

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD DENTRO DE LA FILOSOFÍA DE FRIEDRICH
NIETZSCHE: ¿LIBERTAD NO PARA CUALQUIERA?

REALIZADA POR EFRÉN HERRERA CABALLERO

DIRECTORA DE TESIS: LIZBETH MARGARITA SAGOLS SALES



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I: LIBERTAD “DE”: LA MUERTE DE DIOS.....	5
1. LA MUERTE DE DIOS.....	5
1.1. <i>La justificación de la vida.....</i>	<i>5</i>
1.2. <i>§ 125 de La Gaya Ciencia.....</i>	<i>7</i>
2. ¿DIOS HA MUERTO!.....	9
2.1 <i>Dios, metafísica y nihilismo.....</i>	<i>9</i>
2.2. <i>Dios como frontera axiológica: el problema de los valores.....</i>	<i>11</i>
3. ¿ESTAMOS LISTOS PARA DARLE UN SENTIDO A ESTE ACONTECIMIENTO?.....	13
CAPÍTULO II. LA LIBERTAD “PARA” EN ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA.....	17
1. SOBRE LAS TRES TRANSFORMACIONES.....	18
1.1. <i>El camello.....</i>	<i>19</i>
1.2. <i>El león.....</i>	<i>21</i>
1.3. <i>El niño.....</i>	<i>25</i>
1.4. <i>El carácter de las tres transformaciones.....</i>	<i>28</i>
2. ¿SUPERHOMBRE, ÚLTIMO HOMBRE, HOMBRE SUPERIOR?.....	32
2.1. <i>El último hombre.....</i>	<i>32</i>
2.2. <i>El hombre superior.....</i>	<i>36</i>
CAPÍTULO III: EL PAPEL DE LA VOLUNTAD DE PODER EN LA LIBERTAD.....	41
1. ¿QUÉ ES LA VOLUNTAD DE PODER?.....	42
1.1. <i>La palabra poder.....</i>	<i>43</i>
1.2. <i>La voluntad de poder y la cuestión de las fuerzas.....</i>	<i>47</i>
1.3. <i>La voluntad de poder como dominio.....</i>	<i>51</i>
2. LIBERTAD Y VOLUNTAD DE PODER.....	54
2.1. <i>La voluntad de poder en crecimiento.....</i>	<i>55</i>
2.2. <i>“De los tres males”.....</i>	<i>58</i>

2.3. *Libertad = soledad*..... 61

**CAPÍTULO IV: LA LIBERTAD
EN EL ETERNO RETORNO..... 63**

1. ¿QUÉ SIGNIFICA EL ETERNO RETORNO?..... 65

2. EL AMOR *FATI*. “DE LA VISIÓN Y EL ENIGMA”..... 71

3. LA ENFERMEDAD DESDE EL AMOR *FATI*..... 77

CONCLUSIONES..... 82

BIBLIOGRAFÍA..... 88

INTRODUCCIÓN

¿Cuántas veces hemos oído y visto cómo mucha gente sigue a ciertos líderes, ciertos hombres y/o mujeres que mueven a las masas que los obedecen? No tiene sentido hablar del líder como tal, sino más bien del fenómeno: el líder le dice a la gente qué hacer, qué decir, qué pensar. Por lo tanto deben obedecer al líder, si no quieren ser enemigos, indignos, malos, infieles.

¿Cuál es el problema aquí al que estoy atendiendo? Principalmente es el que implica aquellas leyes morales que legitiman un sentido de la vida represivo, evitando el ejercicio de la libertad. Esta moral resultaría perfecta para encadenar al ser humano en sus capacidades, haciéndolo débil y maleable.

Ante esta moral popular, se contraponen una actitud ante la vida que no permite ataduras a conceptos duros, cerrados, medibles, para decirlo en un término: positivistas. Una actitud que se lanza por definición a dejar de creer en los grandes salvadores de la humanidad, para comenzar a construirse uno mismo, un individuo *en un sentido ético*, por así decirlo. Esto no quiere decir que la actitud de vida ya planteada vaya en contra de todo y de todos tan sólo porque sí, sino que debe tomar varios aspectos de afuera y con ellos interpretar su realidad, crear un sentido, una moral “fuerte”, o más bien, una ética que permita afrontar la vida tal cual es, ¡y aún así afirmarla!

Esta actitud la podemos encontrar en la filosofía de Friedrich Nietzsche, el cual es más famoso por sus conceptos del eterno retorno, de la voluntad de poder y del superhombre, los cuales dan pie a confusiones en el campo de la ética (la más

famosa: la distorsión del pensar nietzscheano por parte del nacionalsocialismo). Nietzsche tiene un contenido afirmador de la vida que nos permitiría formar una noción de libertad que da pie para un ser humano capaz de crear un sentido de vida a partir de una valorización afirmativa, y en la presente tesis se hará un desglose de este problema.

La obra de Friedrich Nietzsche es vasta en contenidos, metáforas y sentidos, hay tanta riqueza que es muy fácil perderse en este laberinto. Es por ello que me parece prudente examinar con mayor profundidad una sola obra del filósofo de Röcken. Esta obra será *Así habló Zaratustra*, ya que en ella podemos encontrar las ideas más representativas de la filosofía de Nietzsche, como son el superhombre, la voluntad de poder y el eterno retorno¹. Aceptar estas ideas trae consigo ciertas implicaciones éticas relacionadas con la libertad, lo cual será tema central en esta investigación.

Una pregunta filosófica por excelencia es la que busca el sentido de la vida. Su respuesta configura una postura ante el mundo: o bien lo afirma o lo condena. A partir de esto, el ser humano se “redime” de las culpas ultraterrenas (como el pecado original), puede crearse a sí mismo, o bien se puede hundir en el absurdo, o aparecer reprimido, o lo que es peor, negado por la condena al mundo, rodeado de las culpas o las <<deudas>>. También se encuentra de fondo el problema del otro, en tanto que podemos buscar maneras de percibirlo, tal vez conocerlo. Así, la

¹ También me refiero a otras obras, tales como *La gaya ciencia*, *Humano, demasiado humano*, *Aurora*, *Más allá del bien y del mal*, *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*, entre otras, pero me centraré en el *Zaratustra*.

pregunta por el sentido de la vida nos lleva a preguntarnos: ¿somos todos libres o no lo somos? Si la respuesta es afirmativa, todavía preguntamos, ¿es acaso deseable la libertad para un hombre? Nietzsche responde a esto que la libertad es posible, pero no es fácil, de ahí que la libertad pueda ser no para cualquiera, pues está condicionada por el carácter de cada hombre.

Lo que los múltiples intérpretes de Friedrich Nietzsche nos dicen acerca de él, enriquecen la obra del filósofo. Al ser tantos y de varias características se han seleccionado principalmente las interpretaciones de Eugen Fink, Gilles Deleuze, Martin Heidegger, Pierre Klossowski, Alexander Nehamas y Peter Berkowitz. También se incluyen como complemento las interpretaciones de filósofos hispanohablantes como Fernando Savater, Juliana González y Lizbeth Sagols. Fink, Deleuze y Heidegger examinan la obra nietzscheana en toda su extensión y ofrecen panoramas generales sobre la filosofía de Nietzsche; Klossowski y Nehamas se enfocan en cuestiones específicas, el eterno retorno y el problema del perspectivismo, respectivamente; mientras que Berkowitz, a pesar de aportar algunos elementos, tiene una visión poco alentadora respecto al *Zaratustra*.

De la misma manera, Savater, González y Sagols nos introducen a la filosofía nietzscheana, al buscar perspectivas nuevas en las que ofrecen un marco sistemático de interpretación. También incluyen los problemas que traen los símbolos y las metáforas nietzscheanos, sobre todo al enfrentarse al problema paradójico del eterno retorno eterno retorno.

Sería muy ambicioso pretender con la presente investigación encontrar al “verdadero Nietzsche”, ya que la obra del filósofo es polisémica., además, es mi primera aproximación a fondo a él. Sin embargo, hago un modesto esfuerzo por entender qué caminos *no* recorre, qué es lo que nos aleja de su pensamiento (mas no de su figura) y extender la invitación a leer a este pensador tan emblemático. Su filosofía invita principalmente al conocimiento de uno mismo. No es una filosofía conceptual ni *momificada*, sino que es un filosofar que escapa de la academia, del *establishment* contemporáneo, pues no invita a tomar partido por un ideal fijo ni por alcanzar el poder político, sino que incita a la conciencia y al conocimiento de sí mismo. Este es el hilo conductor de la presente investigación, cómo se desenvuelve un hombre *libre* a partir de las ideas principales del *Zarathustra*: el *superhombre*, la voluntad de poder y el eterno retorno.

observadores, esta pregunta puede ser respondida de dos maneras, principalmente: la primera nos la dicta la tradición metafísica de Occidente antes de Nietzsche: aquel que llamamos Dios, un ser superior, trascendente, perfecto e infinito da sentido a la vida. Esto nos llevaría a pensar que la vida tiene un sentido único y con ello, debemos aceptar el determinismo en el terreno de la ética: aceptaríamos la predestinación y rechazaríamos la libertad. Esta idea va de acuerdo con un cierto tipo de cristianismo, como el calvinismo².

Ante esta postura, podemos señalar que Nietzsche opta por pensar a la vida como algo independiente de alguna dirección revelada por un ente trascendente (Dios), con lo que el individuo, el que vive la vida, el que vive su acontecer, aquel que vive su vida es el que le da su propio sentido, ya que ésta es inocente, se ubica más allá del bien y del mal, ni es mala ni buena, simplemente *es*³. Así, el determinismo se puede rechazar y se abre la puerta para que la libertad del ser humano sea posible⁴.

Así, la postura de Nietzsche nos plantea que solamente el individuo puede crearse para sí mismo el sentido⁵ dentro de su propia vida. Esto implica que Nietzsche da un paso crítico, mediante el escepticismo, el cual está plasmado en su

² Para el calvinismo, la predestinación de las almas humanas llega incluso a acusar de antemano a los pecadores y premiar a los justos antes de que éstos lleguen a serlo Véase Calvino, Jean. *Institución de la religión cristiana* Traducción de Cipriano de Valera (1597). Reeditada por Luis de Usó y Río (1858) Visor, Madrid, 2003.

³ Esta idea se desarrolla desde *El Nacimiento de la tragedia*. También véase Rivero Weber, Paulina. *Nietzsche. Verdad e Ilusión*. Segunda edición, Ítaca, México, 2004, p. 43.

⁴ Podríamos pensar desde aquí que Dios no existe para Nietzsche, sin embargo, eso es un tema más vasto que no me interesa desarrollar. Aquí delimitaremos a Dios en un plano metafísico-moral-axiológico, no en un plano teológico.

⁵ Aquí podemos ver un ligero bosquejo para lo que Nietzsche llamará una voluntad de poder que se basta a sí misma. Véase *Infra*.

época más crítica, en la que escribe *Humano, demasiado humano I y II, Aurora y La gaya ciencia*⁶. Este paso crítico implica un acontecimiento importante para la posibilidad de la libertad, este acontecimiento a su vez implica sobre todo la libertad suprema del hombre: la aceptación de *la muerte de Dios*.

1.2. § 125 de *La Gaya Ciencia*

¿Qué significa la muerte de Dios dentro de la filosofía de Nietzsche? La primera vez que el filósofo describe este acontecimiento es en un célebre pasaje: el § 125 de *La Gaya Ciencia*. En él, Nietzsche pone la muerte de Dios⁷ en los labios de un hombre <<insensato>>⁸ “que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: <<¡Busco a Dios!, ¡busco a Dios!>>” el hombre insensato se dirige a los hombres que no creen en Dios, debido a que ellos son “librepensadores” que no *experimentan* la muerte de Dios porque no creen en él, por lo que los “ateos” se burlan de nuestro insensato (sólo es posible la muerte de Dios como un acontecimiento individual, no como un hecho histórico que se dio en

⁶ Así nos lo dice Lizbeth Sagols en el siguiente párrafo: “No hay aquí [en su época más crítica] un filosofar nihilista que proponga el “en vano” de la existencia; antes bien, el escepticismo es un medio para liberarse de los falsos ídolos y proponer, después de la liberación, una nueva meta de vida.” Véase Sagols, Lizbeth. *¿Ética en Nietzsche?* Fontamara, México, 2006, p. 42.

⁷ Véase Nietzsche, Friedrich *La Ciencia Jovial*, Segunda edición, Monte Ávila, Caracas, 1992. § 125, pp. 114-115.

⁸ La palabra alemana es *tolle mensch*; que también se puede traducir como <<hombre frenético>> o <<loco>> o <<insensato>>. Eusebi Colomer prefiere el término que aquí utilizamos, dándole cierta carga a esta palabra: una locura “quijotesca”: siguiendo a Unamuno al respecto del Quijote, un hombre cuerdo “enloquece de pura madurez de espíritu”. Véase Colomer, *op. cit.* p. 268. También sirve este término en castellano para ironizar con respecto al argumento que prueba la existencia de Dios de San Anselmo, el cual, *grosso modo*, nos dice que Dios es tan perfecto que nada podemos decir de él con nuestro imperfecto lenguaje. Ante este argumento, sigue diciendo San Anselmo, sólo un insensato dudaría de la existencia de Dios.

algún momento concreto⁹). En segundo lugar, Nietzsche da cuenta de la muerte de Dios cuando mira a los ateos y les dice:

“[...] <<¿Que a dónde se ha ido Dios? -exclamó- (sic), os lo voy a decir. Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos su asesino. ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia delante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? [...]”

Aquí podemos ver cómo Nietzsche se refiere a Dios en forma metafórica. Pero estas metáforas encierran más que un mero ateísmo, como bien lo señala Colomer: “Nietzsche se opone sin duda a la fe religiosa, pero todavía más a la increencia banal y confortable”¹⁰. Con ellas, Nietzsche enfatiza la destrucción de cualquier fundamentación de la vida basada en una metafísica en un sentido tradicional, pues al morir Dios, desaparece un fundamento último válido para la vida.

Una vez muerto Dios, ¿hacia dónde irá la humanidad, ya que se acabó el arriba y el abajo (¿es que hay acaso aún un arriba o un abajo: una dirección y un sentido?¹¹)? Aquí es donde podemos ver cómo se implica la pregunta por el sentido de la vida, ya que con la muerte de Dios, el dador de las leyes, del arriba y del abajo, del sentido, ¿quién dará ahora el horizonte a nuestra existencia?

⁹ La muerte de Dios acontece en el hombre ya libre. Esto implica que antes de la muerte de Dios no existieron hombres libres realmente. Véase *infra*.

¹⁰ Véase Colomer, *op. cit.* p. 265. Aquí tenemos otra razón por la que Nietzsche habla a los ateos.

¹¹ Véase Grondin, Jean. *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Herder, Barcelona, 2005. Este autor nos habla de varios sentidos que se pueden manejar a la hora de preguntar por el sentido de la vida, y uno de ellos es el de la dirección. Véase pp. 36-42

2. ¡DIOS HA MUERTO!

2.1 Dios, metafísica y nihilismo

Ya vimos dónde y cómo Nietzsche nos anuncia la muerte de Dios, pero, ¿acaso esta muerte de Dios no lleva a la nostalgia, hacia la nada, hacia el abismo? Nuestro hombre insensato percibe a la humanidad como si estuviera a la deriva: “¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene de continuo la noche y cada vez más noche?” Pregunta este hombre, y exclama a continuación: “¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos?” Nos puede parecer hasta aquí que Nietzsche tiene un panorama poco alentador para con la existencia humana, ya que señala que sólo hay más noche después de la noche: una vez muerto Dios, ¿quién determina el sentido de la existencia humana, si éste muere junto con Dios?

Es aquí cuando podemos ver la faceta metafísica de Dios, pues es quien da el fundamento para todo sistema de valores¹². Dios en sentido metafísico da cuenta de cuál es el fundamento último de todas las cosas, la verdad, el valor. Cuando acontece la muerte de Dios en el individuo, su vida parece sin un sentido propio, ya que Dios se lleva al sentido de la vida con él.

¹² Desde aquí podríamos entrar en detalles sobre la llamada inversión de la metafísica, sin embargo, no vamos a profundizar en este tema porque se aleja de nuestros propósitos. Para mayor información al respecto, véase Heidegger, Martin. “la frase de Nietzsche: ‘Dios ha muerto’” en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2008, pp.157-198. También es interesante cómo Savater analiza esta cuestión. Véase Savater, Fernando. *Nietzsche*. Aquesta Terra Comunicación, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1993.

Que la vida no tenga sentido nos permite avanzar hacia una idea que tiene relación con la libertad y con la muerte de Dios: la idea del nihilismo. Es aquí donde entra en escena el nivel destructivo señalado por Eusebi Colomer.

¿Pero a qué se refiere Nietzsche con el nihilismo? De inmediato podemos pensar que el nihilismo que Nietzsche defiende, vinculado con la muerte de Dios, significa la nada, el no-ser. Sin embargo, el nihilismo es un fenómeno más complejo y multívoco, del cual no podemos hablar solamente en un sentido general¹³. Una de esas precisiones es la que ve Gilles Deleuze, quien ve que el *nihil* de la palabra nihilismo significa “un valor de nada”¹⁴. Es decir, hay una distinción entre el valor de nada y nada de valor. Cuando le asignamos un valor de nada a algo, le estamos asignando un atributo, aunque sea *negativo*, es decir, a pesar de tener el valor de nada, la vida tiene un valor: la nada; “el hombre prefiere la nada a no querer”, nos dirá Nietzsche posteriormente¹⁵. Esto se distingue de la nada de valor, es decir, el no-valor de la vida, lo cual para Nietzsche es imposible, porque él afirmará la vida de principio a fin.

¹³ Véase Sagols, Lizbeth, *op. cit.* p. 23.

¹⁴ Véase Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, 1998, p. 207.

¹⁵ Véase Nietzsche, Friedrich. *La Genealogía de la Moral*, Alianza, Madrid, 2002, p. 205. En el mismo tenor nos dice Albert Camus en *El hombre rebelde*: “el nihilista no es quien no cree en nada, sino quien no cree en lo que es”. Véase Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Alianza, Madrid, 1989, p. 85.

2.2. Dios como frontera axiológica: el problema de los valores

Como ya hemos visto, Dios no sólo representa en Nietzsche una entidad religiosa, sino también es el fundamento metafísico de la existencia. Sin embargo, la faceta metafísica de Dios también implica que éste sea la base de todo lo que es bueno y malo en el mundo, es decir, un tercer atributo de Dios es el fundamento moral y por tanto axiológico del mundo.

Con la muerte de Dios, mueren con él todas las leyes que dan los criterios que determinan El Bien y El Mal, de ahí que la muerte de Dios implica que la moral carece también de sentido. Así, surge una cuestión que se expresa dentro del mismo parágrafo 125 de la *Gaya ciencia*: “¿Hacia dónde iremos ahora?” La respuesta de esta cuestión exige dentro de la filosofía nietzscheana la comprensión de que lo que realmente determina el bien y el mal obedece a una valorización de la vida inmanente. ¿Cuál es esa valorización? La que ha seguido Occidente: la tradición judeo-cristiana.

Es necesario detenerse aquí para hacer una observación: hasta aquí parece que Nietzsche está en contra de la ética, sin embargo, esto no es así. Nietzsche no es un nihilista en el sentido que denota inactividad, que ante el sinsentido de la vida, ésta sea lo mismo que nada, es decir, le dé un valor de nada a la vida y a la ética. Más bien, la crítica nietzscheana se dirige hacia la moral, pero él busca un sentido nuevo para el hombre, un sentido innovador¹⁶, un *ethos*, una autocreación, la cual le permite la liberación de un regulativo externo al hombre (Dios), y lo

¹⁶ Véase Sagols, Lizbeth, *Op. Cit.* p. 22.

cambia por uno dentro de él¹⁷: ¡el hombre no necesita que la vida *tenga* un sentido! Por lo tanto, la primera condición de posibilidad para que el hombre sea libre, es la aceptación de que la vida no tiene un sentido intrínseco. Es aquí donde podemos ver la implicación de la libertad dentro del filosofar nietzscheano, pues el sinsentido destruye las ataduras, que hacen de este mundo “pesado”, “malo” e “imperfecto”, con lo que dejamos que el mundo “sea”.

