



Facultad de Estudios Superiores

Acatlán

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Estudios Superiores Acatlán

El hombre creador como manifestación plena de La Voluntad de Poder (destrucción de las bases de la modernidad)

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

Licenciada en Filosofía

PRESENTA

Tania Haide Espinoza Altamirano

Asesor

Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán

Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México, Marzo del 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A mi madre...

[Que el futuro me desmienta, y algún día nos volvamos a encontrar]

Agradecimientos

A mi padre, mis hermanos y amigos

Agradezco enormemente la ayuda brindada por mi asesor, el Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán, por sus precisas y atinadas observaciones

Al seminario permanente de Filosofía Moderna de la FES Acatlán por ayudarme a crecer en mi formación filosófica

A los profesores que fueron parte de mi camino académico, aquellos que me enseñaron a vivir y a respetar la filosofía.

Índice

Introducción	1
I. Apolo y Dionisos como fundamento de la creación	
a) Apolo y Dionisos como fuente de la tragedia griega	6
b) Arte en la antigua Grecia esencialmente distinto al arte moderno	11
c) El <i>logos</i> desplaza al <i>pathos</i> (fin de la tragedia griega, comienzo del pensamiento socrático)	13
II. La Voluntad de Poder en el arte	
a) La contraposición “débil y fuerte”	22
b) La Voluntad de Poder esencialmente hermenéutica	24
c) Acerca del nihilismo	27
d) De la transformación óptico-ontológica del hombre creador	30
III. El hombre creador como el destructor de las bases de la modernidad	
a) Una aproximación al concepto de modernidad	46
b) El ocaso de la noción de sujeto	51
c) La muerte de Dios	56
d) La verdad deviene interpretación	62
Conclusión	66
Bibliografía	71

Introducción

En primera instancia, quiero agradecer enormemente la ayuda que me brindó el **Programa de Apoyo a la Investigación para el Desarrollo y la Innovación (PAIDI)**, al otorgarme una “beca tesis” durante doce meses, mismo en los que logré llevar a cabo y culminar con éxito la presente tesis.

Introducirse al pensamiento nietzscheano es, sin duda alguna, todo un reto intelectual; entre cada línea de este pensador encontramos algo tan profundo y oscuro que ni el ojo más crítico y reflexivo puede aprehender por completo. Los textos de Nietzsche, un filósofo con una forma esencialmente poética de expresarse, nos abren la puerta a diversas interpretaciones acerca de su planteamiento, pues su pensamiento lo presenta en forma de aforismos, o relatos que, sin duda, necesitan de una dedicada labor hermenéutica; sin embargo, como apunta Karl Jaspers “Nietzsche sólo es inteligible cuando se unen todas esas interpretaciones, para finalmente captar así de modo real, mediante el propio pensamiento, los movimientos originariamente filosóficos de su ser, dentro de la complejidad en que ellos se reflejan”¹.

De manera que, resulta pertinente asomarse a las diversas interpretaciones en torno al pensamiento nietzscheano, y tener en mente, que si se desea proponer una “nueva” interpretación en torno a algún planteamiento de este autor, ésta debe estar dispuesta al cambio, a la retroalimentación, y en dado caso, a aceptarse anulada si alguna otra logra desmentirla de una u otra manera; y sólo así, —desde mi perspectiva— se estaría haciendo realmente justicia a un planteamiento, que de suyo, incentiva a la acción interpretativa, y cancela la postura de que, se deba tomar como cierta o verdadera una forma de pensar de manera imperecedera. Así pues, los autores que elegí como apoyo para el desarrollo de este trabajo, los elegí porque encontré en sus interpretaciones varios aspectos que coinciden con mi forma de interpretar el planteamiento del filósofo de la transvaloración.

En lo personal, son dos las razones que me llevaron a tratar el tema de *El hombre creador como manifestación plena de La Voluntad de Poder*; primeramente, el percibir en la propuesta nietzscheana un asunto mucho más profundo que varias de las interpretaciones con las que me encontré a lo largo de mi formación en filosofía; dichas interpretaciones, a mi parecer, no hacían justicia al complejo planteamiento nietzscheano, pues parecían interpretar

¹ Cf. JASPERS, Karl. *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. Sudamericana. Buenos Aires. 2003. p 33

uno de sus postulados más importantes (La Voluntad de Poder) como un “imponerse del fuerte sobre el débil” de manera física, o un “querer alcanzar cierto rango de poder”, y no de una manera artística, creadora, como un principio bajo el cual la creación de valores se lleva a cabo. Esto para mí fue sumamente importante y decisivo, pues al ver en Nietzsche no a un pensador “precursor de ideologías nazistas” sino a un pensador lo suficientemente sensible e ingenioso como para concebir la existencia bajo un presupuesto estético, me hizo querer tratar el tema de la creación, por supuesto, desde Nietzsche.

De esta manera, pude llegar a la hipótesis de que, en la filosofía nietzscheana, el problema de la creación, debía tratarse desde dos niveles, a saber, en un nivel óntico (en tanto transvaloración de los valores), y en uno ontológico (en tanto a la superación de sí mismo); en el primer nivel nos estaríamos colocando en la interpretación que el hombre hace del mundo, los valores que crea; en el segundo nivel, estaríamos hablando del ser del hombre, y la transformación que puede tener su ser mismo. En este sentido, la creación resultaría doble: el hombre creando valores, y el hombre creándose a sí mismo; de manera que, sólo través de dicho tránsito puede surgir el hombre creador o superhombre.

Ahora bien, mientras me sumergía en las ideas del pensador Alemán, se me hacía patente la necesidad de tratar más a fondo otros conceptos nietzscheanos que, si en algún momento, no había tomado muy en cuenta, ahora se mostraban sumamente importantes para llevar a cabo la tarea que me había propuesto; de manera que, la contraposición Apolo-Dionisos, el superhombre, el nihilismo, y la muerte de Dios, se volvieron ideas centrales desde mi interpretación, por lo cual, decidí mostrar la conexión que éstas tienen entre sí en relación al problema de la creación, y de, por supuesto, el hombre creador.

Cuando comencé a reflexionar en torno al planteamiento del hombre creador, surgió en mí la inquietud por mostrar no sólo quién era éste, según el postulado nietzscheano, sino también qué implicaba concebir al hombre de dicha manera, sobre todo en relación a la filosofía moderna; esto porque sentí que a mi “cosquilla” filosófica no le era suficiente el acercarme al problema y quedarme tan sólo con una noción de “¿quién es el hombre creador para Nietzsche?”, pues, si bien esa había sido una de las interrogantes que me impulsaron a realizar este trabajo, también lo era la de “¿Qué implicaciones trae consigo concebir al hombre de dicha manera?”, y la razón por la que elegí hacer el contraste con la modernidad, no fue azarosa, fue porque Nietzsche resulta uno de los críticos más feroces de la modernidad, y en este sentido, considero atinado mostrar si, en efecto, su propuesta trae

como resultado la destrucción de las bases de la filosofía moderna.

La segunda razón que me sirvió como impulso para desarrollar dicho tema, fue el pensar el fuerte impacto que tuvo el planteamiento de Nietzsche para el surgimiento de la llamada postmodernidad, y si bien, en este escrito no trato específicamente dicho problema, me parece que sí puede inferirse a lo largo de los tres capítulos que presento, el por qué después de Nietzsche, el perspectivismo cobra tanta fuerza, y el relativismo de la verdad se vuelve un gran problema, no sólo en el pensamiento filosófico, sino también en la vida práctica, es decir, en la sociedad. Precisamente es este último punto, en el que me parece, se muestra la relevancia de los postulados nietzscheanos en la época contemporánea, pues su filosofía influyó de una manera tan importante en los filósofos posteriores que las consecuencias de lo planteado por el autor de *Así habló Zaratustra* se hacen notar no sólo en los senderos de la vida intelectual, sino en la misma sociedad contemporánea: una sociedad en la cual vemos un radical escepticismo en tanto a lo establecido como lo “bueno” o lo “malo”, como lo “verdadero” o lo “falso”; así que, resulta pertinente comprender de qué manera, tanto el pensamiento filosófico, como la vida social fue tomando poco a poco el carácter nihilista, que hoy en día le es tan característico.

Este trabajo está dividido en tres capítulos: “Apolo y Dionisos como fundamento de la creación”, “La Voluntad de Poder en el arte”, y “El hombre creador como el destructor de las bases de la modernidad”. Lo que se pretende a través del capitulado es mostrar: por qué únicamente el hombre creador es manifestación plena de La Voluntad de Poder; por qué el hombre necesita previamente de dos transformaciones para llegar a ser un hombre creador, la primera en un aspecto óptico, y la segunda en un aspecto ontológico; por qué La Voluntad de Poder resulta esencialmente hermenéutica; y, por último, por qué el planteamiento nietzscheano, de alguna manera, destruye las bases de la modernidad.

En el primer capítulo “Apolo y Dionisos como fundamento de la creación”, se presenta la dicotomía Apolo-Dionisos, intentando mostrar por qué la visión del mundo que Nietzsche presenta en *El nacimiento de la tragedia*, nos lleva a comprender a ambas figuras, no sólo como antítesis estilísticas, sino también como fundamento de la existencia. Por otro lado, se comienza a mostrar la crítica nietzscheana al pensamiento moderno, esto a través de la crítica que hace a la figura del Sócrates platónico, en tanto precursor de un pensamiento optimista.

En el segundo capítulo “La Voluntad de Poder en el arte”, se da respuesta a la

interrogante “¿cómo entender La Voluntad de Poder?” Si como un asunto de imposición, en tanto, imponerse sobre un otro por medio de la fuerza física, o, como un principio creador, a partir del cual se crean los valores. Por su puesto, nuestra propuesta se inclina por la segunda manera de entender dicho principio, por lo cual se procede a mostrar por qué La Voluntad de Poder resulta esencialmente hermenéutica. Por último, se plantea la transformación óntico-ontológica por la que el hombre tiene que transitar para llegar a ser un hombre creador.

En el tercer capítulo “El hombre creador como el destructor de las bases de la modernidad”, se plantean dos preguntas principales: ¿En qué sentido la manera nietzscheana de concebir al hombre en su relación con el mundo representa una crítica a la noción de sujeto de la modernidad?, ¿De qué manera esta nueva concepción del hombre como intérprete deviene en la destrucción de las bases de la modernidad?; para dar respuesta a dichas interrogantes se propone una noción específica de la modernidad, esto con el fin de que la crítica que hace Nietzsche al pensamiento moderno se muestre con mayor claridad. Por otro lado, se muestra la relación del anuncio de “la muerte de Dios” y el hecho de que posterior al planteamiento de Nietzsche, la verdad deje de concebirse como algo “absoluto” y “universal”, en otras palabras, de qué manera la verdad deviene interpretación.

I. Apolo y Dionisos como fundamento de la creación

Orientación inicial

Apolo y Dionisos son dos divinidades que resultan esenciales en el pensamiento de Friedrich Nietzsche, pues es por medio de ellas que el filósofo alemán intenta no sólo explicar lo que para él resulta el origen de la tragedia griega, sino también, dar cuenta de su visión del mundo, que como se puede ver en *El nacimiento de la tragedia*, es esencialmente estética. Esto nos lleva a comprender a estas dos figuras no sólo como antítesis estilísticas, sino también como fundamentos de la existencia. Es decir: las figuras Apolo-Dionisos no sólo nos ofrecen una teoría del arte, sino que, comprendidas en su justa dimensión nos otorgan una “metafísica del arte”.

No resulta desconocido para aquellos lectores de Nietzsche, que en su obra se encuentran unas de las más fuertes críticas hacia la modernidad; ya desde su escrito de juventud, Nietzsche deja notar su desacuerdo con las concepciones modernas. Resulta importante tener esto en mente, pues los contrastes que nos presenta a lo largo de su obra resultan de gran ayuda si se quiere comprender por qué la tragedia griega encontró su sepulcro a raíz de la figura de Sócrates, y por supuesto, las consecuencias que, según Nietzsche, esto trae consigo, a saber, una nueva forma de concebir y sentir al mundo.

a) Apolo y Dionisos como la fuente de la tragedia griega

En el *Nacimiento de la tragedia*, Nietzsche nos presenta a las divinidades Apolo y Dionisos, como la fuente del arte griego, por un lado, Apolo en el arte plástico, y Dionisos en el arte desprovisto de formas: la música. Ambas divinidades caminan de manera aparentemente antagónica, “hasta que por un admirable acto metafísico de la voluntad Helénica, aparecen acoplados en la tragedia griega”², dando origen a una obra dionisiaca y apolínea al mismo tiempo.

Para comenzar a aproximarnos a la concepción Nietzscheana de ambas figuras, coloquemos a éstas en mundos estéticos “distintos”: por un lado, a Dionisos en el mundo de la embriaguez y a Apolo en el mundo del sueño. “En la figura de Dionisos están simbolizados

² Cf. NIETZSCHE, *El Nacimiento de la tragedia*, Gradifco, Buenos Aires Argentina, P. 31

los efectos del instinto primaveral y la bebida narcótica”³: por ello, en el estado dionisiaco el hombre se encuentra con un estar “fuera de sí”, en tal estado el principio de individuación se rompe, el hombre pues, se hace uno con el mundo. Hay una reconciliación con la naturaleza, nos dice Nietzsche. En el culto a Dionisos todas las delimitaciones que se han establecido entre seres humanos desaparecen, pues todos bailan y cantan a una misma voz, el hombre se transforma. En el arte dionisiaco no es el mármol o el barro aquello que ha de transformarse en arte, es el hombre mismo el que deja de ser artista, para convertirse él mismo en obra de arte.

Como señala Elsa Cross, la embriaguez dionisiaca no es un estado que te aparte de la realidad, por el contrario, parece que acerca al sujeto a ella a través de las sensaciones físicas inmediatas, que son, de hecho, la más real experiencia posible⁴; en tal experiencia, el hombre logra fundirse de tal manera con el ser mismo de la realidad, que el principio de individuación se rompe; pues el sujeto se transfigura, al mismo tiempo que se une con lo dionisiaco, se olvida toda noción de identidad, toda noción de individualidad.

Apolo es el dios del sueño, en su carácter de dios de las representaciones oníricas le es posible convertirse en el dios del arte. Es el dios de la medida, de la sabiduría; “la belleza es su elemento y la bella apariencia del mundo onírico es su reino”⁵. Apolo está pues, despojado de cualquier instinto salvaje. Es aquel Dios escultor al cual siempre acompaña la bella apariencia. Nietzsche afirma que todo el mundo apolíneo de la belleza, el Olimpo entero, el arte, surgen como una panacea contra el horror real de la existencia. En el caso particular de la antigua Grecia —señala Roco Godoy— el horror al vacío, a la falta de fundamento, es suplido por los *artistas* mediante la creación del mundo Olímpico.⁶ El hombre parece no soportar por mucho tiempo la falta de sentido, por ello, se vale de la creación de “otros mundos”, o de relatos que le ayuden a dar sentido a su estar y acontecer en el mundo, así pues, éste puede justificar y encontrar un porqué a las cosas que le suceden. Entonces para Nietzsche “tenemos el arte para no perecer, a causa de la verdad”, dirá después en *La voluntad de poder*. La belleza de la apariencia redime “lo eternamente sufriente”⁷. La

³ *Ibid.*, p. 209

⁴ Cf. CROSS, Elsa. *La realidad transfigurada (En torno a las ideas del joven Nietzsche)*. UNAM. México. 1935-1985. P18

⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *El Nacimiento de la tragedia, La visión dionisiaca del mundo, Gradifco, Buenos Aires Argentina, P. 209*

⁶ Cf. GODOY, Roco. *De la verdad a la interpretación: Nietzsche y la deconstrucción de la filosofía*. Universidad de la Serena. 2009. p. 87.

⁷ Cf. CROSS, Elsa. *La realidad transfigurada (En torno a las ideas del joven Nietzsche)*. UNAM. México. 1935-1985. p 18

analogía con el sueño, puede mostrarnos mucho acerca de esta figura:

Al imaginarnos al soñador imbuido en el mundo ilusorio del sueño y exclamando sin que la ilusión se disipe: “¡Es un sueño! ¡No quiero que termine! ¡Quiero seguir soñando!”; si a partir de aquí, debemos llegar a la conclusión de que en la contemplación de las imágenes de los sueños existe una profunda alegría interior y que, por otro lado, semejante felicidad íntima, producto de tal contemplación, es sólo alcanzable en la medida que olvidemos del todo el día y sus fastidiosos apremios...”⁸

En este sentido, la capacidad creadora del artista ofrece un velo contra los infortunios de la vida. El mundo de la belleza apolínea, aparece como una liberación: liberación del sufrimiento. Así pues, el mundo del sufrimiento resulta necesario para que el individuo se dé a la creación de la visión liberadora, y una vez inmerso en el agua de su visión, permanezca en calma, y abrace la seguridad; aunque ésta sea frágil y aparente. Vemos pues, a dos figuras en constante lucha, reconciliándose en ocasiones, necesitándose siempre. El griego apolíneo, llegó incluso a sentir que “... su existencia entera, con toda su belleza y su medida, reposaba sobre el abismo oculto del sufrimiento y del conocimiento, y lo dionisiaco le mostraba de nuevo el fondo del abismo. ¡Y, sin embargo, Apolo no pudo vivir sin Dioniso!”⁹.

Podemos decir entonces, que para Nietzsche la tragedia griega va más allá de un libreto, de una representación teatral, pues ésta representa el acontecer de la vida misma. Se acepta el sufrimiento como algo necesario, el sinsentido y la falta de fundamento de la existencia se hace patente con la figura de Dionisos, sin embargo, su contraparte Apolo, resulta necesaria, pues sin ella el hombre se entregaría al vacío y se hundiría en él. Para Nietzsche la aceptación del crudo mundo que ofrece la figura de Dionisos es el primer paso, el despertar del hombre, sin embargo, sin el mundo ilusorio que sólo es capaz de fabricar Apolo, sería casi imposible para aquel dar un segundo paso, y su despertar sería caótico, pues ante tal mundo dionisiaco, el dejar de ser sería el mayor anhelo. Las tragedias griegas, son para Roco Godoy, una clara manifestación del conflicto que se origina cuando se otorga sentido a aquello que no lo tiene, en palabras de este mismo autor: esa es precisamente la

⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *El Nacimiento de la tragedia*, Gradifco, Buenos Aires Argentina, P. 44

⁹ *Ibíd.*, p. 46

causa remota del nacimiento de la tragedia: la producción de un velo estético capaz de cubrir el vacío y la nada.¹⁰

Vemos pues que en el sentido artístico Apolo y Dionisos fungen como antítesis estilísticas, y a su vez, ambas figuras constituyen la trama de la existencia misma; Elsa Cross señala incluso que estos símbolos surgen primero como expresión de instintos de la naturaleza de los cuales brotarán después las criaturas del arte¹¹. Entonces, antes de entender la relación Apolo-Dionisos como el fundamento e inspiración del arte, ambas figuras pueden pensarse como la relación de fuerzas e impulsos naturales (como instintos de la naturaleza), "...por otra parte, concebidas por el pensamiento, estas imágenes simbólicas son a la vez, intuiciones y mitos"¹². Si bien, vemos que Nietzsche asocia lo apolíneo y lo dionisiaco al origen de la tragedia y de las demás obras de arte, esto fue sólo después de ver estos "principios simbólicos" como instintos que brotan de la naturaleza misma. Nietzsche llama a Apolo y Dionisos "instintos artísticos de la naturaleza". Lo apolíneo y lo dionisiaco en Nietzsche, no sólo son estados estéticos de percepción, pues ambos forman fundamentalmente un fenómeno vital, fundan pues, la existencia misma:

De esta manera, puede pensarse que antes de que Nietzsche concibiera a Apolo y Dionisos como fuente del arte griego, primeramente los ve como principios simbólicos de la naturaleza, como instintos que brotarán de la naturaleza misma. Al llamarlos "instintos artísticos de la naturaleza" Nietzsche crea una relación entre naturaleza y arte que mantiene a través del texto, colocando al arte dentro de otras categorías, en las que no puede ya limitarse a ser una actividad específica del hombre, ni siquiera una peculiar visión o relación con la realidad. Se convierte en algo más profundo, anterior, que forma parte de los principio vitales¹³.

