



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

NIETZSCHE: HACIA UNA GENEALOGÍA DE LA VIOLENCIA

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

YARENI TORRES CASTILLO

TUTORA: DRA. GRETA RIVARA KAMAJI, UNAM
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Ciudad Universitaria, CDMX, diciembre, 2020



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.

*Todo el que alguna vez
ha construido un nuevo cielo,
encontró antes el poder para ello
en su propio infierno.*
Friedrich Nietzsche

La presente investigación no hubiese sido posible sin el amor, la confianza, la paciencia e inagotable generosidad de mis padres y hermanos. Les agradezco profundamente su incondicional apoyo moral y financiero para que pudiese concluir esta etapa de mi vida académica. Gracias por toda su comprensión y cariño.

Asimismo, quiero agradecer a mi asesora, la Dra. Greta Rivara Kamaji, por dedicar parte de su valioso tiempo en dirigir pacientemente esta tesis; por todas sus observaciones para corregir y perfeccionar este trabajo; por tener siempre un consejo y una palabra de aliento para mí. Gracias por su entrañable amistad y cariño. Asimismo, agradezco al Dr. Bily López González, al Dr. Sebastián Lomelí Bravo y al Dr. Cuitláhuac Moreno Romero por la atenta lectura que realizaron de esta tesis, así como por su amabilidad y trato afable.

También, quiero agradecer a mi *alma mater*, la Universidad Nacional Autónoma de México, en específico a la Facultad de Filosofía y Letras, por brindarme la oportunidad no solo de estudiar formalmente filosofía en sus aulas sino también por formarme como ser humano. Pues a lo largo de más de diez años la UNAM me ha brindado desde las alegrías más excelsas hasta las tristezas más profundas, por lo cual le estoy profundamente agradecida. Gracias a todas mis maestras y maestros que mediante su singular metodología no solo han contribuido a mi crecimiento académico, sino a la transformación de mi vida. De igual manera, agradezco al personal de la Coordinación del Posgrado en Filosofía por darme siempre un trato cordial y eficiente. Igualmente agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por otorgarme la beca que financió mi estadía en el Posgrado y consecuentemente la realización de esta modesta tesis de maestría.

De igual forma, quiero dedicar unas palabras de agradecimiento a todos mis infalibles amigos, presentes y ausentes, que durante años me han brindado su apoyo en momentos de desasosiego y desesperanza, sobre todo, gracias por compartir conmigo grandes momentos de dicha y alegría. Por otra parte, agradezco a la vida por la compañía de mi amada Meg y mi adorado Z., que me acompañaron fielmente en el proceso de escritura de este trabajo, sin ellos no hubiese hallado inspiración ni voluntad para continuar.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
1. VIOLENCIA.....	6
1.1 EL ROSTRO DE LA VIOLENCIA	7
1.2 ALGUNOS APUNTES SOBRE LA VIOLENCIA	21
2. GENEALOGÍA.....	37
2.1 VOLUNTAD DE VERDAD.....	38
2.2 VOLUNTAD DE PODER	56
2.3 VOLUNTAD DE DOMINIO.....	71
3. ÉTICA.....	80
3.1 TRANSVALORACIÓN DE VALORES	81
3.2 ÉTICA DE LA EXISTENCIA	87
CONCLUSIONES.....	94
BIBLIOGRAFIA.....	98

ABREVIATURAS

Las obras de Nietzsche son citadas a pie de página mediante abreviaturas de su título original, así como el correspondiente volumen (vol.), tomo (t.), libro (lib.), capítulo (cap.), apartado (apdo.), sección (secc.), prefacio (pref.), epílogo (epíl.), párrafo (par.) y/o aforismo (af.). Dado que la mayoría cuenta con traducciones impecables al español, en la sección bibliográfica ubicada al final de este trabajo, puede hallarse la referencia completa. Debido a que la *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* [KSA] y la *Kritische Studienausgabe in 8 Bänden* [KSB] de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, es la recopilación de obras, fragmentos póstumos y correspondencia de Nietzsche más completa, difundida y respetada en todo el mundo, las citas a pie de página serán de acuerdo con esta nomenclatura.

2WM - Der Wille zur Macht

(La voluntad de poder)

BA - Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten

(Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas)

DS - David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller

(David Strauss, el confesor y el escritor)

DW - Die dionysische Weltanschauung

(La visión dionisiaca del mundo)

FW - Die fröhliche Wissenschaft

(La ciencia jovial o La gaya scienza)

GD - Götzen-Dämmerung

(Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo)

GM - Zur Genealogie der Moral

(La genealogía de la moral)

GMD - Das griechische Musikdrama
(El drama musical griego)

GT - Die Geburt der Tragódie
(El nacimiento de la tragedia)

HL - Vom Nutzen und Nachíheil der Historiejur das Leben
(Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida)

KGB - Kritische Gesamíausgabe. Briefwechsel
(Edición crítica general. Correspondencia)

KSA - Kritische Studienausgabe in 15 Bänden
(Estudio crítico en 15 volúmenes)

NF - Nachgelassene Fragmente
(Fragmentos Póstumos. Cuatro Volúmenes)

M - Morgenróthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile
(Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales)

MA I - Menschliches, Allzumenschliches
(Humano, demasiado humano)

SE - Schopenhauer ais Erzieher
(Schopenhauer como educador)

ST - Sócrates und die Tragódie
(Sócrates y la Tragedia)

WB - Richard Wagner in Bayreuth
(Richard Wagner en Bayreuth)

WL - Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne
(Sobre verdad y mentira en sentido extramoral)

WS - Der Wanderer und sein Schatten
(El caminante y su sombra)

Za - Also sprach Zarathustra
(Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie)

INTRODUCCIÓN

*No somos los mensajeros de lo absoluto,
sino individuos con oído
para las detonaciones
de nuestra propia época.*
Peter Sloterdijk

El 03 de enero de 1889 ocurrió el conocido –aunque poco documentado– colapso mental de Friedrich Nietzsche en las calles de Turín. Se dice que el filósofo caminaba por la Piazza Carlo Alberto cuando vio a un cochero fustigar severamente a un caballo, se precipitó hacia él para protegerlo y abrazándose al cuello del caballo comenzó a llorar pidiéndole perdón por la humanidad. Pese a que Nietzsche no sufrió ninguna pérdida total del conocimiento y conservó el dominio de sus movimientos corporales, desde aquel incidente se asume que jamás recobró la cordura. Sin embargo, mucho antes de este infortunado acontecimiento ya se consideraba a Nietzsche como un filósofo al borde de la locura. ¿Tendría algún sentido razonable leer en esta época los escritos de un pensador que vivió al límite de la razón hasta sus últimos días? Justo sus obras fueron desestimadas durante largo tiempo por teólogos y religiosos, e incluso, por marxistas que pretendían mostrar –tal como comenta Gianni Vattimo– cómo se pierde la razón cuando se dice que Dios murió. Entonces, ¿podríamos detenernos a examinar la descomunal obra de este insigne pensador independientemente de si toda ella fue producto de un frenesí de vida? Totalmente, pues lo cierto es que la obra nietzscheana se substrahe de toda patología y trasciende todo diagnóstico por la riqueza de sus aportaciones epistémicas a la historia de la humanidad.

Una humanidad completamente dañada, pues vivimos tiempos sombríos, donde nuestra relación con la naturaleza es de sumo violenta. Hoy no solo habría que pedirles perdón a los caballos, pues las acciones humanas rayan en lo que desde siglos atrás se ha denominado locura, no tiene mayor sentido el tipo de vida descontrolado del hombre contemporáneo. De modo que la crítica punzante y radical que Nietzsche inició contra la moral tradicional y la filosófica clásica se volvió fundamental, porque existe en el pensamiento nietzscheano un espíritu crítico necesario para cuestionar las locuras de nuestra época. Muchos de los comentaristas de Nietzsche afirman que desde hace años estamos asistiendo a un renacimiento de su filosofía, pero nada más erróneo. Un renacimiento implica haber muerto y el pensamiento de Nietzsche jamás ha perecido por mucho que lo hayan pretendido esconder o descalificar. A más de un siglo de su parálisis cerebral (como oficialmente dictaminaron los médicos) su legado sigue siendo examinado, interpretado y comentado por estudiantes, académicos, escritores y hasta aficionados. Hablamos de la vigencia de este autor por la capacidad y potencia que

aún tiene para provocar discusiones y ser leído con interés hasta por sus detractores, quienes encontraron en términos como *nihilismo*, *superhombre* o *transvaloración* únicamente aspectos negativos. En ese sentido, ¿por qué el pensamiento de Nietzsche nos ayudaría a explicar el fenómeno de la violencia actual? ¿Acaso las categorías desarrolladas por este intelectual no son más destructivas que edificantes? Justo a partir de esta reducida y un tanto equivocada lectura, es que surgió el interés de utilizar su obra para iniciar un ejercicio reflexivo en torno a la violencia; porque un análisis más profundo nos permite reconocer que la pretensión de Nietzsche no solo era destruir, sino también edificar una nueva ética. Asimismo, una lectura pausada nos conduce a una apreciación de la vida desde valores muy distintos a los que se profesan en las sociedades modernas regidas por lógicas capitalistas.

Después de que Nietzsche abandonara físicamente el mundo en 1900, su hermana, Elizabeth Förster-Nietzsche, quedó a cargo tanto de su obra publicada como inédita. Elizabeth era simpatizante del Reich y con el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial abrió el archivo de su hermano para que los nazis hicieran de su obra una interpretación apegada a sus ideales sectarios. Al término de la guerra de forma obligada se escondieron sus escritos durante largo tiempo, de ahí que muchas de las lecturas (incluida la heideggeriana) hayan sido tendenciosas, erróneas o arbitrarias, injustas para un filósofo que aborrecía las ideologías de masa. Pero, por mucho que los libros y cuadernos de Nietzsche se empolvaren o tergiversaran, hubo un loable intento de los italianos Giorgio Colli yazzino Montinari para reivindicar el trabajo de este filósofo. A la luz de la edición crítica de su obra—que empieza a penas en la década de 1970— es que puede leerse toda la filosofía nietzscheana bajo otra óptica. A partir de esta edición comenzaron a publicarse por todo el orbe incontables críticas, reseñas, ensayos, tesis, biografías y estudios pormenorizados enfocados en Nietzsche. Del mismo modo, en mí germinó el interés por retomar algunas de sus nociones teóricas para explicar un fenómeno tan complejo como el de la violencia.

El punto de partida de este trabajo académico inicia con la presentación de un amplio panorama global del fenómeno de la violencia. En el primer apartado intitulado *El rostro de la violencia* se plantea una definición lo más acotada posible de dicho fenómeno, así como sus distintas tipologías, a saber: social, política, económica, cultural, psicológica, física, religiosa y ecológica. A partir de ellas se intenta hablar de manera sucinta de los grados y particularidades de las expresiones de violencia, tratando de no ignorar la profundidad del tema, pues la violencia puede abordarse desde disciplinas como la sociología, la antropología social, la psicología, la biología, la neurociencia; o desde líneas de investigación como la necropolítica, el biopoder, la geopolítica, el feminismo, los estudios de género o los derechos humanos. Sin embargo, hay que subrayar que en esta primera parte

se busca esbozar una perspectiva general del fenómeno de la violencia a partir de datos empíricos e índices delictivos que han documentado distintas instituciones de gobierno, organizaciones de la sociedad civil, medios de comunicación alternativos, investigadores y universidades nacionales e internacionales, con la finalidad de establecer un marco histórico que nos brinde un horizonte de sentido y significación.

Posteriormente, en el segundo apartado del primer capítulo, *Algunos apuntes sobre la violencia*, el tema se aborda desde la filosofía política, porque más que comprender la violencia como un concepto psicológico individual o una noción meramente sociológica, se busca analizarla como un factor determinante en la conformación de los procesos políticos, económicos, históricos y sociales, que configuran la realidad. Además, con toda esta disertación teórica se busca dar un sentido epistémico a todo aquello que acontece en el planeta que ha llevado al ser humano a una situación límite. Se revisa, a grandes rasgos, la perspectiva de filósofos como Michel Foucault, Thomas Hobbes, Max Weber, Karl Schmitt y Georges Bataille. No obstante, las aportaciones legadas por esta tradición filosófica son expuestas para demostrar que hoy día es necesario pensar en conjunto con estas nociones, pues por sí solas han sido insuficientes para afrontar los problemas que aquejan a nuestras sociedades. Si bien esta tradición dominante permite trazar un camino teórico hasta Nietzsche, es desde este último que se pretende –mediante el andamiaje teórico-conceptual del filósofo alemán– buscar un nuevo horizonte discursivo para abordar la violencia.

Por lo anterior, en el segundo capítulo que lleva por nombre *Genealogía*, se propone como génesis de la violencia la visión socrático-platónica de la vida. Ya que de acuerdo con Nietzsche esta filosofía postuló a la razón como la única mediación para acceder a la realidad y para dirigir el comportamiento humano. Es decir, Sócrates y su discípulo Platón demandaron que la vida del hombre quedara determinada por una serie de virtudes y preceptos teóricos, pues creían que mediante el conocimiento podían dominarse los deseos y pasiones propiamente humanas, y de esta forma vivir sabia y pacíficamente. Así pues, a lo largo del primer apartado del segundo capítulo nombrado *Voluntad de Verdad*, se analiza a profundidad la obra socrático-platónica que llevó a la glorificación de la razón y al fortalecimiento de una ética racionalista que ha provocado un proceso de deshumanización en el que prevalece la violencia extrema y la destrucción de la vida. Para Nietzsche, los pensadores socráticos siembran las semillas de la *voluntad de verdad*, esto es, el afán de los hombres ilustrados por consolidar una metafísica basada en el *logos*. La cual con el paso de los siglos ha reafirmado el desprecio por el continuo fluir de la existencia; el desprecio por la tierra, la vida, los sentidos y el propio cuerpo que habitamos. Gracias a Sócrates y su alumno Platón, nos dice Nietzsche, se abre un

abismo insalvable entre el ser y el devenir, entre la mente y el cuerpo, entre la unidad y la multiplicidad, etc.

En el segundo apartado del segundo capítulo, *Voluntad de poder*, se parte de la obra primigenia de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, para hacer una aguda crítica a la filosofía socrática y a sus incondicionales, es decir, a aquellos que privilegiaron la razón y desearon someter la vida a sus dictámenes, en vez de buscar con la razón la mejor manera de decir sí a la vida. De igual forma, se proporcionan argumentos que justifican por qué Nietzsche señala a Sócrates como el pensador encargado no solo de institucionalizar una serie de valores que provocan la instrumentalización del pensamiento, sino el responsable de crear una moral que deprime la vida y constriñe al ser; así como el causante de ahondar el olvido del sentido trágico de la existencia, la negación del instinto dionisiaco y la desvinculación con la vida misma. Se precisa como categoría fundamental la *Voluntad de poder*, porque ella es una fuerza de autoafirmación de la vida que se antepone a la *Voluntad de verdad* socrática.

Teniendo en cuenta lo anterior, en el tercer apartado del segundo capítulo llamado *Voluntad de dominio*, se habla de cómo Nietzsche rechazó aquellos valores pretendidamente universales que debían regir la vida de los hombres sabios, justos y virtuosos, y la manera en que decidió cuestionarlos. Por tal motivo, se revisaron obras como *El caminante y su sombra* (1880), *Aurora: meditación sobre los prejuicios morales* (1881) y *La genealogía de la moral: un escrito polémico* (1887) correspondientes al periodo de madurez de la obra de Nietzsche. El principal motivo para revisar estos textos fue la idea nietzscheana de que solo un pensamiento que acepte la violencia y asuma la realidad dolorosa de la existencia puede proporcionar el verdadero consuelo eudemónico. Este pensamiento se forja a partir del sentimiento trágico expresado en la tragedia griega para dotar de sentido a la existencia y hacerla soportable.

Sin embargo, el triunfo del ideal moral socrático-platónico ha logrado mediante la violencia que algunos hombres impongan sobre otros un sistema de reglas y un conjunto de juicios de valor que les permitan ejercer la dominación. La violencia en ese sentido es inevitable, ello lo reconoce Nietzsche sin titubeos, no obstante, sus reflexiones van encaminadas a mostrar que existe una fuerza despótica que anula las posibilidades, una *voluntad de poder* en exceso negativa que sin dejar de ser voluntad de poder puede denominarse *voluntad de dominio* pues acarrea la destrucción de todo, incita a la guerra, posee un carácter amenazador, coercitivo e impositivo que asigna obligaciones y derechos. Lo que Nietzsche propone es cuestionar toda esta ética socrática y apostar por una transvaloración. En otras palabras, una crítica frontal a la metafísica, de la cual derivará no solo un ideal (*el superhombre*) sino una propuesta ética de la existencia.

Por tal razón, el tercer capítulo ha convenido nombrarse *Ética*, en él se sugiere llevar a cabo una transvaloración de los valores, esto es, cuestionar los valores morales que conforman la ética tradicional mediante un método genealógico. El cual consiste en la búsqueda y cuestionamiento de los valores morales asentados; inicia con un estado reflexivo y continúa con la renuncia a la seguridad y protección de cualquier creencia, mediante una postura nihilista afirmativa de la vida. En otras palabras, Nietzsche sugiere el advenimiento de la duda de Dios, de los ideales, los fines y los valores convencionales que rigen nuestras vidas; para poder proponer la construcción de una nueva *ética de la existencia* como un saber alterno que permita la superación del ser humano desde su raíz ontológica. Esta ética no consiste propiamente en normas adecuadas de conducta, sino en una forma concreta de vida que implique la capacidad de crear un pensamiento dominante propio, capaz de guiar la existencia, liberar el cuerpo y, a su vez, permitir el claro entendimiento de las posibilidades supremas del espíritu humano.

Finalmente, puede afirmarse que esta investigación pretende ser un estudio filosófico serio de los principales postulados teóricos nietzscheanos, esperando que resulte útil para explicar el fenómeno de la violencia actual desde una perspectiva aguda e inquisitiva, pues la propuesta principal de esta investigación parte de una crítica radical a las normas morales y valores convencionales que han contribuido a exacerbar la violencia en las sociedades contemporáneas. No obstante, la finalidad de este examen no estriba en encontrar un origen exacto de la violencia sino señalar que su génesis es de carácter ontológico, lo cual permite entender el sentido destructor de esta intempestiva violencia y ofrecer una propuesta filosófica para afrontarla.

Por otra parte, la presente investigación es abierta y aproximativa, lo cual implica replantear preguntas filosóficas acerca de la violencia que aún siguen vigentes. Su novedad consiste en que estos cuestionamientos surgen a partir del análisis profundo de la obra de uno de los pensadores más prolíficos de la historia de la filosofía. Con esta afirmación no se trata de sacralizar a Nietzsche, justo a él le provocaría aversión cualquier tipo de devoción, sino que a partir de su persistente sentido crítico se busca pensar más allá de los límites de la filosofía tradicional, con la finalidad de construir nuevas nociones que puedan dar cuenta de nuestra compleja realidad. Por último, es importante mencionar que se trata de un estudio heterodoxo como lo fue este pensador, porque pretende abrir nuevos espacios de discusión filosófica. No aspira a ser una obra únicamente teórica que cumpla en la medida de lo posible los requerimientos que implica una tesis, sino una pieza práctica y existencial que permita encarar cuestiones fundamentales para la vida humana como lo es la violencia que asola el mundo en el que vivimos.

VIOLENCIA

No se puede ser feliz mientras a nuestro alrededor todo sufra y se produzca sufrimientos; no se puede ser ético mientras el curso de las cosas humanas esté determinado por la violencia, el engaño y la injusticia; ni siquiera se puede ser sabio mientras toda la humanidad no haya competido tenazmente por la sabiduría y haya conducido de la más sabia manera al individuo hacia la vida y el saber.

Friedrich Nietzsche¹

¹ WB, cap. IV, apdo. 4.

1.1 EL ROSTRO DE LA VIOLENCIA

*Debido a que el mundo
está plagado de muerte y horror,
intento una y otra vez consolar mi corazón.*
Hermann Hesse

Una de las novelas más exquisitas escrita y publicada durante la época victoriana², en la que se exhibe el modelo económico inglés de progreso y riqueza, es *El retrato de Dorian Gray* del dramaturgo Oscar Wilde. La novela de Wilde habla de un joven llamado Dorian que posee una hermosura fuera de lo común y acepta ser retratado por el pintor Basil Hallward, quien recoge fielmente cada uno de sus rasgos en un retrato. En el jardín del artista, mientras Hallward realiza la pintura, Dorian conoce y mantiene una conversación con Lord Henry Wotton, un elegante caballero amigo de Basil que proclama como único ideal de vida el disfrute de la belleza y el deleite de los sentidos. A Dorian le impresiona tanto el discurso de Lord Henry que por un momento acaricia la idea de que su belleza resplandezca inmaculada eternamente y que sea el rostro pintado sobre el lienzo y no el suyo propio, el que cargue con la consecuencia de todas sus acciones pasionales.

Tal y como el doctor Fausto pactó con Mefistófeles a cambio de sabiduría, pareciera que Dorian Gray pacta con el demonio a cambio de imperecedera juventud. La relación entre el joven y Lord Henry se intensifica, el hedonismo que defiende el noble y distinguido dandi induce a Dorian a cometer actos crueles y amorales, persiguiendo como único fin la satisfacción corporal. Transcurre el tiempo, pero no para Gray, pues su cuerpo no muestra signos de envejecimiento, contrario al retrato, que tal y como si se tratara de un siniestro espejismo, le devolvía una horrible, decrepita y deslucida imagen de su alma corrompida y tocada por la maldad. El cuadro albergaba en su seno “una corrupción peculiar peor que la corrupción de la muerte misma –algo que engendraría horrores y que sin embargo no moriría nunca. Lo que son los gusanos para el cadáver lo serían sus pecados para la imagen pintada en el lienzo. Echarían a perder su belleza y devorarían su gracia. La profanarían y la volverían infame. Y, sin embargo, aquella cosa seguiría viviendo. Siempre estaría viva”³.

De esta manera Oscar Wilde aborda el mito de la eterna juventud inalcanzable para los mortales, pero además denuncia la superficialidad y el narcisismo reinante en el periodo victoriano. La imagen

² Periodo histórico que comprende de 1830 a 1900 aproximadamente, en el que Reino Unido gozaba de una hegemonía mundial y un poderío implacable, ya que había logrado un pronunciado desarrollo industrial por medio de la máquina de vapor, el librecambio de mercancías y la extensión de su imperio colonial.

³ Oscar Wilde, *El retrato de Dorian Gray*, Barcelona, Austral, 2016, p. 161.

putrefacta que proyecta el cuadro no es únicamente la de Dorian sino la de una sociedad hipócrita, devota y encorsetada regida por prejuicios morales. No es de sorprender que su novela al igual que Dorian no haya envejecido y continúe viva, hoy más que nunca su existencia nos lleva a preguntarnos cómo sería el retrato de nuestra sociedad en estos días. ¿Acaso si existiera un cuadro, no nos devolvería una imagen horripilante, sórdida, decadente y repulsiva de nuestra época? ¿Acaso no podríamos ver la podredumbre que corroe nuestras sociedades y que pese a ella no mueren? Seguramente ese cuadro nos mostraría el rostro de la violencia actual, la cual ha rebasado infinitamente la imaginería de Wilde, pues traspasa —cual si fuese un espectro— todos los planos de nuestra existencia. ¿Cómo es este rostro violento?, ¿cuáles son las líneas que lo prefiguran?, ¿por qué el rostro de la sociedad de nuestros días es terriblemente violento?

En las sociedades contemporáneas el adusto rostro de la violencia se ha perfilado de múltiples e incontables maneras, su tipificación varía conforme a la época, los lugares, las sociedades y ordenamientos culturales, religiosos y legales. Sin embargo, existen diversos criterios para clasificar la violencia. El más difundido es el emitido por la Organización Mundial de la Salud (OMS), el cual divide la violencia en tres categorías generales⁴, a saber:

- Violencia autoinfligida (Cuando víctima y agresor coinciden. Sus ejemplos paradigmáticos son el suicidio y las autolesiones).
- Violencia interpersonal (Cuando es perpetrada por un individuo o un grupo reducido de individuos contra otra persona. Algunos autores la subdividen en familiar, cuando ocurre entre individuos que guardan parentesco, o comunitaria, cuando ocurre fuera del hogar entre personas que guardan parentesco y que pueden conocerse o no).
- Violencia colectiva (Cuando la practican grupos grandes como el Estado, contingentes políticos organizados, guerrillas u organizaciones terroristas)⁵.

Estos tipos de violencia pueden combinarse y dar resultado a otras veintiséis tipologías de violencia. No obstante, tal como señala Richard Bernstein, aunque se han presentado diferentes clasificaciones de la violencia, aún no existe consenso alguno respecto a los esquemas clasificatorios

⁴ E. G. Krug, *et. al.*, *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Washington, D. C., Organización Panamericana de la Salud-OMS, 2002.

⁵ Para ampliar esta tipología de la violencia sugerida por la OMS también se consultó: José Sanmartín Esplugues y Raúl Gutiérrez Lombardo (coords.), *Reflexiones sobre la violencia*, México. Siglo XXI, 2010, pp. 11-12. Se recomienda revisar esta obra para conocer otros cinco criterios que ofrecen los autores para clasificar la violencia.

o a cómo los diferentes tipos de violencia se relacionan entre sí⁶. Estas discrepancias más que ayudar a clarificar el tema de la violencia provocan una gran confusión, por lo que para adentrarnos en materia me apearé a la propuesta de la OMS, pero enfocándome en la violencia de tipo interpersonal y colectiva que, a su vez, comprende la violencia social, política, económica e, incluso, ecológica.

Evidentemente el mundo en el que hoy vivimos es muy distinto al que Wilde describe en su novela, ahora disponemos de recursos tangibles e intangibles que aparentemente hacen más cómoda y fácil nuestra existencia, como los dispositivos electrónicos que ayudan a transmitir información en segundos desde un punto a otro del planeta; o los avances de la medicina que permiten prolongar la vida tratando enfermedades por las que hace decenios la gente perecía; a ello se suman los progresos de la ingeniería que permiten desplazarnos en pocas horas a lugares a los que hace décadas era sinuoso o imposible arribar; sin olvidar los logros de la biotecnología que han permitido el desarrollo de alimentos transgénicos y la producción abundante de suministros. Sin embargo, este desarrollo se ha hecho acompañar de grandes desigualdades, injusticias y exclusiones. Vivimos en un mundo industrializado y tecnificado que se rige por dinámicas arbitrarias, normas excluyentes o estrategias que condenan a millones de seres humanos a una vida precaria plagada de carencias, privaciones y opresiones⁷. Si bien ha habido enormes avances tecno-científicos en los que se ha desarrollado la inteligencia artificial⁸ y la realidad virtual⁹; en los que se ha descubierto biomoléculas animales y vegetales que han sobrevivido miles de años; en los que se ha develado la materia oscura en el universo o se ha hallado agua y plantas en otros planetas a millones de años luz de la tierra; o en los

⁶ Richard J. Bernstein es uno de los pensadores de la Universidad de Yale más destacados en la actualidad, sus investigaciones se centran en la teoría crítica, la filosofía política y la hermenéutica. Una de sus publicaciones más reciente e interesante empleada para esta tesis es *Violencia: pensar sin barandillas*, Barcelona, Gedisa, 2015, p. 31.

⁷ Para el premio Nobel de economía 1998, Amartya Sen, la noción de pobreza se basa en la privación o exclusión social pues va más allá de la falta de riqueza o de ingreso, debe ser entendida como una incapacidad para tener acceso al conocimiento y a la información, los derechos humanos, las oportunidades sociopolíticas y otros valores culturales e individuales. Amartya Sen, *Desarrollo y Libertad*, Argentina, Editorial Planeta, 2000, pp. 19-27.

⁸ En el campo de la ciencia y la tecnología los investigadores han tratado de emular las diversas capacidades del ser humano para exhibir comportamiento que comúnmente se denomina inteligente, por lo que la Inteligencia Artificial busca –por medio de la creación de artefactos, robots, maquinas móviles y ordenadores– desarrollar sistemas cada vez más perfeccionados que reproduzcan parcialmente dichas capacidades. Cfr. Raúl Pino Diez y Alberto Gómez, *Introducción a la Inteligencia Artificial: sistemas expertos, Redes Neuronales Artificiales y Computación Evolutiva*, Universidad de Oviedo, Asturias, 2001.

⁹ El término Realidad Virtual fue popularizado por el informático Jaron Lanier a principios de la década de los ochenta, y refiere a la simulación de un ambiente real o imaginario que puede ser experimentado en tres dimensiones, proporcionando una experiencia interactiva completa en tiempo real con video, sonido e incluso retroalimentación táctil. Cfr. Mauricio Olguin, Israel Rivera y Erika Hernández (2006), “Introducción a la Realidad Virtual”, Polibits, núm 33, pp. 11-15. [fecha de Consulta 25 de Agosto de 2018]. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4026/402640446002>

que se ha desarrollado la nanotecnología¹⁰, día con día el mundo se colapsa ante la devastación de los recursos naturales, culturales y humanos que las ciencias demandan para lograr dicho avance. De manera que el desarrollo civilizatorio, en tanto proceso científico, técnico e industrial, ha traído consigo un deterioro social, ambiental y cultural en el que se hace patente una incontenible violencia hacia toda forma de vida.

Para tratar de entender el entorno hostil que se ha generado con el agigantado avance de la ciencia, primero tenemos que reparar en que la humanidad se encuentra en una *nueva época*, tal como señalaba el filósofo Bolívar Echeverría¹¹. No sólo porque en el último siglo hemos presenciado esta serie inimaginable de fenómenos científicos, sino porque fue asentándose un modelo económico mercantil demoledor. Las innovaciones tecno-científicas, contrario a la creencia popular, no son un indicador positivo de nuestra época, son hechos que han traído consigo mayor incertidumbre que certezas al ser humano, muchas de sus implicaciones –nos dice Bolívar– parecen encaminarlo a su extinción antes que a su plenitud. Es debido a este avance tecnológico que el hombre cuenta con medios más eficaces para ejercer la violencia y acabar con todo el planeta. Sí, la ciencia produce conocimientos, progresos positivos y notables, pero también artefactos demoledores, como el arma nuclear: primera posibilidad de aniquilar a la humanidad¹². Sí, la ciencia nos ha dotado de agentes benéficos, pero también de instrumentos de aniquilación que fomentan un ambiente hostil de muerte y destrucción como el que imperó durante la Primera y Segunda Guerra Mundial.

El siglo XX, como señala la filósofa Greta Rivara, es el siglo de los genocidios, uno de los lapsos más sombríos en la historia del mundo a causa de la expansión del estado nazi, la creación de campos de exterminio que llevaron a cabo la explotación, vejación y aniquilación del pueblo judío¹³. Pero pese a estos funestos acontecimientos se produjo un desarrollo exponencial militar que configuró la geopolítica actual y tomó a la modernidad como el modelo de superación del hombre por medio de su capacidad para transformar la naturaleza y la sociedad. Es decir, se concibió a la modernidad como

¹⁰ La Real Academia Española define la nanotecnología como la tecnología de los materiales y de las estructuras que se dedica al diseño y manipulación de la materia a nivel de átomos o moléculas en la que el orden de magnitud se mide en nanómetros, con aplicación industrial, física, química y biológica.

¹¹ Bolívar Echeverría, *Vuelta de Siglo*, México, Ediciones Era, 2006.

¹² Edgar Morín, *La violencia del mundo*, Traducción de Carles Roche, Paidós, Barcelona, 2003, p. 58.

¹³ Las investigaciones de la pensadora Greta Rivara respecto a las infamias cometidas contra el pueblo judío durante el Holocausto, son una tarea sin precedentes, a lo largo de nueve ensayos sistemáticamente ensamblados, la pensadora aborda la experiencia concentracionaria de las víctimas desde una aproximación filosófica no empleada hasta el momento: el relato testimonial. Por lo que resulta una obra digna de tomar en consideración para el estudio y profundización de los horrores ocurridos durante la Segunda Guerra Mundial, desde nuevas categorías ontológicas que exhorten a pensar lo que durante años se creyó innombrable. Greta Rivara Kamaji, *Para una ontología del relato testimonial: Holocausto*, México, Ediciones Monosílabo, 2018.

el poder del individuo para organizar su entorno guiado únicamente por la razón. Razón que aplicada a la ciencia y la técnica crea el gran sueño del ilimitado progreso humano.

Haber entrado en una nueva época, pues, no significa el cumplimiento de estos sueños de vanguardia y bienestar que el progreso humano prometió desde las postrimerías del siglo XIX, quimeras que heredó el siglo XX y que se vio obligado a alimentar con vidas humanas para lograr la consolidación de la modernidad. Por otra parte, el fracaso del modelo socialista en la última década del siglo pasado provocó que el mercado de Estado se volviera mundial y fuese guiado por el liberalismo, tal como refiere Edgar Morin en *La violencia del mundo*: “Este mercado [...] no sólo es capaz de regular la economía sino también de tratar los grandes problemas sociales. El nuevo impulso del mercado [...] vive una fase plenamente dinámica, porque es un mercado geográficamente nuevo y la información se convierte en una mercancía. Todo entra en el circuito de la mercancía; en otras palabras, la economía invade todas las áreas humanas”¹⁴.

Asimismo, en el siglo XXI se acepta y reconoce una nueva técnica que no solamente pretende perfeccionar la técnica arcaica que permitía la transformación de materias primas para generar insumos de intercambio simple, sino sustituirla¹⁵. La nueva técnica consiste en la transformación de cualquier mercancía¹⁶ con el único fin de acumular capital dando origen a un modelo económico-mercantil voraz que justifica el sometimiento del otro por medio de una implacable violencia. Este modelo global es el capitalista, donde todo tiende a ser transformado en mercancía y la máxima a seguir es la fórmula dinero-mercancía-dinero incrementado¹⁷. Es el modelo que crea y fortalece una estructura socioeconómica que ignora las necesidades humanas básicas porque ha implementado un paradigma en el que el único valor incuestionable se circunscribe a la forma-dinero¹⁸, como equivalente universal con el que podemos adquirir mercancías en un proceso de intercambio mercantil. Así, la forma-dinero refleja las relaciones de intercambio¹⁹ pero hace confluir todas las

¹⁴ Edgar Morín, *op. cit.*, p. 56.

¹⁵ Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 12.

¹⁶ De acuerdo con Karl Marx la mercancía es, ante todo, un objeto externo, una cosa que por sus cualidades satisface cualquier tipo de necesidades humanas. La naturaleza de estas necesidades, el que broten por ejemplo del estómago o de la fantasía, no modifica en nada este hecho. Tampoco se trata de considerar cómo la cosa satisface las necesidades humanas, si directamente como medio de vida, es decir como un objeto de disfrute, o indirectamente, como medio de producción. Karl Marx, *El Capital: crítica de la economía política*, Tomo I, Libro I. El proceso de producción del capital, nueva versión del alemán por Wenceslao Roces, México, FCE, 2014, p. 41.