Pero, ¿por qué Nietzsche ataca a la tradición moral occidental? Precisamente por la valoración que tiene dicha tradición hacia la vida: la condena a la falsedad, al no-ser. Desde la caída de Adán en el Antiguo Testamento, con Parménides y su poema onto-epistemológico de la rueda del ser, luego Platón en su diálogo *Fedón*, el imperativo categórico kantiano, e incluso el espíritu absoluto de Hegel, la vida, esta vida, es condenada a la fugacidad en tanto que es fuente de error, devenir, movilidad. Ante esto, Occidente le da un sentido en pos de un ideal, un mundo ideal en el que existe la verdad, el *estatismo*, la permanencia, la eternidad; con lo cual el sentido de la vida obedece a una trascendencia, un más allá de esta vida: el mundo de las ideas, el cual condena automáticamente a la vida terrestre al exilio, al error, al mal, al desprecio. ¿Quién es el dador de este sentido? Aquel ente trascendente que llamamos Dios, pues es la perfección, la verdad, la esfera del Ser.

Es aquí donde está la crítica nietzscheana. Ante la sacralización de un mundo “inventado”, en detrimento del mundo real, Nietzsche ve la historia de un

¹⁷ Para Nietzsche, éstos son *los menos*, aquel tipo de hombre que busca el regulativo en sí mismo y no fuera de sí, como la masa. Al respecto, véase Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo*, Traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2003, § 54, p. 104.

error. El error está en confundir el “mundo aparente” con el “mundo verdadero”. El mundo aparente está representado por la inmanencia, y el mundo real, por la trascendencia. Así, el mundo aparente es fuente de error, y el verdadero, de conocimiento. ¿Cómo nos damos cuenta de este error? Nietzsche respondería que con el nihilismo, ese incómodo huésped que es aludido desde el párrafo 125 de la *Gaya ciencia*, cuando nos dice Nietzsche: “¿No erramos a través de una nada infinita?¹⁸” Así, cuando acontece la muerte de Dios, acabamos también con el mundo que se fundamenta gracias a él, y sólo nos queda el mundo que antes era el aparente, volviéndose el mundo verdadero: *incipit Zarathustra*¹⁹.

3. ¿ESTAMOS LISTOS PARA DARLE UN SENTIDO A ESTE ACONTECIMIENTO?

Hasta aquí ya hemos visto las consecuencias del “gran acontecimiento” que es la muerte de Dios. También hemos visto que para la filosofía de Nietzsche, la vida no tiene sentido, sin embargo, surge una última cuestión: la falta de sentido de la vida, ¿no es una reminiscencia del mito silénico, “lo mejor para el hombre es no haber nacido, y lo segundo es morir pronto?” La respuesta es afirmativa, hay un abismo, una falta de sentido implícito de la vida, sin embargo, es aquí donde se dan dos perspectivas que se abren para dar un sentido a la muerte de Dios, de las cuales se

¹⁸ Véase Colomer, Eusebi. *op. cit.* p. 281. Véase *supra*.

¹⁹ Véase Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los Ídolos* Alianza, Madrid, 2004, p. 57: “Cómo el <<mundo verdadero>> acabó convirtiéndose en una fábula”.

desprenden todas las perspectivas posibles²⁰: la primera es la que se desarrolla desde la perspectiva de que Dios no muere, es decir, el fundamento no ha desaparecido.

Esta es una perspectiva que comparten tanto los que creen y no creen en Dios. ¿Por qué? Porque los que creen en Dios no necesitan poner en duda siquiera su existencia, y para ellos no es asequible ese acontecimiento²¹. Por otro lado, aquellos que no creen en Dios solamente niegan a Dios, pero se inclinan ante sus “sombras”: La Ciencia, La Razón, La Conciencia, El Instinto, El Estado, El Yo, etc. La constante en estas “sombras de Dios” consiste en que representan la búsqueda de un regulativo externo al hombre que lo ate y lo fije²². Así, el sentido de la muerte de Dios no puede ser liberador para estos hombres, pues siguen atrapados por la necesidad de su regulativo: están atrapados por la nostalgia de la existencia de Dios, como el papa jubilado²³ que aparecerá en la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*, de ahí que estén atrapados por la trampa del nihilismo.

²⁰ Un segundo bosquejo de estas perspectivas las podemos hallar también en el *Prólogo* al *Nietzsche* de Fernando Savater, escrito por Lizbeth Sagols. Véase Savater, Fernando. *Nietzsche*, UNAM, México, 1993, p.V.

²¹ Esta es la actitud del anciano que aparece en el prólogo de *Zaratustra*. Véase Nietzsche, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000, pp. 26-28.

²² Véase nota 18. Es muy interesante el análisis que hace Giuliano Campioni con respecto a la <<sombra de Dios>> y sus variados sentidos. Véase Giuliano Campioni. “Nietzsche y las sombras de Dios en Martínez Cristerna, Gerardo y Quesadas [sic], Julio (comps.) *¿Nietzsche ha muerto? Memorias del congreso internacional*. Ediciones Hombre y Mundo, México, 2009, pp. 25-60. También véanse los §§ 108 y 109 de la *Gaya ciencia* (*op. cit.* pp. 103 y 104), donde Nietzsche nos previene de los peligros de las <<sombras de Dios>>.

²³ Véase Nietzsche, Friedrich, *op. cit.*, p. 393. De este y otros personajes se hablará con más detenimiento en el siguiente capítulo.

La segunda perspectiva parte desde Nietzsche: Dios ha muerto, *luego la nada, luego debemos actuar*²⁴. Se sabe que la vida no tiene un fundamento, no tiene sentido (¡y así es como el hombre libre la quiere! ¿Por qué? ¿Quién quiere el sinsentido? ¿Acaso no un insensato? ¿Acaso no un aventurero?), pero no se queda solamente en ello, de ahí que implique la actividad, pues apela a *la explotación la potencia humana*. No busca encontrar algo que supla el vacío del Dios muerto que permita regresarle el valor a la vida, sino que busca su punto de partida en el hombre mismo (no fuera de él, una sombra de Dios, como ocurre con la otra perspectiva)²⁵. Así, esta perspectiva apela a la acción.

Así, si Dios ha muerto, el hombre está forzado a darse su propio sentido, a desarrollarse en toda su potencialidad. Es ahí donde aparece el heroísmo nietzscheano que está presente a lo largo de su obra. Que Dios muera es necesario como un paso hacia la libertad, es el fundamento con el cual es posible “la proclamación de la suprema posibilidad humana, *la doctrina del superhombre*. La muerte de Dios es, por tanto, la situación fundamentante de la enseñanza de Zaratustra²⁶”, esta enseñanza que se basa en la muerte de Dios, -la libertad de Dios- es condición para que se dé el superhombre. Ante la falta de sentido de la

²⁴ En adelante, pongo en cursivas y negritas la palabra **actuar**, ya que, como bien menciona Lizbeth Sagols, no sólo implica la mera acción. Más bien, se acepta la existencia dionisiacamente. Así, hay ecos de la filosofía del Nietzsche del *Nacimiento de la tragedia* en el *Zaratustra*. Véase Sagols, Lizbeth. “Nietzsche y la antropotecnia” en Martínez Cristera, Gerardo y Quesadas, [sic] Julio (comps.). *¿Nietzsche ha muerto? Memorias del congreso internacional*. Ediciones Hombre y Mundo, México, 2009, p.300.

²⁵ Podríamos entender esto a partir de lo que nos dice Fink sobre la propuesta nietzscheana del superhombre: “Al reinstalarse la existencia humana en la tierra, al basar su libertad en ella, [...] adquiere, a pesar de los riesgos, una estabilidad última. Donde se hallaba antes Dios para el hombre prisionero de su autoalienación se encuentra ahora la tierra [...] Véase Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Univeridad, Madrid, 1976, p. 81.

²⁶ *Ibidem*, p. 71.

vida, sólo queda decir que el individuo se da sentido a partir de sí mismo, con lo que una noción de Dios como fundamento caduca (es la historia de un error, como lo señalará posteriormente Nietzsche).

A partir de la acción, el nihilismo, la falta de sentido de la vida, se convierte en un paso a superar, es una fase solamente, no un fin, de ahí que el acontecimiento de la muerte de Dios sea tan grande. Sin embargo, no es suficiente la muerte de Dios (liberación de Dios) para decir que el hombre se haya vuelto libre (llegue a ser libre), sino que falta algo más, eso es lo que Zaratustra nos exclama en *El camino del creador*: “¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre para qué?” Esa es la pregunta que Nietzsche-Zaratustra nos exige respondernos a nosotros mismos²⁷.

²⁷ Retomaremos esta pregunta más adelante. Véase *Infra*.

CAPÍTULO II. LA LIBERTAD “PARA” EN *ASÍ HABLÓ ZARATUSTR*

*“Mil metas ha habido hasta ahora,
pues mil pueblos ha habido. Sólo
falta la cadena que ate las mil
cervices, falta la única meta.
Todavía no tiene la humanidad
meta alguna.”*

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*,
“De las mil metas y de la única
meta”.

Como vimos en el capítulo anterior, la muerte de Dios es condición para que podamos hablar de la libertad dentro de la filosofía de Nietzsche. Sin embargo, también veíamos que este acontecimiento no es suficiente, ya que es solamente un liberarse “de”. Faltaría la meta, la libertad “para”. ¿Para qué quiere un hombre ser libre? la respuesta que Nietzsche propone encuentra su mayor expresión en *Así habló Zaratustra*, ya que en esta obra encontramos las tres ideas-fuerza más importantes del filósofo alemán: el superhombre, la voluntad de poder y el eterno retorno. Su primer discurso, <<de las tres transformaciones>>, es un paradigma de la ética nietzscheana en tanto que muestra los tres tipos superiores por los que ha pasado la humanidad. En el presente capítulo, revisaremos este discurso para ir hilvanando la idea de libertad que Nietzsche nos plantea en *Así habló Zaratustra*; con esto está implícito cuál es el tipo supremo de hombre al que le es lícito *ser* libre,

así como cuáles obstáculos debe librar este tipo de hombre para alcanzar su libertad.¹

1. SOBRE LAS TRES TRANSFORMACIONES

Como lo han destacado varios intérpretes de Nietzsche, Zaratustra nos habla en este discurso de tres transformaciones que debe tener el *espíritu*. A primera vista, este discurso puede parecer poco problemático desde el punto de vista de la ética, ya que aparenta hablar de tres estados del *espíritu* (el camello, el león y el niño) que son evolutivos hasta alcanzar un *topos* nietzscheano. No obstante, demostraré que esta interpretación no es del todo correcta. Como advierte Peter Berkowitz, el texto no sólo involucra a la ética, sino también en la epistemología; además, como veremos, Nietzsche dista mucho de pensar en una evolución temporal de los fenómenos, pues la idea de evolución devalúa el pasado frente al presente y al futuro.

Este discurso se relaciona con el problema que nos atañe, la libertad, en tanto que representa metafóricamente las formas en que se transforma “la esencia del hombre [el *espíritu*] por la muerte de Dios, es decir, la transformación por la

¹ Como ejemplos podemos citar la comunidad viciada del último hombre y la náusea del hombre superior, es decir, debe resistir los embates del univocismo y del desprecio nihilista que podrían tentar al libre a renunciar a su más alta esperanza.

que se pasa de la autoalienación [opresión] a la libertad creadora que se conoce a sí misma”².

1.1. *El camello*

Nietzsche comienza con la primera transformación, como ya había señalado, que es el camello. Una interpretación rápida nos puede decir que este parece ser el tipo que soporta la moral tradicional³, ya que se deja cargar por las cargas más pesadas. Aunque, en efecto, el espíritu se convierte en camello para cargar con los bultos más pesados, como nos lo dice Nietzsche,

¿Qué es lo más pesado, *héroes?*, así pregunta el espíritu de carga, para que yo cargue con ello y mi fortaleza se regocije. ¿Acaso no es: humillarse para hacer daño a la propia soberbia [...] Apartaros de nuestra causa cuando celebra su victoria [...] sufrir hambre en el alma por amor a la verdad? [...]”⁴

aparecen una serie de problemas. El primero de ellos se encuentra en la “carga”. Para examinar este problema, saltan a la vista dos vertientes interpretativas que están relacionadas con el problema de la libertad: la más evidente es la de la interpretación ética plasmada en la pregunta de qué es lo más noble, pero también está presente una interpretación epistémica, pues el noble es también quien sufre de hambre en el alma *por amor a la verdad*.

Veamos la parte ética primero. Como bien señala Eugen Fink, Nietzsche ve en la transformación del camello la aceptación de la moral “que se arrastra y carga *voluntariamente* con los grandes pesos⁵”. El problema está precisamente en ese

² Véase Fink, Eugen, *op. cit.* p. 83.

³ Recuérdese lo dicho en el capítulo I de la presente investigación. Véase *supra*.

⁴ Véase Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, 2000, p. 49. La cursiva es mía.

⁵ Véase nota 2.

voluntariamente. ¿Acaso no podría el camello olvidarse de la carga y huir sin bulto alguno? ¿Por qué acepta cargar con los bultos más pesados, los cuales consisten en la incorporación de lo que compone la moral: la culpa, el resentimiento y la negación del individuo? O, replanteando la pregunta: ¿cuáles son los motivos del hombre-camello para cargarse con esos bultos? Una posible respuesta está en que, para probar su fuerza, el camello se carga, pues dichos bultos solamente los podrán cargar aquellos espíritus que tengan la fuerza para soportarlos, de ahí que aquellos seres sean los primeros que pueden vivir la muerte de Dios y soportar esta verdad⁶. Desde aquí ya hay un atisbo de la interpretación epistémica, ya que para este espíritu, lo más importante es la verdad, el placer de conocer⁷.

Pero, ¿por qué someterse a la ley moral de un Dios que ya ha muerto? A mi modo de ver, la prueba de la fuerza del *espíritu* humano se relaciona con este sometimiento: las cargas morales, siguiendo a Eugen Fink, responden principalmente a motivos idealistas en un sentido filosófico: seguir un ideal (¿un sentido, tal vez?), el cual se establece en función de la muerte de Dios: el camello carga su peso por amor a una *voluntad de conocimiento*, ¡carga el peso voluntariamente (desde la ética) por amor a la verdad (desde la epistemología)⁸! Es

⁶ Véase Berkowitz, Peter. *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Cátedra, 2002, p. 196. En Berkowitz podemos ver una tendencia a exponer la parte epistémica en la transformación del *espíritu* en camello, pues el móvil de dicha transformación es la voluntad de conocimiento. En cambio, Fink tiene una tendencia hacia la ética en la interpretación que da sobre las tres transformaciones.

⁷ Aquí hay una idea que Nietzsche ya había abordado en *El nacimiento de la Tragedia*, ya que coincide con lo que él llamaba una ilusión noble socrática. Véase Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, edición citada, § 17, pp. 146-153. Al respecto, véase Rivero Weber, Paulina. *Nietzsche. Verdad e ilusión*. Segunda edición, Ítaca, México, 2004, pp. 77 y 78.

⁸ Véanse Berkowitz, Peter, *op. cit.* p. 195.

aquí donde ya se manifiesta propiamente la faceta epistémica de la transformación del camello.

Una vez cargado el camello, éste se va con dicha carga al desierto. ¿Por qué el camello se retira al desierto? Nietzsche utiliza esta metáfora para decirnos que el hombre acepta una moral idealista y la adopta como suya, cumpliéndola con el más exigente rigor. Así, el hombre se retira a su soledad que lo aleja de la vida ligera y cotidiana⁹, para comenzar su *obra*, la realización de sí mismo: el ejercicio de su libertad.

1.2. El león

Cuando el camello va al desierto, el *espíritu* no puede quedarse tan sólo como tal: deberá llevar a cabo la siguiente transformación, en la que ha de librar una cruel batalla: la transformación en león. Si la transformación en camello acarrea ciertos problemas que ya han sido indicados aquí, el león representa una mayor problemática en tanto que implica una libertad *negativa*: cuando el *espíritu* se convierte en león, se descarga, se libera “de” su carga que lo oprimía. El “tú debes” que era digno de respeto en el camello, se convierte en el <<último señor>>, el dragón que no da cabida al querer: <<Tú debes>> se llama el dragón, al que el león responde: “yo quiero”¹⁰.

⁹ Podemos ver en lo que nos dice Nietzsche en su discurso <<del país de la cultura>> un desprecio por la existencia cotidiana y ligera: “[hombres del presente,] quiero tomaros a la ligera, pues yo tengo que llevar *cosas pesadas*; ¡y qué me importa el que escarabajos y gusanos voladores se posen en mi carga!” A este discurso Nietzsche tenía pensado nombrarlo: <<de los hombres del presente>>. Véase Nietzsche, Friedrich. *op. cit.* pp. 190-193 y la nota 206.

¹⁰ *Ibidem*, p. 50.

Sin embargo, la idea de libertad negativa encierra graves problemas en la transformación en león. Al igual que el camello, la transformación en león del *espíritu* da pie a malas interpretaciones, ya que por sí solo, el hombre-león es solamente un destructor, puesto que lucha contra el dragón “Tú debes”. Esta idea ha sido atacada por ser la más violenta, ya que está encarnada en ella la idea de una lucha sin cuartel contra la moral¹¹. Al resaltar en su mayoría los rasgos negativos del león, se nos escapa lo que Nietzsche justifica:

“[...] libertad para un nuevo crear- eso sí es capaz de hacerlo el león. [...] Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león [...]”¹²

Precisamente, este “no santo” nos lleva aún a otra dificultad, pues antes de dar una idea de libertad afirmativa, Nietzsche nos da una idea negativa¹³: ¿en qué consiste la santificación de este <<no>>? Si apelamos al acontecimiento de la muerte de Dios, podemos hallar una respuesta. Recordemos que con la muerte de Dios, el sentido de la vida, la trascendencia y los valores desaparecen con aquel; todo ello, Dios incluido, está plasmado en la batalla final del hombre-león contra su último señor: el dragón llamado “Debes”. Si aún recordamos la implicación de la existencia de Dios con respecto a la humanidad, también recordaremos que Dios actúa como una especie de “freno” a la *potencialidad* y al devenir humanos¹⁴. Es por

¹¹ Una de esas malas interpretaciones es la que pone de manifiesto José R. Ayllón, pues en su libro *Luces en la caverna*, se queda tan sólo con la idea del león para atacar las ideas nietzscheanas, inclusive, a pesar de reconocer algunos aspectos de la filosofía de Nietzsche, la reduce a discursos fanáticos. Véase Ayllón, José R. *Luces en la caverna. Historia y fundamentos de la ética*. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 2001, pp. 80-93.

¹² Véase Nietzsche, Friedrich, *op. cit.* p. 51.

¹³ Como señala Gilles Deleuze: “¿Por qué Nietzsche llega a presentar la afirmación como inseparable de una condición preliminar negativa, también de una consecuencia próxima negativa?” Véase Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998, p. 248.

¹⁴ Véase *supra*.

ello que es necesaria la negación del león contra el dragón, ya que uno es el opuesto del otro, y como hemos de recordar, el hombre-león quiere conquistar su libertad a expensas del dragón.

Aquí podemos preguntar: ¿qué sucede con la faceta epistémica que encontrábamos en el camello? ¿Dónde queda esa voluntad de verdad tan digna de respeto en el hombre-camello? Esta voluntad sigue ahí, pero ahora cambia a otro nivel: el nivel destructivo, aquel nivel que nos describía Eusebi Colomer¹⁵. Esto es, que la faceta de la crítica se torna destructiva con respecto a lo ya establecido. Así, si recordamos lo que simboliza el dragón del <<Tú debes>>, a saber, la valorización del mundo, también incluye lo conocido. Por lo tanto, ahora el hombre-león cuestiona la veracidad de lo que ya conoce por medio de la crítica.

Sin embargo, hay otra complicación implícita: el león se libera, pero, ¿se libera, en verdad? Esta cuestión la hace Peter Berkowitz cuando nos explica la transformación del *espíritu* en león:

“Con curiosa credulidad, el león acepta sinceramente las aseveraciones del dragón de ser un terrible enemigo. [...] El interés de la verdad dicta responder, como no hace el león, si el dragón es un enemigo digno [...] El dragón es un enemigo digno puesto que atrae las cualidades más regias del león. Poner en duda las espectaculares pretensiones del dragón, ¿no sería una prueba de fuerza mayor que aceptarlas por lo que él dice?¹⁶”

Berkowitz pone el dedo en la llaga al cuestionar la legitimidad de la fuerza del dragón, ya que para el hombre-león es necesario un digno enemigo para alcanzar una libertad, aunque ésta sea negativa. Con este cuestionamiento, el dragón podría

¹⁵ Véase *supra*. También es interesante resaltar cómo Gilles Deleuze nos habla de la crítica que Nietzsche hace incluso más radical que la de Kant, ya que mientras éste hizo de la razón pura el tribunal, Nietzsche pone en duda la legitimidad inclusive del tribunal kantiano. Véase Deleuze, *op. cit.* pp. 129-132.

