶδος) de mesa queda sólo como παραδειγμα, algo que efectivamente se muestra, pero *sólo* se muestra, y que, por ende, exige precisamente otra cosa que ponga *en* un aspecto concreto algún elemento disponible (madera) en cuanto adecuado para tener dicho aspecto. Allí, en donde el aspecto se da por satisfecho con tal de mostrarse y en donde mostrándose se limita a dirigir, esto es, casi a representar o a entender del asunto en su producción, pero sin *llevar a cabo* la producción misma, ahí el producir es un *hacer*.¹⁰⁴

En efecto, Heidegger ha terminado por dejar en claro que hay una diferencia entre “producir” y “hacer”: la *tecné* implica el *hacer* y el saber *hacer* del obrero manual pero también del artista, y este hacer implica descubrimiento con lo que la *poiesis* no es otra cosa que este hacer. Lo fabricado no implica producción alguna sino manufactura, donde el descubrir queda definido por el hacer del obrero (*poiesis*), tal hacer implica a la idea como paradigma, es decir, que la idea se descubre, a diferencia del *legeín*, no por un actuar pasivo, donde el hombre contempla la movilidad de los entes (naturales), sino por un actuar activo, donde la movilidad sí depende del hombre. De ahí que Heidegger mencione en la última cita, que la *poiesis* se caracteriza por un entendimiento del asunto de la producción; dicho en palabras más simples: la *poiesis* implica la imitación (por parte del hombre) de la movilidad de la naturaleza. Por ejemplo basta echar una mirada a los inventos del hombre para volar: tales artefactos estaban inspirados en la anatomía de seres naturales tales como aves o incluso murciélagos; por medio de la contemplación de tales seres el hombre se hizo de una idea y por medio de un hacer se hizo patente la misma.

Por lo tanto el arte implica un descubrir semejante al *legeín*, pero entonces ¿cómo es posible que Nietzsche haya propuesto al arte como la antítesis de la ciencia por cuanto representa la solución al problema de la causalidad falsa?

¹⁰⁴ *Idem*. Pág. 239.

Veamos, en un primer momento tal error consiste en la valoración incorrecta de la verdad, en tanto es concebida como un descubrimiento, y por lo tanto, se supone que el “ser” es la causa de lo ente cuando en realidad éste *sería* un producto. Nietzsche ha sugerido una “marcha inversa” por medio del arte (técnica), tal como los antiguos griegos lo entendieron para *invertir* el orden causal, y de este modo valorar correctamente a la verdad, tenerla por poder.

Sin embargo, quiero resaltar algo muy importante aquí: el error de la causalidad falsa puede entenderse como un error que consiste en invertir el orden causal (la causa por el efecto pasa a ser el efecto por la causa), sí, pero de este modo el eterno retorno de lo mismo no pasaría de ser arte en el sentido de un *αλητευειν*; se trataría *solamente* de situar a lo ideal como paradigma para que a la larga se haga patente a través de un *hacer*. De modo que, en mi opinión, la solución a tal error consistiría en dos momentos: primero, la propuesta del arte como un tipo de marcha distinta a la del progreso, y segundo, y más importante aún, señalar que el “paradigma” en tal arte no es una idea como certeza, sino la verdad como poder. Pero al proponer esto último, nos damos cuenta casi de inmediato que el mismo principio de causalidad queda anulado.

En efecto: el arte que Nietzsche propone es un “Arte trágico”¹⁰⁵; en éste no existen los paradigmas (al menos no en el sentido expuesto), pues este arte sugiere que lo “aparente” como producto sea al *mismo tiempo* lo “ideal”: “causa” y “efecto” son lo mismo. “En este caso falta el contraste entre un mundo real y un mundo aparente: no hay más que un solo mundo, y éste es falso, cruel, contradictorio, seductor, sin sentido... Un mundo semejante es un mundo verdadero. Por nuestra parte necesitamos de la mentira para conseguir la victoria sobre esta realidad, sobre esta ‘verdad’, o sea, para vivir... El hecho de

¹⁰⁵ Nietzsche define al arte trágico como un juicio que valora lo que en una moral servil sería considerado sin valor alguno:

“El sentimiento de plenitud de fuerza acumulada (que permite aceptar con valor y serenidad muchas cosas ante las cuales el débil tiembla), el sentimiento de poder expresa el juicio de ‘belleza’ sobre realidades y estados de ánimo que el instinto de impotencia sólo puede estimar como odiosas o feas [...] El gusto por la tragedia distingue a las épocas y a los caracteres fuertes [...] Son los espíritus heroicos los que se afirman a sí mismos en la crueldad trágica: son lo suficientemente duros como para sentir el sufrimiento como placer.” (VP, págs. 459 y 460).