¹⁷ *Cfr.* Carlos Oliva, “La forma espectral del capital”, ponencia pronunciada en el Coloquio: “El Capital. 150 años”, el 25 de octubre de 2017, disponible en <http://hdl.handle.net/10391/6557>

¹⁸ La forma dinero, es un bien pasivo en el que se encuentra reificado y simbolizado el trabajo social o la abstracción de la riqueza material. *Cfr.* Carlos Oliva, *Espacio y Capital*, México, Universidad de Guanajuato, 2016, p. 104.

¹⁹ Étienne Balibar menciona que las mercancías, producidas e intercambiadas, son objetos materiales útiles y que, como tales, corresponden a necesidades individuales o colectivas, pero poseen también otra cualidad, inmaterial pero no menos objetiva: su valor de cambio (generalmente expresado en la forma de un precio, es decir, como cierta suma de dinero).

formas simbólicas en ella misma²⁰, falseando las relaciones sociales, sustituyendo valores, trastocando ideologías e implantando estereotipos que privilegian las interacciones violentas hacia toda forma de vida y pensamiento que se ordena bajo una lógica diferente a la del capital.

La última fase del capitalismo es llamada por algunos teóricos como neoliberal y consideran que no solo es una forma de gestión política-económica sino una cultura invasiva que coloniza hasta el último resquicio del mundo humano, especialmente nuestras mentes; ya que vuelve al ser humano empresario de sí mismo que ha de “poner en valor” sus capacidades, que mercantiliza sus relaciones y reduce al ciudadano a un *Homo economicus* sin atributos²¹. Es a partir del modelo neoliberal que los Estados crean e imponen políticas acordes con los intereses de las corporaciones transnacionales, las instituciones financieras y las minorías adineradas, aumentando las desigualdades e iniquidades en las sociedades pretendidamente modernas. Sociedades en las que se ha vuelto parte del panorama urbano las imágenes de escuálidos niños vendiendo mercancías en los camellones de las avenidas, jóvenes intoxicados limpiando parabrisas en las esquinas o niñas a la entrada de las estaciones del tren metropolitano suplicando por unas monedas²².

En suma, la infatigable búsqueda de un orden civilizatorio que coloque a las economías del mundo en el sueño de la modernidad ha provocado un incremento exponencial de la pobreza y marginalidad, y a su vez, la reproducción de elementos violentos. En los últimos cincuenta años en América Latina, particularmente en México, se han presentado actos violentos que sobrepasan la soberanía, demostrando que la violencia hace mucho dejó de ser ejercida exclusivamente por el Estado²³. La

Esta cualidad que se les asocia individualmente es por lo tanto inmediatamente cuantificable: así como un automóvil pesa quinientos kilos, vale cien mil francos. [...] El valor de cambio se presenta como un precio, por lo tanto una relación de intercambio al menos virtual con una cantidad de dinero. [...] La presencia del dinero frente a las mercancías, como condición de su circulación, añade un elemento al fetichismo y permite comprender el uso de este término. Si las mercancías (alimentos, ropa, máquinas, materias primas, objetos de lujo, bienes culturales e incluso el cuerpo de las[os] prostitutas[os], en suma, todo el mundo de los objetos humanos producidos o consumidos) parecen tener un valor de cambio, el dinero, por su lado, parece ser el valor de cambio mismo y poseer a la vez intrínsecamente la facultad de comunicar a las mercancías que "se relacionan con él" esa virtud o potestad que lo caracteriza. Por eso es buscado por sí mismo, atesorado, considerado como el objeto de una necesidad universal que está acompañada de temor y respeto, deseo y asco. Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p. 66.

²⁰ En este punto me refiero al fetichismo de la mercancía en la que la forma-dinero interioriza y enmascara las relaciones sociales entre las personas y sus trabajos, como relaciones cosificadas entre personas y relaciones sociales entre cosas, para ahondar en el tema puede consultarse David Harvey, *Guía del Capital de Marx*, Libro Primero, Traducción de Juanmari Madariaga, Madrid, Akal, 2010.

²¹ Cfr. Jorge Riechmann, *Autoconstrucción. Ensayos sobre la transformación cultural que necesitamos*, Madrid, Catarata, 2015, p. 208.

²² Acorde con el Informe de Evaluación de la Política de Desarrollo Social 2018 (Coneval), existen 29.4 millones de niños y adolescentes mexicanos, de los cuales el 40.6 % se encuentran en situación de pobreza y más del 32.8% padecen miseria extrema siendo la población infantil indígena la más afectada. Cfr. “Brechas en el acceso efectivo de derechos de grupos en desventaja en México 2008-2016”, México, Coneval, pp. 30-39.

²³ No podemos pasar inadvertido que desde el siglo de las luces existe una amplia discusión acerca del monopolio de la violencia, en el apartado siguiente profundizaremos en ello.

violencia se ha vuelto cotidiana, incesante e inclemente, comprende homicidios y lesiones contra la vida en las calles de las principales urbes²⁴; pasando por el secuestro express, virtual y extorsivo²⁵, hasta el robo a casa-habitación, a transportistas, transeúntes y de vehículos²⁶. A la par, en todo el país ocurren desapariciones, violaciones y asesinatos crueles, brutales y metódicos principalmente de niñas y mujeres²⁷.

Muchos de estos actos ilícitos se encuentran relacionados con grupos armados organizados para *levantar*, torturar, vender, explotar, traficar y asesinar prácticamente a cualquier ciudadano. Hablamos de agrupaciones “empresariales” que empoderan y expanden las redes del narcotráfico²⁸, criminalidad que opera sistemáticamente y “siembra de cadáveres las rutas del dinero, inseguridad en las calles del desastre. Escenografía de la desolación, mujeres asesinadas, cuerpos tirados en cruces oscuros de la ciudad y en parajes luminosos del desierto, decapitados, desmembrados, quemados y millones de desaparecidos”²⁹.

Nos enfrentamos a una extensiva desgarradura del tejido social en donde también es innegable que tras la imposición de políticas económicas que responden al modelo neoliberal impuesto por los administradores de la riqueza material (llámese Banco Mundial, European Central Bank o Fondo Monetario Internacional), las mayorías ciudadanas no cuentan con las suficientes oportunidades

²⁴ Los delitos cometidos en las principales urbes son perpetuados principalmente por niños y adolescentes criminales, quienes son una realidad hoy difícil de ocultar. Sus delitos se dan por el hambre, los harapos, la mugre y el frío; hurtos cometidos en solitario o en pandillas. Asesinan sin noción del significado de la muerte, y matan en la conciencia de la vida. Julio Scherer García, *Niños en el crimen*, México, Grijalbo, 2013, p. 17.

²⁵ De acuerdo con la organización *Alto al Secuestro* en México se contabilizan 170 secuestros al mes, es decir, 40 raptos a la semana y seis por día. Entre diciembre de 2012 y marzo de 2018 se reportaron un total de 10, 898 secuestros. *Cfr.* “Reporte Nacional 2012-2018” disponible en <<http://altoalsecuestro.com.mx/>>

²⁶ Conforme al Boletín Estadístico de la Incidencia Delictiva en la Ciudad de México, emitido por la Dirección General de Política y Estadística Criminal perteneciente a la PGJ, tan sólo en el mes de junio de 2018 se reportaron 32 robos a casa habitación, 625 robos de vehículos, 4 robos a transportistas y 598 asaltos en la vía pública con violencia a transeúntes.

²⁷ Acorde con el informe “La violencia feminicida en México, aproximaciones y tendencias 1985-2016” emitido por la ONU Mujeres, en México hay más de siete mujeres muertas cada día. Más de 23 800 asesinadas en solo una década. Del total de defunciones por homicidio de mujeres ocurridas en 2016, el 42.4% de ellas corresponde a mujeres menores de 30 años y de los 46.5 millones de mujeres mayores de 15 años que hay en México, más de un 66% (más de 30 millones) ha enfrentado violencia de cualquier tipo y de cualquier agresor. pp. 22-52. Estas graves cifras nos revelan que el tema de los feminicidios en México es más profundo y requiere un tratamiento más detenido, por ello recomiendo consultar la obra coordinada por Ana María Martínez de la Escalera, *Feminicidio: actas de denuncia y controversia*, UNAM, México, 2010. Así como el libro coordinado por Fernando Mariño, *Feminicidio: el fin de la impunidad*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2013 o la obra de Jill Radford y Diana E.H. Rusell, *Feminicidio: la política del asesinato de las mujeres*, UNAM, México, 2006.

²⁸ Las mafias constituyen el paradigma del crimen organizado. Se trata de grupos jerarquizados, con una clara división de trabajo, que hacen del crimen el medio para alcanzar copiosos beneficios. Su acción delictiva se desarrolla en múltiples áreas, entre las cuales destaca actualmente el tráfico de personas para su explotación laboral. *Cfr.* Isabel Iborra, “Sociedad: crimen organizado”, en Sanmartín Esplugues (ed.), *El laberinto de la violencia*, Barcelona, Ariel, 2004. pp. 89-109.

²⁹ Cesáreo Morales, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, México, Siglo XXI, 2010, p. 7.

laborales³⁰ para ejercer una profesión u oficio bien remunerado que no se encuentre relacionado con células delictivas y les permita llevar una vida digna. Cuando los jóvenes de niveles medios y universitarios concluyen sus estudios son implacablemente ignorados por el mercado laboral o son rechazados por las instituciones educativas que les permitan trazar una trayectoria, quedando confinados a la inactividad, desesperanza e incertidumbre³¹.

Debido a la insuficiente oferta de empleo, los bajos salarios, la disminución de prestaciones laborales y la expansión demográfica, México³² y el resto de Latinoamérica también han sido testigos del continuo desplazamiento de la fuerza laboral a países con economías más prósperas como Estados Unidos de Norteamérica y Canadá³³. Estos flujos migratorios invariablemente están acompañados de diferentes formas de violencia como la extorsión, el secuestro, el asalto, el trabajo forzado, la trata³⁴

³⁰ En su devastadora obra *El horror económico*, la crítica literaria francesa Viviane Forrester, nos ofrece un brillante análisis del desempleo en el mundo haciendo hincapié en el mito del trabajo, es decir, de acuerdo con Forrester el trabajo se ha ido construyendo socialmente como una actividad sagrada incuestionable, cimiento de la civilización occidental en donde nadie pone en cuestión sus dinámicas, simplemente la desocupación es vista con aversión, espanto y desprecio. Se juzga cruelmente al desocupado, quien únicamente puede sentir vergüenza por su inestable situación y angustia por la pérdida de su propia identidad. Sin embargo, el desempleo no es un fenómeno transitorio que solo afecta a determinados sectores, sino un fenómeno extensivo devastador que amenaza la vida de las personas, llevándolas a la miseria y a la pérdida de techo. Ellas alimentan ingenuamente la creencia de que son amos de su destino capaces de decidir en que ocuparse, cuando en realidad el hecho de que estén ocupadas o desempleadas depende del azar. Para los gobiernos neoliberales los individuos excluidos del trabajo son solo cifras aleatorias en las estadísticas y no tienen la menor importancia. Cfr. Viviane Forrester, *El horror económico*, Traducción de Daniel Zadunaisky, 2ª edición, México, FCE, 2000.

³¹ El economista David Ibarra, en su breve y cruda obra *La crisis inacabada*, señala que la imposición de severas medidas de austeridad en los países de América Latina, como son los recortes al gasto público o el alza de impuestos, ha provocado una elevada tasa de desempleo, en la que el ciudadano común parece ocupar un papel residual. A este tipo de individuos les llama "hombre superfluo", en el sentido de que son desechables, prescindibles, innecesarios, ya que se encuentran al margen de la sociedad, tienen necesidades, pero no tienen la manera de satisfacerlas. En esta categoría podrían incluirse los jóvenes llamados "ninis" que desafortunadamente "ni estudian ni trabajan" por no contar con alternativas reales para mejorar su situación laboral o escolar. David Ibarra, *La crisis inacabada*, México, UNAM, 2013, p. 22.

³² Otro de los grandes temas que lamentablemente es imposible tratar a profundidad, pero es mencionado en este apartado con la finalidad de contextualizar la violencia actual, es el que refiere a los procesos migratorios. De acuerdo con los investigadores mexicanos Rogelio Varela y Juan Manuel Ocegueda, las dinámicas de crecimiento y las trayectorias de empleo inciden en el bienestar de los hogares mexicanos y condicionan la migración. Cfr. Rogelio Varela y Juan Manuel Ocegueda, "Migración Interna en México y causas de su movilidad" en *Perfiles latinoamericanos*, México, V. 25, n. 49, p. 141-167, jun., 2017. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-76532017000100141&lng=en&nrm=iso

³³ El desplazamiento de personas desde Latinoamérica a los países del norte es un proceso con historia, para conocer los principales enfoques teóricos se recomienda consultar a Joaquín, Arango, "La Explicación teórica de las migraciones: Luz y sombra", *Migración y Desarrollo*, no. 1, Editorial Red Internacional de Migración y Desarrollo, 2003. Así como a Simón, Izcara, "Aproximación teórica al estudio de los procesos migratorios permanentes", *Estudios Sociales. Revista de alimentación contemporánea y desarrollo regional*, Vol. 21, no. 42, Editorial Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C., 2013, pp. 27-54.

³⁴ Existen redes de tráfico de personas, principalmente de mujeres y niñas, en todo el mundo. Estas redes se encargan de llevarlas a la fuerza o con el engaño de brindarles trabajos lucrativos como en caso de las migrantes. Fuera del país en que se les captura se les obliga, bajo amenaza, a trabajar en centros nocturnos, barcos, colectivos, combis, taxis o a pie, a cambio de pagas miserables y jornadas extenuantes. Además de ser golpeadas físicamente, maltratadas psicológicamente, forzadas a alcoholizarse o drogarse y en algunos casos a abortar en condiciones de alto riesgo. Cfr. María Inés Amato, *Delincuencia, Prostitución y Drogas*, Buenos Aires, Ediciones La Roca, 2007, p. 139.

y la violación sexual³⁵. A estos riesgos y peligros se suma la discriminación racial, cultural y política de la que son víctimas los migrantes. En ese sentido, la violencia también se ha rostrificado³⁶.

En función de una política que establece una semiótica de significancia y subjetivación, se perfilan los rasgos corporales adecuados y distintivos de un individuo racional e inequívoco que busca instaurar un racismo que criminaliza a toda persona de origen distinto a los habitantes de las grandes urbes. Un racismo, tal como señala el pensador francés Gilles Deleuze, que nunca ha procedido por exclusión, ni por asignación de alguien designado como Otro, sino ignorando, desconociendo y borrando violentamente el exterior³⁷. Ejemplo de ello son las políticas migratorias del mandatario de los Estados Unidos que pretenden “proteger la inmaculada sociedad norteamericana” vigilando el comportamiento social, construyendo muros o persiguiendo y deportando ciudadanos con más de quince años de residencia. Siguiendo al filósofo francés, existe una política de rostridad que permite el proceder rizomático de la violencia y acto seguido su detención en el rostro blanco, cristianizado, delineado³⁸. No hay cabida para otras formas de ser, otros rasgos, otras líneas, otros colores; no hay lugar para los distintos, los negros, los judíos, los árabes, los indígenas, los latinoamericanos. En suma, *los diferentes* de las sociedades capitalistas contemporáneas suelen estar asociados a la construcción de un rostro de la desposesión, de la imposibilidad, de la carencia y el desamparo; ellos sufren el estigma de la discriminación, así como la crueldad, el horror y la fuerza implacable del rostro de la violencia.

Todo ello hace visible el fracaso del modelo neoliberal y de los gobiernos pretendidamente modernos y democráticos. Las leyes fallidas, las constituciones anquilosadas, las instituciones ineficaces y el alto grado de corrupción de los funcionarios designados para aplicar dichas leyes

³⁵ Susanne Willers revisa la relación existente entre el proceso de migración y las diferentes formas de violencia de las que son víctimas principalmente las mujeres centroamericanas, por ello se recomienda consultar: “Migración y violencia: las experiencias de mujeres migrantes centroamericanas en tránsito por México”, *Sociológica*, México, V. 31, n. 89, p. 163-195, dic., 2016. Disponible en

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732016000300163&lng=en&nrm=iso

³⁶ Para el filósofo francés Gilles Deleuze, el rostro no solo es una superficie de rasgos y líneas identitarios que al actualizarse permite el flujo de información, para el filósofo el rostro es algo muy singular, forma parte de un sistema que integra dos regímenes de signos: uno denominado pared blanca (significancia) y otro llamado agujero negro (subjetivación). Desde ahí el rostro comienza a dibujarse, sobrecodificarse, articulando de modo preciso, actitudes, gestos, enunciaciones y expresiones. En ese sentido, el rostro no es en sí mismo un dispositivo de individualidad sino producto de una política que tiene impacto en la sociedad trascendiendo lo político, social, cultural y económico. *Cfr.* Gilles Deleuze y Félix Guattari, “Año Cero-Rostridad” en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, José Vázquez Pérez (trad.), París, Pre-Textos, 2010, p. 176.

³⁷ “Desde el punto de vista del racismo [...] no hay personas de afuera sino únicamente personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo”, *ibíd.*, p. 183.

³⁸ De acuerdo con Deleuze y Guattari, desde el año cero hasta nuestros días, rostrificación equivale a cristianización. “El rostro no es universal. Ni siquiera es el del hombre blanco. El rostro es el propio hombre blanco, con sus anchas mejillas blancas y el agujero negro de los ojos. El rostro es Cristo. El rostro es el europeo tipo. Jesucristo superstar”, *ibíd.*, p. 181.

perpetúan el atroz violentamiento de nuestras sociedades y propagan una cultura del miedo, la venganza y la más cruenta intolerancia. Prevalece la desconfianza entre quienes comparten los espacios públicos, la repulsión al que traspasa los límites corporales cotidianos e incluso el menosprecio al que se ve distinto a los estándares capitalistas. La violencia atraviesa todas nuestras acciones cotidianas. Los ciudadanos se miran, se hablan, se acercan unos a otros con temor o aversión sino es que se insultan con odio cuando se estorban mientras caminan o transitan en sus autos.

Cualquier lugar se ha vuelto peligroso: la casa³⁹, las escuelas⁴⁰, las plazas comerciales, los trabajos⁴¹, los parques, porque la violencia es proteica y ha cambiado el lugar topológico desde donde se creía que se ejerce, en la actualidad ha mutado –como apunta el filósofo coreano Byung Chul Han– de visible en invisible, de frontal en viral, de directa en mediada, de real en virtual, de física en psíquica, de negativa en positiva, y se retira a espacios subcutáneos⁴². Vaya, ya sea impúdica o disimulada, se ha hecho familiar y regula nuestras relaciones interpersonales, porque la hemos normalizado al fungir el rol tanto de víctimas como de testigos. La violencia se ha vuelto directriz de nuestro comportamiento e indicador de la manera en que tenemos que relacionarnos si deseamos o esperamos conservar la vida misma.

Aunque los habitantes de las grandes urbes se organizan para constituir organizaciones civiles sin fines de lucro con el propósito de repeler amenazas, ofrecerse mutuamente seguridad, apoyar a las víctimas de la violencia, conseguir la atención de sus gobernantes y demandar la justicia que les niega

³⁹ La familia, considerada el sistema nuclear de origen donde se configura la socialización primaria de los individuos, no es como idealmente se cree el lugar de refugio ante la violencia exterior, sino uno de los principales escenarios donde ésta se ejerce y donde existe mayor impunidad. La violencia doméstica es un grave problema social que pone en riesgo la salud pública. Los infantes, los adultos mayores, las personas con discapacidad y algunas mujeres, al ser vulnerables por su condición física, inestabilidad emocional, dependencia afectiva, falta de recursos económicos y/o desconocimiento de sus derechos, son las principales víctimas de la violencia doméstica e intrafamiliar. Cfr. Jesús A. Whaley, *La violencia intrafamiliar en México*, México, Plaza y Valdés, 2001.

⁴⁰ En las últimas décadas los niveles de acoso escolar en Latinoamérica se han elevado sobremanera, todos los días se registran casos de extrema violencia entre adolescentes dentro de instituciones educativas. El acoso psicológico, moral y/o físico llevado a cabo en los centros educativos por un alumno que ejerce poder sobre otro normalmente indefenso, de un modo sistemático y con la intención de dañarlo se conoce como *Bullyng*. La consecuencia, a medio o largo plazo, de este proceso de destrucción puede ser: o que el agresor dañe físicamente a la víctima, o que ésta se deje llevar por la sed de venganza y asesine a su intimidador, o que se sienta tan sola y humillada que vea en el suicidio la única salida. Cfr. María Inés Amato, *op. cit.*, p. 42.

⁴¹ El psicólogo sueco Heinz Leymann define como acoso laboral o *Mobbing*, aquella situación en la que una persona ejerce una violencia psicológica extrema, de forma sistémica y recurrente durante un tiempo prolongado sobre otra persona o personas en el lugar de trabajo, con la finalidad de destruir las redes de comunicación de la víctima o víctimas, destruir su reputación, perturbar el ejercicio de sus labores y lograr que finalmente esa persona o personas abandonen el lugar de trabajo. La Comisión Nacional de los Derechos Humanos en México señala como algunos de los derechos humanos violentados por el acoso laboral: el derecho a la vida, la integridad física, psicológica y moral, el acceso a una vida libre de violencia y el derecho al trabajo. No obstante, muchas organizaciones mexicanas se niegan a abordarlo e incluso lo niegan, haciendo su denuncia todavía más difícil. Cfr. María Elena Lugo, *Acoso Laboral. "Mobbing"*, 1ª edición, México, CENADEH, pp. 5-22.

⁴² Byung Chal Han, *Topología de la violencia*, Paula Kuffer (trad.), Barcelona, Herder, 2016, p. 5.

el Estado, desde hace décadas es notorio el desamparo al que se enfrentan. Día con día corren el peligro de ser asesinados, incluso por el mismo Estado que tiene la obligación de proteger y ofrecer las garantías individuales mínimas. Particularmente el Estado mexicano, enclenque y convenenciero, es el encargado de perpetrar prácticas criminales, desapariciones forzadas y pactar con el crimen organizado, como en el caso de los 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa⁴³. Aunado a ello, el Estado suele reprimir toda manifestación y expresión política de quienes se muestran inconformes ante sus estrategias de eliminación e intimidación; y por si fuese poco, es el responsable de coaccionar, censurar y *eliminar* a periodistas⁴⁴ e intelectuales dedicados a difundir datos, opiniones, ensayos, crónicas o investigaciones acerca de las circunstancias deplorables en las que se encuentra México.

La situación en otras latitudes no es más alentadora, todos los días circula en los medios de comunicación masiva y redes sociales⁴⁵, infinidad de *contenido multimedia* agresivo, que en sí mismo es transgresor y refiere mórbidamente al caos al que nos enfrentamos ordinariamente. Miles de videos, imágenes, audios y textos subidos a Internet, muestran, *verbi gratia*, las relaciones inestables e intemperantes entre seres humanos; suicidios inducidos, trifulcas espontaneas entre adolescentes o discusiones absurdas dirigidas por protagonistas hipersexualizados. De igual forma abunda contenido que muestra en directo y en *alta resolución*, los conflictos de orden político, guerras y bombardeos en Medio Oriente o Asia; las protestas étnicas en Libia, Siria y Somalia; o las demoledoras explosiones y tiroteos en Europa.

⁴³ La noche del 26 de septiembre de 2014, al parecer ocurrió un enfrentamiento entre estudiantes de la Normal Isidro Burgos y el grupo criminal Guerreros Unidos. Tras la persecución de los autobuses que trasladaban a los estudiantes se hallaron seis cadáveres, múltiples heridos y la desaparición de los 43 estudiantes. A más de cuatro años de los lamentables acontecimientos, aún las interrogantes siguen abiertas, ¿dónde están los estudiantes? y ¿realmente qué ocurrió aquella noche? Las declaraciones de las autoridades son contradictorias e insuficientes, aún se clama por justicia y lo ocurrido demanda una reflexión desde los espacios críticos. Por ello se recomienda consultar la obra colectiva *Pensar Ayotzinapa* coordinada por Mariana Hernández, Homero Vázquez y Rosaura Martínez, Almadía, México, 2018, en donde un grupo de investigadores de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM se dio a la tarea de estudiar los discursos que conforman nuestra realidad sociopolítica y cuestionar el abuso de poder detrás de las desapariciones forzadas y acciones violentas contra grupos vulnerables en nuestro país.

⁴⁴ Desde el año 2000 hasta la fecha, la organización Artículo19 ha documentado el asesinato de 119 periodistas en México, del total 110 son hombres y 9 son mujeres. De estos, 46 se han registrado durante el mandato del presidente Enrique Peña Nieto: 26 en Veracruz, el estado con mayor número de asesinatos en este sexenio. *Cfr.* “Periodistas asesinados en México” en **Artículo19** <https://articulo19.org/periodistasasesinados/> Consultada el 05 de octubre de 2018.

⁴⁵ La exposición, mutación y multiplicación de la violencia en las redes sociales donde se torna en espectáculo o dispositivo de control es abordada por distintos filósofos en la obra *Violencia en las redes sociales*. Dicho trabajo, señala Alberto Constante, es un esfuerzo colectivo aproximativo para reflexionar sobre el fenómeno la violencia en –y a través– de las redes sociales, un intento por señalar donde la violencia se desborda, se hace banal, se trivializa, no sólo como hecho en sí, sino en las múltiples graffias en que ella se dispone, esto es, en las distintas maneras de configurar la realidad, entablar la comunicación y ejercer las relaciones de poder. *Cfr.* Alberto Constante (Coord.), *Violencia en las redes sociales*, México, Estudio Paraíso/UNAM, 2013.

Esto se debe a que estas plataformas también han sido aprovechadas por organizaciones radicales para coordinar ataques terroristas y difundir sus amenazas más allá de occidente. Lo cual es otro indicador de que en la actualidad ya no puede hablarse de terrorismo como un problema local, limitado a ciertas regiones. El fenómeno terrorista, como apunta el investigador Fernando Reinares, ha cobrado dimensiones planetarias. Pese a que en su mayoría se trata de actos violentos de destrucción desproporcionada consumados por fundamentalistas islámicos⁴⁶ que buscan provocar un impacto psíquico en una determinada sociedad, sus alcances y dimensiones van más allá: amenazan la seguridad mundial, el pacífico entendimiento entre civilizaciones y la viabilidad de los regímenes democráticos⁴⁷.

Finalmente, no podemos ignorar que las acciones humanas han desencadenado una demoledora violencia contra *natura* que abarca pruebas nucleares que destruyen y contaminan los mares asiáticos, así como la devastación de bosques, selvas y ecosistemas; el adelgazamiento de la capa de ozono; el calentamiento global y la lluvia ácida por la producción interminable de productos y gases contaminantes. A tales desastres naturales se suma la matanza, tortura y comercialización de millones de animales por toda la faz de la tierra. Peter Singer, el fundador del primer Movimiento de Liberación Animal, señala que algunas de estas actividades comprenden la caza de osos, tigres, leones, aves o peces por deporte; la cría de visones, zorros, chinchillas, cocodrilos y otros animales para desollarlos vivos con la finalidad de evitar manchar su piel para la creación de prendas costosas; la captura y confinación de animales salvajes a pequeñas jaulas de circos para contemplación y “diversión” de los humanos; la matanza de ballenas con arpones para explotar sus aceites; la captura de especímenes marinos con la excusa de la investigación científica; la asfixia de cien mil delfines al año con las redes de los barcos atuneros; la caza de tres millones de canguros cada año en el campo australiano para convertirlos en pieles y comida para mascotas⁴⁸; la persecución y asesinato de elefantes para extraer y vender sus colmillos de marfil para crear objetos suntuarios; el tráfico de plantas y animales exóticos en condiciones crueles e inauditas; el maltrato o abandono principalmente de perros y gatos en las

⁴⁶ Hablar del complejo mundo árabe e islámico implicaría una investigación más extensa, por ello recomiendo revisar el trabajo de Juan Avilés y Ángel Herrerín, *El nacimiento del terrorismo en occidente*, Madrid, Siglo XXI, 2008, en el cual puede hallarse una hipótesis del origen del término terrorismo que ayuda a la comprensión de este fenómeno, además de ofrecer un andamiaje conceptual en el que se asientan las principales teorías que explican sus principios organizativos, estrategias de operación y efectos en occidente. Así mismo, para conocer más acerca de esta temática, propongo consultar la obra de Eduardo González Calleja, *El laboratorio del miedo*, Barcelona, Editorial Crítica, 2012, en donde el autor lleva a cabo un recorrido histórico de los movimientos terroristas que va desde el milenarismo anarquista al anticolonialismo o a motivaciones meramente individuales, Conjuntamente explica de forma pormenorizada el carácter de las movilizaciones políticas que emplean el terror como instrumento estratégico prioritario y sus impactos en las sociedades democráticas contemporáneas.

⁴⁷ Cfr. Fernando Reinares, *Terrorismo global*, Madrid, Santillana, 2003.

⁴⁸ Cfr. Peter Singer, *Liberación Animal*, Madrid, Trotta, 1999, p. 58.

ciudades; y la cría de cerdos, aves y reces para la industrialización de alimentos. En general, “a medida que extendemos nuestro imperio de cemento y contaminación sobre la superficie del globo”⁴⁹, los humanos hemos ignorado que los animales salvajes y domésticos⁵⁰ como cohabitantes de esta tierra tienen derecho a la vida, al trato digno y a no sufrir⁵¹.

A la luz de estas investigaciones podemos advertir que la violencia ha embestido, sin más, a todas las formas de ser y estar en el mundo; todas estas indolentes acciones contra la vida han reducido significativamente la posibilidad de existencia de otras formas de vida y pensamiento en el planeta; toda esta barbarie provocada por el ser humano contra sí mismo lo han llevado y lo dirigen inevitablemente a un desfiladero del que no parece haber salida. Tal como señaló la filósofa María Zambrano, el hombre vive como “devorador universal de todo, de todo lo que puede, animales y plantas, la tierra misma –a la que devora arrasándola– de otro hombre, de sí mismo, hasta su total combustión, hasta el suicidio”⁵².

Debido a su complejidad y extensión, es imposible hablar de todas y cada una de las maneras en las que se ha configurado el rostro de la violencia, sin embargo, el acotado panorama que presentamos acerca de sus rasgos característicos en el nuevo milenio, no solamente pretende evidenciar su proliferación y formas de manifestación en México y el resto del mundo, sino apuntar a una reflexión filosófica en la que se cuestionen los valores, normas y preceptos que están rigiendo a las sociedades en su cotidianidad.

Como comenta Friedrich Nietzsche, estos valores han constituido y fortalecido con el paso del tiempo una moral fundada en la razón que constriñe la vida antes que privilegiarla⁵³. Para el filósofo alemán es innegable la existencia de la violencia, ya que es consustancial al ser humano, no obstante, Nietzsche reconoce una violencia activa arraigada en la antigüedad que puede proporcionar una

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ Para conocer las reflexiones que existen desde la antigüedad acerca del nivel de conciencia de los animales, su capacidad de pensamiento y su conexión ética con los humanos, se recomienda consultar: Jorge Linares y Leticia Flores (Coord.), *Los filósofos ante los animales*, México, Almadía/UNAM, 2018. Una obra de reciente publicación que resulta indispensable para la comprensión de los debates contemporáneos acerca de los animales como cohabitantes del mundo.

⁵¹ No hace mucho, los especialistas en México comenzaron a interesarse por analizar la relación de los humanos con los animales desde un sentido ético. Debido a que estas discusiones rebasan los límites de esta investigación se recomienda consultar el libro *Zooética. Una mirada filosófica a los animales* cuya lectura ofrecerá al lector un panorama acerca de la problemática del antropocentrismo, la devastación ecológica, los derechos de los animales, su definición ontológica y la propuesta para tratarlos como fines en sí mismos. La ventaja de este trabajo es que lo hace desde un ámbito multidisciplinario, ofreciendo una perspectiva filosófica, jurídica, biopolítica y ecológica acorde al debate contemporáneo. *Cfr.* Paulina, Rivero (coord.), *Zooética. Una mirada filosófica a los animales*, México, FCE/UNAM/PUB, 2018.

⁵² María Zambrano, “La carne. Las entrañas” en *La razón en la sombra. Antología crítica*, Edición de Jesús Moreno Sanz, Madrid, Siruela, 2004, p. 665.

⁵³ *Cfr.* Friedrich Nietzsche, *GM*.

dimensión trágica de la existencia, necesaria para dominar la voluntad de exterminio y frenar la destrucción planetaria. Antes de dar paso a esta disertación filosófica, en el siguiente apartado me ocuparé de abordar críticamente las reflexiones acerca de la violencia que a lo largo de su trayectoria llevaron a cabo algunos filósofos. Me centraré, principalmente, en escritos de filosofía política porque sus trabajos son eminente e inmensamente influyentes, muchas de las discusiones referentes al fenómeno de la violencia, guste o no, aún se centran en este ámbito. Pero precisamente las aportaciones legadas por esta tradición serán expuestas para demostrar que hoy día es necesario pensar más allá de estas nociones preconcebidas, pues han sido insuficientes para afrontar los problemas que aquejan a nuestras sociedades. Además, esta tradición dominante me permitirá trazar una línea teórica hasta Nietzsche, desde donde pretendo –mediante el andamiaje teórico-conceptual del filósofo alemán– buscar un nuevo horizonte discursivo para abordar la violencia.

1.2 ALGUNOS APUNTES SOBRE LA VIOLENCIA

*Lupus est homo homini,
non homo,
quom qualis sit non novit.*
Plauto⁵⁴

En 1918, en el monte Wilson, California, se instaló el Hooker, el primer telescopio de cien pulgadas que le permitió a los científicos de la época cuestionar la estructura del universo y dirimir las teorías acerca de las manchas lechosas en el cielo llamadas nebulosas. Alrededor de estas manchas existían dos teorías: La primera teoría sostenía que la Vía Láctea era el centro del sistema cósmico y estaba constituida por millones de estrellas, incluyendo el Sol, de manera que todas las nebulosas eran nubes de gas o cúmulos de estrellas que se encontraban dentro de la misma Vía Láctea u orbitando en sus inmediaciones. La teoría contraria afirmaba que algunas de las nebulosas como Andrómeda, eran sistemas solares por sí mismos semejantes a la Vía Láctea, pero se hallaban a inmensas distancias⁵⁵.