Por supuesto, esto tiene relación con lo anteriormente dicho respecto a concebir a las figuras Apolo-Dionisos más allá de meras expresiones artísticas. Es entonces que puedo

¹⁰ Cf. GODOY, Roco. *De la verdad a la interpretación: Nietzsche y la deconstrucción de la filosofía*. Universidad de la Serena. 2009. p. 88

¹¹ *Ibid.* P. 29

¹² Cf. GRAVE, Crescenciano. *El pensar trágico, un ensayo sobre Nietzsche*, Colección seminarios. Facultad de Filosofía y Letras UNAM. México, 1998. P. 39

¹³ *Ibid.* P. 12

plantear dos niveles en los cuales podemos comprender la importancia de la coexistencia de estas figuras en el pensamiento nietzscheano: la primera se nos presenta en el campo óptico, es decir: en la creación de bellas esculturas, en el caso del arte apolíneo, y la creación musical, en el caso del arte dionisiaco, y finalmente, el surgimiento de la tragedia griega en la unión de ambas figuras. Por otro lado, el segundo nivel, que se encuentra en el campo ontológico, aquí es donde Apolo y Dionisos se nos presentan como expresión de la existencia misma, o como instintos de la naturaleza, pues estos fundan propiamente un modo de ser, adquieren pues, un carácter existencial; entonces la existencia se nos muestra por un lado vacía y sinsentido, y por el otro, la necesidad de que el hombre se convierta en un creador de sentido se hace patente con la fundamental participación del Dios del sueño. Así pues, se entiende que cuando Elsa Cross habla de que el arte no se limita a ser una actividad específica del hombre, es porque la creación de la cual habla Nietzsche no se limita al aspecto óptico, pues en el aspecto ontológico tal actividad forma parte del mismo acontecer humano, el hombre ya no sólo crea bellas esculturas, sino que, crea valores que le ayudan a otorgar sentido a la existencia.

Recordemos que como señala David Cortez Jiménez, en su escrito *Nietzsche, Dioniso y la Modernidad*, el autor de *El nacimiento de la tragedia* presenta a lo dionisiaco y apolíneo en analogía con los estados fisiológicos y psicológicos del sueño y la embriaguez¹⁴, en el sendero de lo apolíneo, reinan las imágenes y la fantasía, mientras que en el dionisiaco se presenta el olvido de la subjetividad; “en lo dionisiaco el arte supera el ámbito de la apariencia y es restituido al fondo unitario de la vida”.¹⁵ De esta manera, es que Nietzsche caracteriza a lo apolíneo y lo dionisiaco como “estados artísticos de la naturaleza”, cuando “considera este complejo de estados fisiológicos, psicológicos y estéticos”.¹⁶

En estos supuestos estados artísticos de la naturaleza, no hay propiamente intervención del hombre (artista), lo dionisiaco y lo apolíneo pasan a ser categorías cosmológicas, pues refieren a la actividad artística de la vida.¹⁷ Respecto a la actividad artística del hombre, es preciso entenderla desde la categoría de la “imitación”. David Jiménez, propone que Nietzsche intenta explicar tal producción artística desde el principio

¹⁴ Cf. CORTEZ, David Gualberto. *Nietzsche, Dioniso y la Modernidad*. Ediciones Abya-Yala. Quito-Ecuador. 2001. p, 29

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

aristotélico de “mimesis” o “imitación de la naturaleza”.¹⁸ Sin embargo, habrá que precisar que en cierto sentido, no refiere a la interpretación tradicional de “mimesis”, pues no se trata de que la realidad creada por la naturaleza sea imitada, lo que se pretende imitar en todo caso es, la misma naturaleza creadora, que evidentemente, “va más allá de la mera función reproductora”.¹⁹ Se puede decir que, estamos hablando de una imitación la cual ella misma es, en términos de David Cortez, “energía productora”.

Vemos pues, que el *arte* en el pensamiento nietzscheano tiene un significado mucho más vasto, pues no refiere solamente a las “bellas artes”, ni se agota únicamente en la cuestión meramente estética; será pertinente entonces, entender al arte como *producción*: “lo producido puede ser lo bello, aunque no exclusivamente, también puede remitir a otras formas: naturales, artesanales, políticas, religiosas, científicas, filosóficas, etc”.²⁰ En este sentido, se entiende que en su ensayo de autocrítica, Nietzsche afirme que “el arte y no la moral es la actividad esencialmente metafísica del hombre”.²¹ El arte como creación, y el hombre como artista o creador, es aquel que inventa y reinventa constantemente, el mundo para Nietzsche es interpretado por el hombre a cada momento, toda creencia en deidades, mundos verdaderos, cielos e infiernos, se vuelven para nuestro filósofo mera actividad creadora, pues son inventos de los cuales el hombre se ha valido para otorgar sentido a un mundo carente de él, para sentir seguridad ante el pavor que causa el vacío y el absurdo.

b) Arte en la antigua Grecia, esencialmente distinto al arte moderno

“El verdadero obstáculo que impide el desarrollo del arte moderno es el saber, la erudición y sabiduría conscientes; todo crecer y evolucionar en el reino del arte tienen que producirse dentro de una noche profunda.”²² Desde su conferencia del 18 de Enero de 1870 sobre el drama musical griego, Nietzsche muestra su desagrado por la racionalización del arte; el hombre moderno ya no vive el arte cuando lo intenta conceptualizar, pues olvida que lo

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Cf. ROCO G., Francisco. *De la verdad a la interpretación: Nietzsche y la deconstrucción de la filosofía*. Universidad de la Serena. 2009. p,84

²¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *El Nacimiento de la tragedia*. Ensayo de autocrítica (1886) (conferencia en Basilea de 1870) Gradifco. Buenos Aires-Argentina. 2009. P, 23

²² Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *El Nacimiento de la tragedia*. El drama musical griego (conferencia en Basilea de 1870) Gradifco. Buenos Aires-Argentina. 2009. P, 31.

verdaderamente importante es aquella experiencia de arrebató, aquella pérdida de la individualidad, aquel mezclarse con un todo, perdiéndose en el éxtasis, en la embriaguez dionisiaca. Esta forma de vivir y experimentar el drama musical se ha perdido en la modernidad por la inconmensurable necesidad de racionalizar, por aquel pedestal en el cual se ha colocado a la consciencia. En el hombre moderno el *logos* vence al *pathos*, se antepone la razón a la pasión, el lenguaje y la música que en el drama musical griego formaban una unidad, se separan, y la palabra es lo importante, y la música no lo es tanto, pues el discurso es lo racional, la música tan sólo es pasional. El arte ha dejado de ser aquello que se debe sentir, convirtiéndose en mera investigación erudita.

Como bien menciona Rüdiger Safranski, Nietzsche quiere conducir hacia esta noche oscura en la cual el arte tiene que producirse²³, por ello, en esta misma conferencia de 1870, Nietzsche nos narra cómo los primeros comienzos del drama antiguo florecen a partir de una epidemia popular, pues la muchedumbre excitada de un modo salvaje, disfrazada de sátiros y silenos, pintados los rostros con hollín, con minio y otros jugos vegetales, con coronas florales en la cabeza, andaban errantes por los bosques²⁴. Es el efecto de aquella vivencia primaveral, la que se manifiesta súbitamente e incrementa la fuerza vital con tal desmesura que “por todas partes aparecen estados extáticos, visiones y una creencia en una transformación mágica de sí mismo”, aquí precisamente está la cuna del drama griego — señala Nietzsche—, pero no en aquel espectáculo de disfraces y máscaras, sino en que el hombre experimenta un estar fuera de sí, cuando se cree a sí mismo transformado y hechizado²⁵. De esta manera, el nacimiento del drama griego es gracias a esta “epidemia popular”, que como bien señala Safranski, surge a raíz de las fiestas dionisiacas²⁶; y la decadencia y desgracia del arte moderno, es precisamente, el no haber surgido de semejante fuente misteriosa²⁷.

Si bien Nietzsche plantea la diferencia entre el actor y el espectador del drama en la antigüedad respecto a la modernidad, hay otro factor importante, que por supuesto, no debe ser dejado de lado: el poeta²⁸. Los griegos trágicos provocan un enorme influjo sobre el arte

²³ Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tusquets. Barcelona. 2001. p 62.

²⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *El Nacimiento de la tragedia*. El drama musical griego (conferencia en Basilea de 1870) Gradifco. Buenos Aires-Argentina. 2009. P, 178.

²⁵ *Idem*.

²⁶ Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tusquets. Barcelona. 2001. p 63

²⁷ *Idem*.

²⁸ Nietzsche señala en esta conferencia que tal término lo entiende “como lo entendían los griegos, en su sentido más

moderno, pero sólo en tanto libretistas; Nietzsche asegura tener la convicción de que una representación real e íntegra de una trilogía esquiliana, con actores, público y poetas áticos, tendría que producir un efecto completamente anonadante, ésta revelaría al hombre estético de una manera tan perfecta y armónica, que comparados con la tragedia griega, los grandes poetas de la modernidad²⁹ aparecerían como “estatuas bellamente iniciadas, pero no trabajadas hasta el final”³⁰. La tragedia griega provoca en el espectador una mezcla de exceso y éxtasis —lo mismo que aquellos “visionarios dionisiacos” experimentan—, el espectador pierde la “conciencia de su individualidad, se abre en el horizonte de la masa excitada, se funde con ella”³¹, la excitación es tal que se presentan visiones e imágenes que circulan de manera colectiva, entre individuos que se encuentran fundidos en la unidad. Sin embargo, siempre se sale de tal arrebató, el paroxismo se termina y se vuelve a la individualidad. Surge el paso del estado de éxtasis al desencanto, un frío regreso a la vida cotidiana. “El drama ático, escribe Nietzsche, sólo pudo surgir porque se conservó <<algo de esta vida dionisiaca de la naturaleza>> en el escenario del teatro.”³²

c) El *logos* desplaza al *pathos*³³ (fin de la tragedia antigua, comienzo del pensamiento socrático)

En la tragedia griega existe una estrecha relación entre la música y la palabra, Nietzsche afirma que la música griega es completamente música vocal, hay un enlace natural entre el lenguaje de las palabras y el lenguaje musical³⁴. Vuelve a surgir una notable diferencia entre la manera de percibir la música en la antigua Grecia, y la manera en cómo es percibida en la modernidad; mientras que en el mundo griego tan sólo se llegaba a conocer una canción a través del canto, y al oírlo sentían la unidad de la palabra y música; los modernos, asegura

amplio”.

²⁹ Nietzsche menciona principalmente a dos poetas de la tragedia griega: Esquilo y Sófocles. Y en los poetas de la modernidad llega a mencionar a Shakespeare.

³⁰ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *El Nacimiento de la tragedia*. El drama musical griego (conferencia en Basilea de 1870) Gradifco. Buenos Aires-Argentina. 2009. P, 180

³¹ Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tusquets. Barcelona. 2001. p 63

³² *Idem*.

³³ El sentido en el que estoy tratando al *logos* en contraposición al *pathos*, es el mismo en que trato la contraposición Apolo-Dionisos; en decir, coloco a Apolo en el lugar del *logos* y al instinto dionisiaco en el lugar del *pathos*.

³⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *El Nacimiento de la tragedia*. El drama musical griego (conferencia en Basilea de 1870) Gradifco. Buenos Aires-Argentina. 2009. P, 187

Nietzsche, criados en el influjo de la grosería artística moderna apenas son capaces de disfrutar juntos texto y música³⁵.

El hombre moderno se ha habituado a disfrutar el texto en la lectura, y la música en la audición; ya no se disfruta como —usando los términos de Nietzsche— “hombres enteros”, se manifiesta escisión, se goza únicamente a pedazos, algunas veces como “hombres-oídos”, otras tantas como “hombres-ojos”, a diferencia de la tragedia griega, la cual recoge y regala en la escena una bella unidad entre la música y la palabra; Safranski describe esto de una manera adecuada, pues en la tragedia “el protagonista domina la palabra, pero es la música del coro la que domina al hacedor de palabras”³⁶, hay pues, una inseparable conexión entre el arte esencialmente dionisiaco, y aquel mundo conceptual gobernado por Apolo, vemos que convergen música y palabra, eternos representantes de la pasión y la razón, pues si bien el hombre es aquel que domina la palabra en tanto creador de conceptos, hay algo que domina a éste más allá de cualquier intervención racional: la pasión. En este sentido, al ser la música la que propiamente domina al hombre, podemos suponer que la palabra, al ser creación de éste también es producto de la pasión; sin embargo, si bien aparecen ligadas palabra y música, en ellas radica una fundamental diferencia, la palabra siempre puede ser interpretada y por ello confundida, tergiversada; mientras que la música viaja y llega directamente al corazón, se instala, impacta sin reparos, “como el verdadero lenguaje universal, se entiende en todas partes”³⁷.

En este sentido, es cuando Nietzsche menciona la importancia de la unión entre la palabra y la música en la tragedia griega, que podemos vislumbrar en dónde radica la decadencia de la misma, en dónde ve el autor del *Zarathustra* uno de los problemas fundamentales de la modernidad y aquello que acaba con la tragedia en la antigüedad: precisamente en la escisión entre la palabra y la música Nietzsche ve el quiebre entre el logos y el *pathos*, pues “la tragedia termina tan pronto como el lenguaje se emancipa de la música y hace valer desmesuradamente su propia lógica”³⁸, es decir, cuando el lado racional del hombre adquiere mayor relevancia que el lado pasional, todo lo que tenga que ver con la razón y el pensamiento lógico se sublima, mientras que aquello relacionado a la pasión se comienza a ver como un obstáculo.

³⁵ *Idem.*

³⁶ Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tusquets. Barcelona. 2001. p 64

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Idem.*

Primeras heridas de muerte da a la tragedia la escisión entre lenguaje y música, y el tiro de gracia la introducción del pensamiento racionalista a raíz de la figura de Sócrates por el lado de la filosofía, y de Eurípides por el lado de la comedia ática, un género artístico nuevo, que veneraba a la tragedia como predecesora y maestra suya, pero como señala Nietzsche, si algún rastro tenía la “comedia ática” de su madre “la tragedia”, era aquel que su progenitora vivió en su momento de total agonía³⁹. Podemos ver, en un devenir siempre irónico, que la tragedia griega parece precisamente de una forma trágica.

Sócrates y Eurípides, dos figuras que Nietzsche ve en estrecha relación, pues ambas coinciden en sus principios racionalistas, y ambas son causantes del ocaso de la tragedia griega, se muestran como el molde del cual se saca la necesidad de la racionalidad, y del desprecio ante todo aquello que no puede ser entendido por medio de la razón y comunicado por medio de la palabra; “todo tiene que ser comprensible, para que todo puede ser comprendido”⁴⁰ rezaba la ley capital de los poemas euripídicos. “Eurípides es el poeta del racionalismo socrático”⁴¹, impone una estética racionalista que se apodera del mito, la música coral, la estructura dramática, y sobre todo, del lenguaje⁴².

Herederero de la tradición socrática, sin duda alguna, es el hombre moderno, ávido de comprender, de comunicar: abraza la lógica y la racionalidad, y echa a un lado aquello incomprensible, rechaza lo inefable. Se entiende la muerte de la tragedia antigua a raíz del pensamiento socrático, pues aquello que no puede ser apresado en conceptos, se concibe como inválido; el socratismo “niega la sabiduría cabalmente ahí donde está el reino más propio de ésta”⁴³. Para Nietzsche, Eurípides no fue el único seducido por Sócrates, hay un segundo crítico a todo aquello que apele a lo instintivo, a lo irracional; a saber, uno de los pilares de la filosofía Occidental: Platón. “El divino Platón”⁴⁴ como lo llama Nietzsche, también fue seducido por el socratismo, de él dice lo siguiente:

Por esta razón coloca al arte trágico junto al arte de la limpieza y de la cocina, afirmando que resulta repugnante para una mente sensata, y que

³⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *El Nacimiento de la tragedia*. El drama musical griego (conferencia en Basilea de 1870) Gradifco. Buenos Aires-Argentina. 2009. P, 194

⁴⁰ *Ibid.* p, 194

⁴¹ *Ibid.* p, 197

⁴² *Ibid.* p, 195

⁴³ *Ibid.* p, 199

⁴⁴ *Ibid.* p, 200

un arte tan heterogéneo y abigarrado, se constituye en una mecha peligrosa para una mente sensible y excitable; razón suficiente para desterrar del Estado ideal a los poetas trágicos.⁴⁵

Parece ser que estos grandes pilares de la filosofía occidental son para Nietzsche los que terminan desplazando y suplantando al *pathos*, dejando al hombre venidero como un ser incompleto. Cabe señalar que si bien el autor de *El nacimiento de la tragedia*, ve a Sócrates como al padre de la lógica, como al aniquilador del drama musical ⁴⁶, éste hace una afirmación bastante interesante, que nos permite pensar la crítica hacia al pensamiento socrático, no como una crítica literal hacia el Sócrates platónico como individuo, sino como una crítica a la forma de pensamiento estrictamente racionalista, que tiene como cuna la antigua Grecia y como madre adoptiva a la modernidad: “el socratismo es más antiguo que Sócrates”,⁴⁷ señala Nietzsche, y el efecto de decadencia que éste ejerce sobre el arte, se puede ver incluso antes de Sócrates: la dialéctica. El elemento dialéctico —señala Nietzsche— se va introduciendo cada vez más en el drama griego, hasta que aquellas figuras de la tragedia parecen perecer ya no a causa de lo trágico, sino a causa de lo lógico. La tragedia antigua es esencialmente pesimista, en ella la existencia es algo horrible y el ser humano es insensato; por otro lado, la dialéctica es por esencia optimista, “cree en la causa y el efecto y, por lo tanto, en una relación necesaria de culpa y castigo, virtud y felicidad”⁴⁸. La dialéctica se nutre de la claridad y la conciencia, así que cuando este elemento se introduce en la tragedia, ésta se va disolviendo poco a poco; la dialéctica con su ética optimista termina por desfaltar al pesimismo, dando fin a la tragedia antigua.

Vemos pues que el pensamiento socrático acaba con la tragedia, y con ello, termina por apagar el pensamiento trágico, en el cual Nietzsche ve la forma de concebir la vida de una manera “verdaderamente bella y bellamente verdadera”⁴⁹. De esta manera, con Sócrates, nace también un refugio contra el pesimismo; refugio hecho de una tendencia lógico-científica del pensamiento⁵⁰. Esto resulta importante, pues para Nietzsche el

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Ibid.* p, 202

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Ibid.* P 204

⁴⁹ Esta expresión es empleada por Crescenciano Grave en su ensayo *El Pensar Trágico* para referirse a la visión del mundo en la cual las figuras de Apolo y Dionisos logran fraternizar a pesar de ser aparentemente antagónicas.

⁵⁰ Cf. GRAVE, Crescenciano. *El Pensar Trágico, Un ensayo sobre Nietzsche*. Facultad de Filosofía y Letras UNAM.

pensamiento científico, termina ocultando la verdad originaria del Uno primordial⁵¹. Como mencionamos anteriormente, en la crítica que hace Nietzsche sobre Sócrates, se muestra la crítica al pensamiento racionalista y optimista, que es una de las características que se encuentran en el pensamiento moderno⁵².

Nietzsche ve en Sócrates la personificación de la forma lógica de la dialéctica. Es más, con demasiada simplicidad Nietzsche identifica lógica y dialéctica tomándolas a ambas sólo como la operación mental productora de conceptos, que al mismo tiempo que conocer pretende corregir lo que es⁵³.

El pensamiento lógico parece no aceptar lo que es, pretende corregirlo, levantando velos conceptuales que ayuden a una consideración específica de lo verdadero. “Toda esta ambición cultural repercute en un estrechamiento de la vida del hombre: a ésta sólo se le confiere dignidad en función de su capacidad y aprovechamiento cognoscitivos”⁵⁴. Aquí se puede ver que la crítica de Nietzsche parece extenderse hasta el ámbito del utilitarismo, en el cual parece que la lógica tan sólo es un instrumento subordinado a ciertos fines; esto hace pensar que la vida del hombre tiene sentido, en tanto que sirve a un fin en específico, se crean pues, valores en los cuales lo válido o verdadero es aquello que tiene la característica de utilidad. Crescenciano Grave menciona incluso, que Nietzsche considera a Sócrates como la raíz más honda de la modernidad instrumental⁵⁵.

Ahora bien, a raíz del pensamiento socrático también se desprende una manera peculiar de concebir la verdad, pues a ésta se llega por medio de la razón. Sin embargo, este es un punto en el cual difiere sustancialmente Nietzsche. Pues para nuestro filósofo “el pensamiento no es más aquella facultad hipostasiada y autónoma cuyo funcionamiento ensimismado produce la verdad que remite a la esencia de lo real”⁵⁶. El pensamiento es

México. 1998, p, 75.

⁵¹ La verdad en Nietzsche no debe entenderse como una verdad absoluta.

⁵² Pensadores como Descartes proponiendo la necesidad del método para llegar al conocimiento claro y distinto, o Leibniz y su definición de Dios como aquel Ser necesario, por el cual, *ser* es mejor que *no ser*, son ejemplos del este pensamiento moderno.