Me parece que para Nietzsche lo trágico es la antítesis de lo ideal, es decir lo aparente, de lo que se muestra delante del hombre, y es desagradable en tanto es falso, carente de valor; en contraposición encontramos a un arte donde precisamente lo paradigmático es lo ideal, lo valioso, lo que se opone obviamente a lo incierto, pero este arte no hace patente sino la debilidad para aceptar que la vida no tiene

que la mentira se necesite para vivir forma parte de este terrible y enigmático carácter de la existencia.”¹⁰⁶ El arte trágico consiste en buscar la verdad como incertidumbre, como algo erróneo, como algo que carece de valor, ya que tras el nihilismo pasivo el mundo en su totalidad carece de sentido, el mundo es poder, es incertidumbre, pero es necesario ahora valorar tal incertidumbre, tenerla por verdad: ”[...] ¿Suprimiremos la idea de finalidad del proceso y a pesar de todo confirmaremos el proceso? Esto sucedería si dentro de este proceso, en todo momento, se alcanzase este fin, y ese fin fuera siempre el mismo.”¹⁰⁷

2.3.4 ¿Es el superhombre un profeta?

Conforme a lo que ya se ha visto, podemos decir que la voluntad de poder no implica un *hacer* cuyo sentido sea “revelar” (al “ser”); quien quiere el poder no está en busca de revelar nada, por el contrario, se busca afirmar, valorar lo que se presenta ahí delante. Por lo tanto la voluntad de poder implica un arte trágico, un hacer que se caracterice por identificar lo “ideal” con lo “aparente”.

Pero puede ser que se malinterprete, que no se entienda claramente este arte trágico.

Por ello llamaré en adelante a este arte como *profecía*¹⁰⁸. En este tenor, la Profecía como voluntad de poder, no es sólo un hacer cuyo objetivo sea valorar lo posible, el poder, sino que es al mismo tiempo este poder. Es importante señalar esto porque el término “voluntad de poder” implica una relación causal que paradójicamente queda anulada a causa del mismo sentido del término: absolutamente todo es poder, el cual está constituido por otros “poderes” (posibilidades); por lo tanto, la “causa” de la voluntad es el poder, el fin de la voluntad es poder y la voluntad misma es poder. A la larga no tiene sentido hablar más de “causas” y de “efectos” si todo es solo posibilidad:

“Todo es subjetivo”, os digo; pero al sólo decirlo, nos encontramos con una interpretación. El sujeto no nos es

sentido, que todo es voluntad de poder; por ende, es el arte trágico y no el que tiene por paradigma a lo ideal, el que representa un “marchar inverso”.

¹⁰⁶ VP, pág. 461.

¹⁰⁷ *Idem.* pág. 59.

¹⁰⁸ En este sentido, *profecía* como προ-φαινω o sea, como un “dar a conocer (y ser conocido) delante de”, se aparta radicalmente de “profecía” en el sentido *meramente* de predicción, es decir, como aquello que *aún* no sucede pero que se presume como “hecho” aun así.

Y si bien la profecía (como la entiendo) en tanto eterno retorno de lo mismo implica un “hecho futuro” por cuanto todo “hecho” (pasado, futuro o presente) es posibilidad, poder, y éste está siempre regresando, quiero entonces enfatizar que el sentido que le doy a la palabra “profecía” es en todo caso más amplio que el significado de “profecía” como un mero “hecho futuro”.

dado, sino añadido, imaginado, algo que se esconde. Por consiguiente, ¿se hace necesario contar con una interpretación detrás de la interpretación? [...]¹⁰⁹

Pero Nietzsche nos dice que es parte de la “naturaleza humana” el buscar sentido dentro de este cúmulo de posibilidades infinitas que nos rodean. Por ello el hombre ha hecho sistemas de valores, o sea, organizado conjuntos de posibilidades cuyo valor último queda definido por la conservación de la propia vida frente a determinados obstáculos que van y vienen a lo largo de la historia. Ahora, si una posibilidad no se encuentra dentro de cierto sistema de valores, tal posibilidad se antoja como una idiotez, o sea una posibilidad que no es parte de “lo común a todo”.