El norteamericano Edwin Hubble fue el primer astrónomo que comenzó a trabajar con el telescopio californiano para examinar las nebulosas. La potencia del artefacto le permitió advertir que cierto tipo de estrellas tienen siempre la misma luminosidad cuando se encuentran lo suficientemente cerca de la tierra, suponiendo que pudieran observarse dichas estrellas desde otra galaxia su luminosidad sería la misma, de esta manera podría calcularse la distancia a esa galaxia⁵⁶. La medida establecida fue aproximadamente un millón de años-luz, lo cual permitió ubicar a Andrómeda más allá del límite de la Vía Láctea. Aquel descubrimiento significaba, en primer lugar, que Andrómeda era una galaxia independiente con características similares a nuestra galaxia. En segundo lugar, que la Vía Láctea no era la única en el universo, existen miles de millones de galaxias que a su vez contienen millones de estrellas, planetas, satélites y sistemas gravitatorios. En tercer lugar, que el universo era mucho más grande de lo que los científicos habían estimado hasta el momento. Y, en cuarto lugar, que tales hallazgos contradecían la teoría acerca de que las nebulosas eran concentrados de gas en proceso de formación que giraban en torno a la Vía Láctea como centro estático del universo⁵⁷.

⁵⁴ “Lobo es el hombre para el hombre, y no hombre cuando desconoce quién es el otro”. Tito Macio Plauto, *Asinaria. La comedia de los asnos*, Acto II, Escena Tercera [495], Traducción de Mercedes González-Haba, Madrid, Gredos, 1992, p. 17.

⁵⁵ Cfr. Paul Davies, *Sobre el tiempo*, Traducción castellana de Javier García Sanz, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 134-136.

⁵⁶ Cfr. Stephen Hawking, *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, Traducción de Miguel Ortuño, 3ª edición, 7ª reimpresión, Madrid, Alianza, 2017, p. 71.

⁵⁷ Paul Davies, *loc. cit.*

Estos impresionantes aciertos le permitieron a Hubble postular en 1929, la teoría del universo en expansión, la cual señala que todas las galaxias se están alejando uniformemente unas de otras, así como todas ellas de la Vía Láctea, excepto Andrómeda, la cual inexplicablemente se desplaza a una velocidad de 300 kilómetros por segundo hacía nosotros⁵⁸. A partir de estos datos los científicos concluyeron que si las galaxias se están dispersando en algún momento debieron estar concentradas, es decir, si el universo se encuentra creciendo en nuestros días, en el pasado fue más pequeño. Este estado de compresión corresponde al momento del Big Bang –gran explosión o explosión primordial– en que el universo era infinitamente pequeño y denso⁵⁹. Y la expansión actual del universo puede considerarse un vestigio de la gran explosión inicial.

Por consiguiente, todo cuanto existe en el universo es resultado de una explosión violenta de energía e inevitablemente se encuentra envuelto en violencia. No es que la violencia se manifieste recientemente como un fenómeno exclusivo de nuestra época. La violencia se ha presentado mucho antes de que se erigiera cualquier civilización, desde las creaciones nebulares y estelares hasta el nacimiento del ser humano que es de suyo un acto violento. Sin embargo, la violencia implícita en el cosmos es particularmente distinta a la ejercida por el ser humano a través del tiempo. Para que una criatura indefensa como el hombre pudiese sobrevivir en este mundo, tuvo que desafiar a la inclemente y portentosa naturaleza; tuvo que conquistar su medio y expandirse sobre valles, lagos y montañas; tuvo que matar y domesticar animales salvajes e incluso tuvo que someter a otros de su misma especie como comenta Nietzsche en *La Gaya Ciencia*:

El individuo tenía que protegerse a sí mismo de la violencia y para conseguir ese fin volverse él mismo un hombre violento. En aquel entonces un hombre pasaba por una rica escuela de privaciones y sufrimientos corporales y comprendía que una cierta crueldad consigo mismo, un ejercicio voluntario del dolor, era un medio necesario para su conservación; entonces se educaba al entorno para que soportara el dolor, entonces se causaba dolor de buen grado y se veía caer sobre otros lo más terrible en este género sin otro sentimiento más que el de la propia seguridad⁶⁰.

En ese sentido, la violencia ha sido condición de posibilidad para el desarrollo civilizatorio del ser humano. Empero, las formas de violencia que hoy día nos rodean carecen de este carácter adaptativo que buscaba la preservación de las especies y no cuentan con las particularidades de un proceso evolutivo regido por la selección natural como sugería Darwin⁶¹. En las expresiones violentas de

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ Stephen Hawking, *loc. cit.*

⁶⁰ Friedrich Nietzsche, FW, lib. I, par. 48.

⁶¹ Charles Darwin construyó una teoría basada en la biología evolutiva que explicaba la “lucha por la existencia”, es decir, para el científico inglés, los organismos competían cotidianamente para obtener acceso a recursos y eventualmente la

nuestro tiempo prevalece un sinsentido destructivo, las guerras se han multiplicado y recrudecido, incluso hoy día las acciones violentas han provocado un desequilibrio tanto climático (fenómenos naturales más intensos y destructivos) como socio-político, lo cual nos obliga a reformular la pregunta ¿qué es la violencia? Específicamente ¿qué es la violencia humana?, ¿de dónde proviene?, ¿cómo podemos identificarla?, ¿acaso tiene límites?

La palabra Violencia proviene del latín *violentia* que es traducido como la cualidad de violento, el cual procede de la raíz latina *Violentus*, de *vis* fuerza, poder. A partir de estos vocablos se entiende que la violencia humana es una acción de excesiva intensidad, una manera de actuar en donde se hace un uso desmedido de la fuerza física, psicológica o moral⁶². Enfáticamente, lo que define a la violencia es una cadena de conductas intencionales que tienden a causar daño a otros seres humanos, sin que se obtenga beneficio para la supervivencia. Lo característico, es su gratuidad desde un punto de vista biológico y su intencionalidad desde un punto de vista psicológico⁶³.

Estas primeras definiciones del término nos permiten reconocer que la violencia humana siempre se presenta en relación con Otro, pues la violencia –como señala Cesáreo Morales– es *echarse encima del otro*. Esto sucede desde las expresiones lingüísticas y las actitudes del cuerpo, desde lo real a lo virtual, desde la guerra justa a la injusta. Esto sucede en la aporía impensable: matar. Echarse encima del otro y matarlo dando prueba de poder⁶⁴. En efecto, el poder⁶⁵, tal como ha dicho Foucault, se

competencia podía adoptar matices agresivos. Este argumento darwinista parecería estar justificando la violencia para garantizar la supervivencia. Pero no es así, Darwin se dio cuenta de que los miembros de una misma especie tienen generalmente las mismas necesidades y buscan recursos comunes. De manera que la agresividad relacionada con la competencia, pocas veces adoptaba la forma de un combate físico, en la mayoría de las ocasiones se trataba de agresión ritualizada. Si se presentaba cierto tipo de violencia, ésta carecía de gratuidad, dado que era un rasgo de los organismos mejor adaptados, los cuales eran aquellos que tenían mayor probabilidad de sobrevivir y dejar descendencia. Cfr. Charles Darwin, *El origen de las especies*, Tomo I, Antonio Zulueta (Trad.), Espasa Calpe, 1998.

⁶² El uso de tecnologías no invasivas ha revelado que la violencia se apoya en los mecanismos neurobiológicos de la respuesta agresiva, de modo que todas las personas son potencialmente agresivas por naturaleza, pero no son o no tienen por qué ser necesariamente violentas. El debate al respecto es amplísimo, por una parte, hay neurocientíficos que sostienen que existe cierta disposición genética que puede condicionar nuestro comportamiento, por otra parte, hay quienes consideran que las aportaciones de la neurociencia no cambian en absoluto el concepto de persona, responsabilidad moral o libre albedrío entendido hasta nuestros días. Sin embargo, hay pensadores que consideran que es importante incorporar estos hallazgos científicos al campo de la filosofía moral, la ética, el derecho penal y las ciencias sociales. Para adentrarse en el tema consúltese: George Homans, *The nature of Social Science*, Nueva York, Harcourt, Brace y World, 1967; Pedro Enrique García Ruiz y Rosa Esther López (Coord.), *Ética y neurociencia. La naturalización de la filosofía moral*, FFyL-UNAM, México, 2018; Joaquín Fuster, *Neurociencia. Los cimientos cerebrales de nuestra libertad*, Paidós, Barcelona, 2014; Michael Gazzaniga, *¿Quién manda aquí? El libre albedrío y la ciencia del cerebro*, Barcelona, Paidós, 2012; Francisco Rubia, *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica*, Barcelona, Crítica, 2009.

⁶³ José Sanmartín, *El laberinto de la violencia. Causas, tipos y efectos*, Barcelona, Ariel, 2004, pp. 21-46.

⁶⁴ Cesáreo Morales, *Relatos sobre la violencia*, México, UNAM, 2013, p. 170.

⁶⁵ Al igual que sus contemporáneos el filósofo austriaco Karl Popper o la filósofa alemana Hanna Arendt, el pensador francés Michel Foucault, a lo largo de toda su vida estuvo interesado en estudiar las distintas variantes y connotaciones del Poder. Para profundizar en el tema se recomienda consultar dos obras fundamentales de su *corpus* teórico: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Vigésimonovena edición en español. Traducción al

ejerce sobre un cuerpo y tiene la capacidad de modificarlo, utilizarlo, consumirlo o destruirlo⁶⁶. Pese a que la violencia implica una muestra de poder sobre Otro y pese a que el contexto en el que ella se presenta demanda la existencia de Otro, la violencia no puede considerarse una *relación de poder*. Porque una relación de poder no necesariamente implica una confrontación física inmediata, sino que es un conjunto de acciones sobre acciones posibles, operando de este modo en el campo de la posibilidad e inscribiéndose en el comportamiento de los sujetos actuantes. Una *relación de poder* siempre incitará, inducirá, seducirá, facilitará, dificultará, ampliará o limitará el comportamiento de un sujeto⁶⁷, no así la violencia.

Justamente el término “conducta” –nos dice el filósofo francés– es aquello que puede ayudarnos a captar la especificidad de las *relaciones de poder*. Conducir hace alusión a “llevar”, “dirigir”, “manejar” la manera de comportarse de otros, de modo que las *relaciones de poder* poseen una naturaleza específica: el ejercicio del poder que consiste en “conducir conductas”. Por lo que toda *relación de poder* debe articularse sobre dos elementos: que el otro sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción. A partir de estas dos enunciaciones queda claro que debe existir la libertad para que se establezca una *relación de poder* y se ejerza el poder, el cual no existe universalmente, en forma masiva o difusa, concentrado o distribuido sino en acto, el poder de “unos” sobre “otros”⁶⁸. Ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay *relación de poder*. Tal es el caso de las relaciones de violencia, esclavitud o sometimiento donde se ejerce una fuerza sobre un cuerpo o sobre una cosa, pero al grado que subyuga, quiebra, destruye y cierra la puerta a toda posibilidad⁶⁹.

Ciertamente, en las relaciones violentas no se ejerce el poder, porque el poder se ejerce únicamente sobre “sujetos libres” y sólo en la medida en que son libres pueden tener lugar diversas conductas, reacciones y comportamientos⁷⁰. La violencia no considera sujetos libres susceptibles de conducir, cualquier resistencia u oposición que encuentre tenderá únicamente a minimizarla, anularla o apaciguarla. Al tratarse de una fuerza represiva, irascible e incontenible; una fuerza que se sirve necesariamente de la coacción para alcanzar sus fines; una fuerza excesiva en sentido negativo, la

castellano por Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI, México, 1999 y *Vigilar y Castigar*, Trigesimocuarta reimpresión, Traducción de Aurelio Garzón, Siglo XXI, México, 2009.

⁶⁶ Cfr. Michel Foucault, *El sujeto y el poder*, Traducción de Corina de Iturbe, Revista Mexicana de Sociología, Vol. 50, No 3 (Jul. –Sep.), UNAM, 1988, p. 3-20.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ Cfr. Michel Foucault, *Las redes del poder*. Conferencia proferida en 1976 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Bahía, Traducción de Heloísa Primavera, Revista Anarquista *Barbarie*, No 4 y 5, Brasil, 1981, 23-27.

⁶⁹ Véase Foucault, *El sujeto y el poder*, p. 16.

⁷⁰ *Idem*.

violencia es un abuso de poder. Y, como acertadamente señala Gilles Deleuze, el poder no es esencialmente represivo, se ejerce más que se posee, y pasa por los dominados tanto como por los dominantes⁷¹, contrario a la violencia que sugiere una forma de poder unidireccional que sojuzga y constriñe a los sujetos; una forma de dominación, explotación o sujeción⁷².

Cabe añadir que la violencia para Foucault no es constitutiva sino concomitante o consecuente al ejercicio del poder. La violencia no origina las relaciones de poder sino muchas veces es resultado de ellas. Desde luego, toda relación de poder o relación de violencia busca lograr ciertos fines, posee un propósito, ya sea el de conducir el comportamiento de un sujeto o el llano deseo de destruirlo. Pero, la propuesta teórica foucaultiana no da cuenta de lo que subyace en el fondo y fortalece estas relaciones. El ejercicio del poder establece *relaciones de poder* y/o muchas veces acarrea relaciones violentas, pero no es el propio poder el que incentiva a la especie humana a aniquilarse, porque para Foucault no existe un poder soberano, único y concentrado. ¿Existe algún otro principio que explique porqué los seres humanos entablan relaciones violentas? Para el pensador inglés Thomas Hobbes, aquello que alimenta la violencia es el egoísmo.

Hobbes sostenía que toda conducta humana se encuentra dirigida por el afán de la preservación biológica. Cualquier otro móvil puede considerarse combinación de las pasiones simples como el amor, el deseo, el odio y el desagrado, las cuales enmascaran la conservación de la vida como el motor fundamental de toda acción⁷³. Cualquier apetito o deseo humano que aumente y asegure la vitalidad puede estimarse *bueno* y aquello que vaya en detrimento de la vida provocando odio y aversión, puede considerarse *malo*⁷⁴. En ese sentido, las acciones humanas estarán arraigadas en un hedonismo individual, es decir, en un principio fundamental que busca el placer como continua satisfacción de las necesidades vitales más básicas. Debido a que esta búsqueda es perene e insaciable, los deseos humanos no se satisfacen gozando una sola vez, sino que el mismo deseo demanda necesaria y continuamente su complacencia. De ahí que el hombre siempre se sienta insatisfecho y

⁷¹ Gilles Deleuze, *Foucault*, José Vázquez Pérez (trad.), 1ª edición, Barcelona, Paidós, 1987, p. 99.

⁷² Cfr. Michel Foucault, *El sujeto y el poder*, p. 7.

⁷³ Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Parte I. Del Hombre, Cap. VI, 5ª reimpresión, Argentina, FCE, 2005, p. 42.

⁷⁴ Es notable que esta idea desarrollada por Hobbes, acerca de lo que el hombre considera *bueno* o *malo* de acuerdo con su propósito vital, también podemos hallarla en Baruch Spinoza. El racionalista neerlandés escribió en la *Ética* que el *apetito* era la máxima esencia del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación. Además, para Spinoza no existía diferencia alguna entre *apetito* y *deseo*, de hecho, el *deseo* se refiere generalmente a los hombres en cuanto son conscientes de su *apetito*, por lo que Spinoza definirá el *deseo* como el apetito acompañado de la conciencia de este. En virtud de ello, el hombre no intenta, quiere, apetece ni desea algo porque lo juzgue bueno, sino por lo contrario, juzga que algo es bueno porque intenta, quiere, apetece y desea preservar en su ser. Cfr. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte Tercera: Del origen y naturaleza de los afectos, Prop. IX, Esc., Traducción de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 132.

busque obtener, preservar y acumular todos los bienes que considera necesarios para asegurar su existencia no solo en el presente sino en un futuro. Pero el propósito del hombre no solo se limitará a buscar medios que le permitan vivir bien el presente y garantizar su sostén el mayor tiempo posible, sino también intentará obtener poder, siempre más poder. Es ahí donde –de acuerdo con Hobbes– radica el egoísmo que constituye el fondo genuino de la naturaleza humana. Sin embargo, no hay que confundir el origen del que habla Hobbes, no se trata de la sed de poder por más poder, sino de una “sed egoísta que aspira siempre a mayor poder, incluso las pasiones que parecen eminentemente desinteresadas y altruistas”.⁷⁵

A partir del egoísmo como la pasión constitutiva del ser humano, Hobbes explica las relaciones agresivas, hostiles o destructivas entre congéneres. Considera que al estar dotado de razón el hombre se encuentra en estado de igualdad con los demás, es decir, tiene el mismo *jus naturale* [derecho natural] de actuar solo en beneficio propio y dar muerte a quien represente el impedimento para la consecución de sus objetivos. En palabras de Hobbes “cada hombre tiene derecho de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin”⁷⁶.

En tales condiciones Hobbes retoma la frase de Plauto “el hombre es un auténtico lobo para el hombre”, para sugerir que “ha de defenderse adoptando como santuario las dos hijas de la guerra: el engaño y la violencia, o dicho en términos más claros, una brutal rapacidad”⁷⁷. En este *estado de guerra de todos contra todos*, en donde la violencia es fruto del egoísmo humano, el filósofo advierte la imposibilidad de lograr realmente el bienestar, predominando el miedo [*mutual fear*] por perder la vida, por lo que se hace necesario renunciar al auténtico derecho de naturaleza y aceptar un pacto que haga posible la convivencia pacífica. “La única forma de salir del estado natural es haciendo uso de la razón, la cual sugiere normas de paz de carácter vinculante, al tiempo que propone un mecanismo que las refuerza (el soberano), garantizando su cumplimiento”⁷⁸.

De modo que los particulares renuncian a desplegar la agresividad contra sus semejantes y ceden gran parte de sus derechos de autodefensa a un nuevo ente llamado *Leviatán*, el dios mortal artificial

⁷⁵ Cristina Micieli, “El pesimismo antropológico y la fundamentación de la teoría del estado en Hobbes y Schmitt”, en *Tópicos*, núm. 10, Universidad Católica de Santa Fe, Argentina, 2002, pp. 93-120.

⁷⁶ Thomas Hobbes, *Leviatán*, Parte I. Del Hombre, Cap. XIV, p. 106.

⁷⁷ Thomas Hobbes, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2000, p. 34.

⁷⁸ Maximiliano Martínez, “Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza”, en *Ideas y valores*, No 136, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia, Abril 2008, p. 6.

que exige obediencia a cambio de protección, que ofrece paz en vez de guerra⁷⁹. A partir de dicho orden impuesto por unos hombres sobre otros, se hace posible la convivencia social. El problema es que en nuestras sociedades contemporáneas hemos visto la incapacidad de las leyes y/o normas morales para superar la condición insufrible que resulta ser el *estado de naturaleza* propuesto por el pensador inglés; por otra parte, hemos presenciado la impotencia⁸⁰ o debilidad de los soberanos para hacer cumplir las disposiciones acordadas a partir de una posición contractualista que ayuden a atenuar la violencia. El caso del *narcoestado* en México es un claro ejemplo de que puede existir un cúmulo de legislaciones incumplidas, ignoradas o alteradas por grupos empoderados que anteponen sus intereses económicos por encima del bienestar social. Sin duda, los estudios de Hobbes en algún momento sentaron las bases del derecho positivo, ayudaron a la conformación de los Estados modernos y contribuyeron a ampliar las discusiones de la filosofía política, sin embargo, hoy día los politólogos no se ponen de acuerdo con respecto a la efectividad de sus propuestas, ya que las leyes que se supone deben regir a un país presuponen necesariamente la existencia de un gobernante suficientemente fuerte que las haga cumplir, y a lo largo de la historia se ha constatado que este modelo ha sido propicio para el establecimiento de los estados totalitarios.

Siguiendo los principios racionalistas de los teóricos iusnaturalistas que se adscriben al estudio del *derecho natural*, como Hobbes, Locke⁸¹ o Rousseau⁸², a principios del siglo XX el sociólogo alemán

⁷⁹ Richard Bernstein, *Violencia: pensar sin barandillas*, Barcelona, Gedisa, 2015, p. 60.

⁸⁰ Con respecto a la impotencia de los gobernantes frente a la violencia, Cesáreo Morales se refiere a ella como un no-poder que provoca la complicidad de las autoridades constituidas con los miembros del crimen organizado. Más allá de la corrupción que es de por sí grave, el problema mayor es el proceso de deterioro interno del propio poder. Por ello, Morales advierte que si el poder no puede, se convierte en un no-poder que parasita como un virus en las planicies de la sociedad, en los cruces de los caminos y en las tumbas de los muertos por la violencia que lanzan su grito de piedra hacia el cielo. Cuando el poder no puede, entonces estorba los flujos creativos que vienen de los singulares, pone diques a esas energías, las desperdicia y las frustra, convirtiéndose en una especie de panóptico de la destrucción. Cuando el poder no puede todo va mal. El poder parasita en los pliegues de la vida y de la violencia mientras el crear se aleja. Cfr. Cesáreo Morales, “Acelerar el paso frente a la violencia”, en *Perspectivas de la violencia*, CELA-FFyL, UNAM, 2012, p. 25.

⁸¹ A partir de su tratado sobre el Gobierno Civil, John Locke no solo define la propiedad privada sino también la constitución y legitimación del estado. Al igual que Hobbes, Locke concede sin reservas que los hombres pacten, es decir, se pongan de acuerdo para renunciar al *estado de naturaleza* (entendido como el estado de libertad e igualdad en el que cada individuo es guiado por su razón para ordenar sus acciones y disponer de posesiones, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de nadie) y acepten crear una sociedad regida por leyes y por un gobierno que sea el único competente para solucionar los conflictos y administrar la violencia. Cfr. John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Carlos Mellizo (Trad.), Madrid, Tecnos, 2006.

⁸² La posición de Jean Jacques Rousseau es distinta a los demás teóricos iusnaturalistas en cuanto al estado de naturaleza, para Rousseau el estado originario del hombre era feliz y pacífico, porque el hombre, al no tener otras necesidades que las que podía satisfacer en contacto con la naturaleza, no había tenido que unirse ni combatir a sus semejantes. Pero era un estado que no podía durar, porque tiene lugar el estallido de conflictos continuos y destructivos para la posesión de los bienes que el progreso técnico y la división del trabajo habían aumentado enormemente. Cuando Rousseau escribe que “las usurpaciones de los ricos, el bandidaje de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos generan un estado de guerra permanente”, en sus palabras resuena Hobbes. Pero en realidad lo que Rousseau le reprocha a Hobbes no es tanto haber concebido la idea de un estado de guerra total, sino haberlo atribuido al hombre natural en vez de al hombre civil. También para Rousseau es perfectamente irrelevante la cuestión de si el estado de naturaleza es un estado de paz o de guerra. Lo

Max Weber suscribe la idea de que la paz social únicamente puede ser garantizada a través del monopolio de la violencia física legítima por parte del Estado⁸³. A partir de esta premisa el Estado se define como una forma de asociación política cuya función es sistematizar, encausar y adecuar la violencia para el logro de fines específicos, de manera que la violencia deberá pasar por un proceso de creciente racionalización y cálculo para acentuar su eficacia⁸⁴. El problema del planteamiento de Weber es que implica que la violencia sea considerada un factor ineludible para la existencia de cualquier sociedad, que se convierta en el centro de acción de todo gobierno y que funcione como un proceso de burocratización de la vida. Además, el monopolio de la violencia legítima no implica forzosamente la ausencia de otras formas de violencia que en todos los casos serán consideradas ilegítimas⁸⁵.

Si bien el uso dirigido de la violencia en ocasiones ha permitido la consecución de objetivos sociales y políticos de forma más rápida que el empleo disruptivo de la misma o el juego político convencional⁸⁶, asumir que es necesaria e imprescindible para la convivencia pacífica es de suyo conflictivo. Weber sugiere que el Estado conceda a todo grupo antagonista el derecho a la violencia física en cierta medida⁸⁷, pero esto se reduce a una cuestión teórica, ya que el Estado sencillamente no lo permite ni puede permitirlo, pues de triunfar cualquier fuerza divergente que tenga la capacidad necesaria para eliminar la violencia hasta ese momento legítima, estará estableciendo una nueva legitimidad⁸⁸. De hecho, la afirmación de que el Estado ejerce en exclusiva la coacción física es una metáfora para explicar la idea de que los órganos gubernamentales tienen el poder de prescribir o autorizar los actos de coacción con arreglo a una norma superior. El monopolio no significa un ejercicio exclusivo de la violencia (no ha existido ni existe sociedad donde la violencia paraestatal

importante, para él como para todos los iusnaturalistas, es que el estado que precede al estado de la razón es un estado negativo y se hace necesario el pacto social. *Cfr.* Norberto Bobbio, “El modelo iusnaturalista”, en *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Traducción de Juan Carlos Bayón, Madrid, Debate, 1985, p. 113. Aunque hay que señalar que el modelo de Rousseau a diferencia del de Locke o Hobbes, se conforma de la tríada: estado de naturaleza, sociedad civil y república. Según Rousseau, los hombres ceden mediante el contrato social el derecho ilimitado a todo cuanto les apatece, pero ganan, en cambio, la libertad civil que les hace dueños de sí mismos y les garantiza contra toda dependencia personal. El contrato da origen, a su vez, a un nuevo cuerpo político que expresa la voluntad general, encargada de socializar todos los intereses. *Cfr.* Jean Jacques Rousseau, *Contrato Social*, Traducción de Fernando de los Ríos, Barcelona, Austral, 2012.

⁸³ *Cfr.* Max Weber, *La política como vocación*, Madrid, Alianza, 2009, p. 83.

⁸⁴ Max Weber, *Economía y Sociedad*, Primera Parte, Cap. III. Los tipos de dominación, 3ª edición en español, Traducción de José Medina Echavarría, *et. al.*, México, FCE, 2014, p. 751.

⁸⁵ *Cfr.* Rafael Segovia, “Democracia y violencia”, en *El mundo de la violencia*, Adolfo Sánchez Vázquez (ed.), México, FCE-FFyL, UNAM, 1998, p. 59.

⁸⁶ Eduardo González, “Violencia política. ¿Por qué la política es escenario de violencia?”, en *Reflexiones sobre la violencia*, *op. cit.*, pp. 277-301.

⁸⁷ Weber, *loc. cit.*

⁸⁸ Rafael Segovia, *loc. cit.*

efectiva esté completamente ausente), sino el derecho privativo de imponer o permitir, y por tanto de prohibir la violencia si ésta se produce en contra de las normas establecidas⁸⁹. Por esta razón, en la praxis política es más común el uso indiscriminado de la violencia por parte del Estado para reprimir o controlar a cualquier grupo disidente que se valga de ella como medio para la resolución de sus demandas. El Estado contemporáneo refuerza sobretodo sus tácticas de prevención y coacción, además de añadir constantemente a sus prácticas de administración burocrática mecanismos de delimitación y ocultamiento de la violencia⁹⁰.

En suma, la violencia de acuerdo con Max Weber es la distribución, administración y control del poder dentro de las sociedades complejas, y el uso de ella es invariablemente la consecución del poder en todas sus manifestaciones sociales. Justamente por eso, el Estado siempre buscará ser el único encargado de ejecutarla en miras de conservar siempre el poder. De otro modo el Estado se ve debilitado y se considera que ha fallado en el cumplimiento de las demandas más básicas de sus ciudadanos. Tal es el caso de los Estados latinoamericanos, donde el uso de la violencia por parte de grupos delictivos ha rebasado las tácticas estatales y la administración del poder se ha vuelto eminentemente beligerante. Las sociedades actuales se han convertido en un campo de batalla donde los conflictos violentos se producen rutinariamente disputándose el poder político. Y esta constante podemos identificarla en la pugna entre amigo versus enemigo que sugiere Carl Schmitt⁹¹. Para este pensador los Estados liberales constituidos en el siglo XX a partir de los presupuestos ilustrados, ya no son portadores del monopolio político, cuanto menos aquellos que administran la violencia, pues se han visto reducidos en importancia a tan solo una «asociación» más y no se encuentran por encima de la sociedad⁹². El grado máximo de unión o separación de este tipo de asociación o cualquier otro tipo de disociación, dependerá –de acuerdo con Schmitt– de la distinción amigo [*Freund*] / enemigo [*Feind*]. Dicha distinción es independiente de cualquier categoría moral, estética, estatal, religiosa o económica y a ella es posible referir todas las acciones y motivos políticos, pues ofrece una definición

⁸⁹ Michel Troper, “Le monopole de la contrainte légitime (Légitimité et légalité dans l’État moderne)”, en Etienne Balibar y Bertrand Ogilvie (eds.), *Violence et politique*, Lignes, Núm., 25, París, 1994, pp. 34-47.

⁹⁰ Eduardo González, *loc. cit.*

⁹¹ En las últimas décadas en diversos grupos académicos alrededor del mundo se ha desencadenado una inmensa fascinación por los escritos de Schmitt, lo cual despierta suspicacias acerca de lo que podría aportarnos con respecto a la violencia. Pues no podemos pasar inadvertido que gran parte de sus escritos contribuyeron a formular algunas de las políticas legales más infames del partido nacional socialista. No obstante, una atenta lectura de su obra nos impide negar la importancia del jurista alemán, no sólo porque algunos de los pensadores más importantes del siglo XX se sintieron impelidos a discutir su obra, sino porque a pesar de su innegable antisemitismo e incontables aporías, su obra puede ayudarnos a comprender otra dimensión del ejercicio de la violencia.

⁹² Carl Schmitt, *El valor del Estado y el significado del individuo*, Celestino Pardo (Trad.), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011, p. 67.

conceptual, es decir, un criterio no exhaustivo de su contenido, en la medida en que no es derivable de otros criterios⁹³.

Pero ¿cómo puede distinguirse un amigo de un enemigo? y ¿en quién recae la decisión de diferenciar entre ambos? Schmitt comienza su afamado texto *El Concepto de lo político* afirmando que un enemigo no es aquel que personalmente nos causa aversión, enojo u odio. Ni es cualquier competidor, rival o adversario, ni siquiera aquel que reprobamos moralmente porque lo consideramos “mala persona” o lo encontramos repugnante. Un enemigo “es simplemente el otro, el extranjero [*der Fremde*] y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido particularmente intensivo, algo otro o extranjero”⁹⁴ para que atente contra el sistema de normas, creencias o valores prestablecidos de un grupo de personas. Por lo que un enemigo es una categoría política que resiste a una aproximación privada e individualista, un enemigo forzosamente se presenta en el ámbito público contra el modo de vida de una agrupación y un amigo es indefectiblemente su antítesis⁹⁵. En ese sentido, solo los implicados deciden si aquel extraño representa un peligro para su forma de existencia y si es necesario iniciar una guerra contra él.

Para el pensador alemán es importante señalar que los conceptos de enemigo/amigo son concretos y existenciales, necesariamente alejados de cualquier norma moral o legal. Esto se debe a que le interesa llevar la confrontación al "dominio de lo real", pues es ahí donde supone que existe la posibilidad de transgredir físicamente e incluso dar una muerte violenta al enemigo. La guerra para Schmitt se convierte de este modo en la realización extrema de la enemistad. Y para aclarar que el fin de lo político no es necesariamente la guerra sino solamente su posibilidad, el pensador introduce hábilmente los conceptos de *decisión* y *excepción*: “Lo decisivo es siempre y únicamente la posibilidad, siempre y únicamente la posibilidad de la lucha real, así como la decisión si se da ese caso”⁹⁶.

Giorgio Agamben es uno de los filósofos que ha advertido el riesgo de este estado de excepción, pues es desde esta posibilidad extrema que el carácter político de la vida humana inevitablemente deriva de la posibilidad de la guerra, y la enemistad no tiene otro contenido que esa posibilidad⁹⁷. En otras palabras, no es que un absoluto desacuerdo preexistente lleve a la guerra, sino que la enemistad emerge y se alimenta de ella, cancelando cualquier otra posibilidad política más justa y sensata.

⁹³ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Traducción de Rafael de Agapito Serrano, Madrid, Alianza, 2014, p. 23

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ Bernstein, *loc. cit.*

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ Giorgio Agamben, “Nota sobre la guerra, el juego y el enemigo”, en *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, Rodrigo Molina (Trad.), Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2017, p. 92

Además, como advierte Leo Strauss en su lectura a *Der Begriff des Politischen* de 1932⁹⁸, si pudiésemos imaginar un mundo definitivamente pacificado, ello implicaría prescindir de la distinción de amigo/enemigo y consecuentemente habría un Estado completamente despolitizado⁹⁹, lo cual es impensable para Schmitt, porque si bien desde las primeras páginas de su obra va excluyendo la categoría de amigo, no puede prescindir del concepto de enemigo porque anularía la posibilidad de la guerra, y ella no sólo constituye lo político como tal, sino constituye su prueba en todo sentido determinante. De esta forma se devela el carácter bélico de la propuesta schmitteana que tanto cautivó a los adeptos del Partido Nacionalsocialista y aún hoy día desborda el entusiasmo de los investigadores.

Por otra parte, Carl Schmitt poco pudo advertir que en el siglo venidero las guerras se volverían telemáticas y alcanzarían el plano de lo virtual. Hoy día hay quienes se consideran enemigos públicos aún sin tener un encuentro o confrontación física, piénsese en la enemistad pública entre el presidente de los Estados Unidos de Norteamérica y el mandatario de Corea del Norte. A este tipo de dirigentes les es conveniente sostener una enemistad pública en el plano de lo virtual y no por ello la confrontación es menos real, porque de este modo ganan la aprobación de sus pueblos para considerar como un peligro a su *modus vivendi* la existencia de culturas extranjeras. De hecho, a raíz de la Guerra Fría se desarrollaron tecnologías como el GPS, que han permitido redimensionar la destrucción; en las *electronic warfare* como la del Golfo Pérsico o contra el Estado Islámico se han empleado armas detonadas a distancia mediante dispositivos electrónicos. Así mismo, llama la atención esta “eventualidad” de la que habla Schmitt. ¿Eventualmente se emprende una guerra o en nuestros días la guerra es incesante e inclemente? En esta época dominada por lo cibernético, como señala Eduardo Nicol, “el campo de batalla parece ser el semblante de los hombres y la violencia es su rasgo más saliente”¹⁰⁰.

Cabe añadir que Carl Schmitt admiraba sobremanera a Thomas Hobbes¹⁰¹ y para fundar su concepto de lo político parte también de una noción pesimista del hombre. Por ello afirma que el comportamiento de los hombres estará siempre determinado por la posibilidad real de la guerra, es decir, dado que el hombre, como afirmaba Hobbes, es “egoísta por naturaleza” siempre buscará a

⁹⁸ Leo Strauss *apud* Bernstein, *op. cit.*

⁹⁹ Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 118

¹⁰⁰ Eduardo Nicol, “Meditación de la violencia” en *El porvenir de la Filosofía*, México, FCE, 1972, p. 49.