⁵³ Cf. GRAVE, Crescenciano. *El Pensar Trágico, Un ensayo sobre Nietzsche*. Facultad de Filosofía y Letras UNAM. México. 1998, p, 83

⁵⁴ *Ibid.* P, 79

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ Cf. GRAVE, Crescenciano. *El Pensamiento Trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*. Facultad de Filosofía y Letras UNAM.

pues, un impulso trágico que aspira a unirse con el Uno primordial; sin embargo, tal unión no puede darse por medio de la razón, para ello, es necesaria la *intuición*, pues para Nietzsche “la verdad no se conceptualiza. La verdad es intuición que más que establecimiento es búsqueda del vínculo del individuo con la totalidad de lo real y, al mismo tiempo, esta verdad no es tal que anule la individualidad, sino que la realiza en su vinculación con el todo”⁵⁷. De esta manera, podríamos decir que para Nietzsche la intuición es una forma más elevada de conocimiento que el concepto.

Elsa Cross, plantea que para Nietzsche, la función de la razón es sólo ordenadora y crítica, pero no es creadora en un sentido estricto ni percibe los datos esenciales que suministra el conocimiento directo que se alcanza, tanto a través del instinto como de la intuición⁵⁸. Y en este sentido, coincido con Elsa Cross en que, precisamente en el énfasis que pone en la intuición y no en la razón, puede encontrarse el carácter estético de la “teoría” de Nietzsche, pues al hacer que la intelección tenga como instrumento a la intuición y no a la razón, se pone el punto focal en el aspecto vivencial y no en el especulativo; se entiende el hecho de que Nietzsche hable en *El nacimiento de la tragedia* del mundo como fenómeno estético, de que el conocimiento de lo dionisiaco sea únicamente aprehensible en tanto vivencia ¿por qué en tanto vivencia?, porque el estado dionisiaco —recordemos— es un estado de embriaguez, un fundirse con el todo, los velos conceptuales se caen, y no es posible apresarse tal experiencia en la palabra.

Tal experiencia con el arte, para Nietzsche, específicamente el arte de la tragedia griega, es algo que más allá de ser pensado, es sentido. En un mundo entendido como fenómeno estético, el hombre deja de ser un simple espectador, un simple investigador; nace el hombre creador, aquel que crea sus propios valores, “¡Ved los buenos y justos! ¿A quién es al que más odian? Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al infractor: pero ése es el hombre creador”⁵⁹ —señala Nietzsche en su *Zaratustra*—

Ahora bien, si partimos de la crítica nietzscheana hacia la figura de Sócrates, parece preciso preguntarnos ¿cuál era la manera de concebir la existencia antes del pensamiento Socrático? Pues, la respuesta a esta pregunta lograría acercarnos a una visión nietzscheana de la existencia. Lo que nos deja ver *El Nacimiento de la tragedia*, antes del velo lógico-

México. 1998. P, 40

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ Cf. CROSS, Elsa. *La realidad transfigurada (En torno a las ideas del joven Nietzsche)*. UNAM. México. 1935-1985. P10

⁵⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Alianza. Madrid. 2003. P 47

científico que, según Nietzsche, Sócrates coloca es una Grecia intrigada por la gran interrogante del valor de la existencia, en la que el dolor se vuelve fundamental.

La filosofía que forma el trasfondo del pensamiento griego es la que el encadenado dios de los bosques muestra a los mortales: lo mejor de todo es no existir, no ser, ser nada; lo segundo mejor es morir pronto⁶⁰. Para Nietzsche tal pesimismo, la cruda verdad del sufrimiento, no representa la decadencia del pueblo griego, en todo caso, habría que hacernos la misma interrogante que nuestro filósofo se plantea, ¿no será tal vez que este socratismo fue más bien el signo de la decadencia, del cansancio, del agotamiento, del anarquismo disolvente de los instintos?⁶¹, pues para Nietzsche la serenidad del hombre teórico, parece más bien, “una voluntad epicúrea contra el pesimismo, una precaución del sufriente”.⁶²

Aquí la ciencia que nace a raíz de la figura de Sócrates, parece un velo que cubre la verdad del Uno primordial, la lógica funge únicamente como aquel instrumento que intenta explicar un mundo aparente, el cual el hombre socrático ha necesitado para seguir viviendo, para no quedar preso de la escalofriante sentencia de Sileno, para pensar que en realidad, lo mejor no es *no ser*, pues la existencia tiene un sentido —el principio de razón suficiente ya lo ha dicho; aunque éste descansa sobre nada, aunque éste ciertamente parezca no tener fundamento alguno, más que las ganas incontrolables que tiene el hombre por encontrar sentido, donde no lo hay—. Con el velo del pensamiento socrático, la vida es sentida como digna de ser vivida, invirtiendo aquella sentencia de Sileno, pues ahora, “lo peor es morir pronto, y luego el tener que morir algún día⁶³”.

Parece ser que Nietzsche no intenta dejar al hombre en la intemperie de un sinsentido, donde el no existir sería lo mejor; no intenta pues, hacer de la muerte aquello buscado, pues para Nietzsche, si bien el dolor es algo inherente a la existencia, también lo es la necesidad de reafirmar la vida. Partiendo de ello, ocurre algo interesante, pues parece ser que tal “velo” que, cubriendo el pesimismo y el sufrimiento, permite ver la vida como digna de ser vivida, resulta necesario para el ser humano; el hombre necesita del sentido para reafirmar la vida.

⁶⁰ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *El Nacimiento de la tragedia*. Gradifco. Buenos Aires-Argentina. 2009. P, 31.

⁶¹ *Ibid.* p, 18

⁶² *Idem.*

⁶³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *El Nacimiento de la tragedia*. Gradifco. Buenos Aires-Argentina. 2009. P, 31.

El hombre se ha ido convirtiendo, poco a poco en un animal extravagante que, más que ningún otro animal, piensa que satisface una necesidad vital; es necesario que de vez en cuando el hombre crea saber por qué existe, ¡su especie no podría prosperar sin una confianza periódica en la vida!, ¡sin creer que existe una razón en el seno de la vida!...⁶⁴

La náusea misma que provoca el sinsentido, parecer ser aquello que origina la necesidad de liberarse del sufrimiento, de aquella filosofía del dios de los bosques. “Ante la insoportable verdad desnuda, la voluntad tiende la ilusión que permite seguir viviendo. Ilusión aquí no significa pura falsedad o engaño; son los atavíos con que la voluntad se aparece para hacer soportable a los hombres su propia vida ante su presencia. La voluntad pura con su devenir ciego y caótico aterroriza: la ilusión la hace soportable”⁶⁵. Es la misma voluntad la cual hace patente el dolor y el sinsentido, pero también, la que hace posible que el hombre reafirme la vida, creando un sentido donde no lo hay; lanzándose a la búsqueda de un fundamento. Entonces nos encontramos con un pensamiento nietzscheano que deja atrás las consideraciones de la existencia de verdades absolutas, de mundos verdaderos, y “cosas en sí”, para trasladarnos a un mundo carente de sentido intrínseco, pero habitado por hombres creadores capaces de inventar y reinventar constantemente órdenes y valores.

⁶⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *La Gaya Ciencia*. Gradifco. Buenos Aires-Argentina. 2007.p, 24

⁶⁵ Cf. GRAVE, Crescenciano. *El Pensamiento Trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*. Facultad de Filosofía y Letras UNAM. México. 1998. P, 76

II. La Voluntad de Poder en el arte

a) La contraposición “débil y fuerte”

La Voluntad de Poder es, sin duda, uno de los puntos fundamentales en el pensamiento nietzscheano. Éste es un tema complejo, pues cuando uno se introduce al estudio de tal cuestión, seguramente surgirá la siguiente interrogante ¿Cómo entender la Voluntad de Poder, como un asunto de imposición (de imponer mi fuerza sobre el otro), o como un principio a partir del cual se “determinan” los valores?

Ahora bien, dando una respuesta parcial a tal cuestionamiento, puedo decir que resultaría errado proponer a la Voluntad de Poder como un imponerse del fuerte sobre el débil, en un sentido de sometimiento, dominación o transgresión física; incluso considero que tal interpretación acerca de la Voluntad de Poder sería burda, superficial y estaría —seguramente— sujeta a ciertos fines de índole práctico; pues si bien, en la obra de Nietzsche nos encontramos con pasajes que pueden hacernos caer en esta burda interpretación, la tarea en todo caso sería preguntarnos ¿En qué sentido la Voluntad de Poder involucra una lucha de fuerzas?, ¿En qué sentido se habla de un débil o un fuerte?

En la obra *Así Hablaba Zaratustra* en el apartado “De la superación de sí mismo”, Nietzsche introduce por vez primera —en dicha obra— la noción de Voluntad de Poder, mencionando también “la voluntad del servidor” y la “voluntad de ser amo”. Es éste uno de los pasajes donde la cuestión de la Voluntad de Poder puede mostrarse con un matiz de imposición en la cual el fuerte vence sobre el débil.

(...) Entonces me hice la siguiente pregunta: ¿Cómo es eso?, ¿Qué es lo que induce a lo vivo a acatar y ordenar y obedecer incluso mandando?

(...) Donde quiera que encontrara vida, descubrí la voluntad de poder; y hasta en la voluntad del servidor hallé la voluntad de ser amo. (...) El débil debe servir al fuerte; así persuade al débil su voluntad de ser amo del que es aún más débil que él...⁶⁶

Tal contraposición entre el débil y el fuerte puede entenderse, por su puesto, de manera literal, y así plantear que Nietzsche propone una Voluntad de Poder en la cual el “fuerte” se imponga por medio de la fuerza al “débil”; una voluntad que apuntaría, en todo

⁶⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Leyenda. México. 2011. p. 82

caso, a alcanzar o imponer cierto poder. Sin embargo, tal interpretación no haría justicia al pensamiento nietzscheano, pues, como plantea Castrillo Mirat en el prólogo de *La Voluntad de Poder*: la Voluntad de Poder en Nietzsche no significa que el hombre quiera poder, como si éste fuera la meta a alcanzar para la voluntad. *La voluntad en Nietzsche no es deseo ni carencia, sino virtud creadora y donadora*,⁶⁷ la cual confiere sentido y otorga valor a las cosas.

La Voluntad de Poder no es, pues, querer el poder, sino querer ir más allá de uno mismo. Es en esta disposición, en esta decisión en la cual el querer nos arrastra más allá de nosotros mismos, donde reside el hecho de dominar, de tener poder, es decir, de estar abierto en y al querer que nos empuja a sobrepasarnos. En el querer nos sabemos en tanto que más allá de nosotros mismos.⁶⁸

En relación a lo anteriormente citado surge una cuestión sumamente importante, a saber, el hecho de que se habla de una dominación, o en todo caso, de una transfiguración de uno mismo, ya no de un otro al cual hay que dominar o transformar. Aquí la Voluntad de Poder se vuelve impulso creador, y no se agota en la creación de objetos y obras, sino que, se habla también de una creación —constante— de uno mismo, en otros términos: el goce supone siempre una comparación (pero no necesariamente con otros, sino consigo mismo, en un estado de crecimiento) —señala Castrillo Mirat—. ⁶⁹ Por ello, se puede decir que la manifestación plena de la Voluntad de Poder es la creación, sí de valores; pero, también de uno mismo. Una superación de sí mismo que supone una creación constante ya no desde un plano óptico, sino ontológico (pero no me detendré mucho en esta cuestión en este momento, ya más adelante intentaré profundizar mucho más en esta doble transformación)

Esta misma contraposición parece tener más luz en relación con la cuestión moral.⁷⁰ La moral condena de manera explícita la voluntad de poder de los dominadores, de los

⁶⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de poder*. Bibliotec EDAF. España. 2006. p,18

⁶⁸ *idem*

⁶⁹ *idem*

⁷⁰ No hay que olvidar que la Voluntad de Poder se relaciona estrechamente con la transvaloración de los valores, en tanto que es ésta el principio desde el cual se determinan los valores (VP, p10). De esta manera el aspecto moral también puede verse completamente vinculado, pues es éste, el campo donde se han inventado y propuesto valores para la utilidad de la vida (*Introducción a Nietzsche*, Vattimo, p, 113).

transgresores o reformadores de la moral. Dado que todo es Voluntad de Poder,⁷¹ todos se ven obligados a tomar partido —dice Vattimo— pues para los débiles ya no existe la protección de la moral que les ha suministrado la base para despreciar y condenar a los fuertes.⁷²

Explicitandose y generalizandose la lucha entre opuestas voluntades de poder, los débiles y fracasados perecen; en primer lugar, porque, para no luchar, permanecen aferrados a sus prejuicios morales, radicalizandolos (por ejemplo, el igualitarismo en política), para hacerlos más destructivos y contrarios a la vida.⁷³

De esta manera la cuestión de la lucha, así como la exaltación de la fuerza se afirman en el pensamiento nietzscheano, ambos desde el punto de un “poder de creación o artístico”, pues los fuertes son aquellos capaces de crear nuevos valores por medio de la destrucción de los anteriores, mientras que los débiles parecen ser aquellos que adoptan los valores ya establecidos como si fuesen verdades absolutas e imperecederas. Así pues, podemos descartar el hecho de que Nietzsche vea en la contraposición del débil y fuerte, una cuestión de índole física o incluso biológica; pues se trata, en todo caso, de una capacidad tanto destructiva como creadora, desde la cual se hace posible una transvaloración de los valores.

b) La Voluntad de Poder esencialmente hermenéutica

En los párrafos anteriores hemos concluido con la cuestión de la “capacidad creadora” en el hombre (el fuerte); sin embargo, ahora debemos agregar que esta capacidad resulta en todo caso una manifestación plena de la voluntad de poder, y debemos también indagar en qué consiste tal creación. Ya hemos tocado el punto de la transvaloración de los valores, pues desde ella puede entenderse que la cuestión de la destrucción, así como de la creación resulta necesaria para que tal transvaloración se lleve a cabo. Sin embargo, resulta

⁷¹ Ya lo anuncia Zarathustra en el apartado “De la superación de sí mismo”, (...) *Donde quiera que encontrara vida, encontré voluntad de poder* (ZA p, 83)

⁷² Cf. VATTIMO. Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Ediciones Península. Barcelona. 1996, p, 115

⁷³ *idem*

importante pensar que si Nietzsche plantea que el hombre creador⁷⁴ es aquel que se aventura a una constante destrucción y construcción de nuevos valores, éstos ya no pueden ser entendidos como entidades absolutas y eternas, sino como simples valoraciones que carecen de fundamento metafísico; es decir, los valores ya no tienen una “verdad” en sí mismos, en todo caso, el hombre es el que valora y con ello el que pone valor a las cosas por medio de la interpretación.

Coincido con el planteamiento de Gianni Vattimo respecto a que la voluntad de poder es esencialmente hermenéutica, interpretativa.⁷⁵ En este sentido la “lucha” de la cual hablábamos en el apartado anterior puede entenderse como una lucha de interpretaciones. El mundo deviene un producto de interpretaciones que el hombre elabora. Ahora bien, puede entenderse la voluntad de poder esencialmente hermenéutica en otro sentido, a saber, que, si Nietzsche plantea que el hombre interpreta, que no hay nada que fundamente una “cosa en sí”, la misma Voluntad de Poder sería tan sólo una teoría entre más teorías, otra manera de interpretar el acontecer humano. Ante este segundo sentido, parece ser que Nietzsche permanece congruente con su planteamiento, pues “Nietzsche lo admite explícitamente en la conclusión de un aforismo de *Más allá del bien y del mal*: «suponiendo que también esto sea nada más que interpretación [...] bien, tanto mejor»⁷⁶.

Vale la pena sacar a colación este segundo sentido —que Vattimo plantea— no sólo para intentar cuestionar qué tanto puede sostenerse la teoría de la Voluntad de Poder dentro del mismo planteamiento nietzscheano, sino porque, también al querer suponer que si bien todo es interpretación, no hay ningún criterio “en sí” bajo el cual pueda decirse que esta teoría resulta “mejor” o más conveniente que otra, entonces podría surgir la interrogante: ¿bajo qué criterio Nietzsche coloca la cuestión de la “Voluntad de Poder” como una interpretación preferible a la interpretación de la “moral cristiana”, por ejemplo? Preguntarnos esto resulta importante pues nos arroja otra de las características del planteamiento de Nietzsche, a saber, que el afirmar que todo es interpretación no implica que la misma teoría que afirma la pluralidad de las interpretaciones no puede o deba elegir entre ellas, o al

⁷⁴ Aquí comprendo que el “fuerte” es en todo caso el hombre creador. Así pues, la manifestación plena de la voluntad de poder se da en el hombre creador.

⁷⁵ *Ibid.*, p, 116

⁷⁶ *Ibid.*, p,117

menos entre ella misma y muchas otras.⁷⁷ Esto otorga un “tope” a la posibilidad de un relativismo radical en el cual se proponga que absolutamente todo es válido, dando cabida a interpretaciones poco serias o débilmente argumentadas, en este sentido, si bien se acepta la pluralidad, esto no implica que no haya ciertos criterios bajo los cuales se puede considerar una interpretación como “mejor” o “peor” entre muchas otras. Como señala Karl Jaspers, la interpretación de Nietzsche (teoría de la voluntad de poder) es un saber de qué todo es interpretación. Esta interpretación resulta en todo caso una *interpretación* de la *interpretación*, y aquí se aloja su carácter esencialmente distinto de cualquier otra teoría, pues a comparación de la de Nietzsche, las otras resultan ingenuas en tanto que la teoría de la Voluntad de Poder, a diferencia de las otras, es completamente consciente del acto de interpretar.⁷⁸

Ahora bien, la “interpretación de la existencia” coincide con la “interpretación del valor”, *pues la interpretación constituye la expresión de un querer y la satisfacción de una necesidad que aprecia todo ser como un valor para sí mismo.*⁷⁹ Sin embargo, el carácter de la interpretación debe ser de un constante devenir, pues la acción del hombre creador lleva implícita la superación constante de las interpretaciones, y un emerger también constante de nuevas perspectivas. En todo caso lo que el hombre interpreta es el mundo, y este interpretar como fenómeno de la Voluntad de Poder. Como señala Jaspers, el acto interpretativo siempre se debe producir a partir de una Voluntad de Poder⁸⁰, y como ya lo hemos señalado anteriormente, para Nietzsche, donde quiera que se encuentre vida se encuentra también voluntad de poder. Tomar en cuenta esto es importante pues podemos preguntarnos ¿incluso en aquella moral cristiana hay Voluntad de Poder?, y tendríamos que contestar que sí, sin embargo, bajo ciertas especificaciones, a saber, que puede ser la Voluntad de Poder de una vida *ascendente o descendente, de una vida verdaderamente poderosa o de hecho impotente.*⁸¹

Religión y moral. Han sido entendidas por Nietzsche, preferentemente,

⁷⁷ *Ibid.*, p,118. En relación a los criterios bajo los cuales Nietzsche puede preferir la interpretación de la voluntad de poder sobre otras son: Fuerza y debilidad, salud y enfermedad (p 119). Esta fuerza entendida como ya hemos expuesto en este mismo escrito.

⁷⁸ Cf. JASPERS, Karl. *Nietzsche (introducción a la comprensión de su filosofar)*. Sudamericana. Buenos Aires. 2003., p,309

⁷⁹ *Ibid.* ,p,306

⁸⁰ *Ibid.* p.,322

⁸¹ *idem*

pero no exclusivamente, como la manifestación de la voluntad de poder de los impotentes. El hombre religioso “se siente a sí mismo como no libre: sublima sus estados y sus instintos de sumisión” (16, 142)⁸²

Así pues, la Voluntad de Poder se nos muestra como la base “metafísica” sobre la cual descansa la filosofía Nietzscheana, pues para el filósofo alemán todo lo viviente es manifestación de la Voluntad de Poder. En este sentido, no hay ser humano en el cual la Voluntad de Poder no se manifieste; sin embargo, parece ser que el único hombre en el cual ésta se manifiesta de manera plena es en el hombre creador.

c) Acerca del nihilismo

Dar desarrollo a la cuestión del nihilismo resulta de suma importancia si se desea entender de manera plena la problemática en torno al llamado *hombre creador*, de esta manera, es necesario dar cuenta de los matices que el mismo Nietzsche muestra en su examen sobre el mismo. Así pues, será preciso concebir a éste, en primera instancia, como el resultado de “algo”, como una consecuencia, ¿consecuencia de qué? *de la forma en que se han interpretado hasta ahora los valores de la existencia*,⁸³ para dar un panorama más nítido en relación a esto, pensemos en valores tales como la “verdad” y la “moral cristiana”, hay que tomar en cuenta que para creer en una moral como ésta, es de suyo necesario aceptar la premisa de que existen verdades de carácter absoluto, es decir, verdades divinas, pues sólo en este sentido puede concebirse una moral dada por un ser superior, que de manera sabia ha considerado que ciertos “mandamientos” deben respetarse de manera absoluta e imperecedera; ahora bien, cuando el hombre se encuentra sumergido en la creencia moral cristiana no podemos hablar de nihilismo, pues, como señala Nietzsche, *la moral cristiana resultaba un antídoto contra el nihilismo práctico y teórico*,⁸⁴ pues, de alguna manera tal creencia hacía que el hombre se concibiera a sí mismo y al mundo como entes perfectos y

⁸² *Ibid.*, p. 323

⁸³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de poder*. Bibliotec EDAF. España. 2006. p.35

⁸⁴ *Ibidem.* P, 36

lentos de sentido.⁸⁵ Sin embargo, cuando el hombre percibe de manera clara el origen de tales valores superiores, cuando voltea la vista al cielo y comprende que no hay un ser supremo que los haya dictado, el mundo se desvaloriza, pierde el sentido en el cual estaba anclado de antaño, y surge la comprensión del nihilismo radical, en el cual el hombre se convence de que la existencia es insostenible en relación a los “valores más altos”; y, en este sentido, también se comprende que no hay derecho alguno para pensar en un “más allá”, o en un *en sí de las cosas que sea divino*,⁸⁶ ni tampoco en una moral pensada en términos de absolutos; de esta manera, y coincidiendo con Jaspers, podemos decir que Nietzsche cree reconocer en el cristianismo el origen histórico del nihilismo⁸⁷.