¹⁶ Véase Berkowitz, Peter, *op. cit.* p. 198.

aparecer como engañoso: el león necesita legitimar la fuerza del dragón y depende de ésta para poder comenzar la lucha, por lo tanto, el león se encontraría encadenado al reconocimiento del enemigo, del dragón, perdiendo su atributo distintivo: la libertad.

¿Cómo podemos librar este obstáculo? Una posible respuesta la podemos encontrar con ayuda de Gilles Deleuze: la filosofía de Nietzsche está configurada en términos duales (no confundir con un dualismo ramplón), por lo cual “la afirmación y la negación se oponen como dos cualidades de la voluntad de poder. Cada una es un contrario, pero también el todo que excluye al otro contrario.”¹⁷ En otras palabras, la voluntad de poder es característica fundamental, la fuerza primigenia de todo lo existente.

Podemos aplicar esto con respecto al hombre-león si lo asumimos como una faceta “afirmativa”, a pesar de su carácter negativo con respecto a los criterios nietzscheanos para con la liberación humana, para la cual su *negatividad* está plasmada en el dragón que necesariamente ejerce una fuerza “equivalente”. De hecho, esta explicación nos servirá más adelante, pues podemos entender con ella cómo entiende la *afirmación* Zaratustra.

Aún librado este obstáculo, nos queda algo más. Como ya había señalado, el león ha sido un claro ejemplo de la malinterpretación del pensamiento nietzscheano dada la violencia que éste ejerce. Sin embargo, no se queda ahí el *espíritu*, sino que hace falta la última transformación de la esencia humana que

¹⁷ Véase Deleuze, *op. cit.* p. 247. Aún no es el momento para abordar a profundidad la idea de voluntad de poder. Ésta será aclarada con mayor detalle en el siguiente capítulo. Véase *infra*.

consagra la libertad en un sentido afirmativo, para la cual el león no está capacitado. Es la transformación del *espíritu* en niño: aquel que simboliza la inocencia, el olvido y “un santo decir sí”.

1.3. El niño

La transformación en niño, nos dice Nietzsche, es necesaria en tanto que simboliza la libertad “para”, y es aquí cuando llegamos a la cumbre de la propuesta nietzscheana, pues como él nos describe al espíritu como el que “quiere ahora su voluntad”¹⁸, este cambio le es lícito poseer libertad afirmativa.

Pero, ¿por qué transformarse precisamente en niño? Nietzsche apela a ciertos atributos que cotidianamente podemos observar en un niño: inocencia y olvido, además de ser el símbolo del juego. Estos atributos no son elegidos por Nietzsche al azar, aunque parece obviar otros aspectos “negativos” como son la fragilidad, vulnerabilidad, debilidad física y poca capacidad para “aprovechar las lecciones del pasado”¹⁹. Sin embargo, podemos ver que no son tomados en cuenta estos aspectos negativos de un niño porque Nietzsche no confunde la transformación del *espíritu* en niño con la infantilización del espíritu²⁰. Con respecto a los atributos del

¹⁸ Véase Nietzsche, *op. cit.* p. 51

¹⁹ Véase Berkowitz, *op cit* p. 201.

²⁰ *Ibidem*, p. 202. En *Así habló Zaratustra* hay varios pasajes que nos hablan de una infantilización del espíritu y no suponen los atributos del hombre-niño. En el discurso «De los apóstatas», Nietzsche alude a los que regresan a la fe diciendo: “Durante largas noches se sientan juntos unos junto a otros y dicen: «Hagámonos de nuevo como niños pequeños y digamos ‘Dios mío’»- con la cabeza y el estómago estropeado por los piadosos confiteros”. Véase Nietzsche, *op cit*, p. 281. También hay una máxima nietzscheana expuesta en su obra posterior al *Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, que clarifica aún más la intención de Nietzsche con respecto a este estado del espíritu. En esta máxima el filósofo nos dice: “Madurez del hombre adulto: significa haber reencontrado la seriedad que de niño tenía al jugar”. Véase Nietzsche, Friedrich. *Más allá del Bien y del Mal*, Alianza, Madrid, 2000, p. 104.

hombre-niño, inocencia y olvido, podemos pensarlos en función de la muerte de Dios para enlazarlos con la libertad: la inocencia nos permite situarnos más allá del bien y del mal generados por la moral impuesta por Dios; así pues, la inocencia es ética: el hombre-niño se libera de Dios con su inocencia. Ya con la inocencia se implica el olvido, pues éste permite el nuevo comienzo. ¿Pero el nuevo comienzo de qué? Del *juego*.

Este es el rasgo más importante relacionado con la libertad en el hombre-niño. ¿Por qué? Como bien lo señala Berkowitz, no sin cierto escepticismo, el niño se proyecta hacia la creatividad por medio del juego. Es gracias a éste que puede experimentar, crear nuevos valores, como si éstos fueran parte de un juego que el hombre-niño crea con sus reglas, por lo que ahora el niño no sólo es tal, sino también resalta en él un carácter divino: se hace un niño-dios, que determina su mundo y se adueña de él²¹. Aquí es precisamente donde, desde la muerte de Dios, el hombre-niño se puede liberar pero no sin una finalidad, como ocurría con el león, sino que con el juego sagrado de la creación de valores se da un sentido a su vida, ya consciente de la muerte de Dios y de la falta de sentido de la vida, con lo que la libertad del niño le permite alcanzar una *única meta*, el “santo decir sí”, la afirmación de su vida por medio de la creación y experimentación de valores creados por él mismo.

Pero, ¿cómo es que se da esta afirmación? Para comprenderlo, hay que recordar que la vida es negada a partir del nihilismo. Los valores que condenan a esta vida

²¹ Véase Berkowitz, *op. cit.* p. 202.

la tildan de un sentido negado. Ante ello, se da la afirmación. Desde aquí sigamos lo que nos dice Gilles Deleuze: no debemos confundir la afirmación de la vida con la que hace el asno cuando emite su sonido: I-A²². Este I-A dice un “sí” que no está precedido de un “no”, no encierra en sí misma el “sí” y el “no”. El decir sí del hombre-niño es más refinado: su afirmación está precedida por un doble decir no²³. El primero está representado por el león, el que destruye las valoraciones del mundo creadas por el dragón del deber, el quebrantador de las tablas viejas.

El segundo lo encontramos en el Prólogo de Zarathustra, cuando el profeta nos anuncia al *superhombre*: aquel hombre que se desprecia a sí mismo en aras de la superación²⁴. Con esto distinguimos la filosofía de Nietzsche de ciertas connotaciones “idealistas” y optimistas y podemos ver que su pensamiento no implica una afirmación simplista: el “sí” de Zarathustra incluye dentro de sí el “no”, por tanto nos permite dar la bienvenida al nihilismo que nos hunde en la nada, en la negación de la vida, pero, como habíamos visto ya en el capítulo anterior, el nihilismo es pensado por Nietzsche como un impulso para crear, plasmado en la muerte de Dios, no como un fin, sino como un medio²⁵. Es aquí donde debemos comprender que un nihilismo como fin sólo desemboca a la voluntad de la nada:

²² Véase Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, edición citada, «la fiesta del asno».

²³ A partir de esta idea, podemos ya rechazar de antemano todo intento de comparar el discurso de las tres transformaciones con la dialéctica hegeliana, ya que, a diferencia de ésta, las tres transformaciones no buscan el reconocimiento de uno en el otro; además, como es sabido, la dialéctica hegeliana parte de la premisa de que la conciencia (la parte) se conoce a sí misma hasta llegar al absoluto (el todo), mientras que Nietzsche parte desde el sinsentido, desde la muerte de Dios, por lo que se da la transmutación: negación+negación=afirmación. Véase Deleuze, *op. cit.* pp. 252-256.

²⁴ Véase Deleuze, *op. cit.* p. 248. Nietzsche repite varias veces en el *Zarathustra* la frase: “el hombre debe ser superado”, aunque la primera vez que la utiliza es en el Prólogo de Zarathustra. Véase Nietzsche, *op. cit.*, p. 29.

²⁵ Véase *supra*. Como veremos en su momento, no todos los hombres tienen la facultad de crear a partir del nihilismo para afirmar la vida.

como nos reitera Deleuze, una voluntad de nada separa a las fuerzas de su potencialidad, degenerando en un *nihilismo reactivo* resultante de la voluntad de nada, lo cual lleva a su vez a la perspectiva negativa ya vista líneas atrás²⁶.

De este modo, podemos hablar de una afirmación dionisiaca de la existencia, ya que desde los tiempos del *Nacimiento de la tragedia* Nietzsche forma una propuesta que permita afirmar la vida, con lo que se apoya en los dioses griegos, Apolo y Dionisos, y que en su constante lucha y excitación a luchar permitieron que apareciera la tragedia ática griega. De la misma manera, Nietzsche junta el sí y el no para que su afirmación incluya tanto el sí como el no, formando el “*santo decir sí*” del niño.

Es aquí donde podemos ver que hay una relación entre las ideas de nihilismo, juego, creación y afirmación, ya que para que se pueda crear, es preciso decirle “sí” al nihilismo para superarlo, así como también a la valoración del mundo que éste implica, a lo que se sigue la creación, con la cual viene la *póiesis*, que incluye tanto crear como jugar, *jugar a crear los valores*, por los cuales la afirmación de la vida se hace presente.

1.4. El carácter de las tres transformaciones

Una vez vistas las tres transformaciones, cabe plantearnos una interrogante con respecto a cuál es el sentido de éstas. Como señala Eugen Fink, las tres metamorfosis del *espíritu*, en especial la del niño, no son transformaciones en un

²⁶ Véase *supra*. Estoy adelantando el término *reactivo*, pues sirve como referencia para comprender un carácter *negativo* del nihilismo. El término *reactivo* tiene en Nietzsche un carácter más amplio, como veremos más adelante. Véase *infra*.

sentido evolutivo-darwinista. Más bien esta es una “una metamorfosis de la libertad finita, su rescate de la autoalienación, y la libre aparición de su carácter de juego.²⁷” Es así como también, las tres en su conjunto, salvan la contradicción expuesta en la transformación en león, pues éste contiene en su libertad demasiada lucha y defensa, demasiado *nihilismo* en un sentido pasivo, pues solamente niega y destruye. Pero el niño es el que redime al camello al permitirle cargar sus bultos (o sus valores) y al león, cuando absorbe su negatividad y la supera.

Como podemos observar, la clave para la alcanzar la libertad es la creación: es así como podemos advertir en todo esto una ética de la creatividad. Sin embargo, esto no es fácil, ni siquiera es confortable, como ya lo han resaltado algunos autores²⁸ pues lleva consigo la separación de los demás²⁹. Recordemos nuevamente lo que Nietzsche nos dice en el discurso de Zaratustra <<El camino del creador>>: “¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre para qué?”

Con esta pregunta, Nietzsche nos hace una primera invitación antes de zarpar a los mares de la creatividad: observar dentro de nosotros mismos si tenemos la fuerza suficiente para navegar por el tortuoso mar sin doblegarnos por el sufrimiento y por la fatiga que trae consigo: un hombre en tanto creador, ¿será capaz de cambiar sus cosas más preciadas en nombre de sí mismo? Diciéndolo en términos nietzscheanos: antes de que esa fatiga acabe con su soledad, el creador se

²⁷ Véase Fink, *op. cit.* p. 85.

²⁸ Véase Colomer, *op. cit.* p. 279 y 280. Eusebi Colomer plantea que si el hombre buscara la comodidad, le sería mejor que existiera Dios.

²⁹ Esta problemática será vista en el apartado dedicado a la voluntad de poder. Véase *infra*.

tiene que convertir en un *asesino*: debe acabar con sus opresiones, aunque algunas de ellas tengan un carácter dulce, que incluso sean queridas por el creador. Es aquí donde encontramos la *circularidad* del camino del creador, pues la lucha nunca termina, sino que trae nuevas posibilidades al *espíritu*: nunca se deja de ser camello, nunca se deja de ser león, ni se deja de ser niño: no son transformaciones acabadas. Hasta aquí, podemos ver que la ética de la creatividad no implica preceptos *evolucionistas*, y es por ello que no podemos hablar de las transformaciones del *espíritu* en un sentido darwiniano.

Cuando nos dice Nietzsche en <<El camino del creador>>, cuál es el mensaje que pretende dar a todo aquel que busca su liberación

“¿Quieres marchar, hermano mío, a la soledad? ¿Quieres buscar *el camino que lleva a ti mismo*? [...] ¿Eres tú una nueva fuerza y un nuevo derecho? ¿Un primer movimiento? ¿Una rueda que se mueve por sí misma? [...] Hoy sufres todavía a causa de los muchos, tú que eres uno solo: hoy conservas aún todo tu valor y todas tus esperanzas.

Mas alguna vez la soledad te fatigará, alguna vez tu orgullo se curvará y tu valor rechinará los dientes. Alguna vez gritarás: <<¡Estoy solo!>>.

Alguna vez dejarás de ver tu altura y contemplarás demasiado cerca tu bajeza; tu sublimidad misma te aterrorizará como un fantasma. Alguna vez gritarás: <<¡Todo es falso!>>

Hay sentimientos que quieren matar al solitario; ¡si no lo consiguen, ellos mismos tienen que morir entonces! Mas ¿eres tú capaz de ser un asesino? [...]

*Tú fuerzas a muchos a cambiar de doctrina acerca de ti; esto te lo hacen pagar caro. Te aproximaste a ellos y pasaste de largo; esto no te lo perdonan nunca. [...] El más odiado de todos es, sin embargo, el que vuela. [...]*³⁰

está presente aquí la interrogante a todo aquel que quiera ser un creador si cumple con las condiciones que ya había mencionado en las tres transformaciones. Si es así, aún falta dar el paso que implica un acto de valentía, pues implica dejar, dicho

³⁰ Véase Nietzsche, *op. cit.* pp. 106-108. La cursiva es mía. En el último párrafo, es interesante observar que Nietzsche podría proyectar algunos sucesos personales, como lo ocurrido con Wagner y su círculo cuando Nietzsche empezó a desmarcarse de las ideas del compositor. Al respecto, véase la biografía sobre Nietzsche de Curt Paul Janz. Vol. II.

sea de paso, la comodidad que implica la estabilidad de la “vida en compañía”. En esto hay un paralelismo con otro discurso de Zaratustra, <<Del árbol de la montaña>>, en el cual habla con un joven que quiere elevarse: “[habla el joven:] Cuando estoy arriba siempre me encuentro solo. Nadie habla conmigo, el frío de la soledad me hace estremecer. [...] Cuanto más alto subo, tanto más desprecio al que sube”. Zaratustra le responde:

[...] “Todavía no eres libre, todavía *buscas* la libertad. Tu búsqueda te ha vuelto insomne y te has desvelado demasiado.”

“Quieres subir a la altura libre, tu alma tiene sed de estrellas. Pero tus malos instintos tienen sed de libertad. [...] El liberado del espíritu tiene que purificarse todavía. Muchos restos de cárcel y de moho quedan aún en él; su ojo tiene que volverse todavía puro. [...]”

“Todavía te sientes noble, y noble te sienten todavía también los otros, que te detestan y te lanzan miradas malvadas. Sabe que un noble les es a todos un obstáculo en su camino. [...] **El noble quiere crear cosas nuevas y una nueva virtud. El bueno quiere las cosas viejas, y que se conserven.**”³¹

Así, podemos ver cómo se bosqueja en el *Zaratustra* la idea de que la libertad se asocia con la soledad. Pero tampoco hay que confundirnos: la soledad que Nietzsche defiende no es la del anciano que se encuentra Zaratustra en el Prólogo, aquel que renuncia al hombre para hablar con animales y buscar a Dios. Tampoco es una soledad por desprecio a lo humano. La soledad nietzscheana tiene su origen en la falta de una comunidad adecuada, pues debe salir de la bajeza del último hombre. “El peligro del noble no es volverse bueno, sino insolente, burlón, destructor”³², dice Zaratustra, queriendo decir que el solitario puede volverse una caricatura de lo que realmente puede llegar a ser, si renuncia a su “más alta esperanza”: la eterna creación de sí mismo.

³¹ Véase Nietzsche, *op. cit.*, pp. 77 y 78. La negrita es mía.

³² *Ibidem*, p. 78.

Por otra parte, las tres transformaciones no pueden tener un corte *evolucionista*, debido a que la evolución aparece como un mejoramiento de la comunidad, es decir, va en sentido contrario al que Nietzsche propone: en lugar de la *perpetuación de la especie*, la superación del hombre por encima del hombre³³. En este sentido, podemos coincidir con Lizbeth Sagols cuando critica el término antropotecnia, entendido por Sloterdijk como la construcción y perfección del ser humano mediante la biotecnología genética: no se trata de hacer seres perfectos, pues eso conlleva a la mecanización de la especie, más bien, se trata de transformar al hombre a partir de sí mismo, es decir, dentro de sus capacidades³⁴.

2. ¿SUPERHOMBRE, ÚLTIMO HOMBRE, HOMBRE SUPERIOR?

2.1. El último hombre

Como ya vimos anteriormente, las tres transformaciones del *espíritu* simbolizan la conversión del hombre en el creador de valores para su vida, afirmándola consigo misma y dándole así un sentido que la rescate de la banalidad para superar un nihilismo *pesimista*. Se encamina hacia el superhombre³⁵.

Sin embargo, es necesario aclarar por qué el hombre libre quiere salir de la comunidad del último hombre. ¿Qué es el último hombre? Es aquel que es

³³ Esta idea será desarrollada más adelante. Véase *infra*.

³⁴ Véase Lizbeth Sagols. "Nietzsche y la antropotecnia" en Martínez Cristerna, Gerardo y Quesadas [sic], Julio (comps.) *¿Nietzsche ha muerto? Memorias del congreso internacional*. Ediciones Hombre y Mundo, México, 2009, pp. 291-294.

³⁵ Véase Sagols, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?*, Edición citada, p. 58, donde nos dice que el superhombre no es un paso definitivo, sino que "se trata de una **propuesta** para el futuro; se trata de algo lejano, no realizado todavía, pero que, sin embargo, es la meta del hombre, de tal suerte que sólo éste podrá darle realidad en la medida en que **se trascienda a sí mismo**". Las negritas son mías.

contrario al libre, pues mientras que éste se mueve hacia la altura, hacia la creatividad, aquel camina hacia abajo, pues “todo lo empequeñece”³⁶. Es en el Prólogo del *Zaratustra* donde se define con claridad al último hombre, aunque aparecerá constantemente en esta obra.

Nietzsche se refiere al último hombre como todo individuo cuya valoración reduce todo lo que percibe, reduce su intensidad, gasta una sola de las perspectivas de una cosa, de ahí que el último hombre carece de la capacidad de crear, pues una valoración reducida, para Nietzsche, implica la falta de visión para definir una cosa mediante varias perspectivas, pues para el filósofo, la pluralidad es el valor máximo³⁷. Con esto, podemos decir que el último hombre percibe un solo sentido en donde puede haber varios, pero no los recorre por el temor al cambio, al devenir, a la fluidez, a lo que le contraponen la permanencia, la estaticidad, la univocidad: *momias conceptuales*, las llamará Nietzsche en obras posteriores³⁸. Asimismo, esos hombres conciben la repetición, la simpleza y la monotonía como *felicidad*:

“<<Nosotros hemos inventado la felicidad>> — dicen los últimos hombres, y parpadean [...] La gente ya no se hace ni pobre ni rica: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién quiere aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas. ¡Ningún pastor y **un** solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio.”³⁹

Y más adelante, para resaltar la cobardía de los últimos hombres:

³⁶ Véase Nietzsche, Friedrich, *op. cit.* p. 34.

³⁷ Aquí podemos acercarnos a una lectura perspectivista de la filosofía de Nietzsche. Al respecto es interesante lo que nos dice Alexander Nehamas al decirnos que Nietzsche piensa que la falsedad es de lo que se parte para posibilitar la “verdad”. Con esto, la verdad y la falsedad son parte de un ciclo, no de una oposición. Véase Nehamas, Alexander, *Nietzsche. La vida como literatura*, FCE, México, 2002, pp. 69-98.