¹⁰¹ A lo largo de *El concepto de lo político*, Schmitt elogia a Hobbes (pp. 93-94, por ejemplo), no obstante, su interpretación es bastante polémica, pues en su libro de 1938, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, el jurista alemán en un principio destaca el papel de la razón en la teoría del estado hobbesiano, pero en el momento de proponer las categorías conceptuales amigo/enemigo anula su uso, ya que enfatiza que la enemistad implicada en esta relación jamás podrá contenerse ni eliminarse por medio de soluciones racionales.

toda costa aniquilar al enemigo pues constituye un “riesgo” o una “amenaza”. Esto más que coincidir con los presupuestos del autor inglés, se aleja de ellos, pues para Hobbes en el *status naturalis* todos son enemigos de todos y se renuncia a la confrontación en el momento en que los hombres con ayuda de la razón acuerdan crear una entidad superior que los rija para poder establecer un orden social [*status civilis*]¹⁰². En Schmitt, como advierte Strauss, no hay ningún pacto, ni reconciliación sino una incapacidad para que el enemigo se convierta en un amigo¹⁰³, la única posibilidad real es el exterminio del extranjero, porque en realidad la tesis de Schmitt se sustenta en la ‘peligrosidad del hombre’ y esto más que una posición política es un argumento moralizador. “La discusión de Schmitt, que comienza con la más inflexible oposición imaginable entre lo moral y lo político, termina defendiendo una concepción de la política intrínsecamente moral”¹⁰⁴.

En suma, la propuesta de Carl Schmitt nos muestra una interesante y compleja dimensión de la enemistad, sobre todo es esencial para el autor que la guerra mantenga un lazo inquebrantable con la política, la cual inevitablemente se define como la posibilidad de ejercer la violencia en todas sus posibilidades; matando, aniquilando, borrando al diferente. Más que resolver conflictos, la política de la guerra acrecienta el desbordamiento de la violencia. Al filo de las palabras de Schmitt, cabe preguntarse si acaso la guerra siempre ha sido ineludible y jamás apacible. La infame época en la que vivimos nos hace pensar que el ser humano siempre ha vivido en guerra, pero para Georges Bataille no existe evidencia de que la guerra haya existido desde los primeros tiempos de la humanidad. La guerra –nos dice– parece haber sido ignorada antes del fin del Paleolítico superior. Sólo de este último período –o del período intermediario que se designa con el nombre de mesolítico– datan los primeros testimonios de combates o de hombres que se matan entre sí¹⁰⁵. Esta afirmación se basa principalmente en las pinturas rupestres que los arqueólogos han encontrado dentro de cuevas ubicadas en territorio francés y español en tiempos recientes. Lo interesante es que los vestigios

¹⁰² Hobbes, *Leviatán*, Parte I. Del Hombre, cap. XIV, p. 106.

¹⁰³ La bibliografía crítica de la obra de Schmitt es basta, pero dado que este apartado pretende ser introductorio al tema de la violencia y no exhaustivo, solo citamos algunos de los autores más renombrados. Tal es el caso de Giorgio Agamben, quien ofrece una lectura muy interesante del concepto de amigo/enemigo en Schmitt. Agamben, observa, por ejemplo, la exclusión que hace el jurista alemán del carácter originario de las guerras en el mundo clásico: el juego. “Las guerras agonales decididamente ponen en tela de juicio la relación circular entre enemistad y guerra que define lo político. Si es posible una guerra sin enemistad (y, en última instancia, sin “eliminación física” o en la cual el asesinato no sirve para definir lo político, sino, como la eliminación de un trebejo en el juego de ajedrez, sólo para decidir el resultado del agón), lo que desaparece es precisamente el criterio que permite discernir entre la “seriedad” de lo político y el impolítico “divertimiento”. Al señalar que la guerra en la antigua Grecia no se presentaba necesariamente como una institución que resolvía los conflictos dando muerte, sino como parte de la esfera del juego, los griegos, según Agamben, abrían la posibilidad de considerar al extranjero y al enemigo como huésped, que era acogido en la casa para establecer una relación duradera de amistad. Cfr. Giorgio Agamben, *op. cit.* pp. 111-115.

¹⁰⁴ Leo Strauss *apud* Bernstein, p. 66.

¹⁰⁵ Georges Bataille, *Breve historia del erotismo*, Alberto Drazul (trad.), Uruguay, Ediciones Calden, 1970, p. 41.

indican que estos enfrentamientos entre grupos armados primitivos no buscaban la completa aniquilación del vencido, sino el crecimiento del grupo vencedor. La guerra no operaba sistemáticamente como en nuestros días, su única finalidad era la búsqueda de la supervivencia.

Sin embargo, en el momento en que los vencedores se percataron de que existía la posibilidad de esclavizar al oponente, la guerra se configuró como el deplorable medio para acrecentar las fuerzas de trabajo y disminuir los esfuerzos para la supervivencia. Pese a ello, como bien supo ver Hegel, fue el hombre esclavizado y no el guerrero quien logró asentar las bases del trabajo productivo. También fue el esclavo quien fue edificando la cultura, porque ésta no es otra cosa que el trabajo que el hombre ejerce sobre la naturaleza. Así mismo, cuando el esclavo transforma la materia, no solo descubre que tiene una relación creativa con la naturaleza, sino que paradójicamente encuentra su libertad, pues a través del trabajo la conciencia llega a sí misma, pasa de lo abstracto a lo concreto, de lo inmediato a lo mediato, de lo en sí para sí¹⁰⁶. Gracias a que el hombre esclavizado se abocó al trabajo, es que pudo construir el mundo racional tal y como hoy día lo concebimos, “la riqueza industrial de la que goza el mundo contemporáneo es el resultado del trabajo milenar de las masas sometidas, de la desgraciada multitud que desde los tiempos neolíticos constituyeron los esclavos y los trabajadores”¹⁰⁷.

En efecto, mediante el trabajo el hombre se constituye como tal, se humaniza, pues el trabajo es aquello que lo separa de la animalidad. El trabajo es aquello que le exige una conducta razonable para la consecución de sus fines. No obstante, Bataille señala que en el fondo de todo ser humano subyace “un impulso que siempre excede los límites y que solo en parte puede ser reducido. Por regla general, no podemos dar cuenta de ese impulso. Es incluso aquello de lo que, por definición, nunca nadie dará cuenta; pero sensiblemente vivimos en su poder”¹⁰⁸. Este impulso, también llamado deseo, es la clave del erotismo. El cual se define por la independencia del goce erótico respecto de la reproducción sexual como fin¹⁰⁹ y se manifiesta en nuestra vida cotidiana cuando la violencia supera a la razón; pero se trata de una violencia antinatural, una violencia racionalizada, producto de un hombre que intenta gobernarse y someterse a las leyes que el mismo se ha impuesto. Porque el hombre mismo se dio cuenta que es necesario moderar esta intemperancia para poder trabajar, de hecho –de acuerdo con Bataille– la actividad productiva representó una escapatoria a la fuerza del deseo y resultó muy

¹⁰⁶ Cfr. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, Cap. IV. Apartado A. Autonomía y no autonomía de la autoconciencia; dominación y servidumbre, Manuel Jiménez (Trad.), Valencia, Pre-Textos, 2009, p. 286 y ss.

¹⁰⁷ Georges Bataille, *loc. cit.*

¹⁰⁸ Georges Bataille, *El Erotismo*, Antonie Vicens (trad.), 1ª edición, Colección Ensayo, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 44.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 17.

provechosa para quienes aprendieron a postergar su satisfacción¹¹⁰. Solo así ha sido posible la integración de las sociedades, pues “el trabajo es cosa de una colectividad; y la colectividad debe oponerse durante el tiempo reservado al trabajo a esos impulsos, hacia excesos contagiosos en los cuales lo que más existe es el abandono inmediato a ellos. Es decir: a la violencia”¹¹¹.

Lo anterior nos permite ver que la colectividad humana consagrada al trabajo se sostiene sobre la prohibición. La prohibición entendida como el mecanismo por medio del cual las sociedades intentan condenar o excluir la violencia del erotismo y la muerte¹¹². Porque para el pensador francés el erotismo es uno de los aspectos de la vida interior del hombre que, llevado hasta el extremo, es un impulso de muerte. Al igual que los partidarios del psicoanálisis que consideran la *pulsión de vida* en relación dialéctica con la *pulsión de muerte*, Bataille considera que el exceso del que procede el erotismo del hombre y el exceso que es la muerte no pueden comprenderse de forma aislada, uno depende del otro, pero esta comprensión solo fue posible mediante el trabajo y por ello afirma: “Lo que, con el trabajo, ese hombre reconoció como horroroso y como admirable –diríamos también como maravilloso– es la muerte”¹¹³.

De acuerdo con las indagaciones del filósofo francés, hace aproximadamente mil años antes de nuestra era se descubrieron las primeras sepulturas. Estos hallazgos indican que el hombre Neandertal (el más parecido a nosotros en cuanto a capacidades cognitivas y estructura ósea), cobró conciencia de su propia finitud, porque la costumbre de dar sepultura a los muertos da cuenta de la angustia que le embargaba ante la presencia del cadáver de otro primate. Era necesario entonces una prohibición semejante a la que hoy día se tiene hacia la muerte, cubrir la violencia de la muerte que destruye a cualquiera. Para Bataille es el momento preciso donde aparece el erotismo, pues el hombre muestra

¹¹⁰ Siguiendo los primeros escritos de Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud consideró que en el fondo de nuestro ser yace el deseo que incentiva todas nuestras acciones, a este impulso lo llamó pulsión y lo subdividió en dos clases: *Eros, pulsión de vida* y *Tánatos, pulsión de muerte*. Se trata, de acuerdo con Freud, del deseo tendente a preservar la vida y de unión, frente, a la moción de destrucción y muerte. Es la oposición universal entre amor y odio. Pero el padre del psicoanálisis advierte que tal polaridad no puede reducirse a las categorías valorativas del bien y del mal, ya que cada una de estas pulsiones es indispensable la una de la otra, rara vez la acción humana es obra de una sola pulsión. “Nunca una pulsión perteneciente a una de esas clases puede actuar aislada; siempre está conectada con cierto monto de la otra parte, que modifica su meta o en cierta circunstancia es condición indispensable para alcanzarla [...] Así, la pulsión de autoconservación es sin duda de naturaleza erótica, pero justamente ella necesita disponer de la agresión si es que ha de conseguir su propósito. De igual modo, la pulsión de amor dirigida a objetos requiere un complemento de pulsión, de apoderamiento si es que ha de tomar su objeto”. Dada la vastedad de obras freudianas y su complejidad abordamos tangencialmente el tema, sin embargo, no pasamos inadvertido que el concepto de pulsión es el núcleo de la teoría psicoanalítica y que a partir de éste pensadores como Zweig, Jung, Lacan, Žižek y el mismo Bataille, buscan explicar la génesis de las expresiones violentas humanas. Cfr. Sigmund Freud, Obras Completas, Vol. XIX, *El yo y el ello y otras obras*, 4ª reimpr., J. L. Etcheverry (Trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pp. 41-48.

¹¹¹ Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 45.

¹¹² *Ídem*.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 47.

respeto y miedo hacia los cadáveres de sus semejantes y trata de ocultar el acto más violento de todos. “Es debido a que somos humanos y a que vivimos en la sombría perspectiva de la muerte el que conozcamos la violencia exasperada de la muerte, la violencia desesperada del erotismo”¹¹⁴.

Una vez que el hombre primitivo moría, sus allegados trataban de preservarlo de nuevas violencias. Por ello, narra Bataille, la inhumación no solo implicaba para quienes lo enterraban salvaguardarlo de la voracidad de los predadores, significaba también protegerse, evitar el contagio¹¹⁵ de la violencia que había caído sobre el muerto. Bataille todavía lleva más lejos este argumento, hasta el terreno de lo mágico y lo sagrado, pero es esta idea de evitar la amenaza del “contagio” lo que nos permite hacer una lectura de lo que en México sucede hoy día. El hombre primitivo estableció la costumbre de ofrecer respeto a la muerte y cubrir la podredumbre que ella traía consigo; la actividad laboral era lo único que le permitía a aquel hombre ordenar el caos con el que irrumpía la muerte. En nuestros días no solo es imposible establecer un orden mediante la razón, sino que ante la amenaza constante el hombre moderno no tiene forma de protegerse de la violencia, ni siquiera de practicar un culto frente a la muerte. La gente en México simplemente desaparece. Las familias no pueden vivir ningún duelo, no pueden enterrar a sus muertos. La sociedad mexicana vive el contagio de la descomposición, de la podredumbre por venir que trae consigo la muerte; no tiene forma de sanar sus heridas, ni de protegerse así misma de nuevas violencias, pues a diario descubre anónimos cadáveres embolsados. La violencia de la muerte se hace presente de forma súbita y desproporcionada, aquel que se haya frente a un cadáver no sabe si puede ser del pariente al que debía velar o, peor aún, no sabe si mañana podría ser el suyo¹¹⁶.

En la actualidad se vive en un estado de guerra avasallador e inclemente, pero como señalábamos en líneas precedentes, no siempre fue así, ni la guerra ni la esclavitud están ligadas a los primeros tiempos de la humanidad. Los aristócratas no siempre fueron quienes contribuyeron al desarrollo ni

¹¹⁴ Georges Bataille, *Las lágrimas de Eros*, David Fernández (Trad.), 4ª edición, Barcelona, Tusquets, 2007, p. 53.

¹¹⁵ Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 49.

¹¹⁶ Es notable la investigación del periodista Sergio González, *Huesos en el desierto*, en donde expone la desaparición de cientos de mujeres en Ciudad Juárez y la aparición de algunos restos óseos en el desierto de Sonora. La narración de González refleja muy bien la constante amenaza de muerte que sienten los pobladores del territorio fronterizo, la imposibilidad de saber con certeza lo que le ocurrió a sus familiares y el “contagio de muerte” del que son presas al descubrir nuevos restos. Los feminicidios en serie de extrema violencia que aborda González en su trabajo ocurrieron entre 1993 y 2003, periodo que abarca el gobierno de Vicente Fox Quesada, presidente que anunció combatir a los grandes cárteles de droga en México, pero evitó interferir en las actividades delincuenciales del grupo más poderoso que opera al norte del país: el cártel de Juárez. Esto, sin lugar a duda, ha ocasionado la ola creciente de violencia como denuncia el periodista mexicano: “En la última década, aumentó como nunca antes la delincuencia y el crimen organizado, lo que se entrelazó con la agresión tradicional de los hombres contra las mujeres, además de que el narcotráfico implica una estructura patriarcal y caciquil, cuyo accionar se funda en el uso cotidiano de la violencia que ejerce incluso contra mujeres y niños”. Sergio González Rodríguez, *Huesos en el desierto*, Anagrama, Barcelona, 2002.

de la cultura ni del erotismo antiguo, por lo contrario, fueron las clases bajas quienes *verbi gratia* llevaron a la práctica un erotismo religioso asociado a la figura de Dionisio. De acuerdo con Bataille “quienes participaban en las orgías de Dionisio eran por lo general gente inculta, incluso esclavos”¹¹⁷. Estos cultos dionisiacos surgieron como movimientos de exaltación y desenfreno necesarios para la liberación del erotismo. Si bien Bataille supo reconocer que el culto a Dionisio se encuentra ligado al origen de la tragedia griega y que el erotismo es tan violento como capaz de despertar la ironía¹¹⁸, no fue más allá, no indagó en la fuerza dionisiaca ni en su contraparte apolínea. Se limitó a señalar que el culto a Dionisio y sus vínculos con el teatro griego son difíciles de precisar, por ello afirmará que “no podemos decir nada preciso sobre la importancia que tuvo, en general, una actividad desordenada que parece no haber tenido unidad. No existió una iglesia dionisiaca unida y, por lo tanto, los ritos variaban de acuerdo con el tiempo y los lugares. Por otra parte, nuestros conocimientos siempre son inciertos”¹¹⁹.

Aunque Bataille hizo una lectura minuciosa acerca de Nietzsche retomando al dios dionisiaco y relacionándolo con las raíces del erotismo¹²⁰, no lo siguió en cuanto al origen y significado de la fuerza dionisiaca, pues Nietzsche ha sido de los pocos pensadores que no nada más encuentra en la figura de Dionisio la forma simbólica del éxtasis y la muerte sino también su antagónico y complemento en la figura del dios de Delfos, Apolo. Nietzsche es uno de los pocos pensadores que se sumerge en el estudio de la tragedia griega y ofrece nuevas claves para comprender la violencia. Porque el filósofo alemán identificó en la decadencia y muerte de la tragedia ática a manos de la visión socrático racionalista de Eurípides, un pensamiento moralizante en donde se arraiga la violencia actual.

Aunque estos breves apuntes de filosofía política, desde Darwin hasta Bataille, nos ayudan a comprender diferentes aspectos de la violencia, hoy resultan insuficientes para entender lo que acontece en el mundo. La indagación genealógica de la violencia que lleva a cabo Nietzsche nos ofrece, como veremos más adelante, una singular alternativa para sortear los terribles abismos a los que ella nos empuja todos los días, y develar que la vida, pese a lo más terrible, dudosa y engañosa que puede ser, es aún digna de ser vivida¹²¹.

¹¹⁷ Georges Bataille, *Las lágrimas de Eros*, p. 45.

¹¹⁸ *Ídem*.

¹¹⁹ Georges Bataille, *Breve historia del erotismo*, p. 45.

¹²⁰ *Cfr.* Georges Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Fernando Savater (Trad.), Madrid, Taurus, 1979.

¹²¹ *Cfr.* Nietzsche, Friedrich. 2WM, lib. IV, apdo. II, par. 998.

GENEALOGÍA

Nos encontramos con que [la] tradición racional y aun racionalista nada vale ante la realidad que hoy acomete al hombre. Nuevamente nos sentimos rodeados de acontecimientos que muestran su carácter de suprema realidad por lo ineludibles, y de una realidad que el hombre siente que nada vale para su interpretación que la razón tradicional y clásica [...] Y la situación es tanto más pavorosa por dos razones: una, porque ahora se comprende que ha sido tarea relativamente sencilla la efectuada por la razón en el pasado, porque la razón humana en su estructura parece coincidir con la estructura del mundo fisicomatemático, y hoy es otro mundo, el mundo histórico, el que precisa ser descifrado, y otra razón es que siendo justamente este mundo histórico integrado por acciones humanas, sea el que mayor resistencia ofrezca al conocimiento humano. Esto último nos evidencia una trágica dualidad en el hombre, entre su razón y su ser mismo¹²².

María Zambrano

¹²² María Zambrano, “La reforma del entendimiento” en *Senderos*, Anthropos, Barcelona, 1986, p. 78.

2.1 VOLUNTAD DE VERDAD

La verdad es la mentira más eficiente.
Nietzsche

Una de las figuras británicas más representativas durante el transcurso de la Segunda Guerra Mundial, por su desempeño diplomático y liderazgo, fue Winston Leonard Churchill. El ex primer ministro del Reino Unido fue uno de los políticos más ilustrados de su época, además se desempeñó como estadista, orador, corresponsal de guerra, pintor e historiador. Sin embargo, una de las aficiones menos conocidas del mandatario británico fue su agrado por la ciencia, en especial la astronomía. Frutos de este pasatiempo son los diversos escritos sobre la evolución, la célula y la física nuclear, en las que vertió ideas que aún hoy han llamado la atención de los científicos contemporáneos, ya que siguen siendo provechosas para la astrofísica moderna. En especial un ensayo de apenas once cuartillas que redactó en 1939 y que había permanecido inédito hasta 2016¹²³. En este texto Churchill expresa dos grandes interrogantes: si acaso los seres humanos somos los únicos seres vivos en el Universo y, de no ser así, cuáles serían las condiciones necesarias para que exista vida en otras latitudes.

El líder inglés determinó como factor fundamental para la vida: el agua líquida. A partir de esta premisa definió la «zona Goldilocks o zona de habilidad» como la región de una estrella que por sus condiciones de temperatura y luminosidad permite identificar la presencia de agua. De ese modo, Churchill propuso que la búsqueda de vida extraterrestre fuese guiada por la presencia de este vital líquido. Aunque en aquel entonces ya se había hallado agua en los anillos de Saturno y Júpiter, llegó a la conclusión de que únicamente en Marte y Venus es posible que germine la vida fuera de la tierra, ya que el resto de los planetas carecen de temperatura, fuerza de gravedad o atmósfera adecuada.

Casi 80 años después de que el británico formulara su hipótesis, la búsqueda de signos de vida en la superficie de Marte está en curso, las simulaciones climáticas en Venus apuntan a que pudo haber sido habitable y los astrónomos piensan que en unas pocas décadas se descubrirán rastros de vida en planetas extrasolares. Sin duda Churchill no fue ni ha sido el primer pensador que dirigió su mirada más allá de nuestro sistema solar, existe una basta literatura científica y de ficción de la autoría de Copérnico, Giordano Bruno, Carl Sagan, Issac Asimov o Philip K. Dick (por nombrar a algunos

¹²³ Winston L. Churchill *apud* Mario Livio en “*Winston Churchill’s essay on alien life found*”, Nature, Vol. 542, MacMillan Publishers, 16 de febrero de 2017, pp. 289-291, Disponible en <https://www.nature.com/news/winston-churchill-s-essay-on-alien-life-found-1.21467>

autores) que describen desde viajes espaciales hasta ciudades futuristas. No obstante, el trabajo de Churchill es notable por la vigencia de sus premisas científicas basadas en los descubrimientos de Edwin Hubble y sus teorías acerca del Universo en expansión, así como de los estudios astronómicos más prestigiosos de su tiempo. De hecho, es a partir de estos conocimientos que el político inglés afianza la creencia de vida exterior y la posibilidad de otros intelectos además del humano, lo cual también le llevó a afirmar: “Con cientos de miles de nebulosas, cada una con miles de millones de soles, las posibilidades de que haya un número inmenso de planetas cuyas circunstancias no hagan imposible la vida son enormes”¹²⁴.

Esta inquietud de Winston Churchill por escribir un ensayo sobre la probabilidad de vida extraterrestre no fue mera casualidad. La Primera Guerra Mundial había tenido consecuencias devastadoras y el futuro del mundo estaba por definirse en otra gran guerra. Nadie tenía la certeza de que el mundo tal y como era conocido hasta entonces no se volvería un montón de escombros inhabitable o si el desarrollo industrial alcanzado hasta entonces no contribuiría al exterminio de todo ser vivo. La arrogancia de los hombres ilustrados había llevado a la humanidad a creerse única en el universo y tan solo algunos cuantos pensadores y pensadoras como el exministro inglés, habían podido imaginar, quizá fabular, que no solo es posible el surgimiento de vida en otros planetas, sino que tal vez ya existieron durante un ínfimo momento, en algún apartado lugar, seres que –al igual que el ser humano– desarrollaron un conocimiento sin parangón que los llevó paradójicamente a su autodestrucción, tal como un siglo antes de las guerras mundiales lo advirtiera el filósofo alemán Friedrich Nietzsche:

En algún apartado rincón del universo centellante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza¹²⁵.

Esta breve fabula comenzó a ser redactada por Nietzsche en una carta dirigida a Cósima Wagner la navidad de 1872 y desarrollada a cabalidad en el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido*

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ Friedrich Nietzsche, WL, cap. I.

*extramoral*¹²⁶, el cual fue redactado en el verano de 1873. Dicho texto destaca no solo por la originalidad de su enfoque, el brillo de sus imágenes y la facilidad retórica de sus argumentos, sino también por su aguda crítica, ya que mediante esta fábula el filósofo pretende subrayar la irrelevancia del animal cognitivo en el cosmos¹²⁷. Durante milenios el ser humano arbitrariamente ha creído que se encuentra solo en el universo y que éste dirige su telescópica mirada a sus obras ‘excepcionales e imperecederas’¹²⁸; como si el universo fuese un ser omnipotente que vigila y castiga; como si el universo estuviese ordenado y en él no se presentase la contingencia y el azar; como si su existencia fuese ajena al devenir y el cambio; o como si todo lo existente estuviese gobernado por leyes lógicas que únicamente el intelecto es capaz de descifrar.

A Nietzsche esta postura le parecía irrisoria, pues el hombre ha olvidado su inevitable finitud y el ínfimo lugar que ocupa entre miles de galaxias, por ello –a partir de la filosofía de Arthur Schopenhauer y una postura realista¹²⁹– señala como el momento más arrogante y falaz de la historia, el instante en el que el ser humano concibió el conocimiento y se autoproclamó como el único ser racional en el universo. El filósofo alemán se concentra en esta rigurosa reflexión a partir de la enunciación del propio título de la obra, pues en él advierte que no pretende hablar de la verdad y la contraverdad en el sentido de la moral establecida hasta esa época sino desde una postura escéptica, cuestionando el estatuto que ha alcanzado el conocimiento como verdad inapelable y como

¹²⁶ Durante los primeros meses de 1871, Nietzsche padeció los rezagos de disentería y difteria que contrajo desempeñándose como enfermero en el frente de la guerra franco-prusiana (1870-1871). Tras este primer episodio, que en realidad médicamente no tuvo nada que ver con su enfermedad posterior, Nietzsche comenzó a padecer por primera vez, de manera reiterada, dolor en los ojos, lo cual le impedía cualquier tipo de actividad, de modo que tuvo que servirse de distintas personas para dictarles sus trabajos y cartas. Primero de su hermana Elizabeth y posteriormente de uno de sus mejores amigos Carl von Gersdorff. También le ayudó su fiel alumno Baumgartner, pero, sin duda, es a Gersdorff a quien se le agradece la ayuda para que vieran la luz textos como las *Intempestivas* o *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Este último sería publicado hasta 1903, tres años después de que Nietzsche falleciera. Sin embargo, pese a la gravedad de su estado de salud, a la edad de 29 años, Nietzsche fue capaz de concebir este texto visionario que plantea algunas de sus nociones más agudas, mismas que comenzaban a distanciarse de la filosofía de Schopenhauer y de la influencia de su amigo y mentor Richard Wagner. Cfr. Friedrich Nietzsche, KGB, Vol. II. (Abril 1869- Diciembre 1874), carta 356.

¹²⁷ Cfr. Manuel Garrido, “Una máscara del joven Nietzsche que hoy volvemos a visitar” en Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Estudio Introductorio*, 2ª edición, Luis Manuel Valdés (trad.), Madrid, Tecnos, 2012, p. 12.

¹²⁸ Nietzsche, *loc. cit.*

¹²⁹ La revolución copernicana al modificar la noción que se tenía del universo causó una verdadera revolución moral. Disminuyó la importancia de la tierra en el cielo astronómico y, con ello, aminoró el papel del hombre en el universo. El espanto que experimenta Pascal ante el silencio eterno de esos espacios infinitos no es sino la forma más patética del gran estremecimiento universal que causó esta nueva visión del mundo. Todas las creencias de los libros sagrados, que se apoyaban en la concepción sustentada por Ptolomeo sobre el cielo estrellado, quedaban desacreditadas de golpe. Ni la tierra ni el sol ocupan el centro del universo; el hombre habita en uno de tantos planetas que giran en torno a una estrella cualquiera. El secreto de la naturaleza es que ni la humanidad ni ninguno de los individuos que la componen ocupan un lugar relevante en ella. De Pascal a Schopenhauer, la consideración de la extrema y dolorosa fragilidad de la condición humana constituiría el punto de partida de toda reflexión filosófica mínimamente realista. Vid. Enrique López Castellón, *Leyendo a Nietzsche*, Madrid, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2008, p. 24.

fundamento de los principios y valores que pretenden ordenarlo todo. De ninguna manera Nietzsche pretende hablar de la mentira desde la intolerabilidad ética como postuló la filosofía kantiana, sino desde un punto de vista gnoseológico¹³⁰. En otras palabras, pretende estudiar la verdad y el error desde un punto de vista epistémico; el ser y la apariencia desde una postura ontológica; y el bien y el mal desde una perspectiva ética¹³¹, pues en su conjunto este análisis permite advertir que todo lo que hasta el momento se ha dicho acerca de la verdad es un constructo, una mentira consensuada. La primera falsedad consiste en el papel que ha desempeñado el lenguaje y el intelecto a través de los siglos para apaciguar las incertidumbres e incógnitas que embargan a la humanidad por su existencia misma. La segunda falsedad es la creencia del hombre en la mentira del *ser* como unidad, coseidad, substancia y duración¹³². La tercera falsedad consiste en considerar que existen ideas puras o modelos suprasensibles que ordenan el universo en los que debe asentarse la moral.

Para comprender la crítica al lenguaje, a la idea de verdad y a la permanencia del ser que el filósofo lleva a cabo, habría que remitirse a uno de los filósofos presocráticos que ejerció una profunda influencia en el autor de *Así habló Zaratustra*, me refiero a Heráclito de Éfeso, al cual se le adjudica uno de los postulados más destacados y difundidos del pensamiento griego antiguo, a saber: “en el mismo río no nos bañamos dos veces”¹³³. Esta metáfora configura la doctrina de Heráclito del flujo perpetuo (*panta rhei*)¹³⁴, donde las cosas son como las gotas de agua de los ríos, pasan y no regresan, así “quienes se bañan en los mismos ríos lo hacen en aguas distintas y otras distintas”¹³⁵, porque el río siempre fluye, sigue una corriente y nunca es idéntico al anterior, es puro devenir. Nada existe de forma permanente, si acaso algo perdura es la denominación para referirnos a un río distinto. De manera que Heráclito está proponiendo una naturaleza (*physis*)¹³⁶ de donde “todas las cosas se

¹³⁰ Cfr. Manuel Jurado, “El concepto de verdad” en *Leyendo a Nietzsche... cien años después*, Alicante, Editorial Club Universitario, 1999, p. 30.

¹³¹ Tanto el tema del ser y la apariencia, como el del bien y el mal, es desarrollado profusamente por Nietzsche en sus obras posteriores, sin embargo, es necesario mencionar que su planteamiento comenzó desde este primer escrito.

¹³² Cfr. Nietzsche, GD, cap. “La razón en la filosofía”, par. 2.

¹³³ Platón, *Crátilo* 402a.

¹³⁴ Heráclito es considerado el pensador del «devenir», consideraba que éste no es una desgracia que exige un lamento ni siquiera un hecho que debe ser explicado, pues lo primero supondría condenar lo temporal por caduco; lo segundo, sería una intromisión, incluso preponderancia, del pensamiento científico en una realidad filosófica. En su lectura de Heráclito, por tanto, Nietzsche se propondrá una interpretación filosófica valorativa del devenir. Vid. José Ramón Arana, “Nietzsche: De Heráclito al mundo”, en *Estudios Nietzsche II: Nietzsche y los griegos*, Madrid, Trotta, 2011, p. 15.

¹³⁵ Heráclito, DK 22 B12.

¹³⁶ La filosofía nace con la sospecha de que si bien el mundo aparente es múltiple y cambiante, debe haber una naturaleza a partir de la cual se generan las cosas, conservándose ella; y que por lo mismo, debe otorgar permanencia al cambio. A esa naturaleza los griegos la llamaron *physis*. Tales de Mileto propuso el agua como ese elemento. No se trata de un elemento ajeno a la inmanencia que inaugurará un mundo del “ser” aparte del mundo del devenir. El elemento común a todas las cosas, que por lo mismo las unifica mientras él permanece en todo, sea el agua en Tales, el *apeiron* o el *pneuma* de Anaximandro y de Anaxímenes, no nos remite a un mundo “aparte” de este mundo sensible. El gran exponente de esa

generan y fluyen, sin que haya nada firme”¹³⁷. Esa naturaleza es como el fuego, increada, eterna y sin un inicio ni un fin, “alternadamente, se genera y se destruye, y de nuevo se genera y de nuevo se destruye, y semejante sucesión es eterna”¹³⁸.

Nietzsche consideraba que este postulado heraclíteo acerca del constante movimiento aplica a todo lo existente; todo cuanto hay en el mundo cambia, pasa por un incesante proceso de transformación, de hecho, “el carácter del mundo en su conjunto es un eterno caos, no en el sentido de la falta de necesidad, sino en el de falta de orden, de estructuración, de forma, de belleza, de sabiduría”¹³⁹. La vida, de acuerdo con la lectura que hace Nietzsche de Heráclito, es un inagotable e indómito torrente. Lo cual es problemático ya que, si nada permanece, si nada de facto está ordenado ¿de qué forma podríamos comunicarnos y entendernos? ¿cómo podríamos conocer? y, lo más importante ¿cómo podríamos sobrevivir?

Los pensadores presocráticos como Heráclito además de cuestionar la forma en la que se construye el conocimiento consideraban que, para poder aprehender, nombrar y servirse de las cosas, el hombre debía emplear el *λόγος*¹⁴⁰ (la palabra razonada), ya que por medio de éste pueden crearse conceptos que permitan hacer una detención, un cese, una especie de corte de la realidad en movimiento, que ayude a concebir el orden del *cosmos*. “Las palabras –el orden que componen en su concatenación– sustituyen a lo nombrado por ellas de modo que el lenguaje racional aparece como el orden del mundo en tanto tal”¹⁴¹. Desde la perspectiva de Nietzsche el intelecto puede crear conceptos porque es capaz de llevar a cabo un proceso de abstracción que consiste en usar el lenguaje para expresar en metáforas los datos de la percepción. Es decir, la creación de metáforas permite la construcción de nociones, a partir de las cuales el pensamiento puede seguir su propia lógica, trazar coordenadas y establecer esquemas que le permitan discernir todo cuanto encuentra en el mundo¹⁴². Empero, Nietzsche sospecha de todo este proceso racional, incluso le parece engañoso: “creemos saber algo de las cosas

metafísica originaria fue Heráclito –tan cercano a Nietzsche–, para quien la permanencia y el cambio forman una unidad inmanente en armonía y tensión. Cfr. Paulina Rivero, *Nietzsche: Verdad e ilusión. Sobre el concepto de verdad en el joven Nietzsche*, 3ª edición, México, UNAM-FFyL-Itaca, 2011, p. 34.

¹³⁷ Aristóteles, *Del Cielo* III 1, 298b.

¹³⁸ Heráclito, DK 22 A10.

¹³⁹ Friedrich Nietzsche, FW, lib. 3, af. 109.

¹⁴⁰ El término griego *λόγος* ha sido central en la filosofía griega, los filólogos coinciden en traducirlo como “palabra”, “expresión”, “pensamiento”, “discurso”, “habla”, “verbo”, “razón”, “inteligencia”, etc. Remite al sentido primero del verbo *λέγειν* que se traduce por “hablar”, “decir” o “contar una historia”. En ese sentido el *logos* fue usado por los griegos como un término plurívoco que reúne la diversidad de lo real, ordenando, regulando y haciendo pensable el devenir. Cfr. *Vocabulario de las Filosofías Occidentales*, Néstor Braunstein y Carina Basualdo (coords.), Vol. I., 1ª edición, Ciudad de México, Siglo XXI/UNAM/UDG, 2018, p. 869-877.

¹⁴¹ Crescenciano Grave, *Nietzsche. Crítica de la voluntad de verdad*, México, Monosílabo, 2018, p. 45.