Ahora bien, para comprender tal cuestión en su justa dimensión, habrá que tomar en cuenta tres categorías (fin, unidad y verdad) con las cuales, según Nietzsche, el hombre ha interpretado al mundo, y con ello, el valor que dicha interpretación ha otorgado a la existencia. Podemos hablar de tres instancias, que a su vez están íntimamente relacionadas con las tres categorías anteriormente mencionadas: 1) cuando el hombre busca un sentido a cualquier acontecimiento abrazando la concepción de que hay una meta la cual debe ser alcanzada, se concibe la existencia de cierto proceso por el cual se debe pasar para luego llegar a aquello deseado; sin embargo, “el que busca acaba perdiendo el ánimo”⁸⁸, a causa del sentimiento que provoca la desilusión de que la creencia en una supuesta finalidad de la existencia se vea quebrantada; surge el nihilismo como consecuencia de la conciencia de un “largo despilfarro de fuerzas”⁸⁹, señala Nietzsche que el hombre siente vergüenza de sí, al sentir que se ha mentido él mismo durante mucho tiempo,⁹⁰ dicha mentira puede ser, por ejemplo, el hecho de haber seguido cierto código moral durante toda su vida, pensando que éste había sido determinado por alguna instancia de carácter absoluto o a priori, pero que, ahora sumergido en aguas del nihilismo, se muestra inexistente, falso.

2) esta segunda instancia está relacionada con una supuesta concepción de “totalidad”; aquí tenemos como fundamento la creencia en la existencia de un “todo” que

⁸⁵ Nietzsche menciona cuatro ventajas de la hipótesis cristiana de la moral: 1) Concedía al hombre un valor absoluto, 2) El mal se mostraba lleno de sentido en un mundo con carácter de perfección, 3) Daba al hombre un saber de los “valores absolutos”, 4) Impedía que el hombre se despreciara como hombre, que quisiera renunciar a la vida (VP, §4)

⁸⁶ *Ibidem*.p 35

⁸⁷ Cf. JASPERS, Karl. *Nietzsche (introducción a la comprensión de su filosofar)*. Sudamericana. Buenos Aires. 2003.,p,260

⁸⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de poder*. Bibliotec EDAF. España. 2006. p,39

⁸⁹ *Idem*

⁹⁰ *Idem*

subyace ante cualquier hecho particular; de alguna manera, tal concepción despierta en el hombre “un sentimiento profundo de conexión y dependencia de un todo infinitamente superior a él”,⁹¹ en este sentido, el bien de la totalidad está íntimamente ligado a la entrega que tenga el individuo en pro de dicha unidad. Sin embargo, dicha postura, es para Nietzsche, tan sólo una invención del hombre que, de alguna manera, le es necesaria, pues sólo así éste conserva su valor, es decir, dado que dicha totalidad no existe, el hombre pierde la creencia en su propio valor cuando se deja de creer que a través de él actúa un todo perfecto y armónico;⁹² el hombre en todo caso “ha concebido un todo semejante para poder creer en su propio valor”.⁹³

Respecto a las dos instancias anteriormente señaladas, podría surgir un subterfugio en el cual el hombre encontrara consuelo ante la carencia de sentido o “fin” del devenir de la existencia, y la inexistencia de un supuesta totalidad o unidad de todas las cosas, tal subterfugio resultaría el “condenar todo el mundo del devenir como engaño e inventar un mundo situado más allá de éste”;⁹⁴ sin embargo, si el hombre logra darse cuenta de que la construcción de dicho mundo es sólo consecuencia de ciertas necesidades psicológicas,⁹⁵ éste sabrá que no tiene derecho a proclamarlo real o existente.

3) Para que la tercer forma del nihilismo surja, es necesario que el hombre no haya optado por el subterfugio anteriormente señalado, pues “tal forma comporta en sí misma no creer en un mundo metafísico”,⁹⁶ así pues, en esta instancia se admite la realidad del devenir como única realidad (un devenir carente de un “fin”), rechazando así cualquier suposición que lleve a divinidades o trasmundos.

Vemos pues, que en estas tres instancias lo que se comprende es que, la interpretación del carácter general de la existencia no puede encerrarse en las categorías de “fin”, “unidad” y “verdad”, pues ya en la tercera forma del nihilismo no se tiene fundamentos “para hacerse creer a sí mismo en un mundo verdadero”,⁹⁷ ya que estas tres categorías con las cuales se había atribuido un valor al mundo, son desechadas; es decir, la creencia en

⁹¹ *Ibid.* p, 40

⁹² *Idem.*

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ Nietzsche coloca a estas tres instancias en la caracterización de un nihilismo como estado psicológico (VP, p 20)

⁹⁶ *Idem.*

⁹⁷ *Idem.*

estas tres categorías de la razón resultan de alguna manera la causa del nihilismo, ya que, primeramente por medio de ellas se intenta hacer apreciable el mundo, y después este mundo se desvaloriza, a su vez que se desvalorizan también las categorías.

El nihilismo a su vez tiene un doble sentido, pues, éste puede ser activo o pasivo; en el primer caso el nihilismo resulta un “signo del creciente poder del espíritu”,⁹⁸ mientras que en el segundo caso, éste se muestra tan sólo como una manifestación de “decadencia y retroceso del poder del espíritu”.⁹⁹ Ahora, si bien el nihilismo puede tender hacia estas dos direcciones, la manifestación activa de éste es la que para Nietzsche será necesaria en relación al hombre creador, pues sólo en tanto nihilismo activo el hombre está dispuesto no sólo a abrazar la reflexión del “en vano”, o el sentimiento del “sin sentido”, pues esto lo dejaría en una actitud pasiva, carente de la fuerza necesaria para llevar a cabo no sólo una destrucción de valores sino también una construcción de los mismos.

En palabras de Nietzsche, este nihilismo “fatigado” ya no ataca, se vuelve pues, sólo un signo de debilidad,¹⁰⁰ cuando el hombre se queda instalado en tal pasividad puede ver la vida como algo que de suyo no debe ser vivido, ya que cualquier creencia de antaño queda derrumbada, la existencia se muestra vacía y con ello el sentido de la vida se diluye, provoca pues, un sentimiento tal, que el hombre quedaría en un estado que le incapacitara seguir adelante; sin embargo, cuando el sentido activo del nihilismo se manifiesta, el hombre cae en la cuenta de que a pesar de todo, se necesita reafirmar la vida, es decir, si ya se han derrumbado los valores de antaño, habrá entonces que construir nuevos, si el sentido se ha perdido, resultará necesario que el hombre fabrique su propio sentido, siempre teniendo en cuenta que tales factores no deben tomarse nunca como “verdades” o “entidades” absolutas; será pues, un hombre no sólo dispuesto al cambio, sino también dispuesto a la creación.

d) De la transformación óntico-ontológica del hombre creador

El concepto de “hombre creador” aparece casi en la última parte del prólogo del *Zarathustra*, para ser exactos: en el apartado número nueve. Desde este primer momento, podemos

⁹⁸ *Ibid.* P, 45

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Ibid.*p, 46

encontrar ciertas características que nos ayudan a vislumbrar las acciones que hacen del hombre un ser que crea. Lo primero que salta a la vista es una primera definición: el hombre creador es aquel que destroza las tablas de sus valores¹⁰¹, surge la pregunta ¿de quién o de quiénes son los valores que ha de destrozar el hombre creador? —de los pastores, que se denominan buenos y justos, de los fieles al credo— podemos contestar, remitiéndonos al texto mismo. Sin embargo, resulta importante desentrañar, en todo caso, quiénes son aquellos que aborrecen al hombre creador; así que, tomando como directriz los términos “pastor, bueno y justo”, podemos inferir que hay una referencia a la tradición judeocristiana, si bien los términos de lo “bueno y lo justo” aparecen con anterioridad en los griegos, el término “pastor” es el que nos muestra más esclarecedor el hecho de que la crítica va enfocada a la tradición primeramente mencionada, pues es en ella donde este término se usa para referir a la figura de Jesús¹⁰². La situación se percibe en mayor magnitud cuando se piensa que gran parte del pensamiento Occidental tiene como base la doctrina judeocristiana¹⁰³, pues se comprende que la tarea del “hombre creador” no resulta sencilla, ya que para el establecimiento de nuevos valores, es necesario la destrucción de los anteriores.

El mismo Zaratustra dice “transvaloración de todos los valores, he aquí la transformación de los hombres creadores. Quien ha de ser un creador, siempre destruye”.¹⁰⁴ Sin embargo, resulta necesario reflexionar a qué se refiere con esta “destrucción”. Me parece que tal “destrucción” debe ser entendida como una “superación”; cuando el mismo Zaratustra anuncia que no existe ni un bien ni un mal imperecedero, menciona también que los valores tienen que “superarse siempre otra vez”.¹⁰⁵ Ahora bien, tomando en cuenta que los valores de los cuales habla Zaratustra —por lo menos en los apartados revisados hasta ahora— son únicamente el “bien” y el “mal”, podemos decir que se está hablando de un aspecto relativo a la moral, en este sentido, se logra entender mejor este “superarse siempre otra vez”, ya que en el apartado “De las mil y una metas”, se logra ver que para Zaratustra los valores no

¹⁰¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Leyenda. México. 2011. p 19.

¹⁰² Sal. 23:1

¹⁰³ Resulta preciso señalar que nos referimos al pensamiento de la masa en general, ya que si referimos al pensamiento filosófico de Occidente quizá sea más acertado tomar como base el pensamiento Platónico. Sin embargo, lo que se pretende resaltar es aquello que tienen en común ambas formas de pensamiento, es decir, la creencia de la existencia de una verdad en sí, y como tal de la existencia de lo bueno en sí, de lo justo en sí, y las implicaciones que de ello se desprenden.

¹⁰⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Leyenda. México. 2011. p 45

¹⁰⁵ *Ibid.*, p, 83

pueden ser pensados como entidades absolutas, pues en primera instancia, de la multiplicidad de pueblos devienen multiplicidad de morales; ya el sólo hecho de ser conscientes de tal pluralidad moral, provoca que sea sospechoso pensar en una presunta validez universal de lo que es valorado bajo el nombre de “bueno” y “malo”. Como señala Karl Jaspers, la exigencia moral podría ser, para los hombres que viven en determinado instante, una obligación que se les impone y que está justificada. Pero no se necesita renunciar a la validez universal de una ley que rigiese para los hombres en cuanto hombres, sino sólo a la validez universal e intemporal de determinados contenidos.¹⁰⁶ Así pues, el hombre como tal es el ser que valora, sin embargo, aquello que se debe superar de manera constante son los contenidos de lo que se tiene por “bueno” y “malo”.

El hombre tiene que recorrer un camino para llegar a ser creador, por lo menos eso se puede inferir en el discurso *de las transformaciones*. La del espíritu en camello, la del camello en león, y la del león en niño¹⁰⁷, son las tres transformaciones que nos presenta de manera explícita el discurso de Zaratustra.¹⁰⁸ Sin embargo, nos enfocaremos en la tercera transformación, que es la que ayudará a ejemplificar de mejor manera la figura del hombre creador. En la figura del niño se pretende representar la ingenuidad¹⁰⁹, el olvido y un nuevo comienzo; en este sentido se puede ver que en esta última transformación puede darse la destrucción de los valores de antaño, y la creación de los nuevos. En la presentación de esta tercera transformación se menciona de manera explícita la cuestión de la voluntad como una conquista del propio mundo¹¹⁰. Puede entenderse tal conquista como la interpretación propia del mundo, y con ello, la creación de los valores que devengan de tal interpretación, se entiende que, si el hombre creador en todo caso es aquel que crea su propio mundo, el valor de las cosas depende del valor que el hombre ponga en ellas, es decir, éstas no tienen un

¹⁰⁶ Cf. JASPERS, Karl. *Nietzsche (introducción a la comprensión de su filosofar)*. Sudamericana. Buenos Aires. 2003.,p, 160

¹⁰⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra. Leyenda. México. 2011.* p 21

¹⁰⁸ Zaratustra señala que el espíritu se convierte en camello en cuanto se arrodilla anhelante de acarrear la pesada carga, sin embargo, desde antes de convertirse en camello, el espíritu es “sufrido y respetuoso: su fuerza gusta de lo pesado”. Con ello, podemos suponer que la crítica nietzscheana a la cultura Occidental se hace presente una vez más. Pues, el espíritu del cual habla Zaratustra se muestra de ante mano dispuesto a llevar aquella pesada carga, contaminado de aquel pensamiento dominante (judeocristiano), considera que, llevando pesadas cargas, éste demuestra su vigor. “¿Qué es lo más pesado? Oh, héroe -agrega el espíritu sufrido-; quiero saberlo para que yo cargue eso y demuestre mi vigor.” (ZA, p 21)

¹⁰⁹ En *Ecce homo* Nietzsche hace referencia a un espíritu que juega ingenuamente, pues sin quererlo y por una plenitud, juega con todo lo que hasta ahora ha sido llamado santo, bueno, intocable. (EH, p 107)

¹¹⁰ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra. Leyenda. México. 2011.* p 22

valor en sí mismas, sino que el hombre interpreta el mundo y con ello, establece de manera personal el valor de las cosas.

En su discurso *Del camino del hombre creador*, Zaratustra expresa que el deseo de crear es resultado del desprecio¹¹¹, sin embargo, ¿en qué sentido debemos entender el desprecio?, Zaratustra advierte que en ese transitar el hombre puede concebirse así mismo “como un hereje, un brujo, un adivino, un loco, un escéptico, un inmoral y un perverso¹¹²”, podemos proponer esto como una posible respuesta a la anterior interrogante, sin embargo, pareciera que concebirse de esa manera sólo puede ser resultado de juzgarse desde la óptica de una doctrina que establece que todo cuestionamiento de los valores establecidos resulta un acto de herejía, brujería, locura, inmoralidad etc.

Presuponemos entonces que en este punto aún no se ha logrado la superación total de los valores anteriores, sin embargo, tal desprecio sólo se hace posible en tanto que ya se muestra la pretensión de acabar con una tabla de valores anteriormente impuesta. Sin embargo, se necesita de una sobreabundancia de fuerza para no fenecer en el intento, “¡hay sentimientos que están resueltos a matar al hombre solitario! ¡Si no lo consiguen ellos mismos deben morir!¹¹³”, ¿se habla acaso de los sentimientos anteriormente mencionados? Nos aventuramos a decir que sí; en su transitar el hombre creador grita a sus adentros: todo es mentira, y tal afirmación encierra consigo la negación de la verdad en cualquier tabla de valores. El “destrozatablas¹¹⁴” pues, ya se ha dado cuenta que la verdad resulta relativa, y que es el hombre mismo el que en su interpretación del mundo otorga un sentido a las cosas¹¹⁵.

Zaratustra menciona que quien ama siente deseos de crear¹¹⁶, con ello, podemos pensar que toda creación es obra de un amante, pero, ¿en qué sentido el amor se vuelve fuente de creación? Dado que Zaratustra habla sobre el camino del amante en el apartado “Del camino del hombre creador”, y tomando en cuenta que el amante es el que crea, podemos suponer que tal camino es uno y el mismo, “te amas a ti mismo, y así te desprecias

¹¹¹ *Ibid.*, p 48

¹¹² *Ídem.*

¹¹³ *Ibid.*, p 47

¹¹⁴ El mismo Zaratustra denomina *destrozatablas* al hombre creador, en el apartado número nueve del prólogo del ZA

¹¹⁵ *Ibid.*, p 44

¹¹⁶ *Ibid.*, p, 48

como sólo desdeñan los que aman¹¹⁷”, parece ser que el hombre creador tiene primeramente que amarse a sí mismo para que tal fuerza creadora emerja de sus adentros. Sin embargo, ¿cómo entender el amor en los discursos de Zaratustra?, si bien éste hace —sin duda— una crítica tajante a todo aquello que rige el pensamiento de Occidente, no sería acertado pensar que el amor es tomado aquí en el sentido tradicional¹¹⁸, entonces habrá que contestar a la pregunta: ¿en qué sentido se puede hablar de amor como fuente de la creación? Es en el discurso “De las mil y una metas” cuando Zaratustra señala que muchas naciones son las que ha conocido, cada una de ellas con una tabla de valores distinta, pues lo que para unos es bueno, ante los ojos del vecino es deplorable.

Resulta interesante que esto lo menciona antes de introducir por vez primera el concepto de Voluntad de Poder. “Una tabla de los valores está suspendida sobre cada pueblo. ¡Atención!: es la tabla de sus superaciones. ¡Atención!: es la voz de su voluntad de poder¹¹⁹”. Valorar es crear, y con ello, podría decirse que la creación misma es la voz de la Voluntad de Poder. Es el hombre mismo quien se ha fijado todo su bien y mal, que no lo encontraron, ni les cayó, como voz, del cielo¹²⁰. Este mismo “bien y mal” no es más que una obra, y como toda obra tiene como génesis a un creador, tal creador es el amante; Zaratustra repite una vez más que varias son las naciones que ha conocido, pero esta vez para aclarar que en ninguna ha hallado poder más grande que las obras de los amantes —obras que llevan por nombre “bien” y “mal”— ¿será incidental el orden que se le ha dado en el discurso a la Voluntad de Poder y a los amantes como creadores? Me parece que no, en todo caso se deja ver algo en común en ambos casos, a saber, la acción creadora como un superarse a sí mismo mediante la invención de los valores. Y atendiendo al orden con el que aparecen cada una de las ideas en el discurso, la Voluntad de Poder nos aparece más primigenia, por ello, podemos suponer que la voluntad de amar, y lo que deviene de ella, es tan sólo una determinación de la voluntad de poder¹²¹; esto también puede sostenerse desde la afirmación que da Nietzsche en su obra *La Voluntad de Poder* cuando señala, en relación

¹¹⁷ *Ibid.*, p 48

¹¹⁸ En el aspecto filosófico, la cuestión del eros la encontramos incluso en la etimología misma de la palabra “filosofía” que generalmente se define como “amor por la sabiduría”. Entendido este eros como aquel que nos hace amar el conocimiento mismo y nos aventura a encontrar la verdad, una verdad que se supone absoluta. En Nietzsche ya no podría hablarse de este tipo de amor dado que la existencia de la verdad como algo absoluto se esfuma con la tesis de la muerte de dios.

¹¹⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra. Leyenda. México. 2011.* p 44

¹²⁰ *Ídem.*

¹²¹ El aspecto de la voluntad de amar como una determinación de la voluntad de poder lo aborda brevemente Rüdiger Safranski en su obra *Nietzsche: biografía de su pensamiento.*

con la pasión, que la Voluntad de Poder es la forma primitiva de ésta, y las demás pasiones son solamente configuraciones de aquella fuerza primigenia.¹²² Con base en lo anteriormente dicho podemos pensar que el hombre creador es, en todo, caso manifestación plena de la Voluntad de Poder; valores nuevos son los que crea, y “en la valoración misma habla...¡la Voluntad de Poder!,¹²³ dice Zaratustra.

Ahora bien, como ya hemos mencionado anteriormente, el hombre es el que da un valor a las cosas, es aquel que les otorga un sentido; el hombre es pues, un intérprete. Así que, podemos decir entonces que el hombre creador es también intérprete, y esto apuntando hacia un mismo sentido, a saber, el de la valoración. “Lo que Nietzsche denomina “interpretación de la existencia”, coincide, para él con “la interpretación del valor”; el valor del mundo reside en nuestra interpretación”.¹²⁴ De esta manera, podemos decir que el hombre crea su propio mundo, cuando lo valora y otorga un sentido a cada una de las cosas, con la intención de “conocer” aquellos fenómenos que conforman su mundo. “Deséais crear el mundo ante el cual podáis arrodillaros”,¹²⁵ menciona Zaratustra, justo cuando introduce por vez primera la cuestión de la “voluntad de verdad”¹²⁶, que en todo caso es meramente la voluntad de transformar comprensible todo ser; aquí ya no puede hablarse de una “verdad” en sí, y probablemente tampoco de un “conocer”, sino de una mera interpretación.