³⁸ Véase Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza, Madrid, 2004, p. 51.

³⁹ Véase Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, Edición citada, pp. 35 y 36. La cursiva es mía.

“Camino a través de este pueblo y mantengo abiertos los ojos: se han vuelto más pequeños y se vuelven cada vez más pequeños: —y *esto se debe a su doctrina acerca de la felicidad y la virtud*. [...] En el fondo lo que más quieren es simplemente *una cosa*: que nadie les haga daño. Así son diferentes con todo el mundo y le hacen bien.

Pero esto es *cobardía*: aunque se llame <<virtud>>. [...] Virtud es para ellos lo que vuelve modesto y manso: con ello han convertido al lobo en perro, y al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre.⁴⁰

Aquí nos aparecen dos problemas que atañen la esencia de la libertad: la vida y la virtud. Para que la libertad sea posible, tenemos que aceptar el carácter del sinsentido de la vida, es decir, por sí misma carece de sentido. Si atendemos a la concepción platónico-cristiana de virtud⁴¹ y la empalmamos con la virtud del sabio en el discurso “De las cátedras de la virtud”, veremos que coinciden en que ambas “tienden al bien”. Para el sabio, la virtud es lo que se debe tener para dormir bien, para ganar “algo”, es decir, la virtud como la enseña el sabio apela a una recompensa ultraterrena:

“Pocos saben esto: pero es necesario tener todas las virtudes para dormir bien [...] Y aunque se tengan todas las virtudes, es necesario entender aún una cosa: de mandar a dormir a tiempo las virtudes mismas”.⁴²

Aquí Nietzsche nos expresa cómo un maestro de las virtudes (entendiéndolas como la tradición judeocristiana) recomienda sobre todo el <<buen dormir>>. Ya desde aquí vemos cómo las virtudes platónico-cristianas son utilizadas para la domesticación del ser humano. Esto implica un freno a la

⁴⁰ *Íbidem*, p. 264.

⁴¹ Véase el diálogo platónico *Menón*, en el cual se habla de la definición de la virtud: proviene de la divinidad, por lo que no se puede dar por naturaleza, por ello, no se puede enseñar y siempre **tiende hacia el bien**. Es por estas razones que Nietzsche se opondrá a esta definición de virtud. Véase Platón. “Menón o de la virtud” en *Diálogos*. 16ª Edición, Porrúa, México, 1976, pp. 205-228.

⁴² Véase Nietzsche, *op. cit.* p. 54.

potencialidad humana, lo cual lleva a su vez la negación de la libertad humana⁴³. Por ello, Nietzsche traza una idea de la virtud contraria a la del viejo sabio, la cual resalta que el origen de las virtudes son las pasiones, aquellas que según el cristianismo declara como lo despreciable, solamente que éstas son transfiguradas, de perros salvajes a aves cantoras. Pero no sólo eso: Nietzsche nos dice que las virtudes son únicas, ¡tan únicas como lo son los hombres! Así, Nietzsche abre la puerta a la perspectiva dentro del campo de las virtudes y opone su superhombre a la doctrina del último hombre⁴⁴.

Con respecto a la vida, podemos retomar algunas partes de lo que ya vimos con respecto a las virtudes. Primero, tomemos la definición nietzscheana de la vida que hace Eusebi Colomer: la vida es lo que *hay*⁴⁵. Si esto es así, la vida es todo lo que un hombre juzga que “existe” percibiéndolo, es decir, la vida es lo que existe, lo que se **percibe**. Así, el último hombre reduce con su percepción a la vida a prescripciones: eleva a la calidad de verdad **sus** percepciones, imponiéndolas como verdaderas a otros hombres, domesticándolos, junto con sus actividades propiamente humanas. De este modo, se crean los conceptos absolutos, ya que nos alejamos de la tierra, lo cual nos hace pensar en una “pureza” que existe en un “más allá”. Así, el último hombre nos dicta la verdad absoluta en la epistemología y la metafísica, el arte de lo bello absoluto en estética, una sola dirección y un solo

⁴³ Aquí está la simiente, si somos observadores, de lo que Nietzsche desarrollará después en *La genealogía de la moral*: la relación culpa-memoria. “Si recuerdo que obré mal en el día, no podré dormir tranquilo” dice el maestro de la virtud, a lo que Nietzsche se opondrá. Véase *Íbidem*, p. 66. También véase *La genealogía de la moral*, edición citada, Tratado segundo: “Culpa y <mala conciencia>”, §§ 1-5, pp. 75-85.

⁴⁴ Véase Nietzsche, *op. cit.*, pp. 65-67.

⁴⁵ Véase Colomer, Eusebi, *op. cit.* p. 264.

sentido para la vida, cancelando la potencialidad humana, y junto con la imposición de un bien y un mal absolutos (moral absoluta) en la ética, al mismo tiempo se cancela la posibilidad de la libertad, pues la prescripción del bien y del mal provienen de un orden moral ya establecido, lo que nos regresa a la aceptación de Dios y la consecuente negación del acontecimiento que nos sirve como fundamento de la libertad.

Por estas razones, el último hombre se contrapone al superhombre, ya que le es ajena la libertad y la capacidad para crear. Sin embargo, el último hombre no puede *soportar* la libertad, pues el molde que aquel hace con sus percepciones, juicios y valoraciones se rompe con ayuda de aquella. De hecho, el último hombre se extraña ante las acciones creadoras del hombre libre, lo ve con extrañeza porque no comprende por qué es necesario crear, anhelar (querer o desear), y se queda con la felicidad mezquina. Al ver a este extraño, que se atreve a cuestionar su felicidad, su moral, su *ley*, ¿no tildaría el último hombre al hombre libre como el malvado? ¿No se convertiría acaso en un *insensato*, debido a la miopía del último hombre? ¿Qué no acaso por ello llamaría éste a Zaratustra “el destructor de las tablas”, “el ateo”⁴⁶? Es por ello que el hombre libre y la idea del superhombre serán denominados “malos” o “inmorales”⁴⁷.

⁴⁶ Véase Nietzsche, *op. cit.*, pp. 42, 265, 328, en los que se adjudica estos adjetivos para Zaratustra y para el creador, los cuales son dados por los que él llama “los buenos y los justos”: los últimos hombres.

⁴⁷ Es interesante ver cómo esta idea coincide con el § 9 del libro de Nietzsche, *Aurora*, en el cual nos habla de una idea llamada *moralidad de las costumbres*, la cual nos dice en grosso modo que seguimos las reglas morales **por costumbre**, y cuando alguien se atreve a desobedecer los mandatos morales pasa como **inmoral o malvado**, mientras que al seguir obedeciendo la ley moral uno pasa como moral, y por tanto, bueno. Véase Nietzsche, Friedrich. *Aurora*. p. 67.

2.2. El hombre superior

En la cuarta parte de *Así habló Zaratustra* encontramos un tipo de hombre que puede traer dificultades: el hombre superior, ya que, a diferencia del último hombre, aquel acarrea varias ambigüedades en su definición: por un lado, parecen ser los hombres más grandes entre los más pequeños, sin embargo también aparecen como los potenciales “compañeros de viaje” que Zaratustra busca a lo largo de la obra. Incluso al final podrían perfilarse como los superhombres que el profeta anunciaba cuando estos hombres fueron curados y crearon nuevas fiestas para expiarse⁴⁸.

¿Qué es un hombre superior? Nietzsche da como referencia a los siguientes hombres, los cuales aparecen en este orden en la cuarta parte del *Zaratustra*: el adivino, los reyes, el concienzudo de espíritu, el mago, el papa jubilado, el hombre más feo, el mendigo voluntario y la sombra. ¿Qué es lo que los hace superiores a los demás hombres? Siguiendo a Lizbeth Sagols, los hombres superiores “están invadidos por la náusea, por el sinsentido que deja la muerte de Dios; son *nihilistas*, sienten desprecio por ellos mismos; su experiencia fundamental es la *falta de un fin o un para qué*”⁴⁹. Si recurrimos a la cuarta parte del *Zaratustra*, todos estos hombres tienen tras de sí un historial de desprecio y resentimiento: el adivino, por la doctrina que vio venir: “todo fue”⁵⁰. Los reyes desprecian a la humanidad en tanto que ahora ya no mandan los reyes, sino los campesinos (manda la mayoría);

⁴⁸ Véase Nietzsche, *op. cit.* p. 468, el apartado titulado “El despertar”, en el que Nietzsche pone en labios de Zaratustra que los hombres superiores fueron curados.

⁴⁹ Véase Sagols, Lizbeth, *op. cit.* p. 103. las cursivas en la línea final son mías.

⁵⁰ Véase Nietzsche, Friedrich, *op. cit.* p. 213.

también representan la moral de las costumbres⁵¹. El concienzudo del espíritu, o el hombre de la sanguijuela, desprecia todo en nombre de una sola cosa: la “sanguijuela” que está estudiando, aquel que se esmera en estudiar una sola cosa, es decir, la ciencia. El mago desprecia en tanto que busca su grandeza, su autenticidad, de ahí que Zaratustra honre su desprecio y lo invite a su caverna; también es identificado como Richard Wagner: un artista convertido al cristianismo. En el papa jubilado el desprecio radica en que siente la melancolía del viejo Dios, por la cual no puede *ser libre*⁵². El hombre más feo, desprecia en tanto que su crimen no ha sido perdonado, pero por él mismo, pues se trata del asesino de Dios. Lleno de resentimiento, se coloca en el lugar del Dios muerto. El mendigo voluntario desprecia a los ricos para regalar a los pobres su riqueza, que sin embargo, no lo aceptaron, por lo que se retiró con las vacas. Finalmente, la sombra desprecia en tanto que ya ha conocido de más, como una imagen del agotado Doctor Fausto plasmado en la obra de Goethe: no encuentra una nueva meta que lo impulse.

Podemos ver que todos los hombres superiores aceptan la muerte de Dios, con su consecuente náusea por la vida carente de sentido, aunque en varios sentidos: en nombre de la política (reyes), la ciencia (el concienzudo del espíritu y la sombra), o la religión (el papa jubilado, el hombre más feo). Dicha náusea es premisa para poder alcanzar la libertad. Sin embargo, estos hombres aún no pueden ser libres por la simple razón de que su náusea es hacia la vida, su

⁵¹ Véase Deleuze, *op. cit.* p 231.

⁵² Véase Nietzsche, *op. cit.* p. 393.

pesimismo no genera la creación que se genera en el hombre libre; en otras palabras, su nihilismo se queda con la muerte de Dios. Si recordamos la primera consecuencia de este fenómeno que ya hemos explicado en el capítulo anterior, que es la sensación de vacío, será aún más fácil observar porqué no alcanzan la libertad los hombres superiores: *fracasan* al buscar sustituir al Dios muerto (segundo camino incompleto: si Dios ha muerto, luego la nada, no hay *acción*).

Así, el hombre superior no puede alcanzar la libertad por su naturaleza *fracasada*, consecuencia de su reactividad. Es por ello también que Zaratustra sabe que estos hombres superiores no son los compañeros de viaje que buscaba, pues su opresión no les permite avanzar con ligereza; él así lo expresa desde un principio:

“<<Huéspedes míos, vosotros hombres míos, quiero hablar con vosotros en alemán y con claridad. No era a vosotros a quien yo aguardaba aquí en las montañas>>. [...] <<Es posible, en verdad, que todos vosotros seáis hombres superiores, continuó Zaratustra: mas para mí no sois bastante altos ni bastante fuertes. [...] Pues quien tiene piernas enfermas y delicadas, como vosotros, ése quiere, lo sepa o se lo oculte, que se sea indulgente con él.⁵³”

Sin embargo, Zaratustra está dispuesto a darles una lección a estos hombres superiores: dada su náusea y su desprecio, les enseñará a reír, con lo cual aquellas desaparecerían. Con esto podemos pensar que el hombre superior se liberaría en cuanto comienza a la cena de Zaratustra en la que posteriormente inventa nuevas fiestas expiatorias, pero el mismo Zaratustra nos dice: “y si han aprendido de mí a reír, no es, sin embargo, *mi* risa la que han aprendido”, y esto es debido a que, a pesar de tender a un fin, viven en una temporalidad lineal y no han comprendido la mayor enseñanza de Zaratustra: el eterno retorno. Luego de aprender a reír, los

⁵³ *Íbidem*, p. 427.

hombres superiores se vuelven piadosos, pues se arrodillan ante el asno, comienzan a decir I-A, pero sólo para aceptar un sí cómodo, resultado del nihilismo reactivo. ¡Los hombres superiores aprendieron a reír, pero no por afirmar a la vida y al sentido de la tierra, sino para un pequeño “decir sí” que no contiene también el “no”; no afirman la vida, redimiendo el pasado y el futuro!⁵⁴ El querer que todo vuelva del hombre superior no es el mismo que enseñará Zaratustra a través del eterno retorno ni tampoco el querer que enseñará con la voluntad de poder. En los siguientes capítulos veremos por separado estas dos ideas.

⁵⁴ *Íbidem*, p. 471.

CAPÍTULO III: EL PAPEL DE LA VOLUNTAD DE PODER EN LA LIBERTAD

*El que domina a los otros es fuerte;
el que se domina a sí mismo es poderoso.*
Lao-tsé

Ya hemos visto de qué manera está inserta la libertad dentro del *Zarathustra* de Nietzsche, así como también qué problemas abarca. Al avanzar en nuestra investigación, ahora tenemos enfrente las dos ideas fundamentales de la filosofía nietzscheana que están relacionadas con el *superhombre* y por tanto con la libertad: la voluntad de poder y el eterno retorno. En el presente capítulo, vamos a enfocarnos en la relación de la libertad con la primera de estas ideas. Para ello, debemos empezar, como lo hace Gilles Deleuze, aclarando una de las confusiones que pueden darse con respecto a ella: la equiparación entre voluntad de poder y querer el poder, la cual ha sido utilizada principalmente por el nacionalsocialismo. Del mismo modo, vamos a retomar algunos aspectos ya vistos en los capítulos anteriores para relacionarlos con el problema de la libertad en la filosofía de Nietzsche, en especial el problema de la creación, ligado con la afirmación de la vida, que permite crear los valores que llevan a la libertad “para” (una libertad positiva).

Por otro lado, veremos qué relación hay entre la moralización de la verdad con nuestra interpretación epistémica, con lo que haremos un intento por juntar ambas vertientes interpretativas de tal manera que desemboquen en un mismo problema: la formulación de un concepto ético de la voluntad de poder a partir de

la generación del conocimiento, el cual a su vez se traducirá en la creación de los valores a partir de una búsqueda de la verdad, que se formulará a partir de nuevas formas de crear conceptos.

1. ¿QUÉ ES LA VOLUNTAD DE PODER?

Para iniciar este capítulo, debemos tener en cuenta qué es lo que se entiende como voluntad de poder, que, como ya había señalado, su significado se confunde con querer el poder. Sin embargo, siguiendo nuestras dos vertientes interpretativas utilizadas en el capítulo anterior, la ética y la epistémica, veremos que no se trata de esto, sino más bien de configurar el mundo libremente: nuevamente, aparece aquí el juego de la creación de los valores, con la que la transformación del *espíritu* en niño afirma la vida, lo cual ya fue desarrollado en el capítulo anterior, de lo cual Nietzsche parte para formular la idea de voluntad de poder¹. Para empezar a formular una definición nítida de lo que Nietzsche refiere con voluntad de poder, comencemos por aclarar qué es lo que él entiende por poder, pues es esta parte de la fórmula *voluntad de poder* la que da pie a malos entendidos, como las alteraciones que sufrió Nietzsche por parte del nacionalsocialismo.

¹ Véase Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, alianza Universidad, Madrid, 1976, p. 88.

1.1. La palabra poder

¿Qué significa la palabra *poder* en la formulación de *voluntad de poder*? Debemos ser claros al respecto: la fórmula en alemán *Wille zur Macht* nos puede sugerir que significa querer el poder. Sin embargo, autores como Gilles Deleuze, Gianni Vattimo, Eugen Fink, Alexander Nehamas e incluso Martin Heidegger, han podido disipar una parte de la polémica al respecto. Utilizaremos aquí, en mayor medida, la interpretación de Deleuze, según la cual la voluntad de poder entendida como querer el poder es un contrasentido, con lo cual distingue a Nietzsche de otros autores (Hobbes, Hegel y Schopenhauer, principalmente) ², y pone de manifiesto que la voluntad de poder es un elemento *diferencial*.

¿Pero qué significa la palabra *poder* (*macht*)? Esta palabra tiene un significado en Nietzsche de otra índole: en un sentido ético, apela a las capacidades de cada ser humano. ¿Cómo es esto? Como ya vimos en los capítulos anteriores, las capacidades humanas están medidas en Nietzsche de acuerdo a su capacidad de crear³. Así, la palabra *poder* se asocia con la creación que un hombre puede *realizar*. Nietzsche mismo nos dice en el *Zarathustra* que el poder debe ser entendido así por las naturalezas nobles, y que esto hace entender que son los pueblos los que se crean su bien y su mal (lo que es coherente con la muerte de Dios), como nos lo dice en el discurso “De las mil metas y de la única meta”:

² Véase Deleuze, Gilles *Nietzsche y la filosofía*, séptima edición, Anagrama, Barcelona, 2002, pp. 113-119.

³ Véase *supra*.

En verdad, los hombres se han dado a sí mismos todo su bien y todo su mal. En verdad, no los tomaron de otra parte, no los encontraron, éstos no cayeron sobre ellos como una voz del cielo. [...]

“Valorar es crear: ¡oído, creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de las cosas valoradas.

Sólo por el valorar existe el valor: y sin **el valorar estaría vacía la nuez de la existencia. ¡Oído, creadores!**”⁴

Aquí Nietzsche es muy claro al identificar la valoración con la creación, lo cual es un criterio para distinguir entre los hombres que tienen “poder” y los que no lo tienen, si seguimos por el hilo conductor de las tres transformaciones que Nietzsche escribió en el *Zaratustra*. Aquellos que le dicen sí a la vida, la valoran, y a partir de ella crean, son aquellos con poder, en tanto que crean así un sentido para su vida⁵, mientras que los que carezcan de la capacidad de crear, buscarán el sentido de su vida en los trasmundos, en sus promesas del más allá (esto tendrá ecos en una de sus obras posteriores, *La genealogía de la moral*) y en todo lo que hable de “lo único y lo imperecedero”. Así, podemos dar la razón a Gilles Deleuze cuando nos dice que la voluntad de poder es tomada como un elemento *diferencial*. ¿Qué significa esto? Que la voluntad de poder permite distinguir cualitativa (por sus características) y cuantitativamente (por su intensidad) las fuerzas que se ejercen en el ser humano, que podemos decir, en base a la capacidad de crear de un ser humano, si es noble o “fuerte”, o si es un esclavo o “débil”⁶. De este modo, Nietzsche nos da su punto de vista con respecto a los hombres: en un sentido potencial, los hombres no son iguales, ya que la voluntad de poder no se

⁴ Véase Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Edición citada, p. 101. Las negritas son mías.

⁵ Véase el capítulo I de la presente investigación, esta es la segunda perspectiva que presento: *Dios ha muerto, luego debemos actuar*. Véase *supra*.

⁶ Véase Deleuze, Gilles. *op. cit.* pp. 73-75.

manifiesta de la misma manera en cada uno de los seres humanos, tanto por sus características como por su intensidad⁷.

Desde la epistemología, debemos tomar como punto de partida que la voluntad de poder en tanto creación da pie para la valoración del mundo, ya que es capaz de generar conocimiento. Y sólo aquel que tiene el poder **quiere saber** la verdad, es un aventurero que indaga, el veraz, como lo llama Nietzsche en varias ocasiones en el *Zaratustra*: su conocimiento favorece su libertad. Inclusive hay una identificación que Nietzsche hace: el hombre de cuerpo sano y cuadrado habla del *sentido de la tierra*. Es decir, habla verazmente de la vida y la afirma tal cual es. Aquí están plasmados tanto la transformación del niño, como el sinsentido de la vida, que ya hemos visto.