¹⁴² Friedrich Nietzsche, WL, cap. I.

mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores –dice– sin embargo, no poseemos más que metáforas de las cosas.”¹⁴³

Con tal afirmación el filósofo alemán está advirtiéndolo que desde el momento en el que el lenguaje nos permite la elaboración de razonamientos o argumentos lógicos que expresan pensamientos e ideas que dan forma al conocimiento, estamos subvirtiendo la fluidez¹⁴⁴ de la existencia, de hecho, ya no estamos tratando con ella tal como es en sí, sino que incapaces de ello la violentamos con la elaboración intelectual. “Desde el momento en que salen de nuestros labios las palabras, las categorías lógicas y gramaticales, se está destruyendo el carácter fluido y cambiante de esta realidad sin «cosas» fijas, sin «identidades»”¹⁴⁵. El hombre se vale de las metáforas¹⁴⁶ para la creación de un mundo propio, pero no conforme a la vida, sino con base en los fragmentos que ha extraído de la misma. Para su tranquilidad y sosiego el hombre ha adquirido el compromiso moral de mentir (de autoengañarse), pues el conocimiento no es natural ni evidente por sí mismo. “Construimos códigos

¹⁴³ *Ídem.*

¹⁴⁴ Algunos intérpretes de Heráclito como Aristóteles (*Física* III) consideran que el «todo» fluye excepto una sola cosa, pues de ella todas las demás nacen por transformación, refiriéndose así a la *mismidad*. Nietzsche desarrolla la idea del cambio a partir de una lectura similar de los Fragmentos Filosóficos de Heráclito. Para el pensador presocrático el universo es una actividad permanente, sin reposo, un vaivén gigantesco, pero este vaivén no consistiría en un caos destructivo ni que unas cosas choquen con otras, sino en que cada cosa lucha consigo misma, porque encierra en sí su propia contradicción. Los contrarios no son elementos diversos, sino dimensiones diversas de una misma realidad, tanto a nivel de cada una de las cosas como a nivel del conjunto de las cosas. Nietzsche asume en esta interpretación ese eco obsesivo del *pántha* presocrático, que los traductores actuales se empeñan en traducir por «todo», pero que se queda muy corto, puesto que el plural griego designa una totalidad distributiva (cada una de las cosas que hay), y una totalidad sumativa (el conjunto de lo que hay). Nietzsche es plenamente consciente de esta doble dimensión presente en los presocráticos desde la primera vez que la formuló Tales («el agua es el principio de todas las cosas»), y encaja la teoría de los contrarios en esta noción de totalidad, formando entre los dos tipos de totalidad una realidad dinámica. Los contrarios no son las partes de un conjunto, sino los dinamizadores y promotores de un movimiento armónico. La contradicción está presente en la realidad no como una deficiencia, sino haciéndola ser como es, dinámica, acción. *Cfr.* José Ramón Arana, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴⁵ Charo Grego y Ger Groot, “Friedrich Nietzsche y la fábula de la verdad” en *La Gaya Ciencia*, 5ª reimpr., Madrid, Akal, 2016, p. 12.

¹⁴⁶ El intelecto en la lucha por la supervivencia, por la conservación del individuo desarrolla sus fuerzas principales, en el fingimiento (*Verstellung*). Lo que implica que la ilusión de las metáforas, la no coincidencia de las palabras con las cosas, se “inscribe” naturalmente en ese arte del fingimiento o disimulo, en la *Verstellung*. Hablar de “fingimiento” (*Verstellung*), es una manera de hablar con conceptos. [...] Cualesquiera sean las maneras de entender el concepto, siempre nos sitúa en el plano de una cierta complejidad. Plano en el que nos hemos de mover para captar su complejidad (no hay concepto simple), sus límites borrosos, permeables, cambiantes, inestables y sobre todo para determinar dentro de ellos los alcances de su extensión. [...] Cuando Nietzsche habla de “metáfora” no habla de esta o aquella, sino de “metáfora en general”. Vale para cualquier ejemplar, tipo o clase de ella. Con esa palabra, él iguala lo desigual. Esta igualación de lo desigual en un vocablo, término o expresión es inevitable: sin ella no tendríamos lenguaje articulado. Y entre nosotros nadie escapa al concepto, sea que hable de la hoja o que hable de la honradez. Pues bien, siguiendo textualmente a Nietzsche, la omisión de caracteres individuales y reales es antropomórfica. “No procede de la esencia de las cosas”. César Romero, “Nietzsche: metáfora, fábula, ficción”, en *Identidades*, No 2, Año 2, junio 2012, pp. 80-94.

útiles, ficciones necesarias para poder vivir, para poder convivir. Esta es la función primaria de la verdad”¹⁴⁷.

El problema radica en que a través del tiempo se ha buscado imponer esta verdad, porque “el lenguaje lejos de presentar o re-presentar la realidad lo que pretende es dominarla”¹⁴⁸. En palabras de Nietzsche se trata de una *voluntad de verdad* donde se ha asumido el lenguaje y todo el conocimiento que se construye a partir de él, como una verdad única e inapelable, pues al hablar se ejerce el poder. “La palabra no ‘dice la verdad’ sino que dice lo que el emisor quiere que diga. [...] Todo se juega entre voluntades, no entre inteligencias”¹⁴⁹. Lo que lleva al problema de la verdad más allá de la moral, hacía el terreno de una nueva ética, pues constantemente el hombre debe preguntarse si lo que ha dicho se ha dicho con las pretendidas intenciones, si acaso dichas palabras tienen el valor y significado conferido o si el receptor las ha interpretado en un sentido completamente distinto al buscado, ya que se olvida que “las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que son ilusiones”¹⁵⁰.

Es dentro de la ilusión donde “la filosofía, en su dimensión metafísica, se inserta en ese olvido y ha llegado a creer que el mundo se agota en cadenas causales y se explica según el principio de razón suficiente. Así, olvida –quizá queriéndolo– el carácter construido, ficcional de todo aquello que llama conocimiento y que detenta como verdad”¹⁵¹. De hecho, los conceptos que sustentan el conocimiento traen consigo un reduccionismo al marcar un límite definible y establecer la creencia de que todo cuanto existe es absolutamente ordenado, equilibrado, armónico, único, perdurable e idéntico¹⁵². De esto modo se devela que existe una incapacidad del intelecto humano para asumir el *continuum universal*, pues el colosal edificio del conocimiento se ha construido sobre la *fantasía*¹⁵³.

Por ello Nietzsche es incisivo al cuestionar la idea de verdad, dirá que ésta no es más que una mentira colectiva que se ha aceptado por convención a través del tiempo. Una verdad “es una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que,

¹⁴⁷ Greta Rivara, “Nietzsche crítica de la verdad. El lenguaje y la interpretación”, en Anuario de Filosofía 2007, Vol. 1, UNAM-FFyL, México, 2009, p. 85.

¹⁴⁸ Jurado, *op. cit.*, p. 45

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ Nietzsche, *supra cit.*

¹⁵¹ Rivara, *op. cit.*, p. 86.

¹⁵² La tradición heraclítea de la multiplicidad quedó truncada por la metafísica parmenídea entendida como una exploración del camino de lo que “es” y no deviene, como una concepción del ser que propone que aquello que es *es ya*, y es completo, terminado, estático. El mundo del ser y del devenir quedaron entonces separados, y esa separación marcó la historia de Occidente. Paulina Rivero, *op. cit.*, p. 36.

¹⁵³ La fantasía entendida como la capacidad del pensamiento para crear metáforas, analogías y modelos.

después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes”¹⁵⁴. De ahí que para el filósofo no exista la verdad estática y absoluta sino tantas verdades como interpretaciones de nuestras experiencias vivenciales¹⁵⁵. De ahí también que considere el mundo como falso, es decir, no como un hecho, sino como una invención y un redondeo a partir de una magra suma de observaciones; como una realidad que está siempre «fluyendo», como algo que deviene, como una falsedad que continuamente vuelve a trasladarse, que no se acerca nunca a la verdad: porque — no hay «verdad»¹⁵⁶.

Nietzsche no pasó inadvertida la necesidad de esta “verdad” consensuada, pues la ilusión debe ser deseada y posteriormente olvidada. “Imaginemos –dice– el caso extremo de un hombre que estuviera condenado a ver en todo un devenir: un hombre semejante no creería en su propia existencia, no creería en sí, vería todo disolverse en una multitud de puntos móviles, perdería pie en ese fluir del devenir; como el consecuente discípulo de Heráclito¹⁵⁷, apenas se atrevería a levantar un dedo”¹⁵⁸. Sólo fragmentando, aislando o deteniendo la realidad en su continuo e incesante fluir por medio de leyes lógicas que expliquen su estar en el mundo, el hombre logra su asidero. El inconveniente es que “creemos en una burda referencialidad del lenguaje”¹⁵⁹ y por medio de él se ha subido a un pedestal al conocimiento, pues ha sido de tan grande utilidad para la humanidad que se le ha dejado de ver como un instrumento y se le ha aceptado como la máxima representación de la realidad, oprimiendo a la vida, desestimándola, suplantándola con aquella incuestionable ‘verdad’. “Construimos otra realidad, la del concepto, la de las cadenas causales [...] Depositamos en esto un valor, valoramos aquellas operaciones y comenzamos a creer que el mundo del concepto es más válido frente a la

¹⁵⁴ Nietzsche, WL, cap. I.

¹⁵⁵ “No hay hechos, sólo interpretaciones” es una de las frases nietzscheanas más difundidas, descontextualizadas e incomprendidas. Fue publicada en los Fragmentos Póstumos de 1886 y, desde entonces, es una de las citas más usadas por quienes consideran que en cuestión de argumentos *todo es válido*, lo cual es peligroso, pues encasilla a Nietzsche en una postura relativista. A dicha frase hay que darle lectura a partir de la voluntad de verdad y en contra del positivismo. Resulta necesario añadir el fragmento completo para entender las pretensiones nietzscheanas: “Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno «solo hay hechos», yo diría, no, precisamente no hay hechos, solo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* «en sí»: quizá sea un absurdo querer algo así”. El fragmento completo nos permite advertir que Nietzsche no buscaba plantear ningún subjetivismo en donde todo cuanto existe depende de la valoración de un sujeto cognoscente, sino ofrecer un argumento para refutar la corriente positivista predominante en aquella época, así como recalcar la invención del interprete mismo. Añadiré que no todo es subjetivo, pues eso ya es interpretación, el «sujeto» no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. Es decir, Nietzsche no habla de un relativismo sino de un perspectivismo, pues cada individuo elabora su propia interpretación. *Cfr.* Friedrich Nietzsche, NF (1885-1889), vol. IV, lib. 7, par. 60.

¹⁵⁶ Nietzsche, NF, (1885-1889), vol. IV, lib. 2, par. 108.

¹⁵⁷ El discípulo de Heráclito al que hace referencia Nietzsche en este párrafo es Crátilo, quien según afirma Aristóteles, llegó a concluir que debido a que la verdad no podía ser conocida ni expresada en palabras, no hablaría más y se limitaría a hacer gestos con la mano como mover un dedo. Además, uno de los diálogos de Platón fue nombrado Crátilo por estudiar el sentido y convencionalidad del lenguaje.

¹⁵⁸ Friedrich Nietzsche, HL, cap. I.

¹⁵⁹ Rivara, *op. cit.*, p. 86.

movilidad y gratuidad de nuestro mundo”¹⁶⁰. Son los más grandes filósofos del pasado, los más estimados por toda la tradición filosófica, quienes según Nietzsche han engañado más a la humanidad, llevándola por senderos equivocados, ya que pretendieron imponer su *voluntad de verdad* como espejo de la realidad, por ello escribe en el Zaratustra:

¿Voluntad de verdad, llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos?
Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad!
Ante todo, queréis hacer pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable.
¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso, y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada¹⁶¹.

Los sapientísimos que buscaban volver pensable todo lo existente son aquellos que intentaron hipotecar la vida al pensamiento, es decir, aquellos que privilegiaron la razón y desearon someter la vida a sus dictámenes, en vez de buscar con la razón la mejor manera de decir sí a la vida¹⁶². El mayor representante de estos sabios de acuerdo con Nietzsche es Sócrates. Para el filósofo alemán, “Sócrates, el testarudo, representa en la historia de la filosofía, el prototipo de la decadencia de las fuerzas vitales; la superfetación de lo lógico y de lo racional, en cuyo altar se sacrifica incluso la propia vida”¹⁶³.

Pero ¿por qué creía Nietzsche esto, por qué su crítica contra Platón y contra el pensador ateniense fue tan álgida y demoledora? Primeramente, debe considerarse que Nietzsche consideraba a Sócrates un *monstrum* no solo por su fealdad física y por esconder en su interior vicios y apetitos protervos, sino por ser un enfermo, un decadente, en el sentido que despreciaba la vida. También afirma que siempre y en todas partes Sócrates –en un tono lleno de duda y melancolía, lleno de cansancio de la vida, lleno de oposición a ella– decía que la vida no tenía ningún valor. Esta actitud negativa exacerbó a Nietzsche al grado de identificar en el griego un modelo que había que poner en cuestión¹⁶⁴.

Sócrates no es un individuo aislado, ejemplar, sino que es un símbolo de un mundo, de una cultura, de una manera de ver la vida. Así, al violentar la sagrada imagen de Sócrates y al atreverse a criticar y a poner en cuestión su valor y alcance, lo hace con el fin de volver a reflexionar sobre la Grecia de Sócrates, tan equivocadamente entendida por los filólogos del XIX, sobre esa Grecia de Eurípides, de

¹⁶⁰ *Ídem*.

¹⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Za*, cap. II, apdo. “De la superación de sí mismo”.

¹⁶² Friedrich Nietzsche, *2WM*, lib. II, Cap. VII, apdo. I, par. 414-447.

¹⁶³ Jurado, *op. cit.*, p. 155.

¹⁶⁴ Nietzsche, *GD*, cap. “El problema de Sócrates”, par. 4-5.

Platón, de la muerte de la tragedia y del nacimiento de los más altos valores [...] Sócrates era un símbolo de algo que le parecía más importante reflexionar: las implicaciones de la visión socrática de la vida¹⁶⁵.

El modelo que alimenta la *voluntad de verdad* es el socrático-platónico, pero ¿cómo es este modelo socrático de la vida, en qué consistió y cuál es su trascendencia en la historia de la filosofía de Occidente? ¿Por qué en esta visión podría hallarse la genealogía de la violencia? En primer lugar, debemos considerar que según la historia de la filosofía con Anaxágoras concluye el periodo cosmológico (624-547 a. C) de la filosofía griega, el cual comprende la escuela Jónica, Eleática, Atomista y Pitagórica, cuyo enfoque residía en averiguar la *physis* o causa primera de todas las cosas. A partir de Sócrates (Siglo V a. C) la filosofía toma un nuevo rumbo, el principal objeto de estudio es el carácter antropológico del hombre mismo, el cual alcanzará su punto álgido en aquellos que se hacían llamar sofistas¹⁶⁶ y en los pupilos socráticos. Desde este horizonte podemos advertir que en sus diálogos iniciales Platón se avoca a ser el portavoz de Sócrates pues (aunque trata de alejarse del Sócrates caricaturesco que perfila Aristófanes en *Las Nubes* y del Sócrates histórico construido por Jenofonte en su *Apología*) su más ferviente propósito es sembrar y dar vida a las enseñanzas éticas de su maestro para, posteriormente, comenzar a cosechar sus propias teorías. En segundo lugar, al revisar cuidadosamente los textos platónicos podemos conocer el contexto en el que inició la filosofía socrática, ya que los pasajes nos revelan que al igual que los sofistas, Sócrates acudía al ágora, a las mesas de los cambistas o a las palestras para hablar con los ciudadanos, artesanos, mercaderes, soldados, herreros o efebos atenienses¹⁶⁷. Pero Sócrates se distingue de estos sofistas y sabios de su tiempo al no instruir a nadie por medio de frases eruditas o glosa seductora, pues él no era un predicador ni un maestro, irónicamente¹⁶⁸ se negaba a ser llamado como tal. Le interesaba la

¹⁶⁵ Greta Rivara, “Sócrates según Nietzsche” en *Theoría* No 14-15, junio 2003, México, FFyL, UNAM, p. 92.

¹⁶⁶ «Sofista» es una palabra que significa «sabio», «experto en el saber». La acepción del término, por sí misma positiva, se convirtió en negativa a causa sobre todo de la toma de posición notablemente polémica de Platón y Aristóteles. Estos sostuvieron que, como ya había dicho Sócrates, el saber de los sofistas era aparente, facineroso, ineficaz y todavía más deleznable en el sentido de que no profesaba la búsqueda desinteresada de la verdad sino “fama” y lucro. Platón, en especial, insiste sobre la peligrosidad –desde el punto de vista moral– de las ideas de los sofistas, además de su inconsistencia teórica. Durante mucho tiempo los historiadores de la filosofía aceptaron sin discusión estos juicios, en consecuencia, el movimiento de los sofistas fue infravalorado y se le consideró básicamente como un momento de grave decadencia del pensamiento griego. Sólo en nuestro siglo ha sido posible efectuar una revalorización radical desde el punto de vista histórico y filosófico. Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Tomo I. Antigüedad y Edad Media, Juan Andrés Iglesias (trad.), 2ª edición, Barcelona, Herder, 1995, p. 75.

¹⁶⁷ Platón, *Apología* 17d

¹⁶⁸ La *eironeia* es una actitud psicológica según la cual el individuo busca parecer inferior a lo que es: se desprecia a sí mismo. En el uso y el arte del discurso, dicha disposición se manifiesta a través de una tendencia que finge otorgarle la razón al interlocutor, que finge adoptar el punto de vista del adversario. La figura retórica de la *eironeia* consistiría, pues, en utilizar palabras o desarrollar discursos que el oyente esperaría encontrar en boca del adversario. Pierre Hadot, *Elogio de Sócrates*, Ana Millán Risco (trad.), Barcelona, Paídos, 2008, p. 36.

educación de los hombres, pero se negaba a educar él mismo, porque *reconocía no saber nada y tampoco creía saber nada*¹⁶⁹.

El método al que recurría Sócrates consistía, pues, en el re-conocimiento de los límites del saber para poder iniciar un diálogo construido a partir de hábiles preguntas que hicieran notoria la ignorancia de sus interlocutores, con la finalidad de encaminarlos a una reflexión¹⁷⁰. Lo cual no representaba hasta ese momento ninguna consolidación de la doctrina socrática, pues si bien Platón trató de reproducir el espíritu del dialogar socrático, imitando sus peculiaridades, es decir, reproduciendo su incesante interrogar una y otra vez con el perpetuo aguijón de la duda, con los repentinos cambios de frente que impulsan mayéuticamente hacia la verdad, fue hasta sus escritos de madurez, como veremos más adelante, que logró realizar la sistematización de la doctrina socrática¹⁷¹. Por lo pronto, es importante mencionar que algunas de las interrogantes más significativas dentro de los diálogos socráticos giraban alrededor de las virtudes éticas y su posibilidad de ser practicadas, éstas fueron planteadas desde las primeras discusiones con *Laques*, *Lisis* o *Protágoras*¹⁷² pero expuestas de forma clara, global y precisa en *La Republica*; el diálogo intermedio más conocido del ateniense pero también el más denostado por sus críticos, debido a que no contiene tantos razonamientos filosóficos como el *Teeteto* o el *Sofista*. Empero, este escrito representa notoriamente el momento de equilibrio entre el predominio de la ética y la metafísica debido al interés de Sócrates

¹⁶⁹ La muy difundida frase “Yo sólo sé que no sé nada”, es una limitada y tergiversada forma de interpretar a Sócrates. En *La Apología*, Sócrates intenta aclarar ante el tribunal ateniense encargado de juzgarlo, la falsa opinión que se ha difundido acerca de él como sofista y corruptor de jóvenes. Su improvisada defensa es usada para aclarar que en ningún momento se declara un hombre carente de juicio, inteligencia o racionalidad sino todo lo contrario, se define, muy a su pesar, como el hombre más sabio de aquel entonces por designio del oráculo delfico. Para comprobar el vaticinio de los dioses, se vio impelido a entablar diálogos con oradores, poetas, artistas y políticos. Después de examinar a un político descubrió que efectivamente era más sabio que él, porque aquel hombre era incapaz de reconocer su ignorancia. Así declara: “Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé tampoco creo saber. Parece, pues que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo”. Esta frase además de expresar su *docta ignorantia* (desconocimiento absoluto de las cosas) resume la vocación del ateniense como sabio, como aquel que puede reconocer lo ilimitado del conocimiento y su infinita búsqueda. Con dicha frase también queda justificada la profecía delfica, pues Sócrates ve a los hombres más famosos de su tiempo dedicados a presumir de sí mismos, pero encuentra que ninguno como él, tiene la adecuada conciencia para reconocer su ignorancia. *Cfr.* Platón, *Apología* 21b-d.

¹⁷⁰ Este método socrático que consistía en hacer una serie de preguntas al *prosonon* (interlocutor) para que pudiera concebir una idea, es conocido como Mayéutica. Fue expuesto a cabalidad en el *Teeteto*, donde Sócrates afirma practicar la labor de partera como su madre; pues si bien la madre del filósofo atendía los nacimientos corporales, Sócrates asistía los intelectuales o espirituales. Él mismo afirmaba no engendrar nada, al no saber nada, pero se decía capaz de propiciar que los otros concibieran la verdad. A partir de este planteamiento Pierre Hadot señala la inversión de las relaciones entre maestro y discípulo observada por Kierkegaard: “ser maestro no consiste en concluir a fuerza de afirmaciones, ni en dar lecciones que hay que aprender; ser maestro consiste en verdad en ser discípulo”. *Cfr.* Hadot, *op. cit.* P. 44.

¹⁷¹ *Cfr.* Giovanni Reale y Dario Antiseri, *op. cit.*, p. 123-ss.

¹⁷² *Vd.* Platón, *Laques* 190d, *Lisis* 210b, *Protágoras* 329d.

por fundar una moralidad para los hombres, por lo que se convierte en el diálogo idóneo para conocer los preceptos fundamentales que integran la visión socrático-platónica¹⁷³.

El primer libro de *La República* está diseñado como un proemio en el que Sócrates comienza preguntando si la justicia debe considerarse una cualidad común de todos los actos ecuanimes o una cualidad común de los hombres sobrios, porque lo que pretende el ateniense es iniciar una discusión que le permita abordar la naturaleza de la justicia (δικαιοσύνη)¹⁷⁴ como fundamento de una ética. De esta manera en el primer fragmento se entabla una discusión entre Sócrates y el viejo Céfalo, donde éste último sostiene que debido a su avanzada edad los apetitos de su cuerpo se han visto reducidos trayéndole mayor paz y libertad¹⁷⁵. En esta declaración, Sócrates reconoce el carácter sereno y el temperamento mesurado de Céfalo que le permiten actuar de manera justa porque de otra manera la insaciable búsqueda por satisfacer sus necesidades y deseos, así como el ansia de poder y riqueza, provoca que los hombres actúen injustamente, en ese sentido, la primera definición que ofrece de justicia es como la cualidad de los hombres ecuanimes. Pero el pensador griego profundiza en este planteamiento y pregunta a Céfalo cuál es el mayor beneficio que cree haber obtenido al poseer una gran fortuna. El anciano responde que la posesión de las riquezas es benéfica para el hombre sensato porque contribuye a no engañar ni mentir involuntariamente, así como a no adeudar sacrificios a un dios o dinero a un hombre, por lo que la segunda definición de justicia consiste en decir la verdad y en la puntual restitución de aquello que se debe tanto a los dioses como a los hombres¹⁷⁶.

Sócrates refuta las definiciones ofrecidas por su interlocutor argumentando que “la justicia no tiene un objeto determinado y particular, sino que es un principio general orientado a un fin que indica a los individuos el lugar que les corresponde en la comunidad humana”¹⁷⁷. Este planteamiento se amplía conforme avanza el diálogo, pues lo que busca Platón es fundar en la palabra socrática el modelo ideal de la sociedad ateniense. Pero antes de planear la construcción de una vida colectiva sostiene un importante diálogo con Polemarco, en donde éste alega que la justicia es un actuar por mera conveniencia porque quien ostente el poder impondrá su modo de proceder, tratando siempre de beneficiar a quienes les son útiles y dañar a quienes les dañan¹⁷⁸, de manera que “la injusticia

¹⁷³ Cfr. I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El hombre y la sociedad*, Ana Torán y Julio César Armero (Trad.), Madrid, Alianza, 1979, p. 85.

¹⁷⁴ *Dikaioσinê* se traduce como justicia, pero la palabra es más amplia y, de acuerdo con la mayoría de los traductores de Platón, el término ‘rectitud’ es más adecuado.

¹⁷⁵ Platón, *República* 329a.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, 331c.

¹⁷⁷ Friedrich Nietzsche, *Introducción al estudio de los diálogos de Platón*, Edición, Traducción y notas de Manuel Barrios, Madrid, Tecnos, 2019, p.101

¹⁷⁸ Platón, *República* 334a-c.

reporta más ganancias externas y felicidad que la justicia”¹⁷⁹. Sin embargo, lo que debate Sócrates en esta discusión es que la justicia es un tipo de virtud debido a que se trata de una τέχνη¹⁸⁰ (*téchne*), en el sentido de que puede ser enseñada y conduce a practicar el bien, no solo en beneficio nuestro o de nuestros amigos sino evitando perjudicar a otros. Aquel que domina una técnica “no puede equivocarse nunca y hablando con rigor, un experto no puede nunca cometer error, pues el conocimiento de una cosa implica siempre el conocimiento de su opuesto”¹⁸¹. Por lo tanto, toda la discusión entre Sócrates y sus interlocutores se apoya en el hecho de que la justicia es un conocimiento eminentemente enseñable como cualquier otro e implica dominar una técnica que lleve a la excelencia humana¹⁸².

La pretensión de Sócrates al sostener que la justicia es una capacidad que requiere pericia, se funda principalmente en la relación entre el conocimiento y el bien, pues cuanto más capacidad de este tipo poseamos, seremos más virtuosos¹⁸³. Es decir, la ética socrático-platónica sostiene que el recto conocimiento de las cosas lleva al hombre a comportarse conforme a propósitos adecuados, contribuyendo al bienestar general, pues quien sabe lo que es bueno no puede actuar con maldad ya que esta última solo proviene de la ignorancia¹⁸⁴. De este modo, la doctrina queda expresada en dos postulados éticos: “la bondad es conocimiento”, y su corolario, “nadie hace el mal voluntariamente”¹⁸⁵. Porque el hombre malvado y por ende violento –de acuerdo con Sócrates– no es en realidad más que un gran ignorante que actúa de forma equivocada al no saber cómo conducirse adecuadamente para ser feliz sin perjudicar a otros. La única manera de terminar con esa maldad es mediante el aprendizaje de la verdad, pero nadie podrá acceder a ella si se desconoce a sí mismo. De modo que el conocimiento cardinal que conduce a la buena conducta consiste en «conocerse a sí

¹⁷⁹ Nietzsche, *op. cit.*, p. 102.

¹⁸⁰ El técnico es aquel que posee determinada habilidad, sabe hacer algo o fabricar algo y por ello se dice que es bueno en lo que hace. Los griegos tendían normalmente a identificar lo útil con lo bueno, y la palabra ἀρετή se usaba para indicar tanto una cualidad particular como la virtud en general. La ἀρετή de un técnico consistía precisamente en que fuera bueno en su oficio. De forma parecida hoy día hablamos de alguien que domina una técnica, si bien no llegamos tan lejos como para hablar de «bondad» en su actuar, los griegos sí lo consideraban. A partir de aquí surge con toda naturalidad la fórmula socrática; su significación primitiva era: «ser bueno en o para algo es cuestión de conocimiento» y después pasó a significar: ser bueno es cuestión de conocimiento». Cfr. George Grube, *El pensamiento de Platón*, Tomás Calvo (Trad.), 3ª reimpresión, Madrid, Gredos, 1994, p. 329-ss.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 334.

¹⁸² Platón, *Menón* 87c.

¹⁸³ George Grube, *op. cit.*, p. 334.

¹⁸⁴ Para Sócrates existían dos tipos de maldad (κακία) en el alma: la desarmonía y la fealdad. La primera se refiere a la enfermedad en el cuerpo de los “hombres inferiores”, la cual consiste en una desarmonía entre opinión y deseo, sentimientos y placer o razón y dolor. El otro tipo de maldad corresponde a la fealdad que provoca la ignorancia, ya que para Sócrates todos los hombres desean el bien, pero cuando intentan practicarlo, su falta de conocimiento los hace errar. Cfr. Platón, *Sofista* 227e-228e.

¹⁸⁵ *Ibidem.*

mismo» como sugiere el oráculo delfico. La práctica del autoconocimiento fue llamada por Sócrates como *sophrosyne* (templanza) la cual es una especie de orden, disciplina y dominio de los placeres y deseos. Se trata también de una *téchne* en el sentido que implica un cuidado espiritual y un aprendizaje intelectual, esto es, no dejarse excitar por las pasiones (*thymós*) e impulsos (*epithymía*)¹⁸⁶. Es por medio de la templanza, afirmaba el pensador ateniense, que puede lograrse ser bueno en el arte de vivir, esto es, actuar siempre con moderación para alcanzar la virtud, siendo la justicia aquella disposición del alma según la cual cada parte de ésta hace lo que debe hacer y como lo debe hacer¹⁸⁷.

Aunque para Platón como para su mentor, no basta con determinar que la templanza es también una *τέχνη* que conduce a la virtud, ha de ser en sentido ontológico algo constitutivo; un saber que implique no solo poder distinguir entre el bien y el mal, sino poder adentrarse en el alma (*psykhé*)¹⁸⁸ en donde se halla contenida la bondad, ya que para los socráticos el alma era la parte más espiritual y vital que podía encerrar la idea de perfección¹⁸⁹. El cuerpo (*soma*)¹⁹⁰, por ende, era pensado como la tumba y cárcel del alma, un lugar de expiación. Es decir, mientras se tenga cuerpo se está muerto, porque se es fundamentalmente alma, y el alma mientras se halle en un cuerpo está como en una tumba, insensibilizada. La muerte corporal en cambio es vivir, porque al morir el cuerpo, el alma se libera de la cárcel¹⁹¹. Con esta dualidad lo que buscaba la doctrina socrático-platónica era sembrar la idea teológica de la inmortalidad¹⁹² en el corazón mismo de la filosofía occidental, pues antes de

¹⁸⁶ Platón, *Fedón* 69a-e.

¹⁸⁷ Reale, *op. cit.*, p. 151.

¹⁸⁸ De acuerdo con la doctrina socrático-platónica existen tres partes del alma: la concupiscible (*epithymetike*), la irascible (*thymoeides*) y la racional (*logistike*). La parte irascible por su propia naturaleza, suele ponerse del lado de la razón, pero también puede aliarse con la parte inferior del alma, si se somete a los perniciosos efectos de una educación equivocada. El individuo es templado cuando las partes inferiores armonizan con la superior y le obedecen; es fuerte o valeroso, cuando la parte irascible del alma sabe mantener con firmeza los dictados de la razón a través de cualquier peligro; es sabio, cuando la parte racional del alma posee la verdadera ciencia acerca de lo que conviene a todas las partes (ciencia del bien). *Ibidem*.

¹⁸⁹ Platón menciona que el alma es exclusiva de los seres humanos y persiste después de la muerte, es inmortal. El alma también es lo más espiritual y racional en el hombre porque ya existió previamente en algún lugar, cuando regresa a la tierra lo hace trayendo consigo un conocimiento, a este aprendizaje “heredado” Sócrates le llama *reminiscencia*. Asimismo, frente al cuerpo que funge como instrumento y es receptor de lo sensible, el alma no es perceptible por la vista ni por ningún otro sentido, es afín a lo invisible. A pesar de estar encerrada en el cuerpo el alma era pensada como lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme e indisoluble, siempre idéntica consigo misma; mientras que el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y nunca idéntico a sí mismo. *Cfr.* Platón, *Fedón* 73a-80b.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ Reale, *op. cit.*, p. 143.

¹⁹² De acuerdo con la hipótesis de la inmortalidad del alma, cuando una persona muere, su parte visible, el cuerpo, se disuelve, en cambio el alma se marcha a un lugar distinto llamado Hades. Esta separación es pura y no arrastra nada del cuerpo si éste estuvo filosofando rectamente. Al llegar al Hades es posible que sea feliz y pueda apartarse de los errores, insensateces, terrores, pasiones y demás males humanos. Sin embargo, si el alma se separa del cuerpo contaminada e impura por su trato continuo con el cuerpo, por los deseos y placeres, es arrastrada nuevamente al terreno de lo visible. *Ibidem*.

Sócrates este problema teológico era confinado al misterio. Después de sus aportaciones, la concepción del cuerpo se vuelve negativa, a él se le adjudicaron las torpezas del conocimiento sensible, además de los apetitos, desordenes y tensiones pasionales que contaminaban el alma¹⁹³. En ese sentido los diálogos de Platón como el *Fedón*, la *Apología* y la *Republica* contribuyeron a fortalecer y difundir, a través de los siglos y hasta nuestros días, la noción de que el alma “ha existido desde siempre, ingénita [...] anterior al cuerpo, al que necesariamente tiene que unirse, pero sin que nazca al mismo tiempo que él, pues lo que hace es pasar de una existencia puramente espiritual al mundo de la materia y el devenir”¹⁹⁴, para después de un tiempo purificándose volver a desprenderse del cuerpo y regresar a su origen.

A partir de estos postulados, tanto Sócrates como Platón consideran a los *philosophos*¹⁹⁵ como los únicos individuos capaces de llevar una vida ascética, libre de pasiones y deseos carnales que les permita purificar el alma. La existencia de los filósofos queda justificaba al llevar durante toda su vida una larga preparación para gobernar adecuadamente la ciudad¹⁹⁶ y posteriormente alcanzar un destino en el más allá. Mediante la educación el verdadero filósofo logra desarrollar la capacidad de purificarse de lo corpóreo y atender al bien de su alma, amar la verdad y desconfiar de los sentidos. Una vez que acontece la muerte, su alma se desembara de la prisión somática y de las ligaduras con lo sensible alcanzando el mundo puro de las *ideas* (*εἶδος*)¹⁹⁷. Estas últimas son el elemento

¹⁹³ A partir de que los griegos ritualizaron la muerte y dieron un trato especial a los cadáveres surgió un mayor interés por el estudio de la vida después de la muerte. Posteriormente, los funerales se convirtieron en un referente para el desarrollo de hipótesis acerca de la inmortalidad del alma. Sin embargo, el filólogo alemán Erwin Rohde, sugiere que la idea de la inmortalidad del alma aparece en los griegos hasta después de Homero, y se relacionaba principalmente con el culto a los dioses, después este culto se traslada a los héroes y, a la postre, al culto de los muertos. Cfr. Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Wenceslao Roces (trad.), 2ª ed., México-Buenos Aires, FCE, 2006, p. 241.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 243.