En este sentido podemos decir que el *superhombre* que nos anuncia Zaratustra¹²⁷ es precisamente el hombre que se ha superado a sí mismo por medio de la destrucción de todo valor establecido, y la creación de nuevos valores. Si bien en ninguno de los apartados mencionados con anterioridad se habla explícitamente de la necesidad de una actitud autocrítica del hombre, lo podemos suponer cuando se habla de “despreciar aquello que se ama”, pues, ¿cómo puede superarse el hombre a sí mismo sin antes haberse examinado de manera autocrítica hasta el grado de despreciar su propia obra (las obras de los amantes son aquellas que llevan por nombre “bien y mal”, en este sentido, los valores que se le han puesto a las cosas)? Sin embargo, tal superarse no se agota en el desprecio de la obra, sino que resulta necesario la destrucción de aquello despreciado, y la creación de lo nuevo. Tal

¹²² Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *La Voluntad de Poder*, Bibliotec EDAF. España. 2006. p, 461

¹²³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra. Leyenda. México. 2011.* p 83

¹²⁴ Cf. JASPERS, Karl. *Op. Cit..* Sudamericana. Buenos Aires. 2003.,p, 307

¹²⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra. Leyenda. México. 2011.,* p 82

¹²⁶ *Ibidem.*, p, 83

¹²⁷ *Ídem.*

construcción y deconstrucción para tener un fluir circular, pues lo que parece presentarnos Zaratustra es que el hombre tiene que vivir en un constante superarse a sí mismo. “La superación de sí mismo mediante la creación de todo un mundo imaginario de ideas, metáforas y escenas, tal como lo esboza el proyecto de Zaratustra, es más que la propia conservación. Es elevación de sí mismo”.¹²⁸

El hombre se supera a sí mismo cuando encuentra la fuerza creadora que yace en él; cuando desde el sepulcro logra renacer, tal como le ocurre al mismo Zaratustra, ¿en qué sentido podemos decir que en Zaratustra ocurre dicha transformación?, para mostrar de manera precisa tal cuestión será adecuado valernos del drama que nos presenta el escenario mismo de su obra *Así habló Zaratustra*, específicamente en el preámbulo y en los apartados de las tres canciones.

Las primeras líneas de esta obra describen cómo Zaratustra, después de abandonar su patria, decide encaminarse hacia las alturas de una montaña, y durante diez años, junto a su águila y su serpiente, medita y goza de la soledad que el alejamiento de la sociedad le ha otorgado; sin embargo, harto de no poder compartir aquella sabiduría que en su aislamiento había adquirido, decide comenzar su descenso, pues parece ser que se ha encontrado con la necesidad de compartir con los hombres —que en algún momento abandonó— aquello que, de alguna manera, ahora sabe; de esta manera, Zaratustra comenzó a bajar de aquella montaña que lo había albergado por tantos años. En estas primeras líneas Nietzsche nos muestra a un Zaratustra ansioso por volver con los hombres para enseñarles todo lo que sumergido en sí mismo logró comprender, vemos a un Zaratustra que ama a los hombres, tanto que está dispuesto a hacerles ver las cosas que hasta ese momento sólo él ha logrado contemplar.

Mientras Zaratustra se encontraba caminando solitario, cuesta abajo por aquella montaña, se encontró con un ermitaño que había salido de su cabaña para buscar raíces en el bosque, éste al ver al amante de los hombres descender, reconoció de inmediato a aquel joven que, en algún momento, había decidido subir hacia lo más alto, y al verlo, pronunció las siguientes palabras: Naturalmente, es Zaratustra. Su mirada es pura y en su boca no se advierte ningún asco ¿No se encamina hacia acá de la misma manera que un bailarín?;¹²⁹ Resulta muy importante lo que en este punto señala el ermitaño, pues lo que nos

¹²⁸ Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. Nietzsche. Biografía de su pensamiento. Tusquets. Barcelona. 2001. p. 300

¹²⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Leyenda. México. 2011., p 10

deja ver en primera instancia, es a un Zaratustra que no concibe a los hombres —a los cuales se apresura a ver— con desprecio, pues su mirar es puro, y su boca no deja ver disgusto alguno, podemos suponer que su rostro refleja tranquilidad y que su caminar es tan alegre que simula un baile.

Ahora bien, es precisamente en este apartado donde aparece por vez primera en esta obra, la famosa frase nietzscheana “Dios ha muerto”, y ante ello, cabe preguntarnos ¿cómo es que Zaratustra desciende de aquella montaña con tal alegría y tranquilidad si parece tener plena conciencia de la muerte de Dios?, ¿será acaso que su comprensión ante tal cuestión es meramente superficial?, tales interrogantes surgen pues partimos del presupuesto de que la muerte no suele causar alegría en el ser humano, y menos aún si quien ha muerto es aquel ser superior bajo el cual se arropaba el hombre, ya sea aquel creyente que encomendándose a Dios deseaba llegar a aquel mundo “bueno y eterno”, o aquel sabio que bajo tal principio sustentaba todo un sistema de ideas que daban fundamento y sentido a la vida y al conocimiento humano.

La cuestión del superhombre es introducida en esta obra por primera vez, después de que Zaratustra ha expuesto la muerte de Dios, ha descendido por completo de la montaña, y ha llegado a la ciudad más próxima, reuniéndose en el mercado con una muchedumbre a la cual se ha propuesto anunciar al superhombre; también es en esta tercera parte del prólogo donde se presenta una crítica al cristianismo:

Yo los exhorto, hermanos míos, a permanecer fieles a la tierra y no crean a los que les hablan de esperanzas supraterrales. Son envenenadores, lo sepan o no. Son menospreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos mismos también envenenados. La tierra está cansada de ellos: ¡que mueran, pues, de una vez. En otros tiempos se consideraba como la mayor blasfemia la blasfemia contra Dios, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. (...) En otros tiempos, el alma era despreciable al cuerpo; y ese desprecio era entonces lo más alto. ¡El alma exigía un cuerpo flaco, monstruoso, consumido! De esta manera pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra.¹³⁰

¹³⁰ *Ibid.*, p, 11

Estas líneas arrojadas por Nietzsche en voz de Zaratustra muestran, de alguna manera, algunas de las críticas que éste hace a la moral cristiana, donde parece ser que el afán más alto apunta, sobre todo, a supuestas esperanzas supraterráneas, en las cuales el hombre entregado a seguir aquellos preceptos, supuestamente dictados por un ser superior, ancla su existencia. Zaratustra los llama “menospreciadores de la vida” porque, en todo caso, desde la óptica nietzscheana, una vida regida bajo una moral cristiana, lejos de reafirmar la existencia, la niega. En su obra *La Voluntad de Poder*, Nietzsche reconoce que tras los nombres más sagrados se encontraban tendencias destructoras; de manera que, “se ha llamado Dios a todo lo que debilita, a todo lo que predica debilidad”,¹³¹ puede decirse que un hombre considerado, bajo los preceptos de la moral cristiana, un “hombre bueno”, para el anunciador del superhombre, es “autoafirmación de la decadencia”.¹³²

La idea del alma como aquello que tiene que ser “cultivado” y el cuerpo como aquello que tiene que ser “negado”, es otro de los puntos que son fuertemente criticados por Zaratustra en aquel primer discurso arrojado a la muchedumbre, esto nos permite ver que, en efecto, la idea de un trasmundo —sea “bueno” o “malo” (paraíso o infierno)— al cual sólo tiene acceso el alma es nuevamente negado, si bien, se sigue hablando de un alma supuestamente existente, Zaratustra terminará de anular por completo la idea de la supuesta existencia del alma después de la muerte, en el sexto apartado del prólogo, cuando éste, mientras observa a un volatinero moribundo farfullar algunas de sus últimas palabras acerca del “infierno”, opta por decirle: Te juro, amigo mío, que todo eso de que hablas no existe: no hay demonio ni infierno. Tú espíritu se extinguirá más rápido aún que tu cuerpo, no temas ya nada.¹³³

Ahora, el escenario en el cual se presenta Zaratustra anunciando que el hombre es algo que tiene que ser superado, que Dios ha muerto y con ello también debería morir todo lo que de Él se derivaba, no es favorable, pues, parece que la muchedumbre no escucha las palabras de aquel extraño visitante.

Lo que nos deja ver en todo caso dicho drama, es que, por lo menos, hasta ese momento, aquella masa de gente no puede comprender las palabras que Zaratustra ha

¹³¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *La Voluntad de Poder*, Bibliotec EDAF. España. 2006. p, 67

¹³² *Idem*.

¹³³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Leyenda. México. 2011., p 16

bajado a compartir; resulta importante tener esto en mente, pues parece ser que después de este primer discurso, el anunciador del superhombre, sólo vuelve a dirigirse, por lo menos de manera explícita, a la muchedumbre, en el apartado quinto, mismo donde, después de decirse a sí mismo “Ahí están, (...) y se burlan, no me comprenden, no soy yo la boca para estos oídos”,¹³⁴ arroja otra de las más fuertes críticas nietzscheanas, a saber, la crítica a la cultura: Tienen algo de que están orgullosos ¿Cómo le llaman a aquello de lo que se enorgullecen? Cultura le llaman; es lo que les diferencia de los tunantes. Por esa razón les disgusta escuchar, dirigida a ellos, la palabra “desprecio”. Hablaré, pues, a su orgullo. Voy a hablarles, pues, de lo más despreciable, del último hombre.¹³⁵ Estas palabras pronunciadas por Zaratustra, dejan ver de manera explícita, la crítica a un hombre en particular, a saber, “el último hombre”, ¿quién es este último hombre? Podemos suponer, partiendo de lo que prosigue a las anteriores líneas, que, en todo caso, el “último hombre”, es aquel que, sumergido en la cultura, ha perdido la capacidad del desprecio a sí mismo, ¿en qué sentido?, ha dejado de cuestionar no sólo la axiología bajo la cual se rige su época, sino también, los valores y las creencias bajo las cuales se rige él mismo, pues como ya hemos tratado párrafos anteriores, sólo en la medida de que se desprecia algo se puede dar la acción destructora.

Zaratustra ataca ciertos puntos en específico en relación a la cultura, menciona que estos “últimos hombres” son los que han abandonado sus “comarcas” y se han ido a refugiar a las grandes ciudades, pues al parecer, la vida se torna más fácil en ellas,¹³⁶ en este sentido, la crítica parece ir dirigida a aquella sociedad que encerrada en un mundo urbano se ha olvidado, de alguna manera, de aquellos lugares remotos, que por su carencia urbana, permiten un contacto más directo con el medio natural; parece también arrojar una crítica al enajenamiento del trabajo cuando menciona “continúa trabajando la gente, porque es un entretenimiento el trabajo. Sin embargo, se procura que no fatigue el entretenimiento”;¹³⁷ la crítica a la supuesta igualdad entre los seres humanos se muestra cuanto Zaratustra pronuncia las siguientes palabras: ¡He aquí un rebaño sin pastor! Quieren todo lo mismo, todos son iguales, y el que piensa de forma diferente se recluye voluntariamente en el

¹³⁴ *Ibid.*, p, 14

¹³⁵ *Idem*

¹³⁶ *Idem*

¹³⁷ *Ibid.*, p, 15

manicomio.¹³⁸

Estas y otras críticas son dichas de manera contundente por el anunciador del superhombre, en este escenario Zaratustra sigue teniendo una actitud hasta cierto punto optimista, pues considera que quizá esta vez la muchedumbre pueda tomar en cuenta sus palabras; sin embargo, este discurso nuevamente es interrumpido por los gritos de las personas, haciendo que Zaratustra diga para sí mismo “no me entienden, no soy boca para sus oídos”.¹³⁹ Esta escena, si bien nos deja ver a un Zaratustra posiblemente decepcionado por la indiferencia de aquellos hombres —por los cuales había abandonado la soledad de la montaña— nos muestra también a un Zaratustra que no se ha dejado vencer por aquel desdén, dispuesto incluso a seguir su camino con el mismo ímpetu con el que había decidido descender de las alturas: inmóvil es mi alma y luminosa como las montañas por la mañana. Sin embargo, ellos creen que soy frío y me agrada hacer bromas terribles.¹⁴⁰

Del sexto al noveno apartado del preámbulo, la narración de la obra gira en torno al camino que emprende Zaratustra luego de que, en medio de su espectáculo, el volatinero cae de una cuerda que pendía de entre dos torres, éste al caer en medio del tumulto de personas es atendido únicamente por Zaratustra, pues la gente se retira dejando al moribundo agonizar; Zaratustra decide cargar al muerto sobre su espalda para cuidar y dar sepultura al cadáver. Una vez más, y apesar de todo el cansancio que le provoca aquel transitar, la narración nos muestra a un Zaratustra optimista, pues después de todo, ha aprendido algo nuevo:

Zaratustra durmió durante varias horas y no sólo pasó la aurora por delante de él, sino también toda la mañana. Pero finalmente abrió sus ojos y asombrado contempló el bosque y disfrutó del silencio. Y miró nuevamente asombrado dentro de sí mismo. Se puso en pie rápidamente, de la misma manera en que lo hace un navegante cuando de pronto descubre tierra firme, y se regocijó, pues acababa de revelarsele una nueva verdad. Y dijo para sus adentros: me doy cuenta de que necesito compañeros vivos, no compañeros muertos

¹³⁸ *Idem*

¹³⁹ *Idem*

¹⁴⁰ *Idem*

y cadáveres que llevo a cuevas a donde quiero.¹⁴¹

De esta manera, podemos notar que a lo largo del prólogo, Zaratustra se presenta, en primera instancia ante la muchedumbre, deseando ser escuchado, pues éste se ha encomendado una gran tarea, a saber, mostrar a los hombres al superhombre, y todo lo que esto conlleva; sin embargo, se encuentra con que las personas no están dispuestas a escucharlo, por ello, en los últimos apartados vemos que una nueva verdad se le ha revelado, Zaratustra ahora sabe que no debe ser ni pastor ni sepulturero,¹⁴² es decir, que no debe hablar más a la muchedumbre, que de alguna manera se ha mostrado como aquel rebaño que anda siempre a ciegas. Ahora bien, a lo largo del preámbulo, la narración nos deja ver a un Zaratustra que, a pesar de los obstáculos que se encontró en su andar, parece no sólo sereno, sino contento; si bien desde el segundo apartado ha anunciado la muerte de Dios, y posteriormente se ha dado a la tarea de mostrar a los hombres que todas las creencias bajo las cuales han determinado lo bueno y lo malo son tan solo falacias, éste parece no estar perturbado ante tales cuestiones, parece ser que hasta ese momento, Zaratustra se muestra como un “destrozatablas”, pues es consciente de la necesidad de derrumbar aquellas creencias que se han tomado por verdades absolutas por largo tiempo.

En este sentido, podemos plantear que en Zaratustra se deja ver aquella transformación óptica, en la cual los valores de antaño son cuestionados y destruidos, en pro de una nueva valoración. Sin embargo, la segunda transformación, aquella que se encuentra en un nivel ontológico aún no se ha dado en él, pues dicha transformación tiene un carácter existencial, en el cual, el hombre no sólo se da a la tarea de predicar el nihilismo, sino que, lo siente en lo más hondo de su ser, aquí el sinsentido y la falta de fundamento no se plantean en discursos, sino que se viven, se hacen patentes. Dicha transformación ontológica se muestra a lo largo de las tres canciones: la canción de la noche, la canción del baile, y la canción de la tumba.

¡De tanto obsequiar, se ha extinguido mi encanto de obsequiar! ¡Mi virtud se ha saciado de sí misma en superabundancia! Quien siempre obsequia se encuentra en riesgo de perder la vergüenza; a quien siempre reparte,

¹⁴¹ *Ibid.*, p, 18

¹⁴² *Ibid.*,p, 19

se le desarrollan callos en la mano y en el corazón. Ya no se me empañan los ojos ante la vergüenza de los implorantes; mi mano ya no aprecia el temblor de las manos que reciben.¹⁴³

Precisamente en estas líneas que nos presenta Nietzsche en “la canción de la noche”, podemos notar un cambio radical en el discurso de Zaratustra; en el primer apartado del preámbulo había dirigido las siguientes palabras al sol: (...) necesito bajar a las profundidades, de la misma manera que tú lo haces por la noche para ofrecer luz a ese mundo sombrío;¹⁴⁴ y en la segundo apartado, cuando hablaba con el anciano ermitaño, Zaratustra hace hincapié en que tiene un obsequio para los hombres.¹⁴⁵ Sin embargo, en esta primera canción, parece ya no estar convencido del propósito que lo impulsó a descender de las alturas, pues el obsequiar ya no le causa ningún bienestar, y aquellos a los que ha pretendido dar los obsequios se han mostrado indiferentes; si en el preámbulo Zaratustra se mostraba preocupado por los hombres, ahora parece ya no sentir empatía alguna por ellos; si en un comienzo pretendía ser, al igual que el sol, aquella luz que alumbrara la oscuridad de aquellos sumergidos en la noche, ahora parece estar él mismo parado en medio de la oscuridad.

Algo que no puedo reconocer me rodea y me observa con aire pensativo. ¿Cómo? ¿Vives todavía, Zaratustra? ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Por obra de qué? ¿A dónde? ¿Dónde? ¿Cómo? ¿No es una estupidez vivir todavía? Amigos míos, la noche pregunta por mí. ¡Disculpen mi tristeza! ¡Ha caído la noche!¹⁴⁶

En “la canción del baile” es donde se hace explícito el decaído estado de ánimo bajo el cual se encuentra Zaratustra, la serie de interrogantes que el personaje se hace a sí mismo en esta parte de la obra, dejan ver la crisis existencial que en éste se presenta. Si bien en un comienzo parece seguro de tener un propósito, ahora no le parece tan claro; ya había anunciado a la muchedumbre la muerte de Dios, sin embargo, no es hasta que se da

¹⁴³ *Ibid.*, p, 76-77

¹⁴⁴ *Ibid.*, p, 9

¹⁴⁵ *Ibid.*,p, 10

¹⁴⁶ *Ibid.*,p, 79

el diálogo directo con la vida, que Zaratustra parece comprender desde lo más hondo de su ser, lo que que tal cuestión implica; por medio de sus discursos había anunciado la necesidad de dejar de creer en supuestas “verdades absolutas”, así como en el supuesto sentido intrínseco del acontecer humano, sin embargo, hasta ese momento tales “anuncios” no parecían causar en él incomodidad alguna, pues, incluso se mostraba contento y positivo en su andar.

Desde mi interpretación, lo que en todo caso nos deja ver “la canción del baile”, es que, justo en ese momento, a Zaratustra se le presenta el nihilismo de manera existencial, es decir, ya no sólo se encuentra anunciando lo que éste implica, sino que se encuentra sumergido en él; sin embargo, esto sólo ocurrió después de que su diálogo fuese plenamente existencial, es decir, con la vida misma, “¡El otro día te miré a los ojos, oh, vida! Y me pareció caer en un precipicio inescrutable!”;¹⁴⁷ ahora bien, en el diálogo que Zaratustra tiene con la vida, resuena el símil entre la sabiduría y la vida, el solitario dice de la primera que “se tiene sed de ella, sin poder saciarla nunca; se ve a través de velos; se prende por medio de redes. ¿Es bella? ¡No sé! Sin embargo es una carnada que hace picar incluso a los peces más maduros”.¹⁴⁸

Vida y sabiduría parecen tener algo en común, a saber, que ambas se presentan para Zaratustra como apariencias, como ilusiones que sólo logran concebirse a través de velos, esto es en todo caso, por medio de aquello que de suyo el hombre coloca, en este sentido, ni la sabiduría ni la vida tiene propiamente una esencia o una sustancia que las haga verdaderas o eternas, resultan sólo interpretaciones del ser humano. Como ya se ha dicho anteriormente, parece ser que, si bien tales cuestiones ya fueron anunciadas por Zaratustra en sus discursos, es hasta que el sentimiento nihilista se presenta en él de manera existencial que la tristeza lo invade, junto con una serie de interrogantes que, curiosamente hasta ese momento le surgen desde lo más decaído de su ser.