En contraste, el que no posee el poder, habla mendazmente de la tierra: desprecia el sentido de la tierra por cobardía, con lo que se identifica con el último hombre, por no atreverse a buscar la verdad y conformarse con su comodidad⁸; de la misma manera, detesta al hombre veraz y libre, pues no soporta su libertad y su valoración afirmativa, por lo que invierte los valores de los hombres veraces (lo que será un preámbulo de la rebelión de los esclavos en *La genealogía de la moral*). Es desde esta idea que corroboramos lo dicho por el intérprete hispanohablante Germán Cano acerca del interés detrás de cada conocimiento: “cuando alguien declara que algo es ‘cierto’, que es ‘evidente’, lejos de acceder a la verdad de

⁷ Esto también nos lo dice en otras palabras Eugen Fink al comentar acerca del discurso “De las tarántulas” del *Zaratustra*. Véase Fink, *op. cit.* p. 92.

⁸ Véase Nietzsche, *op. cit.* p. 61.

manera desinteresada y 'objetiva', no hace más que reforzar y consolidar de manera inconsciente los intereses de determinada forma de vida histórica"⁹. De este modo, surge una problemática respecto a las perspectivas ética y epistémica: ambas funcionan de tal modo que la búsqueda de la verdad aparece pervertida por intereses religiosos-morales, generados a partir de su valoración del mundo. Ante esto, Nietzsche nos dice en el discurso de Zarathustra "De las tarántulas", o los predicadores de la igualdad:

“[Así hablan las tarántulas:] <<Lláme para nosotras justicia precisamente esto, que el mundo se llene de las tempestades de nuestra venganza>> [...] <<Y 'voluntad de igualdad' — éste debe llegar a ser en adelante el nombre de la virtud; ¡y contra todo lo que tiene poder queremos nosotros elevar nuestros gritos!>> [...] Hay quienes predicán mi doctrina acerca de la vida: y a la vez son predicadores de la igualdad, y tarántulas.

Su hablar a favor de la vida, aunque ellos están sentados en su caverna, esos arañas venenosas, y apartados de la vida: débese a que ellos quieren así hacer daño.”¹⁰

Lo que se encuentra de fondo aquí, una vez más, es la simiente de lo que en *La genealogía de la moral* será la rebelión de los esclavos, pues, desde la moral, que no la ética, los predicadores de la igualdad buscan invertir los valores de los que Nietzsche llamará nobles: al <<transvalorar>> los juicios de verdad, lo alto se convierte en bajo; lo <<bueno>>, en <<malo>>; lo <<débil>> en <<fuerte>>, etcétera. Para ello, necesitan de una percepción epistémica del mundo acorde a **sus intereses**: condenar la vida inmanente y favorecer el “más allá”, como lo veíamos al principio¹¹.

⁹ Véase Cano, Germán, *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Pre-textos, Valencia, 2003, p. 168.

¹⁰ Véase Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*, edición citada, pp. 160-161.

¹¹ Véase *supra*.

Aquí podemos cerrar de alguna manera la reflexión en torno a lo que Nietzsche se refiere con *poder* en la fórmula *voluntad de poder*, pues nos da el pie para profundizar en la cuestión de la diferenciación generada por la voluntad de poder. Así, desde la lectura que Deleuze hace de la voluntad de poder, podemos empezar a hablar acerca de lo que está detrás de ella: la cuestión de las fuerzas.

1.2. La voluntad de poder y la cuestión de las fuerzas

Para comprender la cuestión de las fuerzas, nos tenemos que guiar por la línea interpretativa que Deleuze nos explica en su libro *Nietzsche y la filosofía*: éstas actúan en el cuerpo, viven en el cuerpo, luchan en el cuerpo¹². De acuerdo a la cualidad y a la cantidad de fuerzas que se manifiestan en un individuo, podemos determinar la jerarquía de las fuerzas que Nietzsche establece, con lo cual podemos decir si un hombre tiene la capacidad para ser libre, o qué tanta libertad puede alcanzar para su vida.

Aquí puede salir a colación una contradicción con respecto a la libertad: si las fuerzas actúan en el cuerpo, ¿dónde queda aquella en el ser humano? ¿Acaso no cancela la posibilidad de la libertad que una lucha entre fuerzas *determine* el estatus del hombre? Aquí hay que entender dos cosas: la primera de ellas es que la idea del hombre que Nietzsche defiende no es en lo absoluto atómica. El hombre en tanto ser que *vive*, no puede ser de esa forma, sino, como nos lo dice Martin

¹² Véase Deleuze, *op. cit.* p. 60.

Buber, el hombre es un ser problemático, es devenir¹³. Esto es, que lo que permite que el hombre sea multifacético es un abanico de fuerzas que configuran a todos y cada uno de los seres humanos. Así, mientras más fuerzas haya, más posibilidad de devenir tendrá el ser humano, luego entonces, podrá ser más *libre*¹⁴.

La segunda cuestión es que Nietzsche clasifica las fuerzas que actúan en el ser humano, de acuerdo con Deleuze, de dos maneras: por su cualidad en activas y en reactivas, mientras que por su cantidad, hay que apelar a su intensidad: débiles y fuertes. Ahora bien, las fuerzas activas son aquellas que se despliegan **en lo que pueden**, llevándola hasta el límite; mientras que las fuerzas reactivas, siguiendo la terminología de Deleuze, *separan a una fuerza de lo que puede*.

¿Qué significan estas definiciones de fuerzas? Pongamos un ejemplo: digamos que en un poeta, una fuerza activa lo impulsa a querer crear un soneto, entonces, la voluntad de poder en ese hombre comienza a moverse para hacer lo que puede hacer: una obra de arte. Él quiere hacer ese soneto, sin embargo, existe en él una pulsión moral, si se quiere, que lo reprime: actúa en él una fuerza reactiva que separa a la fuerza del poeta de lo que puede hacer y lo quiere hacer desistir por medio de un mecanismo como es el de la culpa. Así, podemos ilustrar

¹³ Véase Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* Breviarios, FCE, México, 1960, pp. 56-75. Una de las tesis de Buber es que con los filósofos del siglo XIX, principalmente los filósofos de la sospecha, Marx, Nietzsche y Freud, la pregunta por el ser humano pierde todo suelo seguro, o lo que es peor, no hay un “camino seguro” para conocer lo que es el hombre. Esta idea de seguridad es una quimera creada desde la modernidad, con el optimismo filosófico, el cual terminará destruido con el eterno retorno. Véase *infra*.

¹⁴ Como lo menciona María Luisa Bacarlett Pérez, en el hombre exaltado por Nietzsche es mejor la tensión que la concordia, pues “para Nietzsche la naturaleza es fundamentalmente intensidad y demasía, y porque suprimir esta realidad conlleva a suprimir *los instintos de fuerza y creación que hacen posible la vida*”. Véase Bacarlett Pérez, María Luisa. *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*. UAEM, Toluca, 2006, p. 95. La cursiva es mía.

cómo actúan las fuerzas en un individuo y cómo se relacionan entre sí: la fuerza activa quiere *actuar*, quiere hacer, quiere **crear**, mientras que la fuerza reactiva busca separar a cualquier costo a la fuerza activa de lo que ésta puede hacer: impide la *acción* en función de lo que quiere hacer la fuerza activa.

Cabe señalar también que aquí podemos hacer una distinción: que una fuerza sea activa no la hace necesariamente fuerte, ni la debilidad hace de otra una fuerza reactiva: podemos encontrar fuerzas débiles, pero activas o fuerzas reactivas pero fuertes. Por tanto, el libre no es propiamente el fuerte ni el débil esclavo: éste es solamente el que está separado de lo que puede, mientras que

El menos fuerte es tan fuerte como el fuerte si **va hasta el final**, porque la burla, la sutileza, la espiritualidad e incluso el encanto con los que completa su menor fuerza pertenecen precisamente a esta fuerza y hacen que no sea menor.¹⁵

Gracias a esta explicación con respecto a las fuerzas, podemos entender a qué categorías inserta Nietzsche a los tipos de hombre ya expuestos en el capítulo anterior, pues en unos vencen las fuerzas activas y en otros, las reactivas. En el caso del *superhombre*, las fuerzas que actúan en él son las fuertes y activas, pues vencen a las reactivas y lleva a sus últimas consecuencias todas sus capacidades: gasta todas sus fuerzas en la actividad, de ahí que pueda ser libre y pueda desarrollarse bajo un nihilismo presentado como un medio, recordando que el hilo conductor de la libertad es la muerte de Dios que se lleva consigo todo sentido y todo regulativo que ate al hombre (y que lo separe de lo que puede).

¹⁵ Véase Deleuze, *op. cit.* p.89, las negritas son mías.

En segundo lugar, podemos darnos cuenta de que el último hombre, el cobarde que vive en su comodidad, es gobernado por fuerzas reactivas y fuertes. Esto explica por qué detestan al creador, y al *superhombre* lo llamen *demonio*, pues al estar separados de lo que pueden, no pueden dejar que lo activo actúe, de ahí que también los predicadores de la igualdad sean últimos hombres: no pueden permitir que haya un hombre superior a ellos, por lo que su triunfo consiste en hacer ver a éste igual ante la ley moral (dada por ellos).

Respecto a los hombres superiores, como nos dice Gilles Deleuze, “es la imagen en la que el hombre reactivo se presenta como <<superior>> y, mejor aún, se deifica. Al mismo tiempo el hombre superior es la imagen en la que aparece el producto de la cultura o de la actividad genérica.¹⁶” No puede explotar su potencial, pues está condicionado por la *reacción* y por la debilidad de sus fuerzas activas, que no las lleva hasta su máximo potencial al estar fatigados: el nihilismo es el fin del hombre superior¹⁷, de ahí que no le sea asequible la libertad desde la cuestión de las fuerzas.

¹⁶*Íbidem*, p. 231.

¹⁷ Véase *supra*. Recordemos también que el nihilismo en Nietzsche no es un fin, sino un medio por el cual podemos alcanzar la libertad. Así también podemos darnos cuenta por qué el hombre superior no alcanza la libertad.

1.3. *La voluntad de poder como dominio*

La distinción de las fuerzas nos permite observar una perspectiva que va de la mano con la voluntad de poder y la idea de la libertad: la superación de sí mismo. Al pensar la voluntad de poder como un elemento diferencial nos permite interpretar esta idea clave de Nietzsche como liberadora, inclusive da cabida a la existencia de un elemento de “llegar a ser” en el *superhombre*, pues la distinción entre los hombres no es a partir de lo social, racial o cultural, sino que es de acuerdo a cómo explotamos nuestras capacidades, qué fuerzas **permitimos** prevalezcan en nosotros, lo cual permite que el *superhombre* sea alcanzable, y mejor aún, *eternamente maleable*. Es aquí donde hay un mayor énfasis en la perspectiva ética que hemos manejado, ya que implica una ética que exige el dominio de sí, en tanto que el hombre se crea a sí mismo, y para ello, necesita ejercer un control de sí, de ahí que, siguiendo las ideas del capítulo anterior, el espíritu del hombre nunca deja de ser un camello, un león, o un niño¹⁸.

A partir de esto, reforzamos la idea de que Nietzsche no se opone a la ética, como ya lo habíamos planteado en el capítulo primero, sino a los códigos morales que no permitan la sobreplenitud, el desarrollo de las capacidades del hombre, y que en cambio, lo opriman, como es el caso de los predicadores de la igualdad. Aquí es donde entra en escena la libertad, pues ésta es esencial para liberar “del” código moral deprimente, que a su vez da paso a una libertad “para” crear valores

¹⁸ Del mismo modo, Heidegger es consciente que la voluntad de poder como dominio es una interpretación válida en tanto define el “querer” distinto del “desear”. Véase Heidegger, Martin. *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 1992, pp. 48-49.

nuevos, generados por el *superhombre* que con ello, se crea a sí mismo y le da un sentido a su vida (recordemos que la vida no tiene sentido, gracias a la muerte de Dios).

Es aquí donde aparece un nuevo elemento que configura esta ética, que es clave en todo el *Zaratustra*, sobre el cual nos ocuparemos a continuación: el desprecio. Nietzsche-Zaratustra es muy claro desde el prólogo de *Zaratustra*: “el hombre es algo que debe ser superado”. A esto le sigue una pregunta: “¿Qué habéis hecho para superarlo?”¹⁹ Esta es la primera lección que *Zaratustra* da, por la cual busca mostrar a los hombres de la plaza pública al *superhombre*.

¿Por qué despreciar al hombre? La respuesta está en el último hombre: éste se sitúa en la comodidad vana, en la reducción de sus potencialidades. Esto es lo que *Zaratustra* desprecia en el hombre, por ello, quiere dar un regalo a la humanidad, por amor²⁰: su enseñanza del *superhombre*. Así, el amor al hombre **lleva implícito un desprecio por lo que el hombre sigue siendo**²¹. Esta es una condición necesaria para que el hombre sea continuamente libre, continuamente en devenir, sin detenerse. Esto tiene, como consecuencia, que el hombre no tiene un absoluto al

¹⁹ Véase Nietzsche, *op. cit.* pp. 28 -29.

²⁰ Véase Sagols, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?* Fontamara, México, 2006, p. 63.

²¹ Véase lo dicho por Gilles Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*, edición citada, pp. 234 y 235 acerca de la doble esencia del hombre “es llamado enfermedad de la piel de la tierra. Pero, por otra parte, Nietzsche habla de los señores [los hombres activos] como de un tipo humano que el esclavo habría únicamente vencido, [...] Lo que constituye al hombre y a su mundo no es únicamente un tipo particular de fuerzas, sino un devenir de fuerzas en general.”

cual llegar, lo que le quita un sentido que lo encierre, lo atrape²², de ahí que haya coherencia en el pensamiento nietzscheano en este sentido.

Aquí es donde podemos preguntar qué papel desempeña el hombre en la ética nietzscheana. Si debe ser superado, ¿cómo es que Nietzsche muestra su amor al hombre? Lo que aquí ocurre es que Nietzsche proyecta su amor al futuro: lo que el hombre llegaría a ser si utiliza su poder en toda su plenitud. En el prólogo de Zarathustra, nos dice Nietzsche:

“La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y no un *ocaso*. [...]

Yo amo a quien vive para conocer, y quiere conocer para que alguna vez **viva el superhombre. Y quiere así su propio ocaso.**

Yo amo a quien trabaja e inventa para construirle la casa al superhombre y prepara para él la tierra, el animal y la planta: pues quiere así su propio ocaso. [...]

Yo amo a quien de su virtud hace su inclinación y su fatalidad; quiere así, **por amor a su virtud seguir viviendo y no seguir viviendo.** [...]

Yo amo a quien delante de sus acciones arroja palabras de oro y cumple siempre más de lo que promete: pues quiere su ocaso.

Yo amo a quien justifica a los hombres del futuro y redime a los del pasado. **Pues quiere perecer a causa de los hombres del presente.**”²³

El énfasis está en las palabras marcadas con cursivas: *tránsito* y *ocaso*. Podemos interpretarlas de algún modo en términos más asequibles para nosotros, de la siguiente manera: tránsito como medio, y ocaso como fin. Así, el hombre no puede ser amado en tanto se piensa que es solamente un ocaso (fin). Si consideráramos al hombre como un fin, un ocaso, estaríamos atrapados en las prisiones religiosas-metafísicas que el último hombre se ha creado a través del tiempo, en las que entran los preceptos morales de la tradición cristiano-occidental, pues acabaríamos pensando que el hombre es por lo que todo fue creado, como lo creería un

²² Aquí puede haber una coincidencia con lo que Max Stirner pensaba con respecto a *lo único*. No se es en función de un ideal fuera del hombre: la familia, el estado, la iglesia, etcétera. Véase Stirner, Max. *El Único y su propiedad*. Editorial Mateu, Barcelona, 1970.

²³ Véase Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*, edición citada, pp. 32 y 33. Las negritas son mías.

antropocentrismo, lo cual cancela automáticamente la capacidad de un hombre de crecer en sus capacidades.

Por otra parte, si nos fuéramos hacia el otro extremo, pensar al hombre como tránsito, podemos ver que el hombre es un medio para alcanzar algo más: en Nietzsche, esto es el *superhombre* propiamente dicho, **una proyección hacia el futuro**, pero en detrimento del hombre del pasado²⁴.

Así, el hombre desempeña un doble papel dentro de la filosofía nietzscheana: es un fin en tanto que aún no llega a ser, y es un medio, porque a través de sí y de otros alcanzará su meta. Es aquí donde aparece un egoísmo dentro de la ética nietzscheana: para que el hombre que se busca ser, el *superhombre*, aparezca, el hombre debe crear, darse a sí mismo, **perecer en tanto esto significa superar lo que el hombre es**²⁵.

2. LIBERTAD Y VOLUNTAD DE PODER

Si recordamos el discurso de las tres transformaciones del *espíritu*, asumimos la primera transformación como la prueba de la fuerza del *espíritu*, la segunda como la destrucción o negación de la carga moral y la tercera como la creación de nuevos valores a partir de la voluntad de poder. Si hablamos en términos de fuerzas, la voluntad de poder lleva a las fuerzas activas fuertes hasta sus últimas consecuencias, lo que lleva así a someter a las fuerzas reactivas y débiles. Esto a su vez implica que la voluntad de poder se desarrolla al infinito, es decir, la constante

²⁴ Esto acarrearía problemas para con el eterno retorno. Véase *infra*.

²⁵ Véase *infra*.

perfectibilidad del hombre: éste nunca deja de ser ni de devenir²⁶. A partir de esto, podemos vislumbrar un segundo sentido de lo que significará la “libertad para” que propone Nietzsche en el *Zaratustra*: libertad para *actuar* de tal modo que se pueda incrementar hasta sus últimos límites nuestras fuerzas activas, de hacer crecer la voluntad de poder que hay en nosotros, de ahí que *la voluntad de poder quiera su crecimiento*. Así, las probabilidades de crecimiento de un hombre son infinitas, las fuerzas activas de un hombre libre no terminan de gastarse, sino que siempre se enriquecen. Estas fuerzas hallan la dicha en superar una resistencia, pero hay también consecuencias, como lo veremos a continuación.

2.1. *La voluntad de poder en crecimiento*

Una consecuencia del crecimiento de la voluntad de poder va acompañada de la idea que hemos tratado de rechazar: la voluntad de poder como desear el poder. Si la libertad del ser humano es necesaria para ejercer hasta sus límites las fuerzas activas, esto significa que no hay cabida para otro ser humano, menos aún si pensamos al hombre como un medio para crecer y crear a partir de él: esto nos lanza un panorama en el que son válidos el sometimiento, la esclavitud, la conquista y el dominio, todo esto relacionado con la idea de voluntad de poder. Peor aún, para que se pueda dar la transformación del espíritu, se precisa preocuparse de sí mismo antes que del prójimo:

²⁶ Hay que tener en cuenta esta premisa ante el eterno retorno. Véase *infra*.

“Más elevado que el amor al prójimo es el amor al lejano y al venidero [...] No conseguís amaros a vosotros mismos y no os amáis bastante: por eso queréis seducir al prójimo a que ame, y doraros a vosotros con su error. [...] Hermanos míos, yo no os aconsejo el amor al prójimo: yo os aconsejo el amor al **lejano**

Zaratustra parece no dar cabida al prójimo, al *otro*. ¿Cómo es posible aún sostener la idea de la voluntad de poder pensada como un elemento diferencial entre los hombres, si la voluntad de poder del hombre libre conquista y domina? La respuesta a esta cuestión reside en dos puntos: el primero es el carácter mismo de la voluntad de poder como lo **diferencial**, y el segundo radica en los *matices* que tiene la filosofía de Nietzsche.

Dichos matices incluyen la comprensión de otros aspectos propios de la filosofía de Nietzsche: éstos los podemos encontrar si prestamos atención a lo que Nietzsche se refiere para los términos mandar y obedecer. Esto se define en parte gracias a los tipos de fuerzas que ya hemos definido líneas arriba: débiles y fuertes y activas y reactivas, junto con sus combinaciones. La pregunta específica que Nietzsche hace no es ¿qué es mandar?, o ¿qué es obedecer?, sino ¿quién manda?, o ¿quién obedece?²⁷, lo cual se traduce en un *matiz valorativo* en la pregunta nietzscheana que nos permite observar la voluntad de poder en los hombres.