¹⁹⁵ Una vez expuesta la doctrina de las virtudes ligadas al conocimiento, en la *República* Platón habla del proyecto de crear una nueva ciudad-Estado, con un nuevo género de ciudadanos, un nuevo régimen estamentario y una división del trabajo diferente a la Atenas agrícola y pastoril de aquella época. Una *polis* donde gracias a una ardua educación ético-formativa (gimnasia, música, estudios matemáticos y la dialéctica) podían surgir los verdaderos filósofos, libres de todas las ataduras de la sensualidad. A los treinta y cinco años concluía el aprendizaje de la dialéctica, entonces se regresaba a la vida cotidiana, para desempeñar un puesto en la administración del Estado. El período de prueba duraba quince años. A los cincuenta años estaban maduros para dedicar su vida a los estudios y, sólo alternándose, gobernar. Cfr. Nietzsche, *Introducción al estudio...* pp. 104-109.

¹⁹⁶ Para la ética socrático-platónica el verdadero arte de la política es el arte que cuida el alma y la convierte en lo más virtuosa posible. Por esto, es el arte del filósofo. En la República se manifiesta de forma muy elaborada, según la cual la verdadera filosofía coincide con la verdadera política. Solo si el político se transforma en filósofo (o viceversa) puede construirse la verdadera ciudad, es decir, el Estado auténticamente fragmentado sobre el supremo valor de la justicia y del bien. Reale, *op. cit.*, p. 149.

¹⁹⁷ Para Platón las *ideas* o *formas* son la causa de las cosas reales, ellas existen más allá de los objetos reales y mutantes; modélicas, como los prototipos de las figuras matemáticas y los ideales de las virtudes éticas. Lo real para Platón son las ideas y éstas se distinguen en tangibles o sensibles e inmateriales o inteligibles. Las cualidades de las primeras son “lo humano, multiforme, ininteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo; y en las segundas “lo

primordial que conforma la *Teoría de las formas*¹⁹⁸ platónicas, la cual se basa en la «segunda navegación»¹⁹⁹, es decir, en usar el intelecto para poder diferenciar entre el plano de lo fenoménico, visible y captable con los sentidos frente al plano metafenoménico, puramente inteligible y aprehensible solo con la mente, para poder llegar a la *idea del bien*.

La *idea del bien* es lo divino, lo inmaterial e inmortal, es la causa primera de todas las cosas, es lo bueno «en sí y por sí». Esta capacidad que es bondad se halla de manera eminente en la *idea* y, por conformidad a ella, en los múltiples que la imitan o sostienen cierta relación con ella, la cual se denomina *participación*²⁰⁰. De modo que el mundo de las ideas está constituido por una multiplicidad, en la medida que allí hay ideas de todas las cosas, ideas de valores estéticos, ideas de valores morales, ideas de las diversas realidades corpóreas, ideas de los distintos entes geométricos y matemáticos²⁰¹, lo cual implica “la aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e independientes del mundo de los fenómenos; por ejemplo: la belleza absoluta, la justicia absoluta, la bondad absoluta, de las cuales derivan su entidad todas aquellas cosas que llamamos bellas, justas o buenas”²⁰². Así, por ejemplo, las riquezas son inútiles si no se sabe cómo usarlas, únicamente al saber que participan de un conocimiento supremo, pueden ser consideradas una bendición. La riqueza, la salud, e incluso la belleza carecen de valor a no ser que se utilicen de forma adecuada, y esto requiere sabiduría (σοφία)²⁰³. Son los filósofos –se reitera en la República– quienes poseen memoria, inteligencia, magnanimidad, talante y usan adecuadamente la razón para intentar penetrar más allá de

divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo”. Platón, *Fedón* 77a-84c.

¹⁹⁸ Es a Platón y no a Sócrates a quien se le adjudica la *teoría de las ideas*, sin embargo, al ser expuesta y desarrollada en varios de los diálogos de Sócrates con sus discípulos, no deja de considerarse una propuesta socrática que constituyó uno de los pilares de la filosofía occidental. Los principales críticos de su obra convienen en llamarle más apropiadamente como *Teoría de las formas*, porque sostiene que el mundo material que es percibido por medio de los sentidos es solo apariencia, reflejo de los modelos existentes en un lugar más allá de los cielos. Platón, *Fedro* 247b-c.

¹⁹⁹ La segunda navegación, en la que se apoya la filosofía platónica, consistía en una imagen simbólica proveniente de la terminología marinera. Cuando un barco se encontraba navegando y desaparecía el viento, dejaban de servir las velas, por lo que tenía que recurrirse a los remos para poder avanzar. De modo que la primera navegación simboliza el recorrido que realiza Platón por la filosofía impulsada por el viento de la filosofía naturalista. Y la segunda navegación, representa la aportación personal de Platón, la navegación realizada gracias a sus propias fuerzas, es decir, el filósofo ateniense halla una nueva ruta que conduce al descubrimiento de lo suprasensible, esto es, del ser inteligible. En la primera navegación se permanece en una vinculación demasiado estrecha con los sentidos y lo sensible, mientras que en la segunda navegación se intenta una radical liberación con respecto a los sentidos y a lo sensible, y un desplazamiento decidido hacia el plano del puro razonamiento y de lo que se puede captar con el intelecto y con la mente exclusivo. Por tal razón, se considera que la propuesta de Platón revolucionó el pensamiento de todo occidente aún en nuestros días. *Cfr.* Reale, *op. cit.*, p. 126-128.

²⁰⁰ Platón, *República* 596b-598d.

²⁰¹ Reale, *op. cit.*, p. 130.

²⁰² George Grube, *op. cit.*, p. 19.

²⁰³ Platón, *Eutidemo* 278e-282d.

las apariencias, acceder al mundo de las ideas y conocer *la verdad*, pues su amor a la sabiduría no ha sido embotado por confiar en los sentidos²⁰⁴.

Por lo anterior podemos concluir que la ética socrático-platónica busca postular la razón como la única mediación para acceder a la realidad. Es por medio de la razón que puede juzgarse imparcialmente y gobernar la ciudad ideal. Desde luego, el único competente para efectuar dicha tarea es el filósofo, quien además puede vivir libre de la tentación de tratar injustamente a los demás y dirigir a la comunidad por el sendero de la rectitud para que encuentren la felicidad (*endemonia*). Todos estos preceptos de los que Platón habla en sus diálogos, a través de la figura de su maestro, constituyen una ética, una moral y una política subordinadas a una concepción metafísica del universo, donde el destino del alma es previsto como un más allá en el que aguarda la bienaventuranza eterna. La vida del hombre debe quedar determinada por la razón, pues en la medida en que se acepte que por medio de ella puede dominarse todo cuanto hay en el cosmos, puede vivirse sabia y pacíficamente.

Esta visión socrática de la vida no nada más replantea el problema metafísico del devenir, sino que expone el problema del ser y la verdad, pues el diálogo cifrado en la razón busca ser correlativo al ser de las cosas. La idea del Bien no es solo el fundamento que convierte a las ideas en cognoscibles y a la mente en cognoscente, sino que define al ser y a la substancia. Es decir, esta visión griega considera el mundo sensible, el del incesante devenir heraclíteo como falso, como lo que no es o nunca llega a ser, porque el ámbito del ser y, por ende, de la verdad, se encuentra en un *Hyperuránion Tópon* (lugar más allá de los cielos) al cual se tiene acceso únicamente de forma intelectual²⁰⁵. Únicamente el camino de la contemplación lleva al mundo inteligible de las *formas* que constituyen la esencia de las cosas y que no se dejan arrastrar por la turbulencia del devenir, ni manipular por los estados mentales de un sujeto en particular, convirtiéndose de esta forma en un modelo fidedigno de la verdad absoluta.

Es así como Platón siembra las semillas de la *voluntad de verdad*, logrando que durante siglos el afán de los hombres ilustrados se centre en consolidar una metafísica, en esperar una vida plena en el más allá y en la búsqueda de una causa primera, tal como afirma Emerson: “la mente se vio impulsada a buscar la causa única de muchos efectos; luego la causa de aquella causa, y otra vez la causa de esa causa, profundizando cada vez más, segura de que llegará a una causa absoluta y suficiente, a una

²⁰⁴ Platón, *República* 487a.

²⁰⁵ Platón, *Fedro* 247b-c. Los estudiosos de Platón comentan que esta compleja esfera de la realidad inteligible recibió también el nombre de “cosmos noético” o llanura de la verdad”, debido a que es el lugar al que arriban las almas para contemplar la totalidad del ser inteligible en todas sus vinculaciones y posibilidades.

causa que será todas las causas”²⁰⁶. Aunado a ello, con el paso de los siglos se reafirmará el desprecio por el continuo fluir de la existencia; el desprecio por la tierra, la vida, el sentir y el propio cuerpo que habitamos. Gracias a Sócrates y su alumno Platón, nos dice Nietzsche, se abre un abismo insalvable entre el ser y el devenir, entre la mente y el cuerpo, entre la unidad y la multiplicidad, donde “la filosofía parece haberse dedicado a pensar y restaurar la escisión que surgió entre el mundo del ser y el del devenir.

Pero esa escisión no es meramente metafísica, sino que, como sucede con todo problema metafísico, se filtra en la totalidad de los ámbitos de la filosofía”²⁰⁷. Tan es así que la crítica nietzscheana a esta *voluntad de verdad* abarca el nivel epistemológico, ontológico, teológico, estético, ético y metafísico. Existe en Nietzsche una marcada renuencia a re-afirmar la *voluntad de verdad*; una franca resistencia a buscar la verdad “absoluta, inmortal, inteligible, uniforme e indisoluble” que se halla – según Platón– en el plano de lo suprasensible. Nietzsche niega rotundamente la existencia de un más allá donde se encuentre la vida verdadera predestinada a los seres disciplinados, y protesta ante el criterio de escindir la vida. Este ataque feroz contra la moral socrático-platónica inicia, como veremos a continuación, en sus escritos acerca de la tragedia griega; en estos trabajos primigenios el filósofo alemán rechaza aquellos valores pretendidamente universales que debían regir la vida de los hombres sabios, justos y virtuosos, pues Nietzsche detecta (como el pensador avezado y adelantado que era a su época) que en toda esa construcción intelectualista se haya la genealogía de la violencia que azora con tal profusión al mundo contemporáneo.

²⁰⁶ Ralf Waldo Emerson, “Confía en ti mismo” en *Nuestra fuerza es transitoria*, Ediciones 29, Barcelona, 1996, p. 62.

²⁰⁷ Paulina Rivero, *op. cit.*, p. 36.

2.2 VOLUNTAD DE PODER

*La voluntad es independiente de la inteligencia,
que es de origen secundario y posterior,
pudiendo, por lo tanto, subsistir
y manifestarse sin la inteligencia,
que es lo que sucede real y efectivamente
en la naturaleza entera.*²⁰⁸
Arthur Schopenhauer

La destrucción de la figura de Sócrates y de Platón inicia con tres escritos²⁰⁹ nietzscheanos que posteriormente integrarán la *opera prima* de Friedrich Nietzsche, «*Die Geburt der Tragödie*»²¹⁰, publicada en Leipzig a principios de 1872²¹¹. El primero de estos escritos preparatorios²¹² es una conferencia pronunciada por Nietzsche el 18 de enero de 1870 con el título «*Das griechische Musikdrama*», donde el joven de 26 años describe los principales rasgos de la tragedia griega que hacen de ésta una obra de arte total capaz de expresar la vitalidad helena. La segunda conferencia data del 1º de febrero de 1870 en Basilea y tiene por nombre «*Sokrates und die griechische Tragödie*»,

²⁰⁸ Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, 1ª reimpression, Miguel de Unamuno (trad.), Prólogo y notas de Santiago González, Madrid, Alianza, 2006, p. 40.

²⁰⁹ Los tres escritos previos a *El Nacimiento de la tragedia* (*El drama musical griego* [GMD], *Sócrates y la tragedia griega* [ST] y *La visión dionisiaca del mundo* [DW]) fueron traducidos al castellano por primera vez en 1926 por Andrés Sánchez Pascual, como parte de un obsequio anual para los Amigos del Archivo Nietzsche y fueron publicados en edición limitada por Verlag Richard Hadl en Leipzig. Las versiones originales completas eran de tan difícil acceso que el mismo traductor consideraba como inédita su aportación. Recientemente, la editorial Tecnos se ha encargado de republicar bajo la dirección de Joan B. Llinares estas conferencias nietzscheanas, acompañándolas de una introducción pormenorizada, pero su traducción está basada en el trabajo previo de Sánchez Pascual. Para esta investigación se consultó la edición de Tecnos por tratarse de una edición corregida y actualizada.

²¹⁰ Una gran mayoría de especialistas nietzscheanos concuerdan en que *El nacimiento de la tragedia* (GT - *Die Geburt der Tragödie*) no solo es importante por tratarse del primer trabajo de un filósofo en ciernes, sino porque en él Nietzsche expone los cimientos de su filosofía, por lo que en escritos posteriores el pensador se abocará a pulir sin descanso los temas desarrollados en este trabajo primigenio. Pese a la inclemente crítica que él mismo lleva acabo en 1886 a su propia obra, mantendrá con pequeñas modificaciones sus rasgos esenciales y polemizará al respecto hasta sus últimos escritos. Cfr. James Porter, *The Invention of Dionysus. An Essay on the Birth of Tragedy*, Stanford, Stanford University Press, 2000, p. 4-6.

²¹¹ *El nacimiento de la tragedia* tuvo tres ediciones acreditadas por Nietzsche. La primera es de 1872 y llevó por título *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*. La segunda edición corresponde a 1874 y no difiere mucho de la primera, Nietzsche solo introdujo algunas correcciones a sugerencia de su gran amigo Erwin Rohde. La tercera edición es de 1886 e inicia con un devastador «Ensayo de autocrítica», además cambia a su título definitivo: *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*.

²¹² Los escritos preparatorios de *El nacimiento de la tragedia* fueron redactados por Nietzsche bajo los truenos de la batalla francoalemana de 1870, en la que el filólogo participó fugazmente como enfermero. Pese a la crueldad de la guerra, Nietzsche pudo continuar con sus disertaciones en torno a la estética de la tragedia griega y sobre el pensamiento pesimista. Después de redactar y presentar estas conferencias el estado de salud de Nietzsche empeora y pide una licencia para pausar sus obligaciones académicas, retirándose al pueblo de Lugano con su hermana, tras su estancia allí redacta casi por completo el *Nacimiento de la tragedia*. Cfr. Friedrich Nietzsche, KGB, Vol. II. Marzo 1871, cartas 127, 127ª y 128.

en donde el filósofo desarrolla como idea principal la decadencia de la tragedia griega a causa de las obras teatrales de Eurípides, redactadas y puestas en escena bajo la influencia de la tradición filosófica clásica, esencialmente socrática. Ello es relevante porque los historiadores defienden como fundamento originario de la violencia el mito del Génesis, mientras que el rastreo minucioso que hace de la violencia Friedrich Nietzsche nos lleva a la antigua Grecia, a la tragedia. Es en las obras trágicas de Esquilo, Sófocles y Eurípides donde, en principio, pueden hallarse las relaciones destructivas, vengativas, incestuosas, traicioneras, iracundas, de sumo violentas, entre dioses y hombres. Lo que nos conduce al tercer escrito nietzscheano intitulado «*Die dionysische Weltanschauung*» del verano de 1870, donde el pensador alemán indaga profusamente sobre el dios délfico Apolo²¹³ y el dios misterioso Dioniso²¹⁴, porque en ellos Nietzsche no solo encuentra simbolizada la esencia de la rebosante cultura griega, sino una comprensión del ser y de la vida diferente a la visión metafísica-esencialista tradicional, lo cual sugiere un génesis distinto de la violencia.

Para hallar este génesis resultan cruciales las indagaciones nietzscheanas expuestas en estas tres conferencias, pues hablan del drama musical griego en su fase temprana, como manifestación plástica, es decir, como festejo popular proviene del ditirambo²¹⁵, conectado con los bailes y cantos

²¹³ Conforme a su etimología Apolo es el «resplandeciente», la divinidad de la luz y de acuerdo con el especialista en mitología griega Karl Kerényi, es un dios procedente de Asia Menor. La prioridad de su culto en Delos, la isla considerada su lugar de nacimiento, estaba reconocida en Delfos. La llegada a Grecia de su familia matriarcal, integrada por su madre Leto y su hermana Artemisa, se produjo en su momento como un acontecimiento constitutivo de la historia griega de la religión, la cual no puede imaginarse sin estas tres divinidades. La respuesta griega a la llegada de Apolo como una sabiduría divina que otorga y retira la luz del sol, fue la creación de una religión de la luz sensible y espiritual que en sus momentos culminantes se convirtió en una religión griega del espíritu impregnada de la exigencia de claridad y pureza, de orden y armonía. Cfr. Karl Kerényi, *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, 2ª edición, Herder, Barcelona, 1998, p. 150.

²¹⁴ Dioniso, Dionisio o Dionisios es la variante del español del dios griego Dionysos (Διόνυσος), cualquiera de estos tres nombres propios masculinos es correcto y de uso indistinto por los investigadores helenos. De acuerdo con Kerényi, los discípulos del cantor Orfeo relatan que Dionisios tuvo dos madres y tres nacimientos y era por tanto llamado Diméter, «el de dos maternidades» y Trígono, «el nacido tres veces». Los apodos de Dionisios raramente describen al dios como «el fálico». Otros sobrenombres se refieren al salvajismo de Zagreo. En la esfera vegetal Dionisios era Cisos, «hiedra»; en tanto Bromio era dios del estrépito de las procesiones báquicas; y como Eve o Evios provocaba los gritos que se oían «¡Evoe!» Casi todos estos apelativos se refieren a manifestaciones de Dionisios en tanto Dios del vino. Kerényi también comenta que Dionisios no era ningún dios proveniente del extranjero, sino que su culto precede en Delfos a la región apolínea y está insinuado por el calendario como el año doble. Antes de la llegada de Apolo, Delfos ya poseía un culto del que formaba parte el mito dionisiaco. De acuerdo con éste, Dionisios se enfrenta al dragón serpiente Delphyne, al perder la contienda es despedazado y sus miembros guardados en un saco de cuero. Posteriormente, la serpiente se enfrenta a Apolo quien logra derrotarla y recibe como regalo libertador el saco con los pedazos de Dionisio. Por este hecho, Dionisio se vuelve el primer poseedor del trono de Delfos (el *tripus*, un banquillo de tres pies con la olla sobre la que en la época histórica se sentaba la pitia). Se narra también que Dionisios pasaba la primera mitad del período bianual en las profundidades oscuras y maternales del paisaje délfico lleno de rocas y abismos, y posteriormente las tídias o bacantes, como se llamaban las mujeres dionisiacas en Delfos, se encargaban de resucitarlo festivamente en las alturas del Parnaso. Cfr. Karl Kerényi, *Los dioses de los griegos*, Jaime López-Sanz (Trad.), 1ª edición, Caracas, Monte Ávila Editores, 1991, pp. 267-269.

²¹⁵ El ditirambo era la lírica musical que se escuchaba durante las dionisias, es por completo popular y no sacerdotal, monódica. Es agitada y encierra en sí una plétora de nuevos modos (yambos, troqueos, peanes). Aparece con acompañamiento instrumental que resaltaba el efecto puramente musical, a diferencia del arquitectónico en la música

catárticos celebrados en montes y templos, pero sobre todo resultan decisivas para conocer la visión trágica de la existencia desarrollada más profusamente en *El Nacimiento de la tragedia*²¹⁶. De acuerdo con este último los helenos dieron a conocer su perspectiva del mundo y la fuente de donde manaba su arte a través del culto a una pluralidad de dioses, sin embargo, de entre todas aquellas deidades destacan Dionisio y Apolo, debido a que revelan la profundidad de las doctrinas griegas ciertamente no con conceptos, sino como figuras penetrantemente claras del mundo de los dioses²¹⁷.

El dios Delfico Apolo es el dios que representa el principio mítico de la serenidad, el orden y la medida. Bajo su inspiración nace la poesía y las artes plásticas, aquellas que tienen como principio la figura, el contorno visualizado que diferencia e individualiza, el cual es principio de posibilidad para la representación del mundo²¹⁸. Por consiguiente, Apolo es un dios purificador encargado de crear el arte escultórico, mientras que Dionisio se presenta a los griegos sobre todo como el dios del vino, el dios del toro y el dios de las mujeres, por lo que se le asocia a la embriaguez, la fiesta y el éxtasis²¹⁹, convirtiéndose en el dios creador del arte de la música. No obstante, para Nietzsche ambas deidades no se reducen a simples principios estéticos, sino que actúan como dos instintos o fuerzas inseparables que brotan de la naturaleza misma y –tal como señala Sonia Torres– se hallan en eterna discordia expresando el dinamismo del ser:

La contradicción entre Apolo y Dionisos no es una polaridad binaria; es una relación de coexistencia, a través de la cual se pone de manifiesto el doble instinto de la naturaleza. La

apolínea. El ditirambo tenía un rasgo característico Los antiguos técnicos griegos diferenciaban los *cantica* según el ήθος (el modo en que es afectado el ánimo del oyente). Hay tres ήθη principales, el διασταλτικόν [que produce un estado de expansión del alma], expresión de la μεγαλοπρέπεια [magnificencia, generosidad], el συσταλικόν [que produce un estado de contracción del alma], lo contrario, el dolor no viril y la poesía bajamente cómica. El tercero, ήσυχαστικόν [que calma el alma], ¿A cuál pertenece el ditirambo? Al tercero, que también se llama διθυραμβικόν [ditirámico]. Se lo cuenta pues entre las poesías de la lírica calma, porque el ditirambo era el dominio y la sujeción de la poesía popular dionisiaca: el mesurado Apolo había triunfado. Ahora bien, cuanto más se desarrolla la tragedia tanto más libre es también el elemento dionisiaco en ella. En la tragedia tiene lugar un nuevo nacimiento de las Dionisias. Cfr. Friedrich Nietzsche, “Introducción a la tragedia de Sófocles” en, *Obras Completas*, Vol. II. Escritos Filológicos, Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid, Tecnos, 2013, Tercera Parte: Literatura, par. 1, pp. 573-574.

²¹⁶ *El Nacimiento de la tragedia* proponía una nueva perspectiva del mundo griego frente a la visión tradicional y erudita de los hombres ilustrados del siglo XIX, en ella Nietzsche cuestiona muchas de las visiones que se asumían como verdaderas, por tal razón fue un texto incomprendido e ignorado; tuvo una pésima acogida por el círculo de expertos como Winckelmann y Wilamowitz-Möllendorf y rebasó los límites de la filología destruyendo de un solo golpe la reputación de Nietzsche como filólogo, quien como uno de los profesores más jóvenes del ámbito germano parlante apenas poco antes había obtenido la cátedra de filología en la Universidad de Basilea. Para conocer los detalles del escándalo que provocó esta obra de Friedrich Nietzsche y las disputas que desató en el refinado mundo de los filólogos de aquella época, se recomienda consultar: Rohde E., Wilamowitz-Möllendorff y Wagner R., *Nietzsche y la polémica sobre el nacimiento de la tragedia*, Edición de Luis de Santiago Guervós, Granada, Ágora, 1994.

²¹⁷ Friedrich Nietzsche, GT, cap. 1.

²¹⁸ Cfr. Javier Hernández Pacheco, “La existencia trágica” en *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*. Barcelona, Herder, 1990, pp. 28-29.

²¹⁹ Karl Kerényi, *Dionisos. Raíz de...* p. 50.

relación Apolo/Dionisos no se rige por criterios epistémicos, ni religiosos, sino por una valoración de perspectiva estética. El ser, como Nietzsche lo concibe, alcanza definición en la existencia, por la constante lucha de opuestos, que se complacen en la transfiguración²²⁰.

Ante la eterna imbricación de estas divinidades, Nietzsche define al dios Apolo como la forma de la ilusión, la fuerza de la apariencia, la ensoñación que no pretende ser verdad, frente al fondo de la verdadera y fundamental realidad, caótica, violenta y abismal del dios dionisiaco; todo ello con el fin de hallar la íntima unidad entre ambos contendientes, un momento cumbre en donde se funden brevemente y dan origen a una sofisticada creación dramática que además de proporcionar a la religión griega su dimensión misteriosa, retrata la intimidad de todo un pueblo, porque más allá de que esta efímera unión se da entre deidades pétreas y venerables, fuentes de la filología clásica, representa la visión griega de la vida. La antítesis, pues, se resuelve para Nietzsche en una síntesis artística (*Gesamtkunstwerk*) temporal, es decir, en una complementariedad de principios estéticos y ontológicos. Esta comunión del arrebatado dionisiaco y la apariencia apolínea es la tragedia ática. Juliana González apunta al respecto:

Tratándose de Dionisos y Apolo, la lucha entre ellos es fecunda y creadora, pues ambos se necesitan y se estimulan recíprocamente, de modo que puede llegar a existir entre ellos una íntima y esencial unión, que es alcanzada, precisamente, en la tragedia griega. Lo que ésta expresa en esencia, según la conocida y poco ortodoxa interpretación nietzscheana, es, precisamente, la síntesis radical de los grandes opuestos: Dionisos, concebido como “el Fondo último y abismal de la existencia”, “el Uno primordial”, la verdadera realidad; y Apolo: la bella forma de la representación y la ensoñación; “principio de individuación” y símbolo del mundo de la apariencia. Dionisos asociado a la música, Apolo a las artes figurativas, y en especial a la escultura²²¹.

No obstante, Nietzsche asume que en esta unidad vitalicia domina Dionisio sobre Apolo, principalmente porque identifica a Dionisio como el fondo de lo trágico, «dios sufriente y glorificado»²²² que irradia la visión del drama. Esta idea se funda en el hecho de que la tragedia griega era considerada una forma dramática espontánea, un fenómeno natural emergido del *Rausch*²²³, “del

²²⁰ Sonia Torres, “Nietzsche y la Historia. Consideraciones en torno a la relación Apolo/Dionisos”. Tesina de licenciatura en Filosofía, UNAM, 2000, p.19.

²²¹ Juliana González, *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*, México, FFyL UNAM, 1994, p. 8.

²²² Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Carmen Artal (trad.), 5ª edición, Barcelona, Anagrama, 1998, p.22

²²³ Nietzsche utiliza el término alemán *Rausch* para designar el estado propiamente dionisiaco, el cual carece de resonancias inmediatamente vulgares de nuestra «embriaguez», a la que solo en sentido secundario se le pueden extraer reflejos poéticos. El *Rausch* es lo que produce la bebida, pero no por sí misma, sino en el ambiente contextual que llevan consigo la fiesta, la celebración, la comunicación social que de todo ello resulta. Esta situación es común a la que causa una buena noticia, cuando el que la recibe se pone a dar gritos de alegría y a abrazar a los circunstantes. Este *Rausch* en

impulso primaveral que irrumpe con prepotencia, con una precipitación y una furia de sentimientos mezclados tal como lo conocen, al aproximarse la primavera, todos los pueblos ingenuos”²²⁴, todos los cándidos pueblos como el helénico, que al volverse partícipe de las grandes Dionisias²²⁵ pudo concebir una nueva forma de externar su fuerza, su placer y rebosante ánimo.

En ese sentido la tragedia puede concebirse como cuna del drama, entendido éste no como un engaño o artificio en el que alguien se enmascara y quiere confundir a otros, sino un estado en el que un poeta dramático está fuera de sí, exhorta a ello e incita a un estado de éxtasis en el que no retornamos a nosotros mismos, sino que entramos en otro ser, portándonos como hechizados, tambaleándose la creencia de la insolubilidad y fijeza del individuo, pues el poeta dramático inmerso en este exaltado estado cree en la realidad del personaje que interpreta como el entusiasta dionisiaco cree en su transformación²²⁶. Antes bien, debe considerarse que este eufórico estado no era alcanzado únicamente por el poeta dramático, él era un incitador que convocaba a un acto abierto sin refinamientos ni principios teóricos, presenciada por un amplio público, lo que la dotaba de un carácter democrático y popular. Este espectador que acudía a las funciones en los enormes foros griegos no era indolente ni se encontraba aburrido, no buscaba la distracción como los asistentes de la época contemporánea, ni acudía con actitud meramente contemplativa, sino que era una concurrencia activa que cuando tomaba asiento en las gradas del teatro continuaba teniendo sus sentidos matinales, frescos, festivamente incitados; por lo que el drama griego debía ser prominente para exaltar el ánimo, trastocar los sentidos e invitar al arrobamiento²²⁷.

Por otra parte, los poetas y los actores que participaban en la representación trágica no pertenecían a aquel vulgo, sino a las familias más nobles, volviendo la representación entera el orgullo de una

los espectáculos públicos se denomina «delirio», es el arrebato de la vida más allá de su mezquina individualidad, sin que esta vida deje de ser propia. Pues bien, el principio de este arrebato vital que conduce al desenfadado gozo de la existencia, es lo dionisiaco. Cfr. Javier Hernández, *op. cit.*, p.30.

²²⁴ Friedrich Nietzsche, GMD, p. 197.

²²⁵ Las Dionisias eran representaciones trágicas que se desarrollaban con motivo y en el contexto de las fiestas más importante del dios Dionisio. Eran celebradas al principio de la primavera, finales de marzo, en el centro de la ciudad, en el flanco de la Acrópolis. Se les denominaba Dionisias urbanas para distinguirlas de las llamadas Dionisias rústicas, cuyos alegres cortejos, coros, torneos de danza y canto animaban los pueblos y aldeas de las campiñas áticas en pleno invierno. Su duración era de tres días y estaba estrechamente relacionado con otras ceremonias: concurso de ditirambos, procesión de jóvenes, sacrificios sangrientos, paseo y exhibición del ídolo divino, por ello componente de un conjunto ritual complejo. Jean- Pierre Vernant, *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua II*, Ana Iriarte (trad.), Barcelona, Paidós, 2002, p. 22.

²²⁶ Nietzsche, *op. cit.*, p. 198.

²²⁷ Este último elemento es precisamente uno de los rasgos distintivos de los atenienses que presenciaban la tragedia antigua llevando una importante vida pública, a diferencia del germano disperso de la época nietzscheana que llevaba una vida privada, en círculos muy estrechos, acudiendo al teatro únicamente por distracción. Mediante esta marcada diferencia el filósofo pretende elaborar un análisis comparativo entre la tragedia ática y las obras teatrales representativas de la modernidad, tales como el drama alemán, la tragedia francesa, el teatro shakespeariano, etc. Nietzsche, *op. cit.*, p. 198

Phyle. Pero, dado que la ciudad celebraba una gran fiesta, todas las diferencias de clase quedaban suprimidas. Las mujeres cultas (las heteras) estaban presentes al igual que los sacerdotes, todo en armonía con la religión popular. Además, como parte del servicio religioso público, la tragedia estaba destinada a desarrollarse por completo al aire libre y en horas de pleno día en el santuario de Dionisos, sin que se esperase ningún beneficio monetario²²⁸. Esta forma de caracterizar la tragedia griega hizo de ella un modelo de arte eficaz, en el sentido que logró convertir su representación en una experiencia común, colectiva, de justificación y de afirmación de la vida mediante su poder de transfiguración estética. Es decir, se volvió la fusión más perfecta entre artista (poeta dramático), obra y espectador, concentrando y proyectando la fuerza plástica por la que un pueblo o un ser humano se construyen como obra, gracias al proceso de metamorfosis que lograba poner en marcha²²⁹. Por ello mismo, desde sus primeras conferencias, Nietzsche señaló a la poesía, la música y el baile como los elementos constitutivos de la tragedia clásica que hacen de ella una unidad total.

La poesía se convierte en elemento esencial de la tragedia porque mediante la palabra aunada al sentimiento podía hacerse énfasis en el padecer más que en el obrar. No es solo un modo de pensamiento precientífico y todavía imperfecto (como creyeron los ilustrados), sino el lenguaje de la imaginación en el que toma forma la vitalidad de la naturaleza a través del genio²³⁰. Cuando el poeta dramático se miraba a sí mismo a través de este *medium*, su propia imagen se le mostraba en un estado de sentimiento insatisfecho: su propio querer, anhelar, gemir, dar gritos de alegría, era para él una sufriente metáfora mediante la que podía interpretar la música²³¹. Porque, de acuerdo con Nietzsche, la poesía nace de la melodía contenida en la canción popular que servía como espejo musical del mundo, es decir, la canción popular era una manifestación onírica paralela que se expresaba en la poesía. Así pues, en la poesía de la canción popular vemos el lenguaje habiéndose esforzado de manera extrema para imitar la música²³². Lo cual establece una íntima e ineludible relación entre poesía y música, donde la palabra e imagen buscan una expresión análoga a la música, pues para poder convertir el sufrimiento de un dios dionisiaco o de un héroe en una fortísima compasión en los oyentes, el poema era necesariamente apoyado por la música que se encuentra más próxima al sentimiento²³³.

²²⁸ F. Nietzsche, "Introducción a la tragedia de Sófocles", par. 1, pp. 571-572.

²²⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Obras Completas*, Vol. I. Escritos de Juventud, Diego Sánchez Meca (ed.), Traducción, introducciones y notas de Joan B. Llinares, Diego S. Meca, Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2011, p.30.

²³⁰ *Ibid.*, p. 28.

²³¹ Friedrich Nietzsche, GT, cap. 6.

²³² *Ibidem*.

²³³ Por sus características estructurales, condiciones de producción y representación, la tragedia griega para Nietzsche era un modelo de arte ideal para el desarrollo de la música y su comunión con la poesía. Ello lo impulsó a afirmar en sus

Pero hay que resaltar que la música propiamente griega es por completo vocal, donde el vínculo natural entre lenguaje verbal y el lenguaje sonoro no está roto todavía. Y esto hasta el grado de que el poeta era también necesariamente el compositor de la música de su canción. Los griegos no llegaban a conocer una canción de ningún otro modo más que a través del canto, pero también sentían al oírlo la unidad intimísima de palabra y sonido. Puesto que palabra y sentimiento servían de apoyo a una lírica febril que “solo reproduce el temple de los puntos culminantes de la vida, de modo idealista, con frecuencia pesimista, a menudo expresión del dolor por la falta de armonía entre el mundo deseado y el mundo real”²³⁴. Indefectiblemente, para Nietzsche aquella lírica febril a partir de la cual se desarrolló la tragedia griega fue la lírica dionisiaca, puramente musical, estrepitosa y ditirámica, contrapuesta a la lírica apolínea, dulce y sutil.