En la tercera y última canción, “la canción de la tumba”, Zaratustra hace referencia a la muerte de su juventud, y por supuesto, a aquello que tal fenecer implica, pues junto a su juventud han muerto también aquellas visiones de antaño, aquella sabiduría joven que en algún momento decidió bajar y compartir con los hombres, aquellas “palabras, en verdad, de

¹⁴⁷ *Ibid.*, p, 78

¹⁴⁸ *Idem*

una sabiduría contenta”.¹⁴⁹ Como bien lo señala el nombre de esta canción, en esta parte de la obra, Zaratustra rememora aquello que si en algún momento se presentó como algo vivo, ahora yace muerto:

Esto les pregunto a mis enemigos: ¿qué es todo asesinato en comparación con lo que me han hecho? Me hicieron un daño peor que cualquier asesinato: me impusieron una pérdida irremplazable; ¡de esta manera me dirijo a ustedes, mis enemigos! (...) los enemigos, robaron mis noches y las convirtieron en tortura insomne. ¡Ay!, ¿en dónde se encuentra esa sabiduría alegre? En un tiempo desee signos favorables; entonces me enviaron un repulsivo pajarraco. ¡Ay!, ¿en dónde se encuentra mi ansia entrañable? (...) ¹⁵⁰

De esta manera, podemos interpretar que Zaratustra se encuentra rememorando todo lo que en un principio lo había llevado a descender de la montaña, aquella alegría que lo acompañó durante un largo transitar, pero que, sin embargo, en algún momento encontró su ocaso. Es justamente en esta última canción, donde el nihilismo se presenta en su completa realización, pues si bien, en “la canción del baile” Zaratustra se ha encontrado de frente con el derrumbamiento de todo valor, el nihilismo se queda en su fase pasiva, pues el llamado anunciador del superhombre se queda inmerso en la tristeza; sin embargo, en “la canción de la tumba” el nihilismo se manifiesta en su sentido activo: ¿Cómo logré soportar eso? ¿Cómo pude subsistir a tales heridas? ¿Cómo resucitó mi alma de los sepulcros? —se pregunta a sí mismo— Ah, hay en mí algo inmune, insurrecto: mi voluntad. Muda e inalterable, ella transita los años. ¹⁵¹

¹⁴⁹ *Ibid.*, p, 80

¹⁵⁰ *Idem.*

¹⁵¹ *Ibid.*, p, 81

III. El hombre creador como el destructor de las bases de la modernidad

Orientación inicial

En el primer capítulo de este escrito ya se han planteado algunas cuestiones en relación a la crítica nietzscheana en torno a la modernidad, críticas que surgen en *El nacimiento de la tragedia* y se enfocan principalmente en hacer ver de qué manera la figura del Sócrates platónico funge como el acabose de la tragedia griega y el precursor del pensamiento “optimista”, esto resulta importante para entender los siguientes planteamientos, pues, como bien señala David Cortez, desde la opinión del mismo Nietzsche, “el sustrato teórico de la vida moderna hay que buscarlo en la representación optimista del mundo”.¹⁵² Ahora bien, si en esta primera parte se mostró la crítica de Nietzsche en relación a la muerte de la tragedia griega, y con ello, también de la visión pesimista del mundo, lo que se intenta en este tercer capítulo es llegar a las siguientes reflexiones: Partiendo de la noción de *hombre creador* que se vuelve a sí mismo creación (planteada en el segundo capítulo), ¿En qué sentido la manera nietzscheana de concebir al hombre en su relación con el mundo representa una crítica a la noción de *sujeto* de la modernidad?, ¿De qué manera esta nueva concepción del hombre como intérprete deviene en la destrucción de las bases de la modernidad?

a) Una aproximación al concepto de *modernidad*

Hablar sobre la modernidad resulta, sin duda alguna, una tarea sumamente complicada, pues el vasto mundo que la conforma no se podría aprehender en breves páginas; por ello, me parece necesario acotar tal aproximación a la exposición de los aspectos que, desde mi reflexión, engloban y caracterizan de mejor manera a la filosofía moderna. La razón de tal limitación no es únicamente en miras de “resumir” o simplificar tan abarcante pensamiento, sino más bien, de exponer específicamente los planteamientos modernos que Nietzsche critica con mayor vehemencia.

Si intentamos indagar en la genealogía de la modernidad, es posible que tuviésemos que retroceder hasta la época de la Grecia clásica, por lo menos desde lo planteado por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, parece que la figura de Sócrates es aquella semilla que encontrará su pleno florecimiento siglos después, cuando el triunfo de la razón

¹⁵² Cf. CORTEZ, David Gualberto. *Nietzsche, Dioniso y la Modernidad*. Ediciones Abya-Yala. Quito-Ecuador. 2001. p, 16

sea algo no sólo innegable, sino también aquello que se busque afanosamente. Sin embargo, anterior a dicho florecimiento, la época medieval y el renacimiento ayudaron también a llevar a su máximo apogeo esta germinación.

[...] si atendemos a la génesis de la filosofía moderna nos encontramos con que representa una radicalización de determinadas posibilidades abiertas por la teología cristiana. No puede menospreciarse la continuidad, si bien radicalizada, que se percibe entre la centralidad que el cristianismo atribuye al hombre, su irreductibilidad a la naturaleza y la relativización consiguiente del mundo, y los presupuestos sobre los que se asientan el voluntarismo teológico bajomedieval, el humanismo del Renacimiento y el deísmo racionalista¹⁵³

Como bien señala David Innerarity en la anterior cita, previo al surgimiento de la modernidad acontecieron diversas cuestiones que, de alguna manera, ésta terminó por reapropiarse, aunque de una forma distinta, e incluso innovadora. La mencionada centralidad que el cristianismo atribuye al hombre es fundamental para la noción de sujeto que se construirá y adoptará posteriormente en la filosofía moderna; ya el cristianismo en la edad media da un carácter central al hombre al colocarlo como una creación a imagen y semejanza de Dios, en este sentido, el hombre adquiere un lugar privilegiado dentro de la creación divina; sin embargo, éste siempre estará sujeto a los planes y designios divinos, “el concepto del hombre como sujeto actuando de manera consciente en la historia, sólo alcanzó su expresión plena en la metafísica iluminista moderna”.¹⁵⁴

En el renacimiento, por otro lado, si bien el hombre permanece en aquel pedestal, la cuestión de la libertad humana comienza a sonar con mayor fuerza y a causar mayor revuelo. La modernidad, por su parte, puede caracterizarse como aquella época en la cual se enaltece no sólo al hombre, sino a la razón; así como también, la época en la que más fervientemente se cree en la idea de progreso, respecto a esta última cuestión, Vattimo señala que, incluso desde la perspectiva de Nietzsche “la modernidad se puede caracterizar

¹⁵³ Cf. INNERARITY, Daniel, *Modernidad y Postmodernidad*, Anuario filosófico, 1987 (20), p, 106

¹⁵⁴ Cf. BECH, Julio Amador, *Derivas sobre nihilismo y modernidad a partir de Nietzsche*. p, 73

como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva iluminación”.¹⁵⁵ En este sentido, desde lo planteado por Vattimo, la idea de “superación” es aquella que tomará vital importancia en la filosofía moderna, pues “se concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen”.¹⁵⁶

La distinción entre *conciencia* y *mundo* se vuelve un sello distintivo en la filosofía moderna, por supuesto, el pensamiento de Descartes es aquel que impactará con mayor fuerza en los planteamientos de la modernidad. La filosofía cartesiana “traslada el fundamento desde el mundo a la conciencia. Ahora la substancia no son las cosas sino la idea respecto a ellas”.¹⁵⁷ En la sexta meditación metafísica, Descartes señala:

Puesto que sé de cierto que existo, y sin embargo, no advierto que a mi naturaleza o a mi esencia le convenga necesariamente otra cosa, sino que yo soy algo que piensa, concibo muy bien que mi esencia consiste en ser sólo algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es sólo pensar. Y aun cuando, acaso, o más bien, ciertamente, como luego diré, tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo.¹⁵⁸

La escisión entre alma y cuerpo planteada por Descartes, deviene una escisión entre conciencia y mundo, pues lo que se separa en todo caso, es aquella sustancia simple e inmaterial, de aquella sustancia compuesta y material; en este sentido, las ideas parecen tener primacía sobre los objetos, pues sólo ellas pueden otorgarnos conocimientos claros y distintos; “la posición idealista, que es el nombre con que pasa a la historia la teoría

¹⁵⁵ Cf. VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, España, 1986, p. 10

¹⁵⁶ *Idem*

¹⁵⁷ Cf. GODOY, Roco, *De la verdad a la interpretación*, Universidad de la Serena, Chile, 2009, p. 135

¹⁵⁸ Cf. DESCARTES, René, *Discurso del Método, Meditaciones metafísicas*, Austral, Madrid, 2007. pp. 178-179

cartesiana crea los entes mediante conceptos”.¹⁵⁹ Ahora bien, si “conciencia y mundo son los dos ejes sobre los que gravita el nuevo modo de pensar”,¹⁶⁰ se tiene que plantear necesariamente la existencia de algo o alguien que de alguna manera pueda “salvar” tal escisión, es decir, se necesita de un sujeto que a pesar de la confusión que ofrece el mundo sensible pueda acceder a verdades y no a meras apariencias, es aquí cuando cobra vital importancia la “representación”, pues como bien señala Daniel Innerarity, “la representación es el enlace de ambos momentos, que define el estatuto epistemológico de la modernidad: la realidad es un orden lógico desde el hombre”.¹⁶¹ Esto resulta sumamente importante, pues el sujeto de la modernidad es aquel que puede llegar a la certeza de las cosas por medio de un método que de alguna manera pueda asegurarle tal objetividad, la *verdad* dependerá en todo caso, de que la razón del sujeto siga ciertas reglas que le permitan el acceso a ideas — usando los términos de Descartes— claras y distintas.

De esta manera, la importancia del método se vuelve “decisiva en orden a la constitución y garantía de la objetividad”,¹⁶² dicha cuestión implica, por un lado, que a la certidumbre sólo se llegue por medio de la razón, pues sólo mediante reglas del pensamiento se puede tener acceso a ella, y por otro lado, que la subjetividad adquiere una importancia sustancial, pues es el sujeto el que por medio de la razón logrará llegar a la verdad. No por menos, Innerarity considera que la modernidad podría ser descrita como “la historia de la radicalización de la subjetividad”,¹⁶³ misma radicalización que alcanza su total apogeo en la filosofía idealista.

Comentando la génesis del idealismo (...), Ortega imagina que “si haciendo un experimento mental yo me resto del mundo ¿queda el mundo, queda la realidad del “mundo”? Por lo menos es dudoso: la realidad del mundo sólo resulta indubitable cuando además de él estoy yo viéndolo, tocándolo y pensando que está ahí. *Depende, pues, la seguridad de su realidad, de mi realidad. Nada hay en el mundo si no es percibido por alguien; no se trata por cierto de crear la materialidad*

¹⁵⁹ Cf. GODOY, Roco, *De la verdad a la interpretación*, Universidad de la Serena, Chile, 2009, p, 135

¹⁶⁰ Cf. INNERARITY, Daniel, *Modernidad y Postmodernidad*, Anuario filosófico, 1987 (20), p, 107

¹⁶¹ *Idem*

¹⁶² Cf. INNERARITY, Daniel, *Modernidad y Postmodernidad*, Anuario filosófico, 1987 (20), p, 108

¹⁶³ *Ibid*, p, 110

del mundo, sino de otorgarle ser.¹⁶⁴

De esta cita puede inferirse algo de suma importancia, a saber, que dicha escisión “conciencia-mundo” es, en todo caso, un criterio de índole epistemológico, no ontológico, pues no se trata de que el pensamiento del sujeto otorgue la materialidad, sino más bien, que es el pensamiento el que logra garantizar que se puedan conocer los objetos, y a su vez, que únicamente por medio de la subjetividad el mundo puede ser pensado y conocido; sin embargo, tampoco puede negarse que, la escisión entre conciencia y mundo como criterio epistemológico “alcanza también a la propia constitución del hombre (...) Para los modernos la historia humana puede entenderse como el tránsito de la naturaleza a la cultura, del instinto a la razón(...)”.¹⁶⁵ De esta manera, en la modernidad, el hombre adquiere mayor dignidad en tanto se mueve por la razón y no por los instintos, aparece una marcada escisión entre la naturaleza humana y la naturaleza animal, por ejemplo, Leibniz, uno de los más grandes filósofos de la modernidad, plantea que la capacidad del entendimiento humano es lo que lo diferencia de seres como los animales:

Las bestias son puramente empíricas y se rigen únicamente por medio de ejemplos, pues nunca llegan a formar proposiciones necesarias, al menos por lo que es posible saber sobre ellas; en cambio los hombres tienen capacidad para las ciencias demostrativas.¹⁶⁶

Dicha cuestión tiene una estrecha relación con que la certeza debe estar basada en lo cuantificable, la “representación” de la cual hablábamos con anterioridad ya no tiene que ver con la mera percepción de las cosas, pues lo que se busca en todo caso, es una certeza matemática, aquello que de suyo puede ser demostrado científicamente.

Por otro lado, la concepción de la historia en la modernidad es algo que será fundamental para el surgimiento de la idea de “superación” mencionada líneas atrás; el progreso comienza a ser una de las nociones que tendrán mayor impacto en esta época, en la modernidad cobra fuerza la idea de que el ser humano siempre va hacia “mejor”, los

¹⁶⁴ Cf. GODOY, Roco, *De la verdad a la interpretación*, Universidad de la Serena, Chile, 2009, p.135

¹⁶⁵ Cf. INNERARITY, Daniel, *Modernidad y Postmodernidad*, Anuario filosófico, 1987 (20), pp, 111-117

¹⁶⁶ Cf. LEIBNIZ, Gottfried, *Los Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional. Madrid, 1983.p, 42

procesos históricos, en todo caso, tienen una razón de ser; esta es otra de las herencias que el cristianismo dejó, pues “desde la antigüedad bíblica existía el concepto de tiempo lineal y progresivo, de la acción humana en el tiempo, sin embargo, el verdadero demiurgo era Dios, el quehacer humano estaba subordinado completamente al divino”.¹⁶⁷ Sin embargo, señala Vattimo, “únicamente la modernidad desarrolla y elabora en términos puramente terrenales y seculares la herencia judeocristiana (...) Confiere dimensión ontológica a la historia y da significado determinante a nuestra colocación en el curso de la historia”.¹⁶⁸

Ahora bien, me parece que precisamente las características mencionadas a lo largo de este apartado, pueden llevarnos a una aproximación de la noción de *modernidad*, por lo menos, a la noción que nos interesa presentar para que la crítica que arroja Nietzsche hacia la modernidad cobre mayor sentido, y se pueda ver con mayor lucidez de qué manera los postulados nietzscheanos rompen con las bases o presupuestos modernos. De esta manera, resulta preciso tener en mente cuáles han sido los planteamientos bajo los cuales hemos llegado a la caracterización de la modernidad: escisión conciencia-mundo, la radicalización de la subjetividad, la historia bajo una dimensión ontológica, la noción de “superación” o progreso”, la escisión entre la razón y la naturaleza.

b) El ocaso de la noción de sujeto

Me parece preciso comenzar a indagar de qué manera la noción de “sujeto” va encontrando su ocaso bajo los planteamientos nietzscheanos, en la obra que el mismo Nietzsche escribió después de culminado su *Zaratustra*, a saber, su afamado texto *Más allá del bien y del mal*; pues es el mismo filósofo germano el que señala en *Ecce homo* que, ese libro (*Más allá del bien y del mal*) “es en todo lo esencial una *crítica de la modernidad*.”¹⁶⁹

La causa sui [causa de sí mismo] es la mejor autocontradicción excogitada hasta ahora, una especie de violación y acto contra natura lógicos: pero el desenfrenado orgullo del hombre le ha llevado a enredarse de manera profunda y horrible justo en ese sinsentido. [...]

¹⁶⁷ Cf. BECH, Julio Amador, *Derivas sobre nihilismo y modernidad a partir de Nietzsche*. p, 73

¹⁶⁸ Cf. VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, España, 1986 p, 111

¹⁶⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 2005, p 119

Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad, y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un “en sí”, en las cosas, continuamos actuando de manera mitológica.¹⁷⁰

En la anterior cita podemos notar la “disolución de la subjetividad como instancia legitimadora de la razón”,¹⁷¹ Nietzsche señala que, de alguna manera, el exacerbado orgullo humano ha colocado a su especie en un peldaño mucho más alto que aquel que en serio le corresponde; en este sentido, pretender que el hombre puede acceder a ciertas verdades en sí es completamente falso, y, no sólo el acceso a dichas verdades, sino también la existencia misma de éstas; la “esencia” o “cosa en sí” de los entes resulta un mero invento.

De esta manera, mientras que en la modernidad el sujeto era el garante del conocimiento verdadero, por ejemplo, en el discurso del método de Descartes “se encuentra la formulación exacta y programática de las inquietudes de una subjetividad que busca afanosamente la seguridad cognoscitiva”,¹⁷² dicha seguridad siempre estará sustentada en el presupuesto de que las incertidumbres quedarán eliminadas en tanto que el sujeto se mueva “a través de un método en el que nada sea sustraído a la mirada vigilante de la conciencia”.¹⁷³ En la filosofía kantiana, por dar otro ejemplo, la ruptura entre la conciencia del sujeto y el mundo “se resuelve en beneficio de una subjetividad a la que corresponde conferir sentido y legalidad al mundo empírico”,¹⁷⁴ —aunque Kant niega el acceso al conocimiento de la “cosa en sí”, el filósofo de Königsberg sigue suponiendo la necesidad del noúmeno, de manera que, la escisión entre el mundo sensible y el inteligible, así como la creencia de “algo” que respalde la objetividad del conocimiento sigue presente— bajo la óptica nietzscheana dichas posturas no serán más que errores, manifestaciones de una voluntad de verdad, que a su vez resulta manifestación de La Voluntad de Poder.

Desde su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche nos regala, como señala Manuel Garrido, “un inicial boceto de la condición humana —la efímera

¹⁷⁰ Cf. NIETZSCHE Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2005, p. 46

¹⁷¹ Cf. CORTEZ, David Gualberto. *Nietzsche, Dioniso y la Modernidad*. Ediciones Abya-Yala. Quito-Ecuador. 2001. p 13

¹⁷² Cf. INNERARITY, Daniel, *Modernidad y Postmodernidad*, Anuario filosófico, 1987 (20), p. 110

¹⁷³ *Idem*

¹⁷⁴ *Ibid*, p. 111

relevancia del animal cognitivo en el cosmos [...] —¹⁷⁵ Dicho boceto nos presenta al ser humano como un ser efímero que, sin embargo, está invadido por un sentimiento que lo hace concebirse el centro del mundo, dicho sentimiento surge a raíz del poder de conocimiento; esto resulta interesante, porque Nietzsche coloca al intelecto únicamente como una añadidura, un recurso que los seres humanos necesitan “para conservarse un minuto más en la existencia”.¹⁷⁶ Es decir, mientras que la facultad intelectual es para los filósofos de la modernidad aquella que eleva al hombre, pues le permite acceder al conocimiento verdadero del mundo; para Nietzsche, el intelecto es la causa de que el hombre tenga la necesidad de engañarse a sí mismo y al resto de los hombres; sin embargo, dicho engaño no debe tomarse como algo meramente negativo, por lo menos desde mi interpretación, el intelecto es precisamente aquel “aditamento” —ocupando el término que utiliza Nietzsche— que hace posible que el hombre no intente escapar de la existencia.