En esta última sección del presente trabajo, mi objetivo es mostrar la razón por la cual el superhombre nietzscheano es un profeta en vez de un artista cuyo arte tiene por paradigma a lo ideal, con lo que así mismo mostraré que la condición necesaria del superhombre es el eterno retorno de lo mismo como profecía.

La clave para entender a este arte trágico como profecía radica en lo que he llamado “idiotez relativa”. Como es sabido, la “apariencia” dentro de una moral de “esclavos” siempre ha sido despreciable, ha sido juzgada como errónea y poco confiable; sin embargo, decir que la apariencia es falsa de facto constituye un error, según mi opinión. Todo filósofo en tanto “señor” de una moral servil no puede decir que todo lo que se le presenta es falso, que es irreal; esa será la posición de un pesimista radical. Obviamente en un pesimismo radical no existe moral alguna ya que no hay valor más allá de la certeza de que “nada vale”. Pero justamente por ello, aún en una moral servil la apariencia resulta ser el caso algunas veces.

Téngase por ejemplo el siguiente par de sistemas de valores:

| A: | | B: | |
|-------------|-----------------------------|-----------------------|-----------------------------|
| 1= 1 | 6= 1+5, 2+4, 3+3 | 1=3 | 6= 5+3, 7+4, 8+1, 10+2, 9+9 |
| 2= 1+1 | 7= 1+6, 3+4, 2+5 | 2= 1+3, 4+4 | 7= 8+3, 10+4, 9+1, 2+2 |
| 3= 2+1 | 8= 7+1, 6+2, 5+3, 4+4 | 3=1 | 8= 3+10, 1+2, 4+9 |
| 4= 3+1, 2+2 | 9= 8+1, 7+2, 6+3, 5+4 | 4= 3+3 | 9= 1+4, 3+2 |
| 5= 3+2, 1+4 | 10= 9+1, 8+2, 7+3, 6+4, 5+5 | 5= 7+3, 8+4, 6+1, 9+2 | 10= 3+9, 4+2, 1+1 |

¹⁰⁹ VP. pág. 277.

Según el sistema de la izquierda, las expresiones: “ $5+4=9$ ” y “ $4+5=7$ ” presentan una notable diferencia: la primera es correcta mientras que la segunda no lo es: tal expresión no figura en este sistema. Sin embargo, el hecho de que efectuemos la adición de 4 y 5 y tengamos por correcta a la primera expresión mientras que la segunda sea errónea no quiere decir que ni 4 ni 5 ni 9 ni 7 sean falsos, sino que 9 implica a 4 y a 5 (así como a otros pares de valores) mientras que 7 implica a su vez otros pares de valores en los que no se encuentran 4 y 5. Lo que sucede en expresiones del tipo “ $4+5=7$ ” (según el sistema **A**) es que se cree que el valor “7” implica el par de valores 4,5; tal expresión es una *apariencia*. Por lo tanto, defino como “apariencia” a todo aquel valor en cierto sistema de valores que implica valores que no le corresponden; así mismo, una apariencia no es una *idiotez*, pues todos los valores que constituyen la expresión errónea *sí pertenecen* a tal sistema.

En el sistema **A** la expresión “ $2+4=6$ ” es correcta, mientras que en el sistema **B** es una apariencia, ya que el valor 6 no incluye el par 2,4 dentro de sus cinco pares; por otro lado el par 2,4 pertenece a los pares que implica 10. Ahora, una *profecía*, y no una *apariencia*, dentro del sistema **B** es la expresión “ $2+7=9$ ” porque ni el valor 9 implica tal par de valores (2,7) ni ningún otro valor dentro de tal sistema; tal expresión es una *idiotez* a todas luces; aun así, si miramos el otro sistema, notamos que el par en cuestión sí figura en tal sistema de modo que después de todo “ $2+7=9$ ” no es una “absoluta idiotez”, sino una “idiotez relativa”, una *profecía* ¿Qué se sigue de todo esto?