En la lírica dionisiaca se revela como máxima fuerza el baile²³⁵, agilidad y opulencia del movimiento donde acaban unidos poesía y música en estrecha conexión, porque se emplean discursos rítmicos y discursos cantados con los mismos fines para los que se emplean ritmo y música. Así mismo, poesía y música se hacían acompañar del coro ático que daba colorido de conjunto y era un factor al que no era lícito dejar de lado²³⁶. El coro es un concepto representado por una masa sensiblemente poderosa, ciudadanos y dos o tres actores que constituían un extracto de los espectadores, lo cual, lo convertía en el “espectador ideal”, ya que podía consolar al profundo heleno dotado singularmente para el sufrimiento más delicado y más grave; el heleno que con su aguda mirada lograba alcanzar el centro tanto del terrible movimiento de destrucción de la así llamada

primeras obras, que en el drama musical de Richard Wagner era posible, mediante la conjunción entre mito e intuición, una reactualización de la tragedia ética. Lamentablemente, es ampliamente sabido que el músico no sólo acogió *El nacimiento de la Tragedia* con frialdad, sino que su trabajo musical se fue alejando paulatinamente del proyecto y los intereses nietzscheanos. Cfr. F. Nietzsche, *Obras Completas...* pp. 15-77.

²³⁴ A diferencia de la épica que se basa en una amplia representación de lo real, con una complaciente satisfacción en él, optimista. La épica vive en este mundo porque quiere, la lírica porque desgraciadamente tiene que hacerlo. El drama que se desarrolla a partir de la primera permanece inmanente, el otro se vuelve trascendente. El primero es humano de parte a parte, lo que rige es la voluntad, el carácter, la costumbre; en el otro rige lo divino, el destino. F. Nietzsche, *Obras Completas...* p. 572.

²³⁵ De acuerdo con las indagaciones de Nietzsche, existen tres tipos principales de baile dramático: *Emmeleia*, en la tragedia; *Kordax*, en la comedia; *Sikinnis*, en las obras satíricas. En los sistemas anapésticos o en los tetrametros trocaicos se marchaba, mientras que en las medidas líricas libres se bailaba. Los *στάσιμα* [los estásimos] (después de Cristo se habla de *ἵστασθαι* [ponerse de pie, levantarse]), en oposición a *παριέναι* [entrar] y a *ἐξίέναι* [salir], son canciones que se cantaban de pie, aunque no quieto, ocupando cada uno su propia posición (*στάσις*). Algunas canciones corales se bailaban y los poetas lo mencionan muy a menudo, si bien en la mayoría de los casos sólo allí donde se daba por supuesto una orquesta enérgica; en caso contrario, lo que se presentaba era la *ἐμμελία* [justa proporción, armonía; tipo de danza grave y me surada], más tranquila. Cfr. Friedrich Nietzsche, “Historia de la literatura griega I y II”, en *Obras Completas...* p. 605.

²³⁶ Friedrich Nietzsche, GMD, p. 201.

historia universal como de la crueldad de la naturaleza²³⁷, de ahí que la esencia de la tragedia griega sea pesimista y emane del pozo de la compasión.

Por consiguiente, toda tragedia²³⁸ trata de una re-presentación de las atrocidades y lo más malvado de la existencia, de lo problemático y funesto que hay en ella. No hay que pasar inadvertido que el origen etimológico de la tragedia es Τραγικός, que significa lo terrible, lo espeluznante²³⁹, aunque los seres humanos podamos construirnos un consuelo que dé cierto sentido a lo más trivial de nuestra existencia, cuando lo trágico se presenta, nos enfrenta al sinsentido total y nos lo revela espantosamente tosco²⁴⁰; se necesita de una gran sensibilidad y una inmensa compasión para comprender a quienes se enfrentan a los avatares de la vida incluso si se trata de uno mismo.

En ese sentido, lo que Nietzsche adivinó de manera intuitiva fue el logro del espíritu heleno de reconocer, re-presentar y al mismo tiempo trascender las fuerzas oscuras que determinan la vida²⁴¹. Reconoció que el advenimiento de una situación de desgracia, miseria y abyección puede conmover profundamente y apelar vivamente a la conciencia, pero debe tratarse de una representación con un intenso dinamismo, pues lo trágico tiene su asiento en el padecer y lo verdaderamente funesto de la existencia humana. Testimonio de ello era el arte trágico de Esquilo²⁴² y Sófocles²⁴³ en donde el

²³⁷ F. Nietzsche, GT, cap. 7.

²³⁸ En este punto se hace necesario aclarar que existe una considerable diferencia entre lo trágico y la tragedia. Lo trágico es un componente esencial de nuestra suerte, nos conduce al ápice de la filosofía como punto desde el que podemos afrontar con sabiduría y dignidad nuestra propia existencia. Mientras que la tragedia es aquello que engendra teoría porque narra necesidad más que contingencia. Además de que nos limpia de las visiones ingenuas y falsas de la filosofía que la imaginan pura y simple racionalidad. La tragedia nos enseña que la vida se las ha de haber también con la sinrazón, y cierra así el paso a las especulaciones que simplifican la realidad bifronte y la difaman. Lo trágico ocurre en la vida, la tragedia nos ofrece su representación. La filosofía lo traspone al pensamiento y se afana por su concepto. En ambos casos, ese destino fatal que en la realidad de la vida nos hunde en la impotencia, no queda simplemente eliminado o borrado, sino tallado o esculpido por la palabra, y la talla nos brinda purificación. Cfr. Ramón Valls, “Razón y sinrazón de la tragedia” en *Nietzsche y lo trágico*, Eugenio Fernández García (Editor), Madrid, Trotta, 2012, pp. 37-38.

²³⁹ Albin Lesky, *La tragedia griega*, Juan Godó (trad.), Labor, Barcelona, 1966, p. 21.

²⁴⁰ Ramón Valls, *op. cit.*, p. 38.

²⁴¹ Cfr. Herbert Frey, *En el nombre de Diónysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*, 1ª reimpression, México, Siglo XXI, 2015, p. 56.

²⁴² La tragedia llegó a su perfección cuando el genio de Esquilo (Eleusis 525-Gela 456 a. C.) y la gran época de Atenas coincidieron. El elemento básico que constituye la tragedia de Esquilo es la unión indisoluble entre los acontecimientos humanos y lo divino. *Los Persas*, *Los siete contra Tebas* y *La Orestíada* fueron algunas de sus obras más sobresalientes, de hecho, en ellas se aprecia con claridad la lucha del poeta por exponer el sufrimiento humano y la desgracia heredada por los antepasados frente a la justicia final de los dioses. Esquilo coincidió temporalmente tanto con Sófocles como con Eurípides, el primero lo venció en el año 468 en Atenas durante el certamen de la tragedia. No obstante, en otro certamen documentado por Aristófanes, Esquilo obtuvo el primer premio con su trilogía de *Las Danaidas* y el drama satírico *Amydone*, mientras el segundo premio fue concedido a Sófocles. Lo anterior fundamenta el hecho de que ambos poetas eran contendientes por su copiosa producción para las fiestas dionisiacas, superando en estilo, lenguaje y efecto a las obras de Eurípides. Cfr. Lesky, *op. cit.*, pp. 75-116

²⁴³ Sófocles (Colono 496-Atenas 406 a. C.) supo describir en sus obras el más terrible dolor como ningún otro autor y, nos dice Lesky, supo crear las más trágicas figuras del teatro ático. Triunfó en el teatro griego con una tetralogía que contenía el Triptolemo. Consiguio importantes cargos políticos y solidas conexiones en la Polis, pero se le reconoce más como poeta de la tradición. Entre sus obras más importantes se encuentran *Ajax*, *Antígona*, *Electra*, *Las Traquinias*, *Edipo Rey* y *Edipo en Colono*; en cuyos trabajos retrata con claridad la voluntad humana de los héroes trágicos, así como

personaje principal (regularmente un rey, un hombre de estado o un héroe) era presentado en las piezas teatrales como un insensato que se precipitaba a su desgracia ciego y con la cabeza tapada, con un gesto desconsolado y no obstante noble, con el que permanece ante ese mundo de espanto²⁴⁴. Pero más allá del estrato social, los personajes del acontecer trágico eran figuras míticas²⁴⁵ que representaban la condición humana y, por tanto, debían ser interpretados desde un sentido más trascendente, desde un modo en que lo trágico debía significar la caída desde un mundo ilusorio de seguridad, dicha y riqueza hasta las profundidades de un infortunio ineludible e insufrible.

Es necesario señalar que la visión trágica que los griegos tenían de la existencia parece contrastar con el momento de plenitud del mismo pueblo helénico, pero más que una contradicción se trata de otra imbricación que hace de la tragedia una obra de arte total capaz de expresar vitalidad. Porque, según Nietzsche, el pesimismo griego contenido en las obras trágicas no es un signo de declive, ruina o fracaso, ni de los instintos fatigados y debilitados, sino de una predilección intelectual por lo duro, espantoso, malvado, problemático de la existencia como fruto del bienestar, de la salud desbordante del pueblo heleno²⁴⁶. Por ello, Nietzsche contempla la posibilidad de nombrarlo “pesimismo de la fortaleza”, esto es “el sentimiento de plenitud, de fuerza acumulada que permite aceptar con valor y serenidad muchas cosas ante las cuales el débil tiembla”²⁴⁷. Se trata de un sufrimiento deseado, una valentía que desea vivamente lo terrible como adversario, porque justo frente a él deseaban encararse los griegos para medir su voluntad ante la vida. Voluntad que Nietzsche llamó *Voluntad de poder*²⁴⁸,

la soledad a la que se encuentran confinados. Pero es la desarmonía entre la voluntad del hombre y el conjunto del destino como potencia divina impredecible e inmerecida lo que hace de las tragedias sofocleas el arte de lo terrible, el cual adopta un sentido estimulante entre los helenos de acuerdo con Nietzsche. Cfr. Lesky, *op. cit.*, pp. 119-157.

²⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Sócrates y la tragedia*, Joan B. Llinares (trad.), 6ª reimpresión, Madrid, Tecnos, 2016, p. 226.

²⁴⁵ De acuerdo con Jean Pierre Vernant, si la tragedia no estuviese impregnada por el mito –por una esfera que escapa al control de los hombres y se cumple por necesidad (anánké)–, el género trágico sería la puesta en escena de un crimen entre los hombres que puede ser juzgado por las leyes de la *polis*. Sin embargo, señala el filólogo francés, no es posible pensar en un juicio durante la Grecia clásica libre de divinidades. El derecho en el siglo VI como señala Sebastián Lomelí, apenas nacía, y los dioses seguían persiguiendo a los ciudadanos. Por ello Vernant considera que la tragedia depende del enfrentamiento de dos planos irreconciliables que se mezclan una y otra vez: el mítico y el jurídico, el divino y el “meramente” humano. J. P. Vernant *apud* Sebastián Lomelí Bravo, *La imposibilidad de la Filosofía Trágica*, tesis, Ciudad de México, UNAM, 2012, p. 19.

²⁴⁶ F. Nietzsche, GT, cap. 1.

²⁴⁷ F. Nietzsche, 2WM, lib. IV, cap. VI, par. 847.

²⁴⁸ La voluntad de poder es uno de los temas centrales en la obra de Nietzsche, él mismo consideró, después de publicar sus trabajos más reconocidos (de 1872 a 1887) elaborar una “obra capital” de cuatro volúmenes intitulada “La voluntad de poder. Intento de una transvaloración de todos los valores” en la que esclareciera el término y pudiera construir una filosofía basada en ello. Cfr. KGB, libro III, carta 3. Sin embargo, el estado de salud del filósofo empeoró en el último periodo de su vida impidiéndole llevar a cabo su cometido. Algunos investigadores consideran que Nietzsche no dejó inconcluso su proyecto, sino que lo publicó bajo el nombre de *El anticristo*. Aunque su legado póstumo es extenso sugiere que efectivamente la *voluntad de poder* y otros tantos términos quedaron inacabados. No obstante, podemos rastrear que el interés por la noción de voluntad inició prácticamente desde muy joven, cuando realizó sus primeras lecturas de la obra de Schopenhauer. Posteriormente, en 1880, Nietzsche se acercó a las memorias de Mme. de Rémusat sobre «el sentimiento de poder», lo cual le llevó a una amplia reflexión vertida en *Aurora*. En ella se muestra la idea de cómo la

es decir, aquella fuerza que no es un sentimiento de bienestar o placer, ni ausencia de dolor o conflictos, sino autoafirmación como predominio de las fuerzas activas sobre las reactivas. Una fuerza que se incrementa en la medida que se ejerce venciendo sufrimientos y resistencias²⁴⁹. Se deducen, pues, de ello dos condiciones distintivas:

1) el poder de afirmar la vida en su fluir caótico, imprevisible e incontrolable sin temor a los aspectos dolorosos que puedan producirse, y 2) el poder de armonizar las fuerzas más opuestas sometiendo su diversidad conflictiva a una ley, a una unidad simple, lógica, categórica, a la forma clásica del gran estilo [...] ser lo bastante fuerte como para no retroceder ante el dolor de la vida, sino aprovecharlo para llegar a hacerse aún más fuerte. Y salud es, al mismo tiempo, no dejarse descomponer por el caos pulsional de los propios instintos sino hacerse dueño del propio caos que se es y construir, a partir de él, la armonía de un proyecto vital. Para Nietzsche, los griegos consiguieron ambas cosas, y de ahí el valor modélico, «clásico» de su cultura.²⁵⁰

La génesis de este modelo –entendido como la visión trágica de la existencia– es expuesta plenamente en *El Nacimiento de la tragedia*. Pues, como señala Lomelí, en esta obra temprana el filósofo alemán creía que los héroes trágicos y su sufrimiento eran representaciones enmascaradas de Dioniso. La tragedia misma es la puesta en escena del mito dionisiaco y su verdad²⁵¹, porque Nietzsche se encuentra convencido de que para los griegos el dolor no confluye en un resentimiento hacia la vida, sino en una coafirmación de la voluntad de vivir²⁵² y ello solo puede apreciarse mediante la figura del dios del éxtasis, la voluptuosidad, la sexualidad, la violencia y el placer. En palabras de Nietzsche queda expresado de la siguiente manera:

Sólo en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco se expresa el *hecho fundamental* del instinto helénico - su «voluntad de vida». ¿Qué es lo que el heleno se garantizaba a sí mismo con esos misterios? La vida *eterna*, el eterno retorno de la vida; el futuro, prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y del cambio; la vida *verdadera* como supervivencia colectiva mediante la procreación, mediante los misterios de la sexualidad. Por ello el símbolo *sexual* era para los griegos el símbolo

vida sana, no decadente ni enferma, es voluntad de poder activa que aspira a confrontarse con dificultades y superarlas. No rehúye las dificultades ni el dolor sino que los afronta e incluso los quiere como el mejor medio de crecer, de fortalecerse y de convertirse en algo más. De ahí que después en el Zarathustra escribiera: «Donde hay vida, también hay voluntad: pero no voluntad de vida, sino - así te lo enseño yo - ¡voluntad de poder! Hay muchas cosas que el viviente estima más que la propia vida; pero a través de la estimación misma habla - ¡la voluntad de poder!». Cfr. Friedrich Nietzsche, *Za*, cap. «De la superación de sí mismo».

²⁴⁹ F. Nietzsche, *Obras Completas*, Vol. IV. Escritos de madures II., Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid, Tecnos, 2016, p. 34.

²⁵⁰ Diego Sánchez, «Estudio Introductorio», en *Obras Completas* Vol. IV, op. cit., p. 34

²⁵¹ Sebastián Lomelí, *op. cit.*, p. 19.

²⁵² Herbert Frey, *op. cit.*, p. 64.

venerable en sí, el auténtico sentido profundo que hay dentro de toda la piedad antigua. Cada uno de los detalles del acto de la procreación, del embarazo, del nacimiento despertaba los sentimientos más elevados y solemnes. En la doctrina de los misterios el *dolor* queda santificado: los «dolores de la parturienta» santifican el dolor en cuanto tal, todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro, *implica dolor*... Para que exista el placer del crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, *tiene que existir también eternamente el «tormento de la parturienta»*... Todo esto significa la palabra Dioniso: yo no conozco una simbólica más alta que esta simbólica *griega*, la de las Dionisias. En ella el instinto más profundo de la vida, el del futuro de la vida, el de la eternidad de la vida, es sentido religiosamente, la vía misma hacia la vida, la procreación, es sentida como la *vía sagrada*...²⁵³

Solo a través de sus dioses y la re-presentación trágica en ellos mismos de las fuerzas del destino, de las debilidades y contradicciones humanas, en suma, de la violencia del instinto, los griegos pudieron afirmarse frente a la muerte. De ninguna otra forma el pueblo helénico habría podido soportar la existencia y las calamidades que la vida inevitablemente trae consigo²⁵⁴. El más excelso de estos contrastes es, para Nietzsche, la eterna discordia entre Apolo y Dioniso. De hecho, durante mucho tiempo los comentaristas de *El nacimiento de la tragedia* han reducido sus lecturas a esta dilucidación de lo apolíneo y lo dionisiaco como polaridad y complementariedad de principios estéticos y ontológicos²⁵⁵. Si hasta aquí hemos desarrollado esta tesis se debe a que es acertada, pues a partir de este modelo estético Nietzsche comenzó a tratar de pensar el pesimismo de la fortaleza. No obstante, la riqueza del texto ha permitido interpretaciones más amplias, innovadoras y menos

²⁵³ Friedrich Nietzsche, GD, cap. “Lo que yo debo a los antiguos”, par. 4.

²⁵⁴ Esta tesis ha sido ampliamente discutida por autores que la consideran arcaizante y que no solo la han rechazado por el embate agresivo que llevo a cabo el filólogo Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf contra *El Nacimiento de la Tragedia*, o por el ensayo de autocrítica que Nietzsche hizo a su propia obra calificándola de romántica y torpe, sino porque consideran que Nietzsche se contradijo y no fue consistente. Es decir, de acuerdo con Sebastián Lomelí, Nietzsche creía que la causa del dolor y el sufrimiento en la vida no se encuentra en la destrucción, sino en la inmediata condena a ser finito o figura individual. La muerte trágica es, por ello, un momento de goce en el que puede entreverse el rostro unitario de la existencia. Así, el gesto dionisiaco que disuelve las fronteras, nos redime de la condena apolínea; “el arte dionisiaco quiere convencernos del eterno placer de la existencia” elevándonos sobre el principio de individuación y devenir”. Posterior a su autocrítica, Lomelí comenta que Nietzsche elabora una nueva teoría de la tragedia y de lo dionisiaco, pero adopta una nueva postura filosófica. En lugar de continuar con un pensamiento cifrado en la interpretación “simbólica”, propondrá la interpretación genealógica e intempestiva. De tal suerte que, en lugar de criticar los valores morales y epistémicos que niegan el pesimismo dionisiaco, se dedicará a rastrear la procedencia histórica a la vez que accidental de esos grandes castillos de la humanidad que son el bien y la verdad. Cfr. Sebastián Lomelí, *op. cit.*, p. 23. No obstante, la línea de investigación que seguimos en este trabajo justamente a punta a continuar el camino de la interpretación genealógica e intempestiva. Pues a partir de la genealogía creemos que Nietzsche no solo rastreó un posible origen del bien y el mal, sino que comenzó una ardua crítica a esos valores morales epistémicos y negó la tragedia que nació con Sócrates y que propiamente ya no podía llamarse dionisiaca. De haber seguido por esa línea simbólica, apegándose al análisis estético, tal vez Nietzsche no hubiese podido llevar a cabo su crítica al terreno de lo moral, ni cuestionar los valores morales propiamente cristianos. Reconocemos el arduo esfuerzo de diversos investigadores por analizar la etapa primigenia de la tragedia en Nietzsche, y seguimos su recorrido, pero nos desmarcamos a partir de los estudios del mismo Nietzsche de la Genealogía, para poder realizar una propuesta ética de la existencia que conlleve a afrontar la violencia.

²⁵⁵ Greta Rivara, “El descenso de la razón: Dionisios y Apolo según Nietzsche” en *Hermenéutica analógica y las tareas de la filosofía*, María Antonia González y Greta Rivara Kamaji (comps.), Salamanca, Editorial San Esteban, 2005, p. 105.

críticas que superan el cuadro dialéctico, la visión estética y la interpretación metafísica. Peter Sloterdijk, por ejemplo, propone la posibilidad de que Nietzsche se refiriera a la contraposición entre lo trágico y lo no-trágico. Pensar bajo esta premisa significa que los esfuerzos de Nietzsche no solo estuvieron enfocados en delinear una diferencia estética entre la figura de Dioniso y Apolo sino también en identificar una distancia ética entre el mundo de la cotidianidad, la racionalidad y el procedimiento teórico frente al instinto²⁵⁶. La verdadera antítesis ética planteada en esta *opera prima* se halla entonces entre Dioniso y Sócrates. Porque no es Apolo el que se opone a lo trágico o por quien lo trágico muere, sino Sócrates en voz de Platón. Debido a que Sócrates no es ni apolíneo ni dionisiaco, sino un decadente que pretendía hacer inteligible y coherente el absurdo insoportable de la existencia mediante la razón. Sócrates es el primer genio de la decadencia: opone la idea a la vida, juzga la idea por la vida, presenta la vida como si debiera ser juzgada, justificada, redimida por la idea. Lo que nos pide, es llegar a sentir que la vida, aplastada bajo el peso de lo negativo, es indigna de ser deseada por sí misma, experimentada en sí misma: Sócrates es el «hombre teórico», el único verdadero contrario del hombre trágico²⁵⁷. De ahí la profunda aversión nietzscheana contra el ateniense y contra toda su impoluta moral, al respecto, Nietzsche apunta:

¿En qué manera puede considerarse el sentimiento socrático como un fenómeno de decadencia; en qué sentido existe, sin embargo, una salud vigorosa aún y una gran fuerza en la actitud, en las capacidades y en la resistencia del hombre científico? (la salud del plebeyo, cuya malignidad, «esprit frondeur», sagacidad, lo que queda en el fondo del «canaille» es mantenida en sus límites por la sabiduría; «feo»). Deformación: la ironía de sí mismo, la sequedad dialéctica, la inteligencia como tirano contra el «tirano» (el instinto). En Sócrates todo es exagerado, excéntrico, caricatura, un bufón con los instintos [...] no representa sino a la inteligencia superior: la llama «virtud» (comprendió que esto era para él la salvación: no era libre de ser inteligente, esto era natural en él); adueñarse de sí, para entrar luego en la lid provisto de argumentos y no con pasión [...] la pasión procede de una manera ilógica, hábito en la ironía consigo mismo, para dañar, en su raíz, el sentimiento de rencor. Interpretar de qué estado parcial e idiosincrásico se puede deducir el problema socrático, su identificación de la razón, de la virtud y de la felicidad.²⁵⁸

En este tenor, Nietzsche considera a Sócrates el autor intelectual de la muerte de la tragedia como verdadera expresión de la vida como instinto. La tragedia muere a manos de la vida teórica que es

²⁵⁶ Cfr. Peter Sloterdijk, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Germán Cano (Trad.), Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 111.

²⁵⁷ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 24.

²⁵⁸ F. Nietzsche, 2WM, lib. II, cap. VII, par. 426.

claramente expuesta en las obras teatrales de Eurípides²⁵⁹, donde prolifera la decadencia porque son redactadas y puestas en escena bajo la influencia de la tradición filosófica clásica, esencialmente socrático platónica. En las obras de Eurípides, la visión socrática es introducida meticulosamente en diálogos lineales con una argumentación lógico racional, haciendo que la tragedia perdiera su sabia instintividad dionisiaca para transformarse en dialéctica; en puntuales intervenciones, virtuosas y moralizantes, ya no ante un público sino ante el tribunal de la razón, quedando el héroe trágico degradado a la condición de hombre pueril. Con Eurípides, nos advierte Nietzsche, ocurre una modificación general del sentido de la tragedia griega, se pasa de la expresión del sufrimiento por el coro a la representación de una acción por personajes, o sea, a un espectáculo²⁶⁰.

Un mundano espectáculo en el que se introdujo en el escenario al espectador, al ser humano en la realidad de la vida cotidiana. El espejo, que anteriormente sólo había reproducido los rasgos grandes y audaces, se volvió fiel y, con ello, más vulgar. Antes de Eurípides, los personajes eran seres humanos estilizados de manera heroica, a los que enseguida se les notaba que descendían de los dioses y semidioses de la tragedia más antigua. El espectador veía en ellos un pasado ideal de lo helénico y, de este modo, la realidad de todo lo que, en instantes de alto vuelo vivía también en su alma. Pero con el advenimiento de la comedia ática, como se le llamó al nuevo género introducido por Eurípides, el vestido de gala se hizo en cierto modo más transparente, la máscara se convirtió en semimáscara: las formas de la cotidianidad pasaron claramente a primer plano. El espectador veía y oía en el escenario euripideo a su propio doble, revestido, desde luego, con el traje de gala de la retórica²⁶¹. El público comenzó a preferir la dialéctica que los personajes desarrollaban en el escenario y los cantos se volvieron individuales a diferencia del coro musical de conjunto vigente hasta entonces. Para Nietzsche esto resultó aberrante, ya que el efecto principal de la tragedia que descansaba en buena parte sobre la catártica música dionisiaca comenzó a perderse. Y dado que la poesía emergía de la lírica dionisiaca, las obras de Eurípides carecían de carácter poético. En Eurípides, nos dice Nietzsche, todo tenía que ser inteligible, para que todo pudiera ser entendido, por lo que llevó a cada uno de los componentes de la tragedia ante el tribunal de una estética racionalista, el mito en primer lugar, luego los caracteres principales, la estructura dramática, la música coral y, en último lugar y con extrema energía, el lenguaje²⁶².

²⁵⁹ Eurípides (Salamina 484 – Pella 406 a. C.). Algunas de las principales obras de este poeta trágico, donde se aprecia una narrativa racionalista influida por Sócrates son *Helena*, *Las bacantes* y *Las troyanas*.

²⁶⁰ F. Nietzsche, GMD, p. 201.

²⁶¹ F. Nietzsche, ST, p. 213.

²⁶² *Ibid.*, p. 216.

El proceso racional que Eurípides impregnó en sus obras lleva a un retroceso poético, así como a la imposibilidad de sumergirse plenamente en el sufrimiento y en la actuación de los héroes principales; no solo porque el cálculo, la crítica y lógica contenidas en cada diálogo le impiden al espectador disfrutar de las escenas, sino porque también le dificultan lograr la compasión trágica. Ejemplo de ello es la inserción que hizo Eurípides del prólogo, en donde podía configurar el mito de manera libre y revelar la trama y conflictos de la obra. Un personaje individual, una divinidad o un héroe se presentaba al comienzo de la pieza y contaba quién era, qué precedía a la acción, qué había ocurrido hasta entonces, peor aún, qué ocurría en el transcurso de la pieza; con ello renunciaba al efecto de tensión, lo que ocasionaba el desinterés o aburrimiento del espectador. Aunado a todo ello, las investigaciones de Nietzsche señalan que en Atenas estaba muy extendida la opinión de que Sócrates ayudaba a Eurípides a escribir sus obras, de manera que mediante su erística (que más tarde derivó en dialéctica y sofística) trató de conceptualizar la sabiduría de la tragedia antigua y representar solo lo agradable despreciando el instinto²⁶³. Desde esta perspectiva Nietzsche apunta:

La dialéctica es desde el fondo de su ser optimista: cree en la causa y el efecto y, por tanto, en una relación necesaria de culpa y castigo, virtud y felicidad: sus ejemplos de contabilidad han de cuadrar sin dejar resto: ella niega todo lo que no puede analizar conceptualmente. La dialéctica alcanza constantemente su meta: cada conclusión es una fiesta de júbilo para ella, la claridad y la consciencia son el único aire en el que puede respirar [...] Cuando el placer por la dialéctica hubo desintegrado la tragedia, surgió la comedia nueva con su triunfo constante de la astucia y la estratagema. La conciencia socrática y su optimista creencia en la unión necesaria de virtud y saber, de felicidad y virtud, tuvo en un gran número de piezas eurípideas, el efecto de que, en la conclusión, se abría la perspectiva hacia una existencia posterior enteramente placentera²⁶⁴.

A la luz de esta propuesta de lectura nietzscheana se hace evidente en las representaciones de Eurípides la visión socrática de la vida frente a la visión dionisiaca contenida en la tragedia griega clásica. En las tesis socráticas acerca del saber como una virtud que conduce a la felicidad, se halla la muerte del pesimismo de la fortaleza. Esto es de una gravedad apabullante para el filósofo alemán, pues estas piezas teatrales contribuyeron a asentar valores que fortalecieron una moral racionalista en donde se arraiga una violencia devastadora que descuella hasta nuestros días. “Mientras que la verdad de la tragedia radica en que ésta nos descubre el fondo dionisiaco de la vida, su fondo oscuro y abismal, la verdad socrática empobrece este fondo al subsumirlo a la luz de la razón”²⁶⁵. Si la tragedia,

²⁶³ *Ibíd.*, p. 221.

²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 226.

²⁶⁵ Greta Rivara, *El descenso de la...*, p. 116.

entonces, no puede conducir a la vida, a su sustento instintual, entonces aquella moral no hace más que negar la *voluntad de poder* que hay en toda vida. Vida que en sí misma es amoral, porque “¿no sería la moral (socrática) una «voluntad de negación de la vida», un instinto secreto de aniquilación, un principio de ruina, de empequeñecimiento, de calumnia, un comienzo del final? ¿Y, en consecuencia, el peligro de peligros?”²⁶⁶.

De ahí que la crítica nietzscheana a esta visión moralizante no pueda ser menos ardua y tajante, una contra-valoración radical de la vida²⁶⁷, pues la vida no es dolorosa ni insoportable como tal, más bien, en ella reside la *voluntad de poder*, una férrea fuerza de elevación, de energía, de enorme poder, de máximo gozo que busca siempre la preservación de la vida misma. El sufrimiento surge cuando se racionaliza la vida, fragmentándose la voluntad. Hoy esa ruptura se expresa como violencia; millones de in-dividuos amenazándose, silenciándose, agredándose, matándose, exterminándose. Se manifiesta como veremos a continuación en una *voluntad de dominio*, donde cada individuo trata de imponer a cualquier costo, con furiosa exclusividad, su *voluntad de verdad*.

²⁶⁶ F. Nietzsche, GDM, *Ensayo de autocrítica*, ap. 5.

²⁶⁷ Debe recordarse que tanto el interés por retomar los valores de la cultura griega clásica, como las críticas esmeradas de Nietzsche a la moral socrática, se debieron principalmente a que el pensador se educó en el ambiente de los años en que Alemania luchaba por tener una identidad cultural fuerte, ya que políticamente no tenía ni una historia común ni un territorio unificado como nación. Y esa identidad — se pensaba— no sería sino el desarrollo coherente de determinadas premisas establecidas en los individuos mediante la educación. El neohumanismo de Goethe, Schiller, Winckelmann, Lessing, etc. había señalado a la Grecia antigua como la más perfecta unidad de estilo y de carácter en cuanto nación. Constituía, pues, el modelo a seguir en la tarea del cultivo, recuperación y renovación del verdadero espíritu alemán, el cual debía dar su contenido propio a una *Bildung* capaz de delimitar, moldear y construir la singularidad del individuo y del pueblo alemán y restañar su presente fragmentación desde la fuerza de su unidad originaria. En esta *Bildung* debían confluir, en concreto, el estudio de la Antigüedad clásica, la religión luterana y la lengua y literatura germánicas. *Cfr.* Sánchez Meca, *op. cit.*, p. 14.

2.3 VOLUNTAD DE DOMINIO

*El triunfo de un ideal moral es alcanzado,
como todo triunfo,
por los mismos medios "inmorales":
violencia, mentira, calumnia, injusticia.
Nietzsche²⁶⁸*

Friedrich Nietzsche decide abandonar en 1880 su trabajo como filólogo y catedrático de la universidad de Basilea, debido a su desmejorado estado de salud; los dolores de cabeza que le aquejaban desde tiempo atrás se volvieron recurrentes y de mayor intensidad, además de que padecía malestares estomacales agudos. Tenía treinta y seis años, y las obras que había publicado hasta el momento no habían tenido mucho éxito²⁶⁹, tampoco tenía grandes posesiones ni riquezas y muchos de sus estimados amigos se habían alejado dolorosamente, por lo que el filósofo inicia una etapa nómada, solitaria, repleta de carencias materiales y afectivas. Durante el verano Nietzsche buscaba hospedarse en alguna cabaña cerca de los Alpes suizos, mientras que en invierno emigraba a las costas soleadas del Mediterráneo, pero sin duda durante estas travesías también comienza el periodo más fructífero de su trayectoria, pues su propia enfermedad se convirtió en la compañía más fiel y enriquecedora. Ya que una característica de la condición de todo enfermo es la de un aislamiento que deriva en una reconcentración en uno mismo. Así, las vicisitudes internas, las variaciones del estado físico y anímico, atraen sobre sí toda la atención, quedando todo lo demás en un segundo plano. El enfermo se convierte en objeto de estudio para sí mismo²⁷⁰, por tal motivo, el pensamiento nietzscheano se volcó sobre la salud, la voluntad y la liberación espiritual. Para agosto de 1876, entre los acantilados y cálidos vientos de Sorrento, Nietzsche escribió un manuscrito en donde concibió un ideal que abriría un nuevo horizonte teórico intitulado *Humano demasiado humano*²⁷¹.

²⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de dominio. Ensayo sobre una transmutación de todos los valores. (Estudios y Fragmentos)*, Obras Completas, Tomo VIII, M. Aguilar (ed.), Madrid, Aguilar, 1932, p. 181.

²⁶⁹ Estas obras son *El nacimiento de la tragedia* (1872), *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* (1872), *Consideraciones intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor* (1873), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* [Segunda intempestiva](1874) y *Schopenhauer como educador* [Tercera intempestiva](1874).

²⁷⁰ Friedrich Nietzsche, KGB, Introducción de Andrés Rubio, Vo. III, Enero 1875 - Diciembre 1879, p. 12.

²⁷¹ En 1886 Friedrich Nietzsche publica *Menschliches, Allzumenschliches*, el cual es considerado el primer trabajo de dos volúmenes en el que Nietzsche usa los aforismos como un potente instrumento de escritura para lanzar un ataque, directo y total contra la insana ética socrática que deprime anímica y moralmente a los hombres de espíritu libre (Freigeist).