Desde este punto, Nietzsche se aleja del nacionalsocialismo. ¿Por qué? Por la justificación de éste del mandato y la obediencia, pues establece que el ario es esencialmente el que manda, y los otros simplemente obedecen, es un estado de

²⁷ Gilles Deleuze marca la diferencia entre la pregunta nietzscheana y la platónica: ésta pregunta por la esencia en un sentido metafísico, mientras que aquella pregunta por la esencia que pueda presentar el agente: “La pregunta <<¿Quién?>>, según Nietzsche, significa esto: considerada una cosa, ¿cuáles son las fuerzas que se apoderan de ella, cuál es la voluntad que posee? **¿Quién se expresa, quién se manifiesta, y al mismo tiempo se oculta en ella?** La pregunta ¿Quién? es la única que nos conduce a la esencia. *Porque la esencia es solamente el sentido y el valor de las cosas*”. Véase Deleuze, *op. cit.* p. 110, las negritas son mías.

cosas fijo, cosa más contraria a Nietzsche, pues el mandato y la obediencia son más complejos.

Mandar y obedecer se relacionan con el querer, pensándolo con Heidegger. Para comprender el mandato y la obediencia, primero debemos comprender el carácter del *querer*, y no confundirlo con el *desear*. En palabras de Heidegger, el querer es considerado como una *facultad*, es decir, **ser capaz** de: “tener poder y **ejercer** poder”²⁸.

Aquí es donde debemos distinguir el matiz de la filosofía de Nietzsche. El querer como ser capaz de... significa que se puede hacer algo. Así, un hombre no puede querer hacer algo que no puede, por lo que se desliga del desear, por lo que la filosofía de Nietzsche se aleja de los movimientos totalitarios, incluido el nacionalsocialismo, pues éstos impiden *actuar*, víctimas de su deseo (desear lo que no puede, separarse de lo que puede), relegando su poder.

Cabe señalar que Nietzsche nos dice que mandar es difícil en tanto que hay que hacerlo por mandar, no para pedir reconocimiento ante los otros hombres (nuevamente, la voluntad de poder no es desear el poder)²⁹; con ello, el hombre libre se ordena a sí mismo, por lo cual no parece ser un amo, sino un esclavo de sí mismo. Así, nuevamente vemos cómo se recalcan las palabras de “El camino del creador”: “[...] el peor enemigo con que puedes encontrarte serás siempre tú

²⁸ Véase Heidegger, *op. cit.*, p. 47.

²⁹ Como ejemplo, Nietzsche apela al necio, también llamado el “mono” de Zaratustra. Véase Nietzsche, *op. cit.* p. 273. También véase el pasaje “De los tres males”, pp. 290-296.

mismo; [...] Un hereje serás para ti mismo, y una bruja y un hechicero y un escéptico y un impío y un malvado”³⁰.

Así, una condición de posibilidad para el mandato es **obedecerse a sí mismo**. ¿Quién es el que puede obedecerse a sí mismo? El creador, el primer movimiento³¹, no el *Führer*, ni el que le obedece, tampoco el altruista que actúa en favor de la humanidad, sino aquel que *actúa* en nombre de sí mismo.

2.2. “De los tres males”

Para ser el primer movimiento, sin embargo, el hombre debe tener voluptuosidad, ambición de dominio y un “egoísmo sano”, pues estas tres cosas permiten el conocimiento de sí mismo, y por tanto, *quererse* a sí mismo. En el pasaje “De los tres males” Nietzsche-Zaratustra busca “aligerar” las cosas peor calumniadas y “malinterpretadas”. Veamos en qué sentido lo hace: la voluptuosidad la comprende Nietzsche como la complacencia de lo sensual, pero en tanto que se liga con el cuerpo, con los sentidos³²; la ambición de dominio es lo que mueve a un hombre a liberarse de lo que le oprime, en palabras de Albert Camus, el hombre se vuelve rebelde, pues éste se lanza contra lo que le impide *ser* lo que *es*, y aspira a

³⁰ Véase Nietzsche, *op. cit.*, pp. 108 y 109.

³¹ Véase *supra*. También Véase Nietzsche, *op. cit.* p. 106.

³² La satisfacción de los placeres sensuales tiene una lectura ciertamente peyorativa, sin embargo, podemos interpretar la voluptuosidad en un sentido epicúreo. Así leemos en una de sus máximas, la XXX: “Los deseos que son naturales y que, incluso así, aunque no sean satisfechos, no se truecan en dolor, y en los que el ardor resulta intenso, se originan de una opinión sin consistencia, y no se disipan no por culpa de su intrínseca sustancia sino por culpa de la necia estupidez del hombre”. Con esto, hay una decantación de los placeres que se han de satisfacer: sólo los que no producen más dolor, por así decirlo. Véase Epicuro. *Obras Completas. Introducción, traducción y notas de José Vara*. Biblioteca de Grandes Pensadores, Cátedra, Barcelona, 2003. p. 157.

ser lo que no se *es*³³. De ahí que la ambición de dominio sea bendecida por Nietzsche. Finalmente, el egoísmo es la consecuencia inmediata de la ambición de dominio, pues antes de dominar a los otros, el hombre libre se domina a sí mismo, y para ello, se conoce, se busca, se renueva a cada momento, y ¡se convierte en un regalo para la humanidad!³⁴

Aquí sale a colación lo que Zaratustra nos dice en el pasaje “De los despreciadores del cuerpo”, cuando se hace una crítica a aquellos que centran su pensamiento en eso llamado <<alma>> o <<yo>>, en detrimento del cuerpo.

<<Cuerpo soy y alma>>— así habla el niño. *¿Y por qué no hablar como niños? [...] Dices <<yo>> y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer, —tu cuerpo y su gran razón: *ésa no dice yo, pero hace yo**³⁵.

Con esto, comienza Nietzsche-Zaratustra a hablar de una *entidad superior* al yo, pero que corresponde a la tierra, pues está formada por el cuerpo; es el cuerpo: el sí-mismo (en alemán, *selbst*). Éste es el que determina a lo que se llama, <<yo>> y <<alma>>, pues los domina y los configura.

En paralelo con lo dicho en “De los tres males”, el *selbst* pide la satisfacción de sí (voluptuosidad), domina al <<yo>> (ambición de dominio) y lo configura para conocerse a sí mismo (egoísmo). La voluntad de poder de un hombre libre y fuerte se desenvuelve de la siguiente manera: se autoconstruye a sí mismo activando sus fuerzas activas, resistiéndose a sus fuerzas reactivas.

³³ Véase Camus, Albert. *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 1989, pp. 21-31.

³⁴ Véase la nota al pie número 350 de la edición citada del *Zaratustra*, hecha por Andrés Sánchez Pascual. En ella, se une lo dicho en <<De los tres males>> con <<De la virtud que hace regalos>>.

³⁵ Véase Nietzsche, *op. cit.*, p. 62. las cursivas son mías.

Si volvemos a la cuestión de la comunidad, el hecho de que no se encuentre la comunidad no quiere decir que un superhombre no la desea. Nietzsche no está en desacuerdo con la formación de sociedades, al contrario, busca *frenéticamente* (¿insensatamente?) una comunidad *adecuada*: no masificada. Ante el problema de las relaciones humanas en la ética nietzscheana, sale a la luz la dificultad de un egoísmo conciliado con la búsqueda de una comunidad. Esto lo podemos ver en los encuentros de Zarathustra con *otros*. En primer lugar, en el Prólogo de Zarathustra, cuando baja al mercado a anunciar al *superhombre*; en segundo lugar, cuando carga el cadáver del volatinero, donde se revela a sí mismo la necesidad de “compañeros vivos”: Zarathustra busca a sus iguales, por lo que se va en busca de los “apartados de la masa”; aquellos que, como él, cuando se lamenta en “La canción de la noche”, son surtidores solitarios, pues la comunidad del mercado, la que odia dichos surtidores, los aísla, al estar formada por los últimos hombres, que no permiten la multiplicidad, sólo la unidad³⁶. Así, Nietzsche-Zarathustra no busca discípulos, sino hombres con la capacidad de *actuar*³⁷.

³⁶ Véase Nietzsche, *op. cit.* pp. 85-93. Los pasajes «Del nuevo ídolo», en donde se hace una crítica al estado moderno, y “De las moscas del mercado”, donde aconseja la soledad, antes que la ruidosa comunidad de mercado.

³⁷ Es de resaltar aquí que también este canto saca a la luz que el propio Nietzsche fue consciente de que en un futuro, su pensamiento sería malinterpretado. En ese mismo tenor, véase el pasaje «De la virtud que hace regalos», § 3, p. 129, en el que el mismo Zarathustra previene a sus discípulos: “¡Alejaos de mí y guardaos de Zarathustra! Tal vez os ha engañado.” En paralelo a este discurso, también véase *Ecce homo*. “Por qué soy yo un destino”, p 135: “Tengo un miedo espantoso a que un día se me declare *santo* [...] No quiero ser un santo, antes prefiero ser un bufón”

2.3. Libertad = soledad

En el discurso de Zaratustra “Del amigo”, Nietzsche hace explícito su afán de amistad, de reconocimiento del otro. De hecho, él quiere crear relaciones en donde no exista “ni amo ni esclavo”, y en donde se desarrolle y respete la individualidad³⁸. Sin embargo, Nietzsche fracasa en esto, tal como lo admite Sagols, pues el creador está “pleno”, pues no tiene carencia del otro. Así, aunque anhela al amigo y los amigos lo quieren, el *immoralista* no puede querer ni entregarse en verdad al otro, porque la voluntad de poder, al ser egoísta es plena: es un sol que da, ¡pero *no puede recibir!*, y es por esto que la libertad está condenada a la soledad³⁹. Aquí nos encontramos ante una paradoja: la voluntad de poder se conoce a sí misma, para luego conocer lo externo a ella (el *otro*). Debido al carácter **diferencial** de la voluntad de poder, un hombre se conoce a sí mismo, sale al mundo, hacia la otredad y se da a sí mismo como regalo a la humanidad⁴⁰. ¿Cómo puede comunicarse ante los otros? ¿Necesita comunicarse, en verdad? Recordemos las palabras de Zaratustra al sol matinal: en ellas se encuentra la clave: “¡Tú gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas!”⁴¹ El mérito del hombre libre no está en lograr la comunicación cabal, sino en *dar su mensaje, vaciar su copa, ofrecer a los hombres su sabiduría*. Si fuera el fin del

³⁸ Véase Nietzsche, *op. cit.* pp. 96-98.

³⁹ Véase Sagols, *op. cit.* pp. 96-99.

⁴⁰ En esto consiste todo el drama de Zaratustra. Pues de su soledad va hacia el mercado, sale a comunicar al *superhombre* y vuelve a quedar solo. En las dos primeras partes se encuentra con “discípulos” a los que luego abandona para regresar a su caverna. Luego sale otra vez en busca de los hombres superiores para enseñarles a reír, y al final vuelve a quedar solo. Tal como lo menciona Eugen Fink (*op. cit.* p. 77) en su libro *La filosofía de Nietzsche*.

⁴¹ Véase Nietzsche, *op. cit.* p. 25.

hombre libre la comunicación, buscaría reconocimiento, con lo cual no sería diferente de los sabios famosos⁴², o de los sublimes⁴³, ni podría pasar de largo ante *la gran ciudad*⁴⁴. En este sentido, el hombre libre es desinteresado, pues emite su mensaje a todos, aunque el precio a pagar es muy alto: la soledad y el odio de las comunidades masificadas, y se corre el riesgo del solipsismo⁴⁵. Es por esto que el *Zarathustra* es un libro para todos y para nadie, pues Nietzsche vacía su copa a todos, mas nadie lo podría entender a cabalidad.

⁴² *Íbidem*, pp. 164-168.

⁴³ *Íbidem*, pp. 186-189.

⁴⁴ *Íbidem*, pp. 273-277.

⁴⁵ Sobre el solipsismo, Lizbeth Sagols (*¿Ética en Nietzsche?*, edición citada, p. 112) nos dice que adquiere un carácter *cósmico*, pues "no hay relación entre un individuo y *otro*, lo que predomina es la *profundidad* del mundo y pierde autonomía el orden apolíneo que da lugar a las distintas individualidades, limitadas y finitas". Con esto, la libertad es inmanente, se da en el mundo, por el mundo, no por un ente trascendente, de ahí que pierda su atributo metafísico de "incondicionado".

CAPÍTULO IV: LA LIBERTAD EN EL ETERNO RETORNO

*¡Yo, Zaratustra, el abogado de la vida,
el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo
te llamo a ti, al más abismal de mis pensamientos! [...]
¡Dichoso de mí! ¡Ven! Dame la mano – – ¡ay! ¡deja!, ¡ay!
– – náusea, náusea, náusea – – – ¡ay de mí!
Nietzsche. Así habló Zaratustra*

En el presente capítulo toca turno al análisis del pensamiento del eterno retorno y cómo podemos relacionarlo con la libertad. Este pensamiento, aunque nuevo en Occidente, tiene raíces en el pensamiento de Oriente, principalmente en el pensamiento védico. Nietzsche se nutre de los mitos indo-arios de los ciclos eternos, y su pensamiento fue concebido en el santuario nietzscheano de Sils-María en agosto de 1881, al borde del lago Silvaplana¹.

Sin embargo, no es en el *Zaratustra* donde vemos por primera vez la idea del eterno retorno. Como varios autores e intérpretes de Nietzsche han señalado, con mayor énfasis Pierre Klossowski, Martin Heidegger y Eusebi Colomer, la primera insinuación de que lo que existe retorna aparece en su obra anterior: *La gaya ciencia*. Desde ahí da cuenta Nietzsche de la dificultad de este pensamiento, al darle una ambivalencia ética en un primer instante, y ontológica después. El pasaje en que aparece por primera vez es el famoso 341, en el que podemos ver que existe una ambigüedad, como nos lo dirá reiterativamente Eusebi Colomer. Visto de forma rápida, el pensamiento del eterno retorno nos parece llevar hacia la cancelación de

¹ La referencia de cómo le llegó el pensamiento del eterno retorno la podemos encontrar en varios libros sobre Nietzsche. Véanse Colomer, Heidegger y Janz. Incluso en la edición de 30 Aniversario de Alianza de *Así habló Zaratustra* se incluye un álbum fotográfico, en el cual se puede apreciar el mítico lugar en el que le llegó a Nietzsche la idea.

la creatividad y la libertad, pues nos parecerá decir que todas las cosas que existen retornan, por lo cual se impide toda novedad. Si así fuera, ¿qué hay por crear, si todo está ya creado? Y si todo está creado, ¿acaso no se cancela también la posibilidad de la libertad, y con ella, la voluntad de poder?

Estas cuestiones son las que hacen de éste, el pensamiento más abismal de Nietzsche. En este punto el eterno retorno aparece no como un pensamiento racional, nítido, incluso no usa conceptos sino imágenes y experiencias. Como afirma Savater en su *Nietzsche*, se parece más a un misterio que a una explicación racional.² Por esa misma razón, como mencionan Eugen Fink y Pierre Klossowski, el eterno retorno es un pensamiento que no puede ser comunicado a través del lenguaje conceptual, sino más bien como una vivencia. Ahora bien, en cuanto a la relación de esta “idea” con la libertad, parece posible admitir, con Lizbeth Sagols, que se trata de un pensamiento paradójico, que lleva la superación de los contrarios por los contrarios mismos. De tal suerte que es posible entender el eterno retorno de una forma tal que no cancele la posibilidad de la libertad, y más aún, la impulse. Esto será el objetivo de este capítulo. Como filósofos, sentimos la invitación a descubrir las razones detrás de las metáforas. Buscaremos formar una interpretación del eterno retorno que permita advertir cómo, de alguna manera, él contiene la libertad.

² Véase Savater, Fernando. *Nietzsche*, Aquesta Terra Comunicación, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1993. pp. 116-140. Al asumir al eterno retorno como el pensamiento abismal de Nietzsche, no concuerdo con Alexander Nehamas, quien piensa que el pensamiento abismal es tan sólo el retorno del hombre pequeño. Véase Nehamas, Alexander. *Nietzsche la vida como literatura*. FCE, México, 2002, p. 180.

1. ¿QUÉ SIGNIFICA EL ETERNO RETORNO?

Para hacer una interpretación que permita la coherencia entre el eterno retorno y la libertad, y por ende, la voluntad de poder y el superhombre, hay que hacer un análisis de los pasajes del *Zaratustra*, “de la visión y el enigma” y “el convaleciente”. Pero, como ya se ha mencionado, el eterno retorno es pensado por Nietzsche desde su obra anterior: *La gaya ciencia*, en el § 341, por ello es que se analizará primero este párrafo. El texto nos dice lo siguiente:

LA MAYOR GRAVEDAD

Qué te sucedería si, un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: <<Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer, y cada pensamiento y cada suspiro, y cada cosa indeciblemente pequeña y grande de tu vida deberá retornar a ti, y todas en la misma secuencia y sucesión -y así también esta araña y esta luz de luna entre las ramas y así también este instante y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia se invierte siempre de nuevo y tú con ella, granito del polvo! ¿No te arrojarías al suelo, rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que te ha hablado de esta forma? ¿O quizás has vivido una vez un instante infinito, en que tu respuesta habría sido la siguiente: Tú eres un dios y jamás oí nada más divino? Si ese pensamiento se apoderase de ti, te haría experimentar, tal como eres ahora, una transformación y tal vez te trituraría; ¡la pregunta sobre cualquier cosa: quieres esto otra vez e innumerables veces más? pesaría sobre tu obrar como el peso más grande! O también, ¿cuánto deberías amarte a ti mismo y a la vida para no *desear* ya otra cosa que esta última, eterna sanción, este sello?³

Este párrafo contiene varios elementos para analizar, desde el lenguaje en un principio, y desde la ética después. Desde aquel, el eterno retorno no es considerado como un hecho, sino como una posibilidad, pues Nietzsche pregunta “qué pasaría”. En segundo lugar, ¿por qué Nietzsche pone en boca de un *demonio* el pensamiento del eterno retorno? Podemos asumir que Nietzsche piensa en el demonio en un sentido griego, como el *δαίμων* socrático, tal y como lo vio Juliana

³ Véase Nietzsche, F. *La ciencia jovial*. Segunda edición, Monte Ávila Editores, Caracas, p. 200.

González en *El héroe en el alma*⁴, por lo que en esto Nietzsche insinúa la posibilidad de la conciencia de asumir el eterno retorno. Se trata pues, de una vivencia interior.

En tercer lugar, vemos la siguiente afirmación: “nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti”. Esta parte es la que parece cancelar lo ya analizado hasta aquí: el superhombre, la voluntad de poder, y por ende, la libertad, pues parece que todo lo que ha acontecido se repite, si todo vuelve, todo ya está creado, por lo que todo es inútil, “todo fue”, como lo dice el adivino en *Así habló Zaratustra*⁵, de ahí que caeríamos en el vacío de la existencia y seguiremos cayendo⁶. Todo es gravedad –como dice el título del pasaje- y todo lo hecho carecerá de sentido, pues se repetirá un infinito número de veces. No obstante, Nietzsche tiene una puerta abierta y está justamente expresada en la forma en la que están conjugados los verbos: en futuro. Desde aquí es que aparece una faceta *positiva* del eterno retorno, la cual ayuda a invertir la posibilidad de que, si todo ya está creado, no hay nada por crear; más bien, **todo** está por crearse. Nietzsche no se expresa en el tiempo gramatical presente, no nos dice “esta vida tienes que vivirla”, en lo cual está el hecho de entrada cerrado, sino que dice “tendrás que vivirla”. En el futuro es en donde está la simiente de la esperanza, en

⁴ Véase González, Juliana. *El héroe en el alma*. Tres ensayos sobre Nietzsche. UNAM, México, 1996, pp. 17 y 18.

⁵ Véase Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, edición citada, p.213. El “todo fue” es una formulación fuertemente vinculada con el eterno retorno. Véase *infra*.

⁶ Véase el análisis hecho del § 125 de la *Gaya ciencia* en el capítulo I.

donde todo está por hacerse, en donde está la clave para *actuar*⁷. Así, en la filosofía de Nietzsche podemos hablar de un eterno retorno *de lo mismo*, mas no *de lo idéntico*.

Desde aquí salta a la vista que hay un problema, que al menos Eugen Fink y Gilles Deleuze han querido aclarar con respecto a la distinción de la mismidad y de la identidad. Fink nos habla de cómo se da la repetición, al dar un ejemplo cuando repetimos una súplica. Ésta la repetimos varias veces, pero no se emiten los mismos sonidos. Es de gran importancia lo que pone Fink de relieve con este ejemplo: no importa cuál es el sonido original, cuál fue la primera súplica, por así decirlo, pues carece de sentido preguntar por el sonido original si asumimos el tiempo como curvo. Es decir, se trasciende la noción temporal de la repetición en un sentido rectilíneo, como si hubiera un destino en sentido metafísico, el cual, cabe recordarlo, queda anulado tras la muerte de Dios (la vida no tiene sentido). Si el eterno retorno fuera de lo idéntico, sería necesario, por tanto, preguntar por la súplica original. Al no tener sentido, esta pregunta se anula, dejando paso al eterno retorno de lo mismo: todo lo que hagamos, se repetirá un infinito número de veces⁸.