Concluyo dos importantes ideas: primero, una apariencia no es una idiotez; segundo, al no existir “idioteces absolutas” tampoco existen “valores absolutos”. Esta última idea merece ser explicada más ampliamente. Sucede que toda posibilidad, que todo poder es valioso después de todo; el que en determinado tipo de moral cierta posibilidad se tenga como una idiotez y no como apariencia, no implica que ésta lo sea absolutamente. Con esto pruebo que el poder vale, pero sólo si se repite, si *retorna eternamente*; lo que hoy en día se tiene por verdadero, como un valor, es así no porque pertenezca al actual sistema de valores, sino porque perteneció a otro sistema semejante y pertenecerá a otro

otra vez¹¹⁰. Nietzsche nos sugiere con su concepto de transvaloración que la historia está constituida por sistemas de valores que se alternan entre sí en tanto los valores de uno son la antítesis de los valores del otro, como el patrón que implica un tablero de ajedrez o las rayas de una cebra: tras un periodo de tiempo donde los valores son “blancos”, éstos se *invierten* y luego son “negros” y así hasta el infinito (suponiendo que la raza humana fuera eterna). Esto es a lo que se refiere Nietzsche cuando nos dice que un mismo “hecho” puede tener varios sentidos, todo depende de la época y el pueblo que los refiera: “Un hecho, una obra, tienen una elocuencia nueva para cada época y para cada nueva especie de hombres. La historia dice verdades siempre ‘nuevas’.”¹¹¹

Por lo tanto, sostengo que la profecía es aquel valor relativo que regresa eternamente; la profecía es el eterno retorno de lo mismo, pero al mismo tiempo, tal y como ya lo había señalado al inicio de esta sección, la profecía es ese arte trágico, ese marchar inverso: su búsqueda de la verdad como posibilidad implica una inversión de los valores. Eterno retorno de lo mismo, en resumidas cuantas, significa transvaloración: la periódica y eterna inversión de todos los valores de cierto sistema.

La transvaloración inicia cuando aparece el nihilismo pasivo; el sistema de valores se derrumba porque la conservación de la propia vida (se esté consciente o no de esto) ya no depende de la superación de ciertos obstáculos, simplemente porque o han desaparecido éstos o han aparecido. En ese momento, lo que antes era considerado como una idiotez, es decir, como una posibilidad que no implica valor alguno dentro del sistema en cuestión, se perfila como el valor de un sistema completamente diferente al anterior.

Volviendo al par de sistemas de arriba; “ $5+2=7$ ” es correcto en el sistema **A** porque el valor “7” implica esos otros valores, pero decir que “ $8+3=7$ ” es verdadero pese a que el par de valores 8,3 no está implicado el valor “7” sería una necesidad, una idiotez, a menos

¹¹⁰ La “verdadera naturaleza de la verdad”, el valor de la verdad en una moral señorial no invalida los valores de una moral servil, pues cabría suponer eso si entendemos que el valor de la verdad en tal moral es la antítesis del valor de la verdad en la moral señorial. En efecto, Nietzsche criticó duramente a la moral judeo-cristiana en tanto moral servil, porque se tiene en ésta un valor erróneo de la verdad; ésta no es ni necesaria, ni objetiva, ni universal, sino todo lo contrario, y eso es patente sólo en una moral de tipo señorial. Pero aun así, al mostrar el valor de la verdad como eterno retorno de lo mismo, Nietzsche no nos dice que los valores de una moral servil sean erróneos absolutamente, sino irónicamente esto sucede sólo conforme al valor de la verdad dentro de la misma moral en cuestión (la moral servil); *en realidad*, toda posibilidad es valiosa (incluso un valor servil) pero sólo si regresa eternamente, toda voluntad es voluntad de poder.

que el sistema A se encontrara en un nihilismo pasivo, entonces todo es posible, expresiones como “ $5+2=7$ ” y “ $8+3=7$ ” representarían simplemente posibilidades; resta, entonces, constituir un nuevo sistema de valores.

Por lo tanto, son condiciones de un nuevo sistema de valores que: a) exista un sistema de posibilidades diferente al anterior sistema de valores (el cual, al encontrarse en un nihilismo pasivo, no representa otra cosa que sólo un sistema de posibilidades¹¹²); y b) este sistema de posibilidades implique el sentido fundamental: la conservación de la propia vida frente a los (nuevos) obstáculos.

El superhombre nietzscheano, en tanto creador de nuevos valores que constituyen una moral señorial, es un profeta: es aquel hombre que hace patente en su *hacer* a la “verdadera naturaleza de la verdad”.