El problema en todo caso, no reside en que el hombre tenga que valerse del intelecto para valorar la existencia de manera positiva, sino en que éste no sea capaz de darse cuenta que dicha valoración está puesta por él mismo, y no tiene ningún fundamento que de suyo la sustente como tal; ante tal cuestión, señala Nietzsche, que el orgullo, ligado al conocimiento y a la sensación, hace que el hombre se engañe sobre el valor de la existencia, pues éste “proporciona la más adulatora valoración sobre el conocimiento mismo”.¹⁷⁷

Cuando Nietzsche señala que seguir creyendo en un “en sí” de las cosas es seguir actuando de manera mitológica, podemos pensar que se refiere a lo que él mismo plantea como la “historia de un error”, en su obra *El crepúsculo de los ídolos*. En ella el filósofo del superhombre, presenta seis etapas por las cuales la historia del pensamiento ha pasado, creando y manteniéndose en un error, hasta llegar a la sexta y última etapa: 1) El platonismo, donde surge la idea de la existencia de un mundo verdadero; surge la escisión entre un mundo sensible y suprasensible, en el cual, únicamente el sabio, prudente y virtuoso tiene acceso al mundo real, aquel donde habitan las ideas de las cosas. 2) El cristianismo, que en palabras del mismo Nietzsche es “platonismo para el pueblo”,¹⁷⁸ y en este sentido, se sigue manteniendo el presupuesto platónico; sin embargo, el “mundo verdadero es inasequible por

¹⁷⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996, p, 9

¹⁷⁶ *Ibid*, p, 18

¹⁷⁷ *Idem*

¹⁷⁸ Cf. NIETZSCHE Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2005, p, 21

ahora”,¹⁷⁹ a éste sólo se puede acceder al trascender, y aquel que logra llegar a tal destino, no es más el sabio, sino, aquel pecador arrepentido. 3) En la tercera etapa, Nietzsche critica de manera directa a Kant, si bien, se señala un acierto en tanto que se niega la posibilidad de cualquier tipo de acceso al “mundo verdadero”, éste sigue existiendo, pues resulta necesario para la justificación de un conocimiento “en sí”, de una moral “en sí”; “Kant es para Nietzsche un teólogo solapado que subrepticamente fundamenta los antiguos ideales desde los parámetros de la razón moderna”.¹⁸⁰ 4) El positivismo, es la etapa en la cual Nietzsche ve un “primer bostezo de la razón”,¹⁸¹ pues si el acceso al mundo verdadero ha quedado de suyo restringido, si resulta imposible conocer lo que Kant llama el *noúmeno*, “¿A qué podría obligarnos algo desconocido?”¹⁸² Aquella filosofía que lograría superar aquel error sería la de Augusto Comte, filósofo por el cual Nietzsche sintió una gran admiración en su juventud; como bien señala Roco Godoy, en relación al planteamiento comtiano que produjo un gran interés en Nietzsche, “se trata, en primer lugar, de un acercamiento del 'otro mundo' a éste. En segundo, ese otro mundo pierde la condición de arquetipo y debe subordinarse al sensible. Pero sobre todo al constituirse la intuición sensible como base del conocimiento se cierra cualquier acceso a un ultramundo inmaterial”.¹⁸³ 5) En este quinto momento, la sola idea de un “mundo verdadero” queda eliminada, pues lo sensible se vuelve lo único verdaderamente real, aquello suprasensible ya no puede ser parámetro de valoración dado que nada puede garantizar su genuina existencia; aquellos ideales que se sostenían desde el presupuesto de un “mundo verdadero”, “son desenmascarados, desvalorizándose su supuesta verdad”.¹⁸⁴ 6) El último momento de la historia es el surgimiento de Zaratustra, a saber, el surgimiento de la filosofía nietzscheana, esta etapa no puede llamarse propiamente un error, el mismo Nietzsche la señala como el “final del error más largo”,¹⁸⁵ Aquí cualquier tipo de noción de verdad es suprimida, pues al eliminarse aquel “mundo verdadero”, se elimina también la creencia de un “mundo aparente”, si bien en los momentos anteriores ya se perfilaba la crítica a la creencia de un “mundo verdadero”, en el sexto y último momento, ya se tiene por seguro la inexistencia de éste; coincido con Godoy, en que se da un paso de

¹⁷⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1989, p, 51

¹⁸⁰ Cf. GODOY, Roco, *De la verdad a la interpretación*, Universidad de la Serena, Chile, 2009, p, 32

¹⁸¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1989, p, 52

¹⁸² *Idem*

¹⁸³ Cf. GODOY, Roco, *De la verdad a la interpretación*, Universidad de la Serena, Chile, 2009, p, 40

¹⁸⁴ *Ibid*,p, 43

¹⁸⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1989, p, 52

la filosofía crítica a la filosofía propositiva¹⁸⁶, pues en todo caso, lo que se pretende es no sólo la destrucción de valores anteriores, sino la instauración de nuevos.

En este corto, pero profundo recorrido histórico que nos ofrece Nietzsche, podemos notar por qué seguir pensando en la existencia de “verdades en sí” deviene en seguir haciendo mitología, pues de alguna manera, desde la postura nietzscheana, son tan sólo inventos que responden a una necesidad imperiosa del ser humano por dar razón de ser a todas las cosas.

La noción de sujeto pierde validez sustancial bajo el planteamiento de Nietzsche, pues el origen mismo de tal noción se presenta como un invento, un valor que al igual que todos los valores establecidos por la traición son únicamente interpretaciones que carecen de una objetividad determinada y sustentada por un “mundo suprasensible”. Si bien podría pensarse en una coincidencia entre el planteamiento idealista en el cual el sujeto resulta aquel que “funda” la realidad de las cosas, aquel garante de la validez e invalidez del conocimiento del mundo, y la postura nietzscheana, en la cual el hombre en su condición hermenéutica interpreta el mundo y con ello inventa valores; la diferencia radica en que para Nietzsche, este hombre no puede ser garantía de ningún tipo de “verdad absoluta”, es decir, el hombre no es aquel que puede acceder a “verdes eternas”, dado que se ha suprimido la idea de la existencia de “verdades” y “apariencias”, el “sujeto” al igual que “la Verdad”, o “cosa en sí”, resulta un invento más.

Como se señala en *Más allá del sujeto*, “el sujeto nietzscheano es sólo apariencia; pero ésta no se define ya como tal en relación a un ser; el término indica solamente que todo darse de algo como algo es perspectiva, que se superpone violentamente a otras, las cuales sólo por una necesidad interna de la interpretación son identificadas como la cosa misma”,¹⁸⁷ si bien Vattimo utiliza el término “apariencia” como característica del “sujeto” nietzscheano, éste no debe ser entendido bajo el significado que la tradición le otorga, pues, no se habla de una “apariencia” contrapuesta a la “verdad”, sino que, lo que se pretende en todo caso es, poner énfasis en que desde el pensamiento de Nietzsche, no pueden existir “verdades en sí”, que todo lo que se conoce y se toma como “verdad” es tan sólo una construcción interpretativa, que por su puesto, carecerá de “sustancia” de “respaldo objetivo suprasensible”; podría decirse que lo que nos muestra Nietzsche, en todo caso, es un cierto

¹⁸⁶ Cf. GODOY, Roco, *De la verdad a la interpretación*, Universidad de la Serena, Chile, 2009, p, 44

¹⁸⁷ Cf. VATTIMO, Gianni, *Más allá del sujeto*, Paidós, España, 1992, p, 27

“desenmascaramiento”; sin embargo, “lo que es objeto de desenmascaramiento en el trabajo que Nietzsche desarrolla [...] no es un cierto fondo verdadero de las cosas, sino la actividad interpretativa misma”.¹⁸⁸

Es importante tener en cuenta que Nietzsche no critica los presupuestos de la modernidad, para luego proponer él mismo otros principios o fundamentos que resulten “más verdaderos”; pues para que su planteamiento realmente resulte una crítica radical a la modernidad, y con ello, a la noción de “sujeto” moderno, y de “verdad absoluta” o “cosa en sí”, Nietzsche “debe tomar distancia respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento, pero, por otro lado, no puede criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más verdadero”.¹⁸⁹ Precisamente en este sentido Nietzsche se muestra como un pensador que ataca las bases de la modernidad de la manera más profunda, pues critica la cuestión del fundamento, no con el propósito de instaurar un nuevo sistema bajo el cual se pueda llegar a conocer “verdaderamente al mundo”; esta intención sería en todo caso demasiado moderna, sería seguir dentro de una tradición filosófica occidental en la cual vemos el surgimiento de diversos sistemas filosóficos, mismos que toman presupuestos de sistemas anteriores, esto en miras de una “superación” o progreso en el mismo pensamiento filosófico. Sin embargo, Nietzsche rompe con esta tradición y visión occidental, pues no sólo critica la creencia en un fundamento de todas las cosas, sino que su planteamiento acaba por decir que tal creencia es una rotunda mentira; el pensamiento de Nietzsche es, en términos de Vattimo, el pensamiento de la defundamentación.¹⁹⁰

c) La muerte de Dios

No cabe duda de que el anuncio de “la muerte de Dios”, es uno de los aspectos más representativos del pensamiento de Friedrich Nietzsche, es precisamente donde radica el hecho de que Vattimo conciba al pensamiento nietzscheano como pensamiento de la defundamentación —como líneas atrás se señaló—; en *Más allá del sujeto*, señala que dicho anuncio “es a la vez la “verdad” que fundamenta el pensamiento de la

¹⁸⁸ *Idem*, p. 37

¹⁸⁹ Cf. VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, España, 1986 p.10

¹⁹⁰ Cf. VATTIMO, Gianni, *Más allá del sujeto*, Paidós, España, 1992, p. 57

desfundamentación”.¹⁹¹ Aquí Vattimo apunta a que la frase "Dios ha muerto" trae consigo la destrucción de una estructura metafísica fuerte del ser, en la cual se entiende lo *fundante* y lo *desfundante* de la siguiente manera: fundante, en cuando define y determina la condición del devenir de los entes; desfundante, porque tal condición está definida y determinada como privada de todo fundamento.¹⁹²

Resulta importante resaltar que, en este sentido, Vattimo está pensando de manera explícita en la formulación de una ontología hermenéutica, es decir, tal esbozo resulta “un saber del ser que parte de una reconstrucción desenmascaradora de los orígenes humanos demasiado humanos de los valores y de los objetos supremos de la metafísica tradicional”,¹⁹³ así como de una “teoría de las condiciones de posibilidad de un ser que se dé explícitamente como resultado de procesos interpretativos”.¹⁹⁴ Es decir, que desde el presupuesto nietzscheano, el Ser que en la tradición filosófica se concebía como aquello eterno e inmutable, ahora comienza a concebirse como puro devenir y producción interpretativa, en otras palabras, el ser, no es algo ya dado de suyo, sino que el hombre lo va forjando en su devenir.

Ahora bien, de alguna manera, Vattimo llega a tales consideraciones porque en el estudio que nos presenta en “Nietzsche y más allá del sujeto” intenta conjuntar los presupuestos heideggerianos con los nietzscheanos, por ello, se comprende que el filósofo italiano hable de una ontología hermenéutica, que si bien, de alguna manera, empata más con los postulados heideggerianos que con los nietzscheanos, no se puede negar el hecho de que la propuesta de Heidegger está empapada de la filosofía de Nietzsche; de manera que, no resulta errado proponer que el anuncio de “la muerte de Dios” trae consigo que la noción del Ser de la tradición también se vea derrumbada, y que cuando Heidegger expone el carácter "débil" del ser, con ello, se sustituye la idea de Ser como eternidad, estabilidad y fuerza por la de Ser como vida, maduración, nacimiento, muerte; el ser no es entonces aquello que permanece, sino aquello que deviene, y muere. Acceder al ser en este sentido "débil" es la única fundamentación hermenéutica, pues se deja de lado al Ser fuerte de la metafísica. Y si bien, tales consideraciones no son dichas expresamente por Nietzsche, me parece que sí son consecuencia que se desprende de un anuncio como el de la muerte de

¹⁹¹ *Ibid*, p, 57

¹⁹² *Ibid*, p, 60

¹⁹³ *Ibid*, p, 42

¹⁹⁴ *Idem*

Dios.

Ahora bien, pienso que sería aventurado considerar que Nietzsche haya concebido al Ser de la misma manera que posteriormente lo hizo Heidegger, por ello, lo anteriormente mencionado debe tenerse en mente como la interpretación de Vattimo en torno a las consecuencias del anuncio nietzscheano, y no como lo propuesto directamente por Nietzsche. Sin embargo, tal cuestión nos sirve para mostrar que dicho anuncio impactó de manera abismal en el pensamiento de filósofos posteriores, en relación a un tema tan importante en la filosofía occidental, a saber, el tema del Ser.

En su obra *La gaya ciencia*, Nietzsche escribe especialmente dos párrafos que hablan de manera explícita sobre el catastrófico anuncio, el primero de ellos es el número 125:

[...] ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos los asesinos de todos los asesinos? ¿Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos —quién nos enjugará esta sangre? ¿Con qué agua lustral podremos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? [...] ¡Nunca hubo un hecho más grande —todo aquel que nazca después de nosotros, pertenece a causa de este hecho a una historia superior a todas las historias existentes hasta ahora! [...]”¹⁹⁵

El escenario en que dicho relato se lleva a cabo, es un mercado en el cual, el llamado “hombre frenético” o “el loco” corre desesperado gritando y anunciando la muerte de Dios; y, algo que resulta interesante es notar el contraste entre su profunda desesperación y la despreocupación con la que toman dicho anuncio aquellos que, congregados en ese lugar, reían a carcajadas ante las palabras de aquel “loco”, pues ellos no creían en Dios; es decir, ante aquellos carentes de creencia no parecía tener mayor importancia tal acontecimiento. Al colocar a este grupo de personas en el mercado, podemos interpretar que, Nietzsche, está pensando en aquella masa que sin reflexión alguna adopta dogmas sin el más mínimo cuestionamiento; por lo menos, esto puede pensarse, ya que desde *Así habló Zaratustra*,

¹⁹⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia*, Gredos, Madrid, 2010, p. 440

aquella masa incapaz de escuchar el anuncio del superhombre es la que está aglomerada en el mercado, sin nada que decir, sin nada que escuchar, porque su boca no puede pronunciar nada auténtico, ni sus oídos entender algo elevado.

Aquí sucede con el “hombre frenético”, algo similar a lo que ya se ha planteado en el segundo capítulo de este escrito, respecto a la transformación óntico-ontológica por el que pasa el hombre creador. Pues ante tal noticia, este hombre parece perder la razón, hundirse en lo más hondo de la desesperación, tal desenfreno se entiende dado que lo más sagrado que se tenía hasta ahora se ha eliminado; la verdad y el fundamento de todo lo que había creído no sólo se pone en duda, sino que, de la manera más radical se anula, se derrumba. Sin embargo, tal desesperación y desasosiego se ve de repente calmado, y es cuando el hombre, logra darse cuenta que, de alguna manera, la muerte de Dios trae consigo algo nuevo, algo jamás antes visto. Aun así, esta aparatosa noticia no será asimilada fácilmente, y de esto, Nietzsche es consciente, así que hablando a través del “hombre frenético” señala que “este enorme acontecimiento aún está en camino y deambula, aún no ha penetrado en los oídos de los hombres”¹⁹⁶. En el párrafo 343, Nietzsche es, de alguna manera, mucho más explícito en relación a la muerte que a pesar de haber sido anunciada, aún no ha sido comprendida:

[...] Ahora bien, en lo principal cabe decir con toda justicia que este mismo acontecimiento es demasiado grande, demasiado lejano, demasiado remoto para ser comprendido por la mayoría, incluso para poder decir que su anuncio ya ha llegado; y, menos aún, por tanto, para que muchos puedan saber ya qué ha acontecido realmente con ello — así como todo lo que tendrá que derrumbarse a partir de ahora, después de que haya sido socavada esta fe, habida cuenta de todo lo que se había construido sobre ella, embrolachado en ella o crecido dentro de ella, por ejemplo, toda nuestra moral europea en su conjunto [...] ¹⁹⁷

Ahora, si bien en este apartado se sigue hablando de que este gran suceso aún es incomprendido por muchos, hay un cambio, un matiz que resulta importante notar, pues en el

¹⁹⁶ *Idem*

¹⁹⁷ *Ibid*, p, 534

parágrafo del “hombre frenético” la desesperación ante el derrumbe del fundamento se hace notar en gran medida, mientras que en parágrafo 343 parece que tal muerte ya ha sido asimilada y comprendida, sino por todos, sí por el filósofo de la transvaloración: Nietzsche; de esta manera, Nietzsche muestra que la problemática en torno al anuncio de la muerte de Dios, por supuesto, es un suceso que causa susto y desesperación, pues da como resultado el derrumbe de todo lo que se había establecido como cierto o “verdadero” desde el comienzo de la historia, por lo menos, desde la historia del pensamiento filosófico de occidente, específicamente desde Platón: “el peor, el más duradero de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí”.¹⁹⁸ Pero, tal estadio frenético y lleno de desesperación en el cual nos coloca la muerte de Dios, tan sólo resulta un tránsito, pues, después de que aquel gran dogma ha sido eliminado, el hombre puede pintar nuevos paisajes sobre un lienzo en blanco:

[...] En realidad, Nosotros, filósofos y <<espíritus libres>>, ante la noticia de que el <<viejo Dios ha muerto>>, nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante ella nuestro corazón se muestra henchido de agradecimiento, asombro, presentimiento, esperanzas —finalmente, el horizonte se nos aparece libre de nuevo, aunque no esté despejado; finalmente podrán salir a la mar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro; de nuevo se vuelve a permitir cualquier audacia a los que buscan conocer; el mar, nuestro mar, yace abierto allí otra vez, tal vez nunca existiera antes un <<mar tan abierto>>.

Una vez derrumbado aquello sagrado, eterno, inalterable, y absolutamente verdadero, el hombre se encuentra, sí, en primera instancia, asustado por aquel feroz derrumbe, sin embargo, aquel hombre de “espíritu libre” —como lo llama Nietzsche—, verá en tal derrumbe no un acabose y una tumba bajo la cual sepultarse, sino, la oportunidad para crear nuevos valores; podríamos decir que al anunciar la muerte de Dios, Nietzsche da cabida al perspectivismo, él mismo menciona en el prólogo a *Más allá del bien y del mal*, “hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el

¹⁹⁸ Cf. NIETZSCHE Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2005, p.20

perspectivismo, el cual es condición fundamental de toda vida”.¹⁹⁹

De esta manera, al dejar de lado no sólo el presupuesto de que el hombre puede acceder a “verdades en sí”, sino la existencia misma de dichas “verdades”, el panorama se abre de una manera sumamente amplia, como bien anuncia Nietzsche, de una manera jamás antes vista, pues ya no se puede partir de una verdad absoluta ante la cual todos los hombres tengan que “rendir culto”, o tengan que estar sujetos si es que quieren encontrar certeza; sino que, la verdad deviene en interpretación, y en este sentido, cada hombre puede interpretar de manera distinta el mundo, sin que esto haga a un interpretación más o menos verdadera.

En otras palabras, ya no podemos partir de una noción absoluta de lo “verdadero” y lo “falso”, en el caso Nietzsche, resulta mucho más pertinente hablar de “fuerza”; respecto a dicho término habrá que ser cuidadosos para no caer en, lo que para mí resulta una mala interpretación de dicho concepto, pues, la interpretación de la “fuerza” en Nietzsche, como una “individualización” de la fuerza, que la nombra como fuerza vital (impulso de conservación y expansión),²⁰⁰ no hace justicia al planteamiento nietzscheano, e incluso podría malinterpretarse como un intento del individuo por sobajar y dominar a otro por medio de la imposición de la fuerza física —dicha problemática ha sido tratada en el capítulo anterior con más detenimiento—, por ejemplo, en contra de esta interpretación de la “fuerza” en Nietzsche, Vattimo señala que “Nietzsche excluye que la “fuerza” pueda ser de algún modo nombrada e identificada, y hace de ella, en cambio, un hecho fundamentalmente hermenéutico”.²⁰¹

Ahora bien, es importante entender tal cuestión dentro del horizonte del nihilismo, pues sólo desde él surge “el descubrimiento de la insensatez del devenir”,²⁰² pues sólo cuando el hombre se descubre falto de fundamento, caminando en un mundo que de suyo no tiene un sentido intrínseco, puede ver “el carácter hermenéutico de cualquier pretendido hecho (no hay hechos, sólo interpretaciones)”;²⁰³ Así pues, se trata no sólo de que el hombre en su condición hermeneuta interprete el mundo, sino que sea consciente de dicha interpretación, que sea consciente de que toda valoración es un acto interpretativo, y como

¹⁹⁹ *Idem*

²⁰⁰ Cf. VATTIMO, Gianni, *Más allá del sujeto*, Paidós, España, 1992, p, 34

²⁰¹ *Idem*

²⁰² *Idem*

²⁰³ *Idem*

tal, carente de un carácter trascendente de “verdad”.

d) La *Verdad* deviene interpretación

Desde el capítulo pasado se ha hablado de hermenéutica: La Voluntad de Poder como esencialmente hermenéutica, la condición hermeneuta del hombre, etc. Ahora, resulta necesario, indagar de manera más profunda en torno a la hermenéutica nietzscheana, pues sólo así, lo planteado anteriormente en relación a dicha cuestión tendrá la claridad deseada.