La idea de Gilles Deleuze está vinculada con la identificación de los contrarios, principalmente lo que la metafísica piensa como tales: el ser y el devenir. En aquella, el ser es estático, por tanto perfecto, y el devenir está condenado al error. Sin embargo, el eterno retorno afirma al devenir en tanto

⁷ Véase *supra*.

⁸ Aquí sale un problema que será tratado con mayor detalle en los apartados siguientes. Véase *infra*.

cambio, relegando a lo estático a la categoría de error: "...lo Mismo [sic] no preexiste a lo diverso [...] Lo Mismo no vuelve, sino que el volver es lo Mismo de lo que deviene". Así, hay una inversión en de los términos en la interpretación de Deleuze⁹.

Por otra parte, podemos advertir que en el § 341 de *La Gaya ciencia*, encontramos un tercer sentido de la parte negativa del eterno retorno: parecería convertirse en la destrucción del sujeto, cuando el hombre, desilusionado porque no hay nada qué crearse porque ya todo está creado, se hunde en la nada, en el nihilismo. Es aquí donde entra en escena lo que Zaratustra llama los *pies ligeros*: será necesario tenerlos para saltar el abismo más profundo y terrible: hay que "rechinar los dientes" y *soportar* la náusea implícita en el pensamiento del eterno retorno, para alcanzar la libertad que nos acerca a la totalidad del ente (como lo expresa Heidegger). Es decir, si el pensamiento terrible nos acerca a la totalidad del ente, entendiendo ésta por todo lo que no es nada, o en sus propios términos, todo aquello por lo cual nos preguntamos, pasando por el espanto, el individuo necesita la alegre serenidad para superar dicho espanto, con lo cual el individuo se fortalece y el pensamiento, en lugar de hundir en la desesperación, en el nihilismo,

⁹ Véase Deleuze, Gilles, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Labor, Barcelona, 1974, p. 227. También en su *Nietzsche y la filosofía* (Séptima edición, Anagrama, Barcelona, 2002), el autor francés nos dice que hablar de eterno retorno de lo mismo es una contradicción. Para Deleuze, pues, el eterno retorno está relacionado con el azar en la figura del juego, aunque también le da al eterno retorno un carácter selectivo.

determina al sujeto. El pensamiento del eterno retorno es así determinante en el sentido de que ante él habremos de *actuar ante la totalidad del ente: la vida*¹⁰.

Pero, si el pensamiento del eterno retorno es determinante, ¿acaso no le daría un sentido unívoco a la vida? ¿Qué distingue al eterno retorno de fundamentos metafísicos como Dios, el alma, etcétera? Como menciona Fink, el pensar el futuro como lo que sucederá y al pasado, como lo ya sucedido no permite la identificación entre pasado y futuro, por lo que no podría “querer hacia atrás”. El hombre no dice “sucederá de este modo porque así ya sucedió”, sino “sucederá de esta forma porque así lo quise”. ¡Esta es la distinción! A partir del eterno retorno, el hombre no depende de ningún ente ajeno a él, sino que la regulación se da mediante el pensamiento del eterno retorno, pero la acción sólo depende del hombre.

Posteriormente, encontramos de nueva cuenta la faceta positiva del eterno retorno, expresada en ese instante *terrible* en el que bendeciríamos al demonio por decirnos ese pensamiento. ¿Pero por qué terrible? Podemos pensar que Nietzsche piensa lo terrible como una experiencia vital *intensa*. Por ello, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo se ve desde aquí de la siguiente manera: a) al ser intenso, el eterno retorno de lo mismo es *terrible*; b) esto se ve también, en cuanto se piensa el eterno retorno como abismo, en su parte negativa, c) el abismo (con

¹⁰ Véase Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Destino, Barcelona, p.223-228. En este mismo sentido lo piensa Pierre Klossowski, aunque se distancia de la interpretación de Heidegger al decir que el pensamiento del eterno retorno se piensa desde la lucidez (afectividad), pero su intensidad llevará a la locura. En este aspecto, la afectividad, el pensamiento del eterno retorno, determina al hombre.

ayuda de los pies ligeros, la danza) se transfigura para asumir y vivir el eterno retorno de lo mismo desde su faceta positiva (ya saltado el abismo).

Si lo pensamos con cuidado, el eterno retorno guarda una relación con la existencia humana, en tanto si asumimos que el pensamiento abismal es posible (realizable), conlleva la afirmación. Desde el punto de vista de la ética, afirmar todo lo vivido, todos los placeres y todos los dolores, implica la afirmación de la vida, tal como se ha vivido desde el principio. Pues, como nos lo dice Alexander Nehamas, todos los sucesos que ocurren en la vida del ser humano, incluso los más pequeños, determinan al ser humano que es ahora, junto con su relación con el mundo, y si cambiásemos uno sólo de ellos, cambiaría la percepción del mundo que tiene. ¿No exigiría esto una aceptación total de toda la vida, tal y como se ha vivido, de tal manera que se *quiera* vivir así una vez, y otra, hasta el infinito?¹¹ Esa será la propuesta nietzscheana, al menos desde el § 341 de *La gaya ciencia*.

Así, el pensamiento del eterno retorno nos exige una reacción, en el sentido de que éste es un estímulo positivo o negativo, por decirlo en términos psicológicos: no podemos permanecer indiferentes a él, pues *de una forma u otra, nos transforma*, o bien nos hunde en el nihilismo que nos separa de nuestras capacidades (nihilismo reactivo, diciéndolo con Deleuze), o bien nos impulsa a crear y nos da un estado elevado del alma, por el cual podemos afirmar nuestra

¹¹ Cabe señalar que la interpretación de Nehamas no debe tomarse a la ligera, como él mismo lo señala. Los hechos simples de la cotidianidad no son relevantes en el eterno retorno, tales como el color de camisa que he de vestir hoy, qué voy a desayunar, por qué camino me dirigiré a la universidad, etcétera. Nehamas piensa en las decisiones fundamentales que un individuo tomará en relación a su vida: todo aquello que le imprime a la vida su “propio carácter”. Véase Nehamas, *op. cit.* pp. 190 y 191. A partir de esto, podemos llegar a la formulación de lo que Nietzsche llamará el amor *fati*.

vida; de ahí que exige *actuar*, con lo cual introducimos la idea nietzscheana del amor *fati*: amar el destino, pero ya no desde lo que ya ha acontecido, sino por lo que va a acontecer a partir del individuo.

A pesar de la riqueza del § 341 de *La gaya ciencia*, Nietzsche no puede dar una fundamentación del eterno retorno (de hecho, renunciará buscarla), sino que éste se plantea como una posibilidad. Nietzsche hablará nuevamente del eterno retorno como vivencia en *Así habló Zaratustra*. En esta obra, se habla del pensamiento abismal en el apartado “De la visión y el enigma”, donde invita a resolver el enigma (interpretarlo), y en “El convaleciente”, comparte de algún modo la intensidad del pensamiento abismal que trae la liberación del “peso del pasado”, incorporarlo y aligerarlo, pero sólo si se asume la enfermedad que él puede conllevar y que va a ser superada mediante el amor *fati* y la risa.

2. EL AMOR FATI. “DE LA VISIÓN Y EL ENIGMA”

En *Así habló Zaratustra*, como bien lo señala Eugen Fink, el eterno retorno es descrito por Nietzsche claramente en los pasajes “De la visión y el enigma” y “El convaleciente”. En otros pasajes son los otros pensamientos (voluntad de poder, superhombre y la muerte de Dios) los que son vistos desde la perspectiva del eterno retorno¹². El primer pasaje señala que el eterno retorno ya no puede ser un

¹² Véase Fink, *op. cit.* p.110

pensamiento racional (luego no puede ser una teoría científica ni cosmológica¹³), sino que es un enigma que hay que *adivinar*, como lo piensa Heidegger¹⁴.

El relato es la visión del más solitario, lo cual es un paralelismo con el § 341 de la *Gaya ciencia*, pues el hombre se debe enfrentar con el pensamiento más grave en su más solitaria soledad, ascendiendo por un camino, en el que “ya no alentaban ni hierbas ni matorrales: un sendero de montaña que crujía bajo la **obstinación de mi pie**”.

Este camino que describe Zaratustra es el camino del creador, va en ascenso y se muestra difícil y desalentador, pero a pesar de ello, Zaratustra **querrá seguir**, a pesar de que un enano que representa al espíritu de la pesadez está sentado sobre su espalda, y le envenena el pensamiento con estas palabras desalentadoras: “Oh Zaratustra [...] ¡tú piedra de la sabiduría! Te has arrojado a ti mismo hacia arriba, mas toda piedra arrojada – ¡tiene que caer!” Estas palabras apelan a la inutilidad de todo obrar: ¿para qué comenzar una empresa, tal como elevarse, si has de volver a caer?¹⁵

A las palabras del enano, Zaratustra las enfrenta con lo que él llama valor que mata, incluso a la muerte. Este valor permite a Zaratustra gritar: “<<¡Alto! ¡Enano! [...] ¡tú no conoces mi pensamiento abismal! ¡Ése – no podrás soportarlo!” con lo que el enano saltó de Zaratustra y se posó en cuclillas en una roca, justo

¹³ Véase Nehamas, *op. cit.* pp. 174-180.

¹⁴ El enigma permanece como tal porque “se adivina”. En este sentido no hay una disolución del enigma, sino que debe ser interpretado, y la única manera de hacerlo es vivir el enigma. Véase Heidegger, *op. cit.*, p. 238.

¹⁵ Nuevamente, hay un paralelismo entre las palabras del enano y la predicación del adivino “¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!” Véase Nietzsche, *op. cit.* p. 213.

frente al portón “Instante”. Aquí comienza la exposición del pensamiento del eterno retorno: el portón tiene dos caras: el que va hacia atrás, el pasado, que dura una eternidad, y el que va hacia adelante, el futuro, que dura otra eternidad. A partir de esto, Zaratustra realiza dos preguntas, de acuerdo a Heidegger: la primera, es que, si los dos caminos duran una eternidad, ¿no se contradicen uno al otro? Esta pregunta parece banalizarla el enano con su respuesta apresurada y un tanto esquemática: todo lo derecho miente; “la verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo”¹⁶. La segunda pregunta es ¿qué no todo lo que existió ya (desde el pasado) volverá a existir (en el futuro)? Esta pregunta ya no puede responderla el enano, pues no tiene idea alguna del instante, que es el horizonte desde el cual piensa Nietzsche el tiempo.

Eugen Fink da una explicación a las dos preguntas que permite la coherencia entre el eterno retorno y la voluntad de poder, y por ende, la libertad: la voluntad de poder siempre quiere superarse a sí misma, siempre está creando, o, diciéndolo con los términos simbólicos de Zaratustra, se eleva a cada momento. Si esto es así, ¿cuándo se detiene la voluntad de poder? La respuesta que da Fink es que ésta no se detiene: el que ahora es un creador, un *espíritu* transformado en niño, no puede dejar de crear. Pues si así fuera, el *espíritu* seguiría un fin único, se

¹⁶ Véase Vattimo, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. Paidós, Barcelona, 2002. Vattimo habla de que el portón “Instante” es la decisión del ser humano, en la cual hay “decisión corte, discriminación”. Con esto, designamos al tiempo sus dimensiones constitutivas. También Eusebi Colomer ve el error del enano, por el cual se banaliza el pensamiento del eterno retorno, al mismo estilo que la predicación del adivino (“todo fue”). Precisamente por esto, Peter Berkowitz se equivoca al pensar que el enano es en realidad “el ángel consolador de Zaratustra” en este pasaje. Si bien parece que Zaratustra toma como suya esa frase del enano (véanse todas las referencias al círculo con respecto al eterno retorno que hay en el *Zaratustra*), no es en el sentido de una simple sucesión temporal. Así lo asumen tanto Vattimo como Colomer.

movería en línea recta hasta que ya todo esté creado, por lo tanto, llegará al agotamiento de todo lo existente. Esto se ve si nos preguntamos por qué le faltaría por crear a la voluntad de poder cuando todo esté creado. Aquí se encuentra el último obstáculo que encuentra la libertad. Ya se libró de Dios, de la moral, de la metafísica, pero no se ha liberado del tiempo. Tal como lo dice Zaratustra en el apartado “De la redención”:

El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador?

“Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho —es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado [...]

Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. “Lo que fue, fue”—así se llama la piedra que ella [la voluntad de poder] no puede remover¹⁷.

¿Cómo se libera la voluntad de poder de semejante piedra, el pasado? Siendo el tiempo recto, no hay forma de que la voluntad de poder rompa ese límite. Así las cosas, la voluntad de poder parece encontrar un freno: todo lo pasado se queda atrapado, lo cual encadena a la voluntad de poder. De acuerdo con Lizbeth Sagols, esto conlleva a la voluntad a la venganza y al resentimiento, pues el tiempo lineal hace a la voluntad reactiva, pues aquella no puede cambiar lo que “fue”¹⁸, y es por esto que hay que encontrar una salida.

Ante esto, Nietzsche nos invita a preguntarnos: ¿qué sucedería si el tiempo fuera curvo, o mejor aún, *redondo*? Parecería de inmediato que esto cancela la creación y la libertad, pero esto sólo si nos centramos en la repetición. Sin embargo,

¹⁷ Véase Nietzsche, *op. cit.* p. 222. Nuevamente, la sentencia ya citada líneas más arriba del “todo fue, todo es vano” está implícita en este pasaje.

¹⁸ Véase Sagols, Lizbeth. *¿Ética en Nietzsche?*, edición citada, p. 66.

se encuentra por debajo de la repetición la posibilidad de unir el pasado y el futuro en el instante: ¡es aquí donde Nietzsche-Zaratustra vence el pensamiento del espíritu de la pesadez! Hay una coincidencia con el enano: el tiempo es un círculo, pero la diferencia es que para Nietzsche todo ocurre en el *instante supremo de la afirmación*.

Afirmar la repetición en un instante que sintetiza toda nuestra vida hace que la voluntad de poder del creador pueda seguir creando hasta el infinito, pues descubre una fuerza nueva. En efecto, el peso más terrible es la repetición en cuanto tal, pero sólo por ella y repitiéndola en el eterno retorno, nos liberamos y descubrimos nuestra auténtica fuerza creadora: el amor sobre el rechazo. Es por ello que Nietzsche se pregunta: ¿acaso lo que ya ha corrido por el camino de atrás sigue por el camino de adelante? ¿No es esto prueba de que todo lo que **es, fue y volverá a ser**? ¿No se trata de un solo camino, en vez de dos?

Justamente aquí, cuando señala Zaratustra al enano que ellos dos, los caminos, el portón, la araña que se arrastra lentamente, la luz de luna, todo ello retornará una y otra vez, su voz se tornaba más queda, pues el *immoralista* temía de sus propios pensamientos. Podríamos pensar que temía lo que este pensamiento trae consigo: la terrible repetición. Es aquí donde alcanza la visión su clímax, ya que se expresará una forma en la cual se acepta el eterno retorno. Esto es lo que ve Zaratustra: “un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, **de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra**”. Aquí se

presenta la náusea del *pastor del ser*¹⁹: la serpiente negra que simboliza el eterno retorno trae consigo la repetición que horroriza. No es un “bocado” fácil de digerir: al introducirse en nosotros produce vértigo, náusea y temor. Tampoco podemos escupirlo fuera de nosotros, se incorpora a nuestra vida. Zaratustra concentra todas sus cosas buenas y malas en un grito: “<<¡Muerde!>>²⁰.”

La interpretación de esta visión lleva implícita la formulación del amor *fati*, justo cuando el joven pastor da el gran mordisco. Morder la cabeza de la serpiente es afirmar el pasado, “querer hacia atrás”; la redención del pasado y sólo porque lo aceptamos con gusto, llega el más grande aligeramiento. También es por ello que, al final, el joven pastor se levanta de un salto y ríe:

“[...] el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente: — y se puso en pie de un salto. —

Ya no pastor, ya no hombre — ¡un transfigurado, iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!” [...] y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca.

Mi anhelo de esa risa me devora: ¡oh, cómo soporto el vivir aún! ¡Y cómo soportaría el morir ahora! ²¹”

¹⁹ Así lo llama Yván Silén en su ensayo “Zaratustra como obra poética de la filosofía”. Es en este punto cuando el eterno retorno se vuelve un discurso reductible a cuestiones de fe y un absurdo, pues no tiene una “argumentación filosófica”. Aun así, apelamos a la vivencia personal del eterno retorno, por lo cual es posible hablar de perspectivismo en la asunción del eterno retorno. Véase Yván Silén. “Zaratustra como obra poética de la filosofía” en Castilla Cerezo, Antonio (coordinador). *Nietzsche o el espíritu de ligereza*. Colección El Jardín de Epicuro. Ed. Plaza y Valdés, pp. 172-213.

²⁰ Aquí parte la interpretación de Pierre Klossowski: el eterno retorno es un pensamiento lúcido-afectivo, el cual espanta y causa vértigo, por lo cual nos lanza hacia la locura. Para evitarla, por así decirlo, el hombre se vuelve un histrión, el cual hace simulacros (máscaras) que destruyen las identidades de lo falso y lo verdadero. Así, la máscara oculta el caos. De la misma forma que un *kaonashi*, ser sobrenatural japonés, que consiste en una sombra con una máscara. La máscara oculta el verdadero rostro de la sombra que es el Caos. Sin máscara, el *kaonashi* ya no existe. Véase Klossowski, *op. cit.* pp. 215-217.

²¹ Véase Nietzsche, *op. cit.*, p. 248. Las negritas son mías.

Este es el amor *fati* que asume Zaratustra para sí mismo, el cual vivirá justamente en “El convaleciente”: a partir de la afirmación, el dolor también queda redimido, lo cual hace posible la libertad en una nueva dimensión.

3. LA ENFERMEDAD DESDE EL AMOR *FATI*.

En el segundo apartado en el que Nietzsche habla expresamente del eterno retorno, “El convaleciente”, profundiza en la visión del joven pastor, el cual ahora ya tiene nombre: es el mismo Zaratustra²². Y no sólo eso, sino que ahora vive Zaratustra mismo el proceso por el cual el eterno retorno ahoga como una serpiente negra. Esta serpiente, como ya lo habíamos visto, simboliza la pesadez del eterno retorno. El “todo fue, luego todo es vano”. Esta doctrina nos lanza al absurdo, pues ¿para qué llegar al *superhombre*, si el hombre pequeño retornará de todos modos?

“El gran hastío del hombre — él era el que me estrangulaba y el que se me había deslizado en la garganta: y lo que el adivino había profetizado: <<Todo es igual, nada merece la pena, el saber estrangula>> [...] Desnudos había visto yo en otro tiempo a ambos, al hombre más grande y al hombre más pequeño: demasiado semejantes entre sí, — ¡demasiado humano incluso el más grande!”²³

¡En esto consiste la náusea que ahoga a Zaratustra! Esto complica el problema de la libertad y su relación con el eterno retorno, pues no ofrece un panorama alentador;

²² Cabe resaltar que es el *immoralista* el que llama a su pensamiento abismal, en medio del frenesí con el que comienza la narración del pasaje, la cual nos recuerda al insensato del § 125 de *la gaya ciencia* (véase la nota 9 del capítulo I, respecto a la locura “quijotesca”, mencionada por Eusebi Colomer). De la misma manera que en el pasaje “De la visión y el enigma”, el eterno retorno no es comunicado por la boca de Zaratustra, sino que es vivido por él.

²³ Véase Nietzsche, *op. cit.* pp. 338 y 339.

al contrario, parece reforzar la idea de que, si el hombre pequeño retorna, no habrá allí nada más por crear, se pierde el sentido de crear al *superhombre*, por lo que todo se reduce a la mera repetición, lo cual alimenta una perspectiva de la ética nietzscheana que parece inviable a partir del eterno retorno²⁴. Con esto, éste castraría la libertad, negándola.