¹¹¹ VP #967.

¹¹² Como podrá apreciarse, la noción de “sistema” que esbozo en mi texto implica al concepto de *comunidad* también aquí tratado ampliamente; un sistema de valores, o moral no es más que el conjunto de posibilidades que son valiosas al implicar la superación de ciertos obstáculos para conservar al propia vida (del hombre), y que también se implican entre sí de modo que ningún elemento quede *fuera* del conjunto; así, si deseamos que “ $8+3=7$ ” sea un valor debemos asegurarnos que el par de posibilidades 8,3 también lo sean de manera que la posibilidad “7” no termine siendo una idiotez.

Conclusión.

El concepto de *voluntad de poder* (VP) representa todo un reto para el raciocinio. Ello porque el concepto mismo implica la nulidad de lo que bien puede ser la piedra angular de todo razonamiento: el principio de causalidad. La VP es *al mismo tiempo* lo causado y lo que causa, lo que se presenta de manera inmediata ante nuestros sentidos y lo que *subyace*, lo que se encuentra *más allá* de las “simples apariencias”. De ahí la tesis que es nietzscheana por antonomasia: “Toda voluntad es voluntad de poder.”; esto es: todo lo que *aparenta ser* y todo lo que es *en verdad*, todo efecto en tanto apariencia y toda causa en tanto “ser verdadero” son únicamente Poder. De modo que muy bien la tesis anterior se puede resumir a: “Todo es Poder”; todo implica posibilidad, y por lo tanto no tiene sentido acatar el principio de causalidad. Y es que éste tiene sentido sólo si estamos convencidos de que hay una clara diferencia entre un “mundo aparente” y un “mundo real (verdadero)”. Lo anterior significa, contrario a la tesis de Nietzsche, que no todo es poder, que no todo es (*mera*) apariencia. Pero al decir esto se nota de inmediato que lo aparente carece de valor, en contraposición con lo que se encuentra más allá de toda apariencia.

La entera tradición metafísica occidental (hasta Nietzsche obviamente) nos ha mostrado que el valor, la verdad de lo ente no está representada por el “mundo aparente”, porque éste representa *incertidumbre*; *puede* que lo que se presenta inmediatamente sea el caso, o *puede* que no. Ahora, la única razón por la cual la verdad se presenta en la tradición metafísica mencionada como *alétheia* (lo descubierto), es porque el hombre notó que para sobrevivir en el mundo, no podía entregarse sin más a sus apetitos; no podía (si tenía mucha hambre, por ejemplo) lanzarse sobre frutos que, aunque *parecían* muy apetitosos, *en realidad* eran venenosos. En pocas y simples palabras, lo valioso (en tanto esto signifique la conservación de la propia vida) se identificó con el producto del razonamiento, de la represión de los apetitos señalados a fin de averiguar qué es lo que yace ante el hombre: ¿Qué hay más allá de la mera apariencia? A la larga averiguar esto le permitió al hombre garantizar su propia supervivencia; luego, el producto del razonamiento, de la investigación donde obviamente está presente el principio de

causalidad, fue lo que es en verdad, lo que era útil para conservar la propia vida; por eso la verdad se caracterizó como *alétheia*; la verdad como lo que subyace se mostró como la causa de todo, y por lo tanto, todo lo ente es verdadero en tanto *cierto*, en tanto se elimina toda duda que representa lo posible, lo incierto que se presenta de manera inmediata: *la verdad ahí es certeza y la falsedad es poder*.

Pero Nietzsche insiste: “Todo es Poder”. Y para probar esto, él no tiene más que llevar teóricamente a sus últimas consecuencias al principio de causalidad: Supongamos que caminando por una granja a lo lejos se ve una figura que se antoja familiar (un espantapájaros); pero la figura que se ve a lo lejos parece moverse, luego ya no se está tan seguro de que aquello sea un simple monigote sostenido por palos: ¿Será acaso un espantapájaros o un hombre?