Me parece innegable que el concepto mismo de *hermenéutica* resulta difícil de definir, pues no cabe duda que éste se ha ido modificando al paso del tiempo; para dar un breve ejemplo, me valdré del recorrido histórico que Gadamer presenta de *Verdad y Método II*: En el escrito de Gadamer podemos ver que el concepto de hermenéutica no es estático, pues con el paso del tiempo éste se fue modificando y con él, también la forma en que el hombre se concibe en el mundo. En primera instancia, Gadamer nos remonta a la figura de Hermes, pues parece ser que en tal símbolo podemos encontrar la cuna de la hermenéutica, al ser Hermes aquel que de alguna manera conectaba el mundo de los dioses con el de los humanos por medio de la interpretación de sus mensajes, se da la primera pista de la importancia de la interpretación en el hombre; y se puede entender que tal labor hermenéutica es en todo caso, la transferencia de un mundo a otro. Aquí la hermenéutica es un arte, y como todo arte, hay que seguir ciertas reglas para llevarlo a cabo. Siguiendo a Gadamer, en Platón y Aristóteles la hermenéutica se sigue viendo de esta manera, sin embargo, deja de ser una cuestión de comunicación con los dioses, pasando a un sentido más lógico, en el caso de Aristóteles —apunta Gadamer—, “como componente semántico del enunciado”.²⁰⁴

Ahora bien, en la época medieval la importancia de la hermenéutica sigue siendo sustancial, sin embargo, desde un punto teológico, y en este sentido, se vuelve el arte de la correcta interpretación de las sagradas escrituras. La importancia de la hermenéutica parece radicar —por lo menos en este momento histórico— en que el intérprete entiende su arte y con ello, logra la correcta interpretación del mandato divino. Es en la época moderna, donde nos encontramos con el afán del método, y esto por supuesto, llega hasta la hermenéutica

²⁰⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1998, p, 96

misma; en la modernidad ya no sólo se posee el arte de la interpretación, sino que se pretende justificarlo metodológicamente; sin embargo, a pesar de la importancia que la hermenéutica pueda tener en la modernidad, a ésta sólo se le ve como una herramienta, con ello, como algo que puede ser usado o no por el hombre.

En este sentido, parece ser que es en el momento en el que la hermenéutica deja de verse como una mera herramienta, cuando empieza a comprenderse de manera filosófica, pues ésta pasa de ser algo contingente a ser algo necesario, es decir, el hombre ya no puede alejarse de la hermenéutica, pues es constitutivo de su ser el interpretar y el comprender. Sin embargo, tal concepción de la hermenéutica, se desarrolla a partir de Heidegger, pues al formar el concepto de “hermenéutica de la facticidad”, en la cual puede verse una interpretación de la existencia misma como “comprensión” e “interpretación” de las posibilidades de uno mismo. Este punto es de suma importancia, pues con ello, se apunta a que el fenómeno hermenéutico debe girar en torno a lo ontológico. Por ello, en la hermenéutica filosófica, comprender ya no significa un comportamiento particular del pensamiento humano, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana²⁰⁵.

Vattimo, por ejemplo, en su libro *Más allá de la interpretación*, define a la hermenéutica “como la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer”,²⁰⁶ y si bien el filósofo Italiano especifica que tampoco se podría decir que la hermenéutica sea únicamente Heidegger y Gadamer, “sí es cierto que una buena manera de representarla es precisamente aquella que se refiere a estos autores como los límites que la definen”;²⁰⁷ pues, es Heidegger quien formula de manera explícita el carácter ontológico de la hermenéutica; sin embargo, hay que tener en mente algo de suma importancia, a saber, que previo a Heidegger, “Nietzsche había relacionado la teoría de la interpretación y el Nihilismo. Nihilismo significa en Nietzsche “desvalorización de los valores supremos”, y fabulación del mundo: No hay hechos sólo interpretaciones, y ésta es también una interpretación”.²⁰⁸ Y es precisamente en este terreno bajo el cual nos moveremos para llegar a una noción lo más clara posible de la hermenéutica nietzscheana, es decir, desde el anuncio mismo de “la muerte de Dios”.

²⁰⁵ *Ibid*, p, 111

²⁰⁶ Cf. VATTIMO, Gianni, *Más allá de la interpretación*, Paidós, España, 1995, p, 39

²⁰⁷ *Idem*

²⁰⁸ *Ibid*, p, 50

Si la hermenéutica, como teoría filosófica del carácter interpretativo de toda experiencia de la verdad, se piensa coherentemente nada más que como una interpretación, ¿no se verá ineludiblemente atenazada por la lógica nihilista característica de la hermenéutica de Nietzsche? Esta <<lógica>> podría resumirse diciendo que no hay reconocimiento de la interpretatividad esencial de la experiencia de la verdad sin la muerte de Dios y sin fabulación del mundo²⁰⁹

Lo que Vattimo plantea en la anterior cita, ya se ha ido tratando anteriormente en este capítulo, sin embargo, ahora trataremos de ver el significado y el alcance que el anuncio de la muerte de Dios tiene en relación a la llamada hermenéutica nietzscheana; en este sentido, es pertinente recordar que dicha frase trae consigo la negación de la “Verdad”, con ello, “no deja sitio a una verdad más profunda y digna de consideración, deja sitio al juego de las interpretaciones, que se presenta filosóficamente, a su vez, sólo como una interpretación”,²¹⁰ en otras palabras, todo lo que se ha llegado a concebir como “verdadero” a lo largo de la tradición filosófica, resulta tan sólo un cúmulo de interpretaciones del mundo, esto no entendido de manera negativa, puesto que ya no se puede hablar de una “verdad en sí” a partir de la filosofía nietzscheana; así pues, la lucha de interpretaciones se muestra como la realidad bajo la cual se ha movido el pensamiento filosófico; en este sentido, una interpretación pierde validez en tanto que se presenta otra interpretación que la desmiente, “y no como una descripción objetiva de hechos”;²¹¹ lo que en todo caso diferencia el postulado nietzscheano de otros, es que, Nietzsche se muestra consciente de que su teoría de la interpretación resulta a su vez, una interpretación más; así pues, se reconoce el carácter interpretativo de la verdad, en la medida en que se desvaloriza la noción misma de “Verdad”; es decir, desde el anuncio de la muerte de Dios, “el valor de la verdad, que sólo es, según Nietzsche, otro nombre de Dios”,²¹² pierde su condición absoluta y universal, dando paso al perspectivismo, en el cual, ya no puede hablarse de una “cosa en sí” o “verdad absoluta” bajo la cual tenga que regirse el pensamiento y el comportamiento humano, sino que, se comienza a tener en cuenta que al devenir la verdad en interpretación, ésta de

²⁰⁹ *Ibid*, p, 45

²¹⁰ *Idem*

²¹¹ *Ibid.*, p, 40

²¹² *Ibid.*, p, 44

alguna manera, debe estar sujeta a cambios.

Si bien, “la esencia de la verdad fue considerada como algo subsistente fuera del tiempo: a ella accedemos para conocer. En efecto, la verdad entendida como un ente inmóvil e intangible, sólo tendría que ser descubierta”,²¹³ pero, en el planteamiento nietzscheano, ya no se presenta la verdad de tal manera, sino que, en todo caso, ésta tendría que ser creada, siempre sujeta a un mundo cambiante; recordemos que ya hemos planteado anteriormente que para Nietzsche, el crear es, en todo caso, interpretar, la interpretación se vuelve creación, en el sentido de que el ser humano inventa conceptos, argumentos, teorías, que después llamará “verdad”. De manera que, la verdad deviene en interpretación, pues no se trata tampoco de eliminar la cuestión de la verdad, sino más bien, de entender que el carácter de esta es cambiante, para nada absoluto; hay pues, una “disolución de la verdad como evidencia perentoria y objetiva”.²¹⁴ Como se señala en *Más allá de la interpretación*. desde la óptica de Nietzsche, los filósofos se habrían propuesto descubrir las verdades del mundo, sin embargo, “ahora es momento de interpretarlo”.²¹⁵

²¹³ Cf. JASPERS, Karl, *Nietzsche (introducción a la comprensión de su filosofar)*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003.,p, 202

²¹⁴ Cf. VATTIMO, Gianni, *Más allá de la interpretación*, Paidós, España, 1995, p, 52

²¹⁵ *Idem*

Conclusión

Me parece evidente que los tres capítulos que se han desarrollado en este trabajo, presentan una notable conexión, y no únicamente por el hecho de que metodológicamente así se haya pretendido, es decir, el haber tratado primeramente la dicotomía Apolo-Dionisos, después La Voluntad de Poder, y por último, el tema de El hombre creador como el destructor de las bases de la modernidad; sí, en efecto, responde a una metodología que está encaminada a mostrar primeramente, lo que a mi parecer, son las bases sobre las cuales descansa la metafísica nietzscheana, pues en el primer capítulo se muestra a los principios Apolo-Dionisos como fundamento de la existencia, y en este sentido, es en ellos, donde tendrá su génesis el hombre creador, pues al ser Dionisos la figura a través de la cual se representa el sinsentido de la existencia, el sufrimiento y la náusea nietzscheana, y al ser Apolo aquel que ofrece un velo ante la cruel realidad mostrada por la vivencia dionisiaca, nos encontramos con que es a través de dichos principios que Nietzsche explica no sólo lo que para él resulta el origen de la tragedia griega, sino —y sobre todo— la visión que él tiene del mundo; de manera que, teníamos que partir de dichas antítesis para mostrar la manera en que el planteamiento nietzscheano concibe el mundo y su acontecer; sólo así, se podría entender el por qué la necesidad del surgimiento del hombre creador o espíritu libre, y por qué sólo a través de éste La Voluntad de Poder se manifiesta plenamente.

Así pues, presentar en el segundo capítulo la interpretación de La Voluntad de Poder como un principio esencialmente hermenéutico, tendría que tener mucho más sentido, pues ya desde los primeros planteamientos de este trabajo, se habría establecido que para Nietzsche la existencia péndula sobre la nada, y que es sólo a través del velo apolíneo que ésta puede ser vivida, y reafirmada; sin embargo, dicho velo se nos presenta como un interpretar, pues es el hombre mismo el que dota de sentido a la existencia por medio de sus diversas interpretaciones, el hecho mismo de crear un mundo suprasensible que de alguna manera sirva de garantía para el conocimiento objetivo del mundo sensible, o simplemente sirva como garantía de una vida futura (que se encontraría después de la muerte) resultan para Nietzsche muestras de este velo apolíneo, de esta manifestación de La Voluntad de Poder; pues de alguna manera, el hombre no puede vivir en el sinsentido.

Ya para el tercer capítulo habríamos perfilado el camino para la comprensión del por qué los postulados nietzscheanos devienen en la destrucción de las bases de la modernidad;

por supuesto, previamente caracterizando a la modernidad como aquella época en la cual la verdad como una entidad absoluta y universal es tomada como algo incuestionable, pues de tal noción de verdad se desprenden grandes sistemas filosóficos que, por su puesto, apelan a una noción específica de “verdad”. Sin embargo, el planteamiento de Nietzsche, derrumba esta noción, pues coloca a tal concepción como un invento, un error, tal como lo expone en “cómo el mundo verdadero se convirtió en una fábula”.

Así que, este camino que seguí para la exposición de mi interpretación me pareció el más adecuado, pues consideré que, de esta manera, podía mostrar de una forma un poco más sistemática el complicado y nada sistemático planteamiento nietzscheano —por supuesto, con “nada sistemático” me refiero a que las obras de Nietzsche no muestran un orden de ideas como los grandes sistemas modernos—

Ahora bien, entonces la conexión de la que hablábamos párrafos atrás se refiere sobre todo a las ideas del planteamiento nietzscheano como tal, es decir, que para llegar a mostrar que el hombre creador es manifestación plena de La Voluntad de Poder, no puede dejarse de lado la inseparable conexión entre las siguientes cuestiones:

La antítesis Apolo-Dionisos puede entenderse, en primera instancia, como una contraposición de manifestaciones estilísticas, en tanto que, Apolo representa las bellas formas, como la escultura, mientras que Dionisos se manifiesta a través de un arte desprovisto de formas, es decir, en la música; y, en segunda instancia, como el principio bajo el cual Nietzsche justifica su visión del mundo, en otras palabras, como fundamentos de la existencia. Ahora bien, en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se mueve constantemente entre estos dos niveles, y en ocasiones podría resultar confuso, pues lo hace de manera aleatoria, por ello, resulta necesario captar en qué momento se refiere a ellos en el ámbito de una teoría del arte, y qué momento en el ámbito de una metafísica del arte; ya que cuando Nietzsche habla de dicha dicotomía en el terreno de la teoría del arte, nos presenta a estas figuras como exponentes de diferentes manifestaciones artísticas, y cuando logran coexistir, como fuentes de la tragedia griega; aquí, desde mi interpretación, la tragedia griega debe entenderse desde el ámbito literario, las tragedias de Esquilo, por ejemplo. Sin embargo, cuando Nietzsche expone su planteamiento al nivel de una metafísica del arte, Apolo y Dionisos se presentan como la manifestación de dos estados fisiológicos o psicológicos, pues Apolo se muestra a través del sueño y la medida, y Dionisos a través de la embriaguez y la locura; es en este nivel que, comprendo a dicha dicotomía como un fundamento de la

existencia, en tanto que, Nietzsche plantea el devenir mismo del hombre siempre pendulando entre dichos estados; de manera que, si bien el hombre se encuentra en un mundo carente de fundamento y sentido intrínseco, éste de alguna manera, tiene que crearse su propio sentido para seguir viviendo, para reafirmar la vida.

Ahora bien, algo que resulta complicado es notar el nexo entre Apolo y Dionisos y La Voluntad de Poder, pues desde mi lectura, como tal Nietzsche no plantea explícitamente de qué manera este postulado de juventud empata con un postulado de madurez, pues mientras que dicha dicotomía es presentada en su primera obra, la cuestión de La Voluntad de Poder, la plantea muchos años después, sin dejar en claro la manera en que dichos postulados se relacionan; por ello, considero que es tarea del lector que se acerca a las obras de Nietzsche, intentar encontrar dicha relación. De esta manera, lo que yo logré ver fue que, en esta obra de juventud, el filósofo Alemán nos ofrece un punto clave para comprender sus posteriores planteamientos, a saber, la concepción estética del mundo, es decir, que el mundo es creación, pero creación en tanto interpretación; en este sentido, Nietzsche hace el símil con el artista, pues en la medida en que el hombre interpreta el mundo, éste crea diversas teorías con la intención de querer explicarlo, los Griegos y la invención del Olimpo; en la edad media, la invención de un Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, serían ejemplos de dicha actividad creadora.

Sin embargo, me parece que hasta ese primer momento, aún no resulta claro cuál sería la diferencia entre el hombre que crea un mundo lleno de dioses, y aquel que decide “matar” a dichas deidades en pro de una nueva interpretación del mundo que no contemple divinidades rigiendo el destino del hombre; en este sentido, puedo suponer que el postulado de La Voluntad de Poder como principio creador de valores logra explicar este punto que, en un primer momento parecía no quedar claro, pues a través de ella puede plantearse que si bien todo es Voluntad de Poder en el sentido de que todo hombre interpreta, habrá entonces que decir, que sólo una clase de hombre en particular resulta manifestación plena de La Voluntad de Poder, a saber, el hombre creador.

Ahora, específicamente en relación al hombre creador debe añadirse la cuestión del nihilismo y el anuncio de “la muerte de Dios”; pues es sólo en tanto que el hombre se reconoce y comprende carente de fundamento que este puede comenzar a dudar de todo lo establecido de antaño y entonces, comenzar a crear una nueva interpretación; así pues, la filosofía de Nietzsche no puede entender únicamente como una filosofía crítica, sino también

como una filosofía propositiva, pues en todo caso, lo que se propone no es únicamente la destrucción de los viejos valores, sino la instauración de nuevos. De esta manera, es como concibo la inseparable conexión entre los postulados nietzscheanos presentados y desarrollados a lo largo del capitulado.

Ahora, para finalizar, me gustaría hacer algunas aclaraciones con el fin de enriquecer la presente reflexión: Por supuesto, al término de este trabajo me he preguntado a mí misma si lo que pretendía antes de iniciar la redacción de este escrito se cumplió de la manera adecuada, puedo responder que sí, pues me parece que se logró conectar los planteamientos de manera que tal que, en efecto, se pudiera llegar a una noción de las características del hombre creador, y con ello, del por qué sólo en él la manifestación de La Voluntad de poder resulta plena; después al mostrar por qué la concepción nietzscheana del hombre derrumba ciertos postulados que se presentaban como base del pensamiento moderno, considero que, a lo largo de lo propuesto en los tres capítulos el lector pudo ir observando e infiriendo la razón por la cual la noción de verdad impuesta en la modernidad deviene interpretación, y con ello, por qué se abre paso al perspectivismo, pues la verdad no se concibe más como una entidad absoluta y fuera del tiempo.

Y, aunque si bien, no era uno de los propósitos o promesas de esta tesis indagar más a fondo en el problema del perspectivismo y todo lo que él implica, puedo decir que ahora, una vez terminado este escrito, se me hace patente el gran problema que esto implica, pues si bien hemos propuesto que el planteamiento nietzscheano rompe con una noción de verdad absoluta, y que por ello, el hombre ya no debe regirse bajo el pensamiento de que hay algo “verdadero en sí”, o “bueno en sí” vs algo falso o aparente, y “malo”, entonces éste debe crear sus propios valores una vez derribados los de antaño, surge la interrogante ¿de qué manera se habrá de determinar lo verdadero y lo bueno, aunque sea a sabiendas de que tales determinaciones deben ser temporales y nunca concebidas de manera absoluta?, pues, si bien, me parece que Nietzsche es consciente de que el ser humano no puede vivir sin valorar, es decir, sin regirse bajo cierta idea de lo verdadero o lo bueno, y por ello, en un apartado de *Así habló Zaratustra* hace mención de aquellas creaciones de los amantes, y aquella tabla de valores bajo la cual todo pueblo necesita regirse en algún momento, no plantea, por lo menos desde mi lectura, bajo qué criterios deben establecerse dichos valores; sí, se podría decir que Nietzsche diría que el valor de la vida debería ser aquel bajo el cual se establecieran dicha tabla de valores, sin embargo, sigue quedando la incógnita de si todo

es interpretación ¿qué interpretación resultará lo suficientemente válida como para determinar qué concepción de la vida es la más acertada y por ende qué tabla de valores habrá de regir sobre dicha vida? Entonces, la única solución que por ahora se me presenta clara, es el hecho de decir que esto lo determinará las necesidades de la época en cuestión, haciendo de la verdad y los valores un fenómeno epocal. Sin embargo, debo confesar que por ahora, tal problemática aún se me presenta de manera vaga, y que la debo pensar mucho más a fondo, pues, sin duda, presento seguir trabajando en torno a este problema, con el fin de darle desarrollo en algún escrito posterior.

Ahora, lo que pienso de mi propio trabajo, es que, si bien no logra dar respuesta a lo planteado líneas atrás en torno al problema del perspectivismo, por lo menos, logra presentar el problema, dando paso a otras inquietudes, como las que a mí me surgieron al dar lectura a mi propio escrito

Bibliografía

BECH, Julio Amador, *Derivas sobre nihilismo y modernidad a partir de Nietzsche*.

CROSS, Elsa. *La realidad transfigurada (En torno a las ideas del joven Nietzsche)*. UNAM. México. 1935 1985

CORTEZ, David Gualberto. *Nietzsche, Dioniso y la Modernidad. Ediciones Abya-Yala* . Quito-Ecuador. 2001.

DESCARTES, René, *Discurso del Método, Meditaciones metafísicas* , Austral, Madrid, 2007.

GADAMER, Hans-Georg , *Verdad y Método II, Sígueme*, Salamanca, 1998

GRAVE, Crescenciano. *El Pensar Trágico, Un ensayo sobre Nietzsche*. Facultad de Filosofía y Letras UNAM. México. 1998

INNERARITY, Daniel, *Modernidad y Postmodernidad* , Anuario filosófico, 1987 (20)

JASPERS, Karl. *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. Sudamericana. Buenos Aires. 2003.

LEIBNIZ, Gottfried, *Los Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional. Madrid, 1983.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche, la vida como literatura*. Fondo de Cultura Económica. México. 2002

NIETZSCHE, Friedrich . *El Nacimiento de la tragedia*. Gradifco. Buenos AiresArgentina. 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Alianza. Madrid. 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Leyenda. México. 2011.

NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*. Alianza. Madrid. 2005

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Alianza. Madrid. 2005

NIETZSCHE, Friedrich. *La Gaya Ciencia*. Gradifco. Buenos Aires Argentina. 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de poder*. Biblioteca EDAF. España. 2006.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996

NIETZSCHE, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1989

GODOY, Roco. *De la verdad a la interpretación: Nietzsche y la deconstrucción de la filosofía*. Universidad de la Serena. 2009.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tusquets. Barcelona. 2001.

VATTIMO, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Ediciones Península. Barcelona. 1985.

VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa. España. 1987.

VATTIMO, Gianni. *Más allá del sujeto, Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós. España. 1992.

VATTIMO, Gianni, *Más allá de la interpretación*, Paidós, España, 1995

VELASCO, Luis Antonio, *Nietzsche y la razón poética (reflexión sobre la postura nietzscheana en torno a la cuestión de la razón moderna)*, Nóesis, Vol.21, núm.42, Agosto-Diciembre 2012, pp, 212-230