Sin embargo, esta interpretación deja de lado los elementos que a mi juicio impulsan la posibilidad de la libertad creativa, que paradójicamente se basa en el ya citado *amor fati*, junto con una consecuencia implícita, que consiste en la aceptación de la enfermedad como parte de un proceso integral para alcanzar lo que Nietzsche llama la *gran salud*.

Nietzsche nunca concibió la filosofía como si pudiese proceder del sufrimiento, del malestar o de la angustia [...] En la enfermedad ve más bien un punto de vista sobre la salud, y en la salud, un punto de vista sobre la enfermedad. [...] De la salud a la enfermedad, de la enfermedad a la salud, esta movilidad misma es una salud superior, esta ligereza en el desplazamiento es la señal de la <<gran salud>>²⁵.

En efecto, la enfermedad se integra con la salud, de acuerdo a Nietzsche, y con ello, se gana lo más importante: nuevas perspectivas. Esto lo encontramos en el escrito autobiográfico de Nietzsche *Ecce homo*:

Desde la óptica del enfermo elevar la vista hacia conceptos y valores *más sanos*, y luego, a la inversa, desde la plenitud y autoseguridad de la vida *rica* bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de la *decádnice* — éste fue mi más largo ejercicio, mi auténtica experiencia, si en algo, en esto fue en lo que yo llegué a ser maestro. Ahora lo tengo en la mano, poseo mano para *dar vuelta a las perspectivas* [sic]: primera razón por la cual acaso únicamente a mí me sea posible en absoluto una <<transvaloración de los valores>>²⁶

²⁴ Es la conclusión que da Peter Berkowitz en su libro *Nietzsche. La ética de un inmoralista*.

²⁵ Véase Deleuze, Gilles. *Spinoza, Kant, Nietzsche*, edición citada, p. 204

²⁶ Véase Nietzsche, *Ecce homo*, edición citada, p. 27.

La capacidad de dar la vuelta a las perspectivas es lo que le da un carácter positivo a la enfermedad. A partir de ésta, Nietzsche puede conocer tanto los abismos como las alturas de la existencia humana, en tanto que da perspectiva. Sin embargo, en paralelo con lo expresado en “de las tarántulas” en el *Zarathustra*, los hombres no son iguales, la perspectiva no es la misma en todos los hombres. Es aquí en donde la idea de la voluntad de poder y la gran salud se fusionan: el hombre con la voluntad de poder fuerte podrá amar el destino y asumir su enfermedad como un excitante de vida, tal como lo menciona Gilles Deleuze.

Los señores tienen un secreto. Saben que el dolor sólo tiene un sentido: proporcionar placer a alguien, proporcionar placer a alguien que lo inflige o que lo contempla. Si el hombre activo es capaz de no tomarse en serio su propio dolor, es porque piensa siempre en alguien a quien proporcione placer. [...] Hoy se tiene tendencia a invocar el dolor como argumento contra la existencia; esta argumentación testimonia una manera de pensar por la que sentimos mucho aprecio, una manera reactiva. Nos situamos, no sólo desde el punto de vista del que sufre, sino desde el punto de vista del hombre del resentimiento, que ya no activa sus reacciones. Comprendemos que el sentido activo del dolor aparece en otras perspectivas: el dolor no es argumento contra la vida, sino al contrario, un excitante de la vida, <<un encanto para la vida>>, un argumento a su favor²⁷.

En esta interpretación de Deleuze se manifiesta el amor *fati* y a partir de él, la aceptación de la enfermedad, lo cual trae consigo el aligeramiento: no tomarse tan en serio el dolor propio, el propio padecimiento (*páthos*); en lugar de ello, se busca transfigurar los padecimientos y por ellos, abrazar el eterno retorno: dar el mordisco a la pesada serpiente negra y comenzar a reír.

Nietzsche jamás dice que esto es sencillo. Al contrario, solamente un ser humano de naturaleza noble y fuerte podrá aligerar lo pesado; transvalorar su

²⁷ Véase Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, edición citada, p.183.

padecimiento y convertirlo en “aves cantoras”; reducir al absurdo su condición enferma y a partir de ella impulsarse para, ser libre para, seguir viviendo²⁸.

Finalmente, en paralelo con la voluntad de poder, la afirmación de la enfermedad no es propia de una supuesta raza superior, ni de un tipo de hombre cuya fuerza sea exclusivamente física; al contrario, tal como lo menciona la filósofa mexicana María Luisa Bacarlett, un hombre físicamente limitado puede ser portador “de la más alta potencia”, pues su enfermedad da las perspectivas necesarias para crear desde su tormento, ya que la enfermedad implica el libramiento de una batalla por salir al mundo y seguir viviendo. Por otra parte, un hombre que jamás se enferma se vuelve débil por naturaleza, pues no se dan las condiciones para crear, sólo hay conciliación²⁹. Es por ello que al final del apartado “el convaleciente” Zaratustra nos dice que el consuelo creado por él para separar la náusea es asumir la doctrina de la cual sus animales lo llaman maestro: el eterno retorno. Que la enseñe o pueda ser enseñada, es lo que menos importa, el mismo Zaratustra la asume para sí, y a causa de su palabra “se hace pedazos”. ¿Y cómo es que se asume? Volviendo a cantar, a danzar, reír otra vez.

²⁸ Estas palabras resumen lo que escribe Albert Camus en su obra *El mito de Sísifo*. En él, nos expone a un hombre que está predestinado al tormento de arrastrar una piedra una y otra vez, ¡y por ello es dichoso! Su dicha, explica, consiste en hacer “del destino un asunto humano, que debe ser arreglado entre los hombres. Toda la alegría silenciosa de Sísifo consiste en eso. Su destino le pertenece. Su roca es su cosa. Del mismo modo el hombre absurdo, cuando contempla su tormento, hace callar a todos los ídolos.”

“En el universo vuelto de pronto a su silencio se alzan las mil vocecitas maravillosas de la tierra. Llamamientos inconscientes y secretos, invitaciones de todos los rostros constituyen el reverso necesario y el premio de la victoria.” Véase Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, consultado en la página de Internet <http://www.librosgratisweb.com/pdf/camus-albert/el-mito-de-sisifo.pdf>, el 3 de julio a las 12:30 hrs.

²⁹ Véase Bacarlett Pérez, *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*. UAEM, Toluca, 2006, p. 121.

Y es que, como afirma Lizbeth Sagols, a fin de cuentas la afirmación, el gran “sí”, está al principio y al final del pensamiento nietzscheano y por ello el nihilismo puede ser constructivo. El pasado puede transformarse y la enfermedad tiene su propia fuerza.

CONCLUSIONES

A modo de conclusión, me propongo ahora destacar los planteamientos centrales de mi investigación. Según intenté demostrarlo, la libertad en la filosofía de Nietzsche tiene como punto de partida la muerte de Dios. Para comprender este acontecimiento, debemos interpretar a Dios en un punto de vista metafísico. Vivir la muerte de Dios significa quedar desamparado ante la vida: desaparece el sostén que da sentido al Universo, aunque Nietzsche le da lectura opuesta: Dios frena la potencialidad del hombre al quitarle *acción* en terrenos inexplorados del conocimiento y de la ética, de ahí que comience a explorar en donde otros se detienen; o, diciéndolo con una metáfora, Nietzsche se aventura en los peligrosos mares sin detenerse en un puerto seguro. Es por ello que Nietzsche nos invita a ejecutar un acto de valentía por el que nos aventuramos a horizontes desconocidos.

Preguntar por la libertad en la filosofía significa preguntar por el sentido de la vida. Ésta no tiene sentido intrínseco. Si así fuera, el hombre seguiría un fin único y se negaría el devenir y, una vez más, se niegan potencialidades inexploradas. Si éstas son buenas o son malas, no tiene sentido preguntar por ello, ya que juzgarlas en sentido moral tiene detrás una carga intencional. No se pueden juzgar sin *prejuicios morales*. Tampoco se puede exigir que no haya intencionalidad en los juicios del hombre, pues forma parte de la naturaleza humana.

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE F. NIETZSCHE.
¿LIBERTAD PARA CUALQUIERA?

Si la vida no tiene sentido, el hombre parece estar frente al abismo del nihilismo. Ante la falta de sentido de la vida, el hombre debe armarse de valor para *crear* un sentido propio para su vida. Es decir, el nihilismo no agota las posibilidades de la vida, sino que las aumentan en favor de ésta, cuando son afirmativas, o en contra, cuando son negativas. En este último caso, se permiten la creación de transmundos, mientras que en el primero, se exige *actuar*. Con esto decimos con propiedad que el nihilismo es una herramienta para alcanzar la libertad, y por ende, afirmar la vida, aunque se corre el riesgo de caer en el abismo, tal como el volatinero del Prólogo de Zaratustra. ¿Cómo evitar la caída? Simplemente hay que voltear hacia el hombre.

Efectivamente, al renunciar a Dios, el hombre se voltea hacia sí mismo. De ahí que podemos hablar de una libertad creativa a partir de la muerte de Dios. ¿Qué es lo que se crea, a falta de Dios? Los nuevos valores que permiten afirmar al hombre y su vida, desde la inmanencia, sin necesidad de un regulativo externo al hombre.

Sin embargo, los valores nuevos no responden necesariamente a necesidades de “mejoramiento” de la humanidad. Peor aún, no son asequibles para cualquiera. Hace falta tener el valor de Zaratustra, ese valor que mata incluso el temor a la muerte. Ese valor no lo tienen todos los hombres: es un temor sólo para *locos*, tal como lee Harry Haller en el *teatro mágico*. Y como el protagonista de *El lobo estepario* se da cuenta, las consecuencias pueden ser terribles.

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE F. NIETZSCHE.
¿LIBERTAD PARA CUALQUIERA?

Sin embargo, la libertad creativa trae consigo cierta responsabilidad que distingue la libertad del libertinaje. Se aumenta algo al *todo está permitido* plasmado por Dostoievski en la persona de Iván Karamazov: en nombre del *superhombre*, la “Única Meta”. Ahora bien, como se demuestra en el capítulo II, éste no es un hombre superior en un sentido estrictamente fisiológico, sino que es una creación a partir del mismo tipo de hombre, de ahí que no haya un *topos* al que se llega en la filosofía nietzscheana, ni siquiera un progreso, ni una evolución, pues todas estas palabras apelan a un sentido único de la vida, con lo que la “Única Meta” se convierte en múltiple, pues el hombre *es devenir*.

La voluntad de poder se relaciona con la libertad en tanto que el querer se relaciona con la elección, y la elección implica la libertad. Este proceso es producto de un conflicto de fuerzas que existen en el cuerpo, el campo de batalla. De acuerdo a nuestros juicios morales, o mejor dicho, nuestras valoraciones, estas fuerzas las llamamos virtudes o vicios, de ahí también que no podemos hacer algo *desinteresadamente*, sino que hay detrás una intención implícita.

Conocer las fuerzas que actúan en uno mismo exige a la vez el conocimiento de sí mismo, de una forma tan estricta, que implica también el conocer los límites propios. Hasta dónde actúa la fuerza, hasta dónde detiene, cuáles son mis fuerzas fuertes, cuáles mis débiles, cuáles activas, cuáles reactivas. La mejor manera de conocerlas es midiéndolas con las fuerzas del otro. De esta manera, conocer mis fuerzas invita a conocer las de “el otro” en la

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE F. NIETZSCHE.
¿LIBERTAD PARA CUALQUIERA?

competencia, la lucha, el sometimiento. Aquí hay que mantener en mente que, de la misma forma en la que un hombre somete, existe la posibilidad de que éste sea sometido. Es por ello que el hombre libre sabe reconocer tanto sus victorias como sus derrotas. Dicho de otra manera, la libertad en la filosofía de Nietzsche invita al conocimiento de sí mismo hasta sus últimas consecuencias, y *actuar* en virtud de ello.

Las consecuencias del sometimiento se han querido ver plasmadas en regímenes totalitarios, como el nacionalsocialismo. Sin embargo el sometimiento no es hermético, sino dinámico. Nietzsche tuvo conciencia de ello, al pensar en la existencia como circular, en ciclos. Así, piensa lo mismo que el enano de “De la visión y el enigma”: todo lo que se lanza tiene que caer; pero supera este pensamiento al darle altura mediante el pensamiento abismal del eterno retorno.

Según lo planteado en el capítulo IV, el pensamiento abismal parecería anular la posibilidad de una libertad creativa, mas esto se libra gracias al amor *fati*. Aquí luce la terrible paradoja: al liberarse, el hombre deja tras de sí todo lo que “fue”. Sin embargo, gracias a lo que “fue”, ahora “es lo que se es”. La pregunta que surge es, ¿el hombre sería de la misma manera sin los dolores, las enfermedades, el terrible sufrimiento? ¿No habría que amar lo que se fue, a favor de lo que se es, y amar lo que se es, a favor de lo que será, y desear que así sea un infinito número de veces? Esto a su vez abre la paradoja: si deseásemos la repetición, ¿dónde queda la novedad? Todo se reduce al instante de la

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE F. NIETZSCHE.
¿LIBERTAD PARA CUALQUIERA?

elección, al elegir abrazar el amor *fati*, ahí trascendemos la temporalidad y llegamos a un estado excelso en el que decimos “sí” a la existencia tal como es, pasamos a la *acción*, y superamos todo <<en vano>>.

Al abrazar el eterno retorno mediante el amor *fati*, el hombre libre afirma la vida a partir de al menos un placer, pero también de todos los dolores “previos” y “posteriores”. Al afirmar la vida con todos sus dolores y placeres, éste no lo hace pasivamente, en términos contrarios, sino que integra el dolor con el placer, y alcanza la <<gran salud>> que le permite perspectivas nuevas, nuevos conocimientos, nuevas formas de valorar, nuevos querereres. ¡He ahí la novedad! Es aquí donde Nietzsche nos invita a abrir la puerta del eterno retorno y elegir entrar o huir. Es aquí donde vuelve a ser clave ese “acto de valentía”, por el cual hacemos la elección. De ahí que no todos los hombres son libres. Sólo aquellos con la fuerza y el valor suficientes se volverán libres.

Los hombres libres se convierten en guerreros, pues sus luchas jamás terminan, debido a que la voluntad de poder nunca se detiene. El hombre libre no pertenece a una sociedad masificada, ya que ésta exige la aniquilación total de la diferencia, de la perspectiva, en nombre de la seguridad. El libre sabe que lo seguro no existe, y esto implica que se corte la comunicación entre un hombre y otro, ya que la comunicación crea comunidades, y las comunidades conllevan a la seguridad. La libertad trae consigo esa terrible soledad que evita la calidez de la sociedad. He aquí que un hombre libre le es inasequible la

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE F. NIETZSCHE.
¿LIBERTAD PARA CUALQUIERA?

amistad, quedándose sólo con los fríos aires de la libertad. Las únicas relaciones que quedan con los otros son de tensión, no hay concordia.

Si bien es cierto que Nietzsche parece tener un panorama poco alentador para el hombre, es muy valiosa la propuesta en un sentido filosófico. Invita a escarbar dentro de sí mismo y conocerse, para posteriormente salir al mundo y medirse a sí mismo. Estos son los méritos nietzscheanos para la filosofía, pues remite al oráculo de Delfos: “conócete a ti mismo”. Así, la libertad es posible, solamente que para saber si somos libres o no, debemos atrevernos a averiguarlo. Ya no lo determina un Ser Supremo fuera del hombre. Además, si unos hombres están determinados a ser libres y otros no, no lo sabemos, hasta *aventurarse* a saberlo. Nietzsche preguntaría a cada hombre: ¿eres capaz de salir de tu comodidad, para conocer tus propias fuerzas? Independientemente del resultado, un hombre gana más aventurándose a conocerse a sí mismo que quedándose en la comodidad de la ignorancia, por ello, Nietzsche suplica a todo ser humano a que no arroje de sí su más alta esperanza, aunque sea ésta la más débil, pero sólo se sabrá esto atreviéndose a entrar al tempestuoso mar.

En síntesis, considero que a pesar de las críticas de que es susceptible la filosofía nietzscheana y de los problemas que presenta, es una filosofía iluminadora para la libertad del hombre contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bacarlett Pérez, María Luisa. *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*. UAEM, Toluca, 2006.
- Berkowitz, Peter. *Nietzsche. La ética de un immoralista*, Cátedra, 2002.
- Botero Uribe, Darío. *La voluntad de poder de Nietzsche*, Universidad Nacional de Colombia, Santa Fe de Bogotá, 2000.
- Buber, Martin *¿Qué es el hombre?* Breviarios FCE, México, 1960
- Cano, Germán. *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Pre-textos, Valencia, 2003.
- Camus, Albert. *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 1989.
- Castilla Cerezo, Antonio (coordinador) *Nietzsche o el espíritu de ligereza*. Colección el jardín de Epicuro, Plaza y Valdés, México, 2006.
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Vol. II.
- Cragolini, Mónica. *Nietzsche, camino y demora*. Biblos, Buenos Aires, 2003.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Séptima edición. Anagrama, Barcelona, 2002.
- *Spinoza, Kant, Nietzsche*.
- Ferraris, Mauricio. *Nietzsche y la vigencia del nihilismo*.
- Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1976.
- Frey, Herbert. *La sabiduría e Friedrich Nietzsche: Hacia un nuevo arte de vivir*, UDLAP, México, 2007.
- Granier, Jean. *Nietzsche*, Colección ¿Qué sé? CNCA, México, 1995.
- González, Juliana. *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*, UNAM, México, 1996.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Traducción de Juan Luis Vermal. Destino, Barcelona, 1992.
- Janz, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Cuatro vols. Alianza Universidad, Madrid, 1981-99.
- Klossowski, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*.
- Maldonado, Rebeca. *Metáforas del abismo*.
- Martínez Gamarra, Marino. *La idea de libertad en Nietzsche*.
- Nehamas, Alexander. *Nietzsche. La vida como literatura*, FCE, México, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000.
- *Aurora*
- *Consideraciones Intempestivas*, Alianza, Madrid, 1988.
- *Crepúsculo de los Ídolos* Alianza, Madrid, 2004.
- *De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, Bajel, Buenos Aires, 1945.
- *Ecce Homo* Alianza, Madrid, 2000.
- *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 2003.
- *El Nacimiento de la Tragedia*, Alianza, Madrid, 2003.
- *El Paseante y su Sombra*, Siruela, Madrid, 2003.

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE F. NIETZSCHE.
¿LIBERTAD PARA CUALQUIERA?

- *Humano, Demasiado Humano*, EDAF, Madrid,
----- *La Gaya Ciencia*, Monte Ávila, Caracas, 1992.
----- *La Genealogía de la Moral*, Alianza, Madrid, 2002.
----- *Más allá del Bien y del Mal*, Alianza, Madrid, 2000.
----- *Nietzsche contra Wagner*. Siruela, Madrid, 2002.
----- *Opiniones y Sentencias Diversas*, Editores Mexicanos Unidos,
México, 1982.
----- *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*, Técnos, Madrid, 1990.
Ríos, Rubén H. *Friedrich Nietzsche y la vigencia del nihilismo*. Colección
Intelectuales. Campo de ideas, Buenos Aires, 2005.
Rivero Weber, Paulina. *Nietzsche. Verdad e Ilusión*. Segunda edición, Ítaca,
México, 2004.
Sagols, Lizbeth. *¿Ética en Nietzsche?* Fontamara, México, 2006.
----- Nietzsche y la antropotecnia en Martínez Cristerna, Gerardo y
Quesadas [sic], Julio (comps.) *¿Nietzsche ha muerto? Memorias del congreso
internacional*. Ediciones Hombre y Mundo, México, 2009.
Salomé, Lou Andreas. *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Minúscula, Barcelona,
2005.
Sánchez Meca, Diego. *La experiencia dionisiaca del mundo*. Segunda edición,
Técnos, Madrid, 2006.
Savater, Fernando. *Nietzsche*. Aquesta Terra Comunicación, Facultad de
Filosofía y Letras, UNAM, 1993.
Vattimo, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*, Paidós, Barcelona, 2002.
----- *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 2003.
----- *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós,
Barcelona, 1989.

OTRAS FUENTES:

Nietzsche en castellano: www.nietzscheana.com.ar

El mito de Sísifo: <http://www.librosgratisweb.com/pdf/camus-albert/el-mito-de-sisifo.pdf>

Documental sobre Nietzsche en youtube:

<http://www.youtube.com/watch?v=wJUJmHqPvY0&feature=channel>

<http://www.youtube.com/watch?v=5W563LJC-9U>