Claro que tras acercarse lo suficiente uno puede salir de dudas, pero el punto es que (por ejemplo) si se descubre que aquello era un espantapájaros movido por el viento, esto no implica que la hipótesis de que era un hombre moviéndose sea falsa *per sé*. Lo que sucede aquí es que toda hipótesis es una posibilidad que implica a su vez un juego de posibilidades. Tal posibilidad es llamada “hecho” o tesis cuando tal juego de posibilidades son a su vez otros “hechos”, con lo que se puede deducir que todo “hecho” no es más que una posibilidad que pertenece a un sistema de posibilidades cuyo valor último es, como ya lo señalé, conservar la propia vida. Por otro lado, si tal hipótesis no incluye los hechos que la confirmarían como lo que aparenta, entonces se trata de una mera apariencia. Volviendo al ejemplo de la granja, la hipótesis 1: “lo que se encuentra ahí postrado es un hombre”, tras la pertinente investigación, es falsa, porque si aquello fuera un hombre implicaría los “hechos”: a, b, c ... etc. “Hechos” que no se encuentran tras haber hecho la investigación pertinente; pero lo que señala Nietzsche es: todo “hecho” es al mismo tiempo “causa” y “efecto”; es “causa” al deducir junto con otros (“hechos”) a otro “hecho”, y es el “efecto” al implicar a otros “hechos”. Por lo tanto, uno podría preguntar por la “causa” de la “causa” indefinidamente, hasta darnos cuenta que a la larga no hay una “causa última”, una especie de certeza la cual, en su calidad de fundamento, no tenga causa alguna. Lo que en última instancia nos detiene a no seguir investigando es el encontrar algo verdadero, algo valioso para el hombre. Y éste, el real carácter de la verdad no es, según Nietzsche, ni universal, ni objetivo, ni necesario; lo cual es obviamente contrario a

lo que se dijo en el pasado, con los antiguos metafísicos. Lo verdadero no es desinteresado, porque qué más interés que conservar la propia vida; acaso lo que en un pueblo y una cierta época es considerado valioso, para otros pueblos y otras épocas no lo sea. Basta echar una mirada a las sociedades de nuestro mundo hoy en día: lo que nos parece a algunos occidentales asqueroso, como comer tarántulas asadas en la jungla, les parece muy propio a los aborígenes de tal lugar; y a la inversa: a ellos les parece asqueroso comerse un huevo (aunque sea frito) porque ellos consideran tabú comer algo no nato.

Hace milenios, cuando el hombre debía enfrentarse con nada más que su propio físico a obstáculos como tormentas o heladas, o guerras tribales por tierra, el valor, lo verdadero se identificaba con la superación de tales obstáculos. Pero los obstáculos se acabaron, se formaron las primeras sociedades y la propiedad privada nació; entonces todos esos apetitos salvajes hubieron de reprimirse, y nuevos obstáculos fueron creados en el interior del hombre mismo. Fue la era de los ascetas, de los hombres que se superaban a sí mismos por medio de la negación de la sensualidad, el desprecio al mundo sensorial, porque sólo de esa forma pudieron sobrevivir. Sin embargo, ahora los obstáculos que enfrentaron los primeros seres humanos parecen volver: sequías, hambrunas, estragos climáticos, guerras. Ya no tiene sentido sostener la máscara, la farsa aquella que caracterizaba a la verdad como aquello universal objetivo y necesario, ese valor perteneció a los antiguos ascetas. Hoy en día parece que estamos en la antesala del superhombre, del hombre que se ha superado a sí mismo, pero no como los ascetas, porque a juicio de Nietzsche aquellos hombres nunca se superaron realmente, ya que valoraron erróneamente a la verdad; su superación fue imaginaria, pues no había obstáculos sino los que ellos mismos hubieron que inventar.

En cambio el Superhombre ha de hacer patente en su superación el carácter real de la verdad; sus nuevos valores comportarán tal carácter. Sin embargo, cuesta entender cómo, si es parte de la naturaleza humana creer en certezas, puede sernos algo valioso en tanto incierto, pues toda certeza implica el carácter erróneo según Nietzsche, de la verdad. Fue por ello que este autor propuso su idea del *eterno retorno de lo mismo*, porque sólo por medio de ella lo verdadero se muestra como posibilidad que, con todo, es valiosa. Sólo aquello que regresa eternamente puede ser valioso porque lo que fue erróneo es ahora cierto o lo será; de igual manera lo que es hoy en día es erróneo o lo fue, mañana no lo

será. Toda posibilidad es verdadera sólo si siempre está regresando; lo que implica obviamente que la verdad no es ni universal, ni necesaria, ni objetiva o desinteresada, pues todo está cambiando siempre, nada es eterno; el devenir es implacable.

Por lo tanto, ¿qué tipo de arte, de hacer, de *poiesis* es el adecuado para lograr la verdad: una *poiesis* ascética cuyo paradigma sea lo cierto, o una cuyo paradigma sea lo real, lo posible, el poder mismo? Después de todo lo expuesto en la presente tesis, la respuesta se antoja obvia: es preciso un arte especial, un arte que se aleje notoriamente del arte cuyo paradigma es lo ideal, lo certero. Este arte debe implicar la afirmación del mundo, no su negación; este debe ser un arte *trágico*.

El artista trágico está consciente de que la verdad es poder, de que todo es poder, y de que lo falso es lo certero, lo que se presume como eterno, como inalterable: el “ser” de los filósofos ascetas. Por ello propongo a la Profecía, en su acepción de “lo que yace ahí delante”, como ese arte trágico y así mismo como la verdad en tanto poder. Así mismo el hombre que se supera a sí mismo en tanto con su arte hace patente a la verdad como poder es un Profeta; alguien que busca la verdad, pero no como algo que está oculto detrás de lo aparente. El Profeta es ante todo un creador de nuevas formas de vida, su hacer no es pasivo sino activo, no se sienta a contemplar lo que le rodea esperando la revelación de lo cierto; lo que él quiere lo crea, y lo querido siempre ha sido lo que es útil para sobrevivir, nada más importa que nuestra propia supervivencia, todo lo demás, si es que no nos afecta, no nos importa. Ese es el egoísmo que tanto cuesta trabajo entender hoy en día, y eso que estamos, a mi parecer, en franco trabajo de transvaloración, de inversión de todos los valores.

El Profeta está consciente de que sus valores no son eternos, sino que regresan siempre y que por ello no son universales ni necesarios, más sólo suficientes en cierta época y lugar. Acaso por ello lo profético se defina popularmente como “lo que todavía no sucede”; pero también debemos apuntar: “lo profético, en tanto eterno retorno de lo mismo, es lo que ya pasó y volverá a pasar siempre”.

Bibliografía.

NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*. Andrés Sánchez Pascual (traductor) Editorial Alianza, 2000. Madrid. **(GM)**

_____, *Más allá del bien y del mal* Andrés Sánchez Pascual (traductor) Editorial Alianza. Biblioteca de autor. 2000, Madrid. **(MBM)**

_____, *El Crepúsculo de los ídolos*. Andrés Sánchez Pascual (traductor) Ed. Alianza. 1975, Madrid. **(CI)**

_____, *Así habló Zaratustra*. Andrés Sánchez Pascual (traductor) Ed. Alianza. 2000, Madrid. **(Z)**

_____, *La voluntad de poderío*. Aníbal Froufe (traductor) Ed. Edaf 1981, Madrid **(VP)**.

BOTERO Uribe Darío, *La voluntad de poder de Nietzsche*. Ediciones Ecoe (tercera edición), Santa Fe de Bogotá, Colombia, 2000.

HEIDEGGER,¹¹³ Martin, *Conferencias y artículos*. Editorial del Serbal, Eustaquio Barjau (tr.) 2001, Barcelona.

_____, *Hitos*. Ed. Alianza, Helena Cortes (tr.) 2000, Madrid.

_____, *Tiempo y ser*. Editorial Tecnos, José Luis Molinuevo (tr.) 2003, Madrid.

HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier, *Friedrich Nietzsche, estudio sobre vida y trascendencia*. Ed. Herder, 1990 España.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*. Ed. Anagrama, Carmen Artal (tr.) 1998, (quinta edición) Barcelona.

FINK Eungen, *La filosofía de Nietzsche* Ed. Alianza Universidad, versión española Andrés Sánchez Pascual, séptima impresión 1989. Madrid.

¹¹³ De este autor tomé los siguientes artículos de cada libro: del primero “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”; del segundo “ Sobre la esencia del concepto de $\phi\upsilon\zeta\iota\sigma$ en ARISTÓTELES *FÍSICA B*, 1” y “La pregunta por la técnica”; y del tercero sólo tomé en cuenta la primera parte.

MONDOLFO Rodolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. Editorial siglo XXI (cuarta edición) México 1976.

SAGOLS Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?* Editorial Fontamara, 2006, México D.F.

SAVATER Fernando, *Idea de Nietzsche* Ed. Ariel, 2001 España (cuarta edición).