En esta obra encontramos la aspiración nietzscheana de construir un hombre más fuerte, más sano, “más completo, más entero en relación a innumerables hombres fragmentados e incompletos”²⁷²; un hombre capaz de afirmar la *voluntad de poder* y revelarse contra la heredada decadencia socrática, partiendo de que para Nietzsche la voluntad de poder puede manifestarse de forma *negativa* o *afirmativa*²⁷³. Siendo esta última una fuerza de dominio que se asevera a partir de lo que ella es, en tanto que la *voluntad de poder negativa* es también una fuerza, pero dominada, que se afirma negando lo que ella no es²⁷⁴. Esto no es una mera tautología sino que ante cualquier fenómeno o acontecimiento el ser humano debe estimar la potencia mediante la cual se está manifestando la *voluntad de poder*, ya que ello le llevará a asumir una forma de ser *activa* o *reactiva* frente al mundo²⁷⁵. En la medida en que la *voluntad de poder* afirme la vida será positiva y en la medida en que la niegue, será una voluntad de poder negativa²⁷⁶. Si Nietzsche crítica arduamente la visión socrática de la vida, se debe a que identifica en ella una *voluntad de poder negativa* que deprime la vida, del mismo modo, reconoce que mientras el sequito socrático buscaba la *εὐδαιμονία* por medio de una postura reactiva de la vida, esto es, mediante la conceptualización de pasiones, instintos o deseos, Zarathustra (como la anhelada figura del hombre fuerte, sano y completo) expresa una poderosa voluntad de poder que afirma la vida. Aunque la actitud de Zarathustra en lo alto de la montaña, parece pasiva, en realidad está comenzando un ascenso que le permitirá hallar una auténtica alegría de vivir.

No obstante, el filósofo alemán está consciente de que gracias a la *voluntad de poder* –tanto en su sentido activo como reactivo– ha sido posible la construcción de un *corpus* teórico a través de la historia que da sustento a la civilización humana. La *voluntad de poder* tiene un sentido fundante, creador de cultura. Dicho de otra manera, el desarrollo de la ciencia, la religión, el arte, la moral, en suma, toda creación humana ha sido gracias a la expresión de una *voluntad de poder*. No olvidemos que mediante la creación de un entramado de conceptos y de ficciones, el hombre se procura los

²⁷² Nietzsche, NF, 22. Z. II. 3a. Fin de 1883, p. 424.

²⁷³ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Carmen Artal (trad.), 5a edición, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 78.

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ Como acertadamente resalta Deleuze, entre la acción y la afirmación, así como entre la reacción y la negación, existe una profunda afinidad la cual no puede omitirse. Por una parte, señala Deleuze, resulta evidente que en toda acción hay afirmación, y en toda reacción negación. Pero por otra parte, la acción y la reacción son más bien medios o instrumentos de la voluntad de poder que afirma o que niega: las fuerzas reactivas, instrumentos del nihilismo. Por otra parte, también la acción y la reacción requieren la afirmación y la negación, como algo que las supera, pero que necesitan para realizar sus propios fines. Finalmente, cuando Deleuze profundiza más sugiere que la afirmación y la negación desbordan a la acción y a la reacción, por ser las cualidades inmediatas del devenir: la afirmación no es la acción, sino el poder devenir activo; la negación no es la simple reacción, sino un devenir reactivo. Todo ocurre como si la afirmación y la negación fueran a la vez inmanentes y trascendentes en relación a la acción y la reacción; constituyen la cadena del devenir con la trama de las fuerzas. Lo que nos hace entrar *en el mundo glorioso de Dionysos* es la afirmación, el ser del devenir; lo que nos precipita en el fondo inquietante de donde surgen las fuerzas activas es la negación. *Ibid.*, pp. 79-80.

²⁷⁶ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 79-80.

medios que precisa para dominar el flujo y la multiplicidad del devenir²⁷⁷. Tampoco olvidemos que esta búsqueda de dominar el ámbito de lo real incluido lo que el hombre inventa o crea para ponerlo a su servicio, se asienta en la “felicidad” o “la buena vida” (como interés vital)²⁷⁸. Nietzsche no pasa inadvertido todo ello, pero advierte que la pasión por el conocimiento y la búsqueda por la felicidad son insuficientes, pues inevitablemente la vida está acompañada de tristeza, pesar e infortunio, así como de un exceso de crueldad y violencia. La vida tiene que hacer frente a la escasez, al fracaso, a la enfermedad y a la muerte. Sólo un pensamiento que acepte la violencia y asuma la realidad dolorosa de la existencia puede proporcionar el consuelo eudemónico²⁷⁹. Este pensamiento se forja a partir del sentimiento trágico expresado en la tragedia griega para dotar de sentido a la existencia y hacerla soportable. Sin embargo, lo que hoy vemos en las sociedades contemporáneas es que el ciudadano como tal (no sólo el público o el espectador) se ha olvidado del pensamiento trágico mediante el optimismo de la superficialidad. Hoy el sentido trágico de la existencia se ha perdido, se ha vuelto un espectáculo vano y pueril. El ciudadano actual no busca ya ningún tipo de eudemonía ni consuelo, sino el mero placer y satisfacción real o virtual de necesidades superfluas; es hedonista y cruel porque solo busca el dominio total sobre el otro como experiencia intensa y directa. Lo cual es síntoma de sociedades en decaimiento que han olvidado, como advirtió Nietzsche, que todo el *corpus* en el que se asienta la ciencia, el avance tecnológico y nuestra moral²⁸⁰ actual, no son más que un constructo con el que se mide o evalúa; ficciones que se hicieron necesarias para poder sobrevivir, fundar imperios y expandir culturas. De hecho, cuando una sociedad está en decaimiento no tiene ánimo de cantar, reír, bailar, ni expresar su deseo como lo externaron los griegos en su momento cumbre mediante la tragedia, sino que pasa por álgidos momentos de extrema violencia.

Por consiguiente, la concepción nietzscheana de violencia dentro del marco de la *voluntad de poder* negativa y reactiva es el dominio sobre la naturaleza y la supremacía cultural, moral, religiosa y política sobre los demás pueblos²⁸¹. La violencia como lo totalmente opuesto a la auténtica fuerza.

²⁷⁷ Diego Sánchez Meca, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, 3ª edición, Madrid, Tecnos, 2008, p. 220.

²⁷⁸ F. Nietzsche, 2WM, lib. II, cap.2, par. 427.

²⁷⁹ Manuel Jurado, *Leyendo a Nietzsche... cien años después*, Alicante, Editorial Club Universitario, 1999, p. 52.

²⁸⁰ La moral entendida para Nietzsche como resultado de la perspectiva en la que un individuo aprecia la vida y jerarquiza los valores. Un instrumento (como lo son las virtudes) que sirve para la conservación y la evolución del individuo. Cfr. Carlo Gentili, Nietzsche, Beatriz Rabadán (trad.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 231.

²⁸¹ Esto sería lo que, en el concepto nietzscheano de la voluntad de poder, habría llegado por fin a su autoconciencia teórica. Por eso, el nazismo la podía aceptar plenamente, porque se entendía a sí mismo como un movimiento político que reconocía abiertamente la violencia constitutiva de nuestra historia y la asumía como punto de partida explícito para un retorno a la barbarie y a la ley del más fuerte, a diferencia de lo que, según los nazis, hacían los regímenes democráticos, que no era otra cosa que tratar hipócritamente de volver a enmascarar esa violencia con nuevas falsificaciones ideológicas extraídas y readaptadas del patrimonio humanista y cristiano de nuestra tradición occidental. Así como en el plano económico y social, el capitalismo y la industrialización, de la manera en que se había implantado en la Europa de finales

Porque mientras que lo característico de la fuerza es ejercerse espontáneamente de manera activa y creadora, lo propio de la violencia es ser siempre reactiva, es decir, desatarse nada más que para negar una realidad que el débil no tiene fuerza de asimilar, y que le hace sufrir²⁸². Se trata —como señalábamos en los dos apartados anteriores— de la violencia ejercida por los débiles de espíritu, los «predicadores de la muerte» como Platón que despreciaban el cuerpo y sus instintos; que se mortificaban por sus placeres; que seguían una moral tísica y rigurosa que despreciaba la vida terrenal y apostaba por el «señuelo de la vida eterna»²⁸³. Aquellos, dice Nietzsche, que ensalzan un cúmulo de saberes, normas y valores que fortalecen una metafísica, una ciencia y un lenguaje con pretensiones únicas.

Lo paradójico es que la ética socrático-platónica ha vaciado de sentido el conjunto de ideas eternas, costumbres, paradigmas, reglas y demás construcciones metafísicas que ella misma fue imponiendo en el decurso de la historia, porque se fue desvinculando de la vida mediante su actuar reactivo y finalmente se volvió contra sí misma descubriéndose como un puro aparato de dominio²⁸⁴. Nietzsche lo explica como ansia de dominio, como una aspiración que se encierra en sí y tiene como presupuesto la correspondiente degradación de otros²⁸⁵. Es decir, si la *voluntad de poder* se manifiesta de manera negativa como se manifestó en el socratismo y platonismo, entonces delimita, determina grados, diferencias de poder; actúa buscando imponer sus significados y sus valores como condiciones de existencia, como juego de fuerzas que se contraponen. La *voluntad de poder* se despliega creando interpretaciones que impone despóticamente a las fuerzas que percibe y con las que se enfrenta con el fin de dominarlas²⁸⁶.

Ahora bien, así como Nietzsche no ignora la expresión negativa de la *voluntad de poder* tampoco pone en duda que esta voluntad es condición necesaria para la vida puesto que es consustancial al ser, para el pensador alemán donde hay vida hay voluntad de poder: «Solamente hay voluntad allí donde hay vida: pero no voluntad de vida, sino —tal es mi doctrina— ¡voluntad de poder!»²⁸⁷. La coacción sin escrúpulos con la que la *voluntad de poder* ejerce su implacable fuerza para imponer

del siglo XIX, significó la instauración de la barbarie de la explotación económica y de la ley del más fuerte —o sea, representó el afloramiento sin máscaras de la violencia y de la crueldad de la lucha deshumanizada en las relaciones sociales—, en el plano filosófico la doctrina nietzscheana de la voluntad de poder no sería otra cosa que la articulación conceptual de esta esencia de la historia europea que por fin estalla en el mundo burgués-capitalista manifestándose en su realidad más descarnada. Cfr. Friedrich Nietzsche, NF, Vol. I, p. 24.

²⁸² D. Sánchez Meca, *Nietzsche. La experiencia...*, p. 223.

²⁸³ Friedrich Nietzsche, *Za*, cap. I, apdo. “De los predicadores de la muerte”.

²⁸⁴ Cfr. Diego Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 126.

²⁸⁵ F. Nietzsche, NF (1885-1889), Vol. IV, 9 [51] (40), p. 247.

²⁸⁶ D. Sánchez Meca, *Nietzsche. La experiencia...*, p. 220.

²⁸⁷ Nietzsche, *Za*, cap. II, apdo. “De la superación de sí mismo”.

interpretaciones y valoraciones es, pues, lo propio de toda condición de vida y de toda actividad humana. Así es como se forman y como se ejercen el conocimiento y la moral²⁸⁸. La violencia en ese sentido es inevitable, ello lo reconoce Nietzsche sin titubeos, no obstante, sus reflexiones van encaminadas a mostrar que existe una fuerza despótica que anula las posibilidades, una voluntad de poder en exceso negativa que sin dejar de ser voluntad de poder puede denominarse *voluntad de dominio* pues acarrea la destrucción de todo, incita a la guerra, posee un carácter amenazador, coercitivo e impositivo que asigna obligaciones y derechos; constituye cuidadosos procedimientos; establece marcas, graba recuerdos en las cosas e incluso en los cuerpos; se hace contabilizadora de deudas. Universo de reglas que no está en absoluto destinado a dulcificar, sino al contrario, a satisfacer la violencia²⁸⁹. Pero resulta equivocado, según observa Foucault, creer que la guerra tiene un sentido positivo que termina por renunciar a la violencia y acepta suprimirse a sí misma. Por lo contrario, la guerra es el placer calculado del encarnizamiento que permite sin cesar el juego de la dominación. Introduce en escena una violencia repetida meticulosamente. Por ello, la aceptación tácita de la ley, lejos de ser la gran conversión moral o el útil cálculo que ha dado luz a las reglas, a decir verdad, no es más que el resultado y la perversión²⁹⁰.

Los doctos y filósofos actuales no utilizan la sabiduría de la India y de Grecia para llegar a ser en sí mismos sabios y serenos: su trabajo solamente ha de servir para proporcionarle al presente una fama ilusoria de sabiduría. Los investigadores de la historia animal se esfuerzan por presentar los arrebatos animales de violencia, astucia y sed de venganza en las actuales relaciones que entre ellos entablan los Estados y los seres humanos como leyes inmutables de la naturaleza²⁹¹.

El triunfo del ideal moral, pues, se ha logrado mediante la violencia, la injusticia y la guerra, donde algunos hombres imponen sobre otros un sistema de reglas y un conjunto de juicios de valor que les permiten ejercer la dominación. Quienes son dominados buscan, a su vez, librar una batalla que les permita preservar sus normas y costumbres, siendo estos valores los que, a su vez, avivan la violencia e intentan imponer una única voluntad, la de dominio. Foucault supo ver el esfuerzo del trabajo de Nietzsche por señalar que este conjunto de reglas está vacío, son normas inconclusas,

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ Michel Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica del poder*, Julia Varela y Fernando Álvarez (trads.), 2ª edición, Madrid, La Piqueta, 1979, p. 17.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ Friedrich Nietzsche, WB, apdo. 6, p. 826.

sujetas a interpretación, hechas para servir indistintamente a uno u otro dominador porque conforman la moral de todos los pueblos, propiamente humana.

El gran juego de la historia es quién se amparará de las reglas, quién ocupará la plaza de aquellos que las utilizan, quien se disfrazará para pervertirlas, utilizarlas a contrapelo, y utilizarlas contra aquellos que las habían impuesto; quien introduciéndose en el complejo aparato, lo hará funcionar de tal modo que los dominadores se encontrarán dominados por sus propias reglas²⁹².

Para Nietzsche, la alternativa a toda esta problemática radica en la *Ursprung* (origen genealógico) como cuestionamiento del valor que se les ha asignado a esos juicios de valor a través del tiempo, sin que ello implique recurrir a meros razonamientos lógicos heredados por una tradición filosófica o sin que ello represente la búsqueda exacta de su origen, sino la exploración mediante la duda y la sospecha, indagando en lo profundo de los términos. Así, la genealogía consistirá en:

Una crítica de los valores morales... poner en entredicho alguna vez el valor mismo de esos valores –para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno)²⁹³.

Ahora bien, esta crítica genealógica no solo consiste en inventariar los valores existentes o criticar las cosas en nombre de valores ya establecidos, como según Nietzsche, llevaron a cabo Kant y Schopenhauer. Tampoco es una crítica radical como la de quienes respetan los valores haciéndolos derivar de pretendidos hechos objetivos, esto es, la crítica de los utilitaristas y los científicos. Pues, en ambos casos la filosofía permanece en el elemento indiferenciado de lo que vale en sí o de lo que vale para todos²⁹⁴. Lo que Nietzsche buscaba, en primer lugar, era una crítica radical a las ficciones metafísicas, pero anteponiendo la cuestión del valor de la vida. Es decir, para Nietzsche la moral prevaeciente es resultado de la *voluntad de poder* activa (positiva) o negativa (expresada en su

²⁹² *Ibíd.*, p. 14.

²⁹³ Friedrich Nietzsche, GM, pról. 6. La genealogía de la moral (*Zur Genealogie der Moral*) fue publicada en 1887 es una de las obras nietzscheanas más sombría pese a que su autor prescindió de sus recurrentes aforismos. Está integrada de tres polémicos ensayos mediante los cuales el filósofo alemán pretendió mostrar un posible *origen de algunos de los prejuicios morales* que hasta el momento habían minado la sociedad del siglo XIX y que aún hoy día resultan nocivos. Esto significaba una indagación de las condiciones sociales, políticas, culturales e incluso psicológicas de los hombres, pensadores, filósofos, sabios que fueron determinando el valor de ciertas creencias y privilegiando prácticas específicas. En otras palabras, esta obra representa un cuestionamiento a la moral de toda la humanidad y un loable esfuerzo por exponer los efectos perjudiciales de una moral arraigada en una metafísica decadente y negativa.

²⁹⁴ Diego Sánchez, *En torno al superhombre...* p., 116.

punto más álgido como *voluntad de dominio*) que tuvo cierto tipo de hombre en un determinado momento histórico. En segundo lugar, los juicios y valores que conforman esta moral son síntomas de constituciones físicas determinadas, ya que al afirmar o negar la vida revelan el éxito o fracaso de un cuerpo, su plenitud, su poder, su soberanía, su sumisión, sus detenciones, sus fatigas, su empobrecimiento, en suma, el ejercicio de su *voluntad de poder*. Las creaciones del espíritu son, en definitiva, reflejo de lo que la vida vale para el que las produce o se adhiere a ellas; el signo de su fuerza o de su debilidad, de su salud o de su enfermedad como estados del cuerpo²⁹⁵. Por consiguiente, hacer la genealogía de los valores consiste en una investigación meticulosa no solo del sentido de las palabras o la lógica con la que funcionaban en determinado momento histórico, sino la fuerza y alcance que tuvieron para modificar, moldear o mover un cuerpo sin que haya quedado un registro concreto y lineal de ello. Se hace necesario, según Foucault, que la genealogía:

perciba la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia –los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos–; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de la evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar²⁹⁶.

Debido a que la genealogía es una actividad meticulosa²⁹⁷, requiere llevarse a cabo mediante un método que permita, como ambicionaba Nietzsche, recorrer con preguntas totalmente nuevas y por así decirlo, con nuevos ojos, el inmenso, lejano y tan recóndito país de la moral –de la moral que realmente ha existido, de la moral realmente vivida²⁹⁸. Un método que permita cuestionar los valores existentes para diferenciarlos y revalorizarlos a partir de la afirmación de la vida:

El método genealógico se propone mostrar así, no sólo cómo se originan y se desarrollan los valores, sino sobre todo, hacia dónde conducen, qué significan sus implicaciones y sus

²⁹⁵ *Ibíd.*, p. 117.

²⁹⁶ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 7.

²⁹⁷ Algunos críticos de Nietzsche han advertido que su genealogía no es tan exacta y meticulosa como pretendía, puesto que no da nombres, fechas ni acontecimientos y muestra escaso interés por detalles, variantes y anomalías, sería más exacto para estos autores definir su genealogía como una conjetura inspirada, una especulación sugerente o un cuento probable, porque se encuentra desprovista de pruebas empíricas y de aparato erudito la consideran, en pocas palabras, cualquier cosa menos pacientemente documental como señala Foucault. No obstante, hay que considerar que la finalidad de la genealogía no es una precisa explicación histórica sino antes bien un pretendido entendimiento de la excelencia humana. Y uno de sus grandes fines es exponer las falsas afirmaciones y los efectos perjudiciales de la moral prevaleciente. *Cfr.* Peter Berkowitz, *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, María Condor (trad.), Madrid, Catedra, 2000, p. 98.

²⁹⁸ Nietzsche, GM, pról. 7.

consecuencias para la vida. Su eficacia crítica radica en la posibilidad de decidir sobre el sí o el no a los valores establecidos según su meta. La vida, que no es un valor, que precede a todo valor como origen del valor –y que, en consecuencia, no puede, a su vez ser objeto de evaluación–, constituye el criterio que hace posible la crítica radical²⁹⁹.

Ya que la labor del genealogista es develar las máscaras, revisar la historia con otra óptica para hallar sus secretos, para mostrar que siempre existe otra realidad, diferente, que no se corresponde nunca con ninguna verdad absoluta, Nietzsche encuentra que los términos *Herkunft* y *Entstehung* permiten hablar de la tarea genealógica de una forma más extensa que la palabra *Ursprung*. Por *Herkunft*³⁰⁰ el filósofo entiende la procedencia, es decir, la vieja pertenencia a un grupo, el de sangre, el de tradición. Con frecuencia el análisis de la *Herkunft* hace intervenir a la raza o el tipo social, pero no se trata –siguiendo a Foucault– de encontrar en un individuo, un sentimiento, una idea o los caracteres que permiten asimilarlo a otros, sino de percibir todas las marcas sutiles, singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse en él y formar una raíz difícil de desenredar, porque lejos de ser una categoría de la semejanza, un tal origen, es un término que permite hallar mil sucesos perdidos en la historia³⁰¹. Con respecto al término *Entstehung*, Nietzsche encontró en el desarrollo de su *Genealogía de la Moral* que este término designa el punto de surgimiento, la *emergencia*, el principio y la ley singular de una aparición. Esta emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas, por ello el análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como luchan estas fuerzas unas contra otras. Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o su debilidad, y la marca que éste deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; un no lugar, una distancia³⁰².

Vale la pena decir que, quizá sin advertirlo, Nietzsche aplicó su método genealógico mucho antes de exponerlo en *La genealogía de la moral*. Su genealogía se halla claramente expuesta desde *El nacimiento de la tragedia*, donde halla la *Herkunft* en la tradición griega con su respectiva tragedia y la *Entstehung* en el mito de Apolo y Dionisios. Donde el juego de fuerzas entre ambos dioses designa la cualidad de los instintos y donde lo dionisiaco cumple con su función auténticamente

²⁹⁹ Diego Sánchez, *En torno al superhombre...* p., 125.

³⁰⁰ El término *Herkunft* es empleado por Nietzsche, en primer lugar, para ilustrar adecuadamente la fecundidad histórica del método genealógico. En segundo lugar, Nietzsche pretende dar a conocer y derrumbar el mito de la «profundidad» alemana: El alma alemana, dice, es ante todo multiforme, de orígenes variados, más algo compuesto y superpuesto que algo realmente construido, y esto depende de su procedencia (*Herkunft*). De acuerdo con las investigaciones de Nietzsche vertidas en *Más allá del bien y del mal* los alemanes son un pueblo «resultante de la más extraordinaria mezcla y unión de razas, incluso quizás con predominio del elemento preario», de modo que el mito de la raza y de su supuesta pureza, vinculado a una identidad ya presente en el origen, no tiene fundamento. *Cfr.* Carlo Gentili, *op.cit.*, p. 179.

³⁰¹ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 12.

³⁰² *Ibíd.*, p. 17.

arquetípica, porque Nietzsche no buscaba un origen exacto en los griegos sino una nueva *Herkunft* y *Entshung* con la cual cuestionar los valores preexistentes. Pero hay que considerar que “en todo arquetipo no se expresa la necesidad de una búsqueda imposible de lo que está antes que la historia y la cultura, que encontraría en ello su supuesto carácter genuino e inocente, sino «lo todavía no concebido»”³⁰³. Por lo que más adelante Nietzsche buscará la destrucción de su propia mitología y lo que en última instancia encuentra es que en esta *Entstehung* se presenta siempre el eterno enfrentamiento entre dominadores y dominados, porque es ahí donde nace la diferenciación de los valores; en el intersticio donde unas clases dominan a otras, donde unos hombres imponen a otros sus ideales, espacio donde se manifiesta la *voluntad de dominio*. Por lo que además de realizar una genealogía de los valores se hace necesario proseguir con una transvaloración de estos. Lo cual no significa la búsqueda de ninguna verdad o error histórico, ni la pesquisa de decisiones y acciones humanas acertadas o equivocadas, sino que una vez cuestionada la procedencia y emergencia de un valor, Nietzsche propone su superación, su re-significación, la creación de una nueva tabla de valores, una nueva ética que contenga la violencia y privilegie ante todo la vida.

³⁰³ Carlo Gentili, *op. cit.*, p. 183.

ÉTICA

Aquí sentado aguardo, rodeado de viejas tablas rotas; y también de nuevas tablas a medio escribir. ¿Cuándo llegará mi hora? La hora de mi descenso, de mi ocaso... Esto aguardo ahora. Pues antes deben llegarme los signos de que mi hora ha sonado... Cuando aparecí entre los hombres, les hallé sentados sobre una vieja presunción: todos creían saber, desde hacía mucho tiempo, qué es lo bueno y qué es lo malo para el hombre. Todo hablar en torno a la virtud les parecía cosa anticuada y enojosa. Y quien quería dormir bien, hablaba todavía de «bien» y de «mal» antes de irse a la cama. Yo sacudí la torpeza de esos sueños cuando enseñé: «¡Nadie sabe todavía qué es bueno y qué es malo! ¡Nadie, excepto el creador! Mas éste es el que crea la meta del hombre, el que fija a la tierra su sentido y su futuro.

Friedrich Nietzsche³⁰⁴

³⁰⁴ Friedrich Nietzsche, Za, cap. III, apdo. De las viejas y nuevas tablas.

3.1 TRANSVALORACIÓN DE VALORES

*Transvaloración de todos los valores:
he aquí mi fórmula para una acción
de suprema reflexión de la humanidad
respecto de sí misma, —
esto es lo que quiere mi destino,
que yo haya sabido bajar mi mirada
para que alcance a penetrar
las cuestiones de todos los tiempos
con mayor hondura, mayor coraje,
y mayor probidad
que ningún otro ser humano
hasta ahora.
Friedrich Nietzsche³⁰⁵*

El pensamiento nietzscheano más original comienza a consolidarse a partir de 1880, cuando el filósofo se encontraba ya muy alejado de su trabajo como filólogo y se dedicaba a dar largos paseos por las veredas de los Alpes suizos buscando mejorar su salud física y anímica. Pero bajo el sol del mediterráneo Nietzsche no solo buscaba librarse de las dolencias corporales sino también desprenderse de todos los prejuicios morales que al paso de los siglos la cultura tradicional impuso y, por ende, se volvieron opresivos. De modo que aquellas extensas caminatas propiciaron agudas reflexiones que Nietzsche volcó en *Der Wanderer und sein Schatten* (1880)³⁰⁶ donde se refiere a la sombra (*Schatten*) como una figura apasionada por el saber. Saber que si es luz hace de la sombra necesariamente un complemento suyo³⁰⁷. La sombra se vuelve tan necesaria como la luz. Nietzsche no haya en ellas ninguna oposición. La sombra es esencia del espíritu libre³⁰⁸, y éste no es tal porque viva de acuerdo con el conocimiento científico, sino que lo es en la medida que utiliza la ciencia como un medio para liberarse de la gran esclavitud de la existencia humana respecto a los ideales; para escapar al dominio de la religión, de la metafísica y de la moral³⁰⁹. Antes bien, *Morgenröthe*.

³⁰⁵ Friedrich Nietzsche, KGB, Vol. 6, diciembre 1888, carta 1171.

³⁰⁶ En 1878 Nietzsche publica *Humano, demasiado humano* (MA I), ese mismo año entrega a su editor el primer apéndice intitulado *Opiniones y sentencias varias*. Sin embargo, el filósofo considera que la obra aún no se encuentra terminada y agregará en octubre de ese mismo año el segundo apéndice titulado *El caminante y su sombra* que en el dorso de la cubierta lleva la frase *Segundo y último apéndice de la ya publicada recopilación de pensamientos, Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. En 1886, el editor E. W. Fritzsche de Leipzig recopila ambos apéndices y los publica como un segundo volumen de *Humano, demasiado humano* (MA II).

³⁰⁷ Carlo Gentili, *Nietzsche*, José Luis Serrano (Trad.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 241.

³⁰⁸ El concepto de espíritu libre es relativo para Nietzsche, lo trata de definir como aquel individuo que en función de su origen, su entorno, su posición y cargo, o en función de las ideas dominantes en su época, piensa en forma diferente de lo que se espera de él. Es la excepción, los espíritus sujetos son la regla. Cfr. Friedrich Nietzsche, KSA, Vol. 2, p. 225.

³⁰⁹ Enrique López Castellón, *Leyendo a Nietzsche*, Madrid, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2008, p. 112.

*Gedanken über die moralischen Vorurtheile*³¹⁰ es también producto de su andar por los bosques y supuso para su autor “un prelude a *La Genealogía de la Moral*, donde Nietzsche empieza a cuestionar la validez metafísica de los valores y las formas en que el valor ha cambiado de signo”³¹¹. En *Aurora* apareció por primera vez en el corpus nietzscheano la noción *Unwerthung aller Werthe* (transvaloración de valores). Esta transvaloración se apoya en la imagen de la Aurora, la cual encierra un significado dual: por un lado, hace referencia al rocío matutino en el que los valores hasta ese momento vigentes han perdido fuerza y, por otro, refiere a la luz de nuevos valores que se anuncian³¹².

A partir de esta metáfora del amanecer como vaticinio de un nuevo comienzo Nietzsche desarrolla la ‘filosofía de la mañana’ o la ‘filosofía del prelude’. La cual a grandes rasgos sostiene que cuanto más es la cercanía con respecto a los valores del pasado, mayor es la posibilidad de crear un nuevo conjunto de valores³¹³. En otras palabras, entre más se ahonda en la genealogía de los valores, más urgente es la destrucción de viejas premisas para la construcción de una nueva ética. Porque ciertamente sin un sistema de valores el hombre no hubiese podido superar su condición animal, pero aquellos valores tradicionales se volvieron una mentira necesaria (*Nothlüge*) capaz de engañar a la bestia humana que somos³¹⁴. Engaño que ha prevalecido durante siglos pues “uno de los rasgos de la institución de una moral es el olvido del proceso de formación de los valores y su surgimiento como valores desde siempre existentes y, más allá de toda determinación o producción humana, impuestos al mundo y a los hombres”³¹⁵. Pero justo porque la moral no es más que una ficción social, instrumento del pensamiento, es que debe desearse su constante transformación. Más aún, por haberse convertido en un sistema de valores poderoso y arraigado es que debe iniciarse con premura una búsqueda genealógico-histórica sobre la jerarquía de dichos valores con el fin de trans-formarlos.

La traducción literal de *Umwerthung* es transvaloración, sin embargo, no se trata de invertir o sustituir de manera simple y fácil, como si fuese posible, unos valores por otros, es decir, no se trata de intentar suplantarse los valores inventados por aquellos hombres de moral resentida, por los valores

³¹⁰ En *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* se dice que la Aurora es la coloración roja del cielo cuando va a salir el sol, es la primera luz, el anuncio del nuevo día, por eso vale como una metáfora de importancia capital para Nietzsche, porque indaga la procedencia de los valores morales, principalmente cristianos, los cuestiona y anuncia nuevos valores. No hay que olvidar que el cristianismo se nutrió de toda la corriente socrático-platónica, lo cual es relevante para el autor porque condicionaba el futuro de la humanidad. Hoy estaríamos de acuerdo con él, en que ese futuro condicionado es nuestro presente violento. Por otra parte, no está por demás señalar que Nietzsche no juzga al cristianismo ni al platonismo como malos o malvados, pues su crítica es amoral, parte de un pretendido nihilismo.

³¹¹ Ernesto Gallardo León, “Así habló Zaratustra y el significado del Übermensch en Friedrich Nietzsche”, artículo inédito en espera de publicación, p. 2.

³¹² Carlos Gentili, *op. cit.*, p. 244.

³¹³ Friedrich Nietzsche, NF, 5 [1], 67, noviembre 1882 – febrero 1883.

³¹⁴ Friedrich Nietzsche, M, lib. I, par.26.

³¹⁵ Friedrich Nietzsche, GM, prólogo, par. 6.

de los hombres sanos y fuertes³¹⁶. No, la transvaloración para Nietzsche no es inter-cambio de valores, no es suplir los valores metafísicos sacralizados y en su lugar colocar los valores corporales que reclaman una terrenalidad; sino primordialmente consiste en afirmar el poder de la vida, siempre priorizando la existencia, lo cual implica la re-formulación o re-construcción de los valores que la ética-socrático platónica logró cimentar como verdades inmutables que subyugan al ser y niegan el goce del cuerpo. La genealogía de los valores requiere, pues, de una crítica a la metafísica porque ésta es la que ha concebido determinada axiología, tal como apunta Crescenciano Grave:

Frente al pensar metafísico, Nietzsche lleva a cabo algo mucho más complejo que una mera inversión. Su perspectivismo no consiste en denigrar los componentes de una esfera para enaltecer las características de la otra manteniendo, sin embargo, su separación abstracta. El perspectivismo socava los cimientos de las antítesis para escudriñar en la tierra del conflicto y la contradicción de la naturaleza y de la vida misma la génesis de los valores³¹⁷.

Pero el perspectivismo nietzscheano además de querer ir más allá de una mera suplantación de valores, rompiendo con esquemas que tienen la apariencia de ser inamovibles e imperecederos por su trascendencia a través de los siglos, pretende cuestionarlos por la capacidad que –como advirtió Foucault– tuvieron para moldear cuerpos y modos de ser. La demolición de valores debe entonces iniciar con la duda radical de la valoración que se hizo de la vida a partir de una violenta escisión entre el ser y el no-ser, el cuerpo y el alma, la verdad y la apariencia, la unidad y la multiplicidad o la esencia y la existencia. No obstante, para que esta transvaloración sea posible y realmente transformadora debe ser poderosa e intempestiva, porque solo de forma implacable es como se evita caer

³¹⁶ *La genealogía de la moral* (1887) se ha convertido en una obra fundamental para conocer el pretendido rastreo genealógico de los valores y modelos morales que intentó hacer Nietzsche, también para distinguir entre la *Moral de señores* y la *Moral de esclavos* que propuso el autor. De acuerdo con sus observaciones los valores surgen en general entre los hombres fuertes, de una raza dominante que saboreaba con plena conciencia el placer de saberse diferente del resto de la raza humana. Emitir juicios morales, por tanto, significaba que una especie superior de hombre toma conciencia de su propia superioridad en contraposición a una especie inferior. Son los dominadores, por ejemplo, quienes determinan la noción de “bueno” o “malo”, ya que los primeros nobles, para Nietzsche, eran sinceros porque actuaban instintiva y espontáneamente, sin malicia. Sus acciones reflejaban verdaderamente sus deseos, era el *pathos* de la nobleza. De manera que el concepto de «bueno» reflejaba originariamente un lugar social y político destacado, donde el poder del hombre noble era el signo más visible de un rasgo de carácter fuerte y sano por encima del hombre corriente, vil, cruel, resentido, violento y enfermo. Por lo tanto, la moral de esclavos es en lo fundamental una voluntad de poder reactiva, propia de la debilidad física, la pereza mental y la cobardía; siendo la moral de los amos o señores una voluntad de poder afirmativa de la vida. Sin embargo, Nietzsche reconoce que a través de la historia la moral de esclavos ha sido más eficaz debido a su poder de persuasión y engaño, de ahí que sus esfuerzos estuviesen encaminados a denunciar a los falsos sabios de moral resentida y a proponer una revaloración de valores. *Cfr.* Friedrich Nietzsche, GM, Tratado Primero.

³¹⁷ Crescenciano Grave, *Nietzsche. Crítica de la voluntad de verdad*, 1ª edición, México, UNAM-Monoslabo, 2018, p. 40.

en la tentación de cambiar solamente las viejas estructuras de sometimiento por formas de violencia más sofisticadas. Así, el autor de Zarathustra afirmará: “Y quien ha de ser creador del bien y del mal: en verdad debe primero ser un aniquilador y destruir valores.”³¹⁸

Ahora bien, esta destrucción de valores comienza en soledad, como el viajero descrito por Nietzsche en *El caminante y su sombra* que anda por senderos de valles y montañas, e incluso, a través del desierto buscando apartarse de los otros, porque para Nietzsche el desierto es a menudo la metáfora del nihilismo. Este último es la incredulidad de la esencia de las cosas; condición necesaria para que mediante el recogimiento tenga lugar la duda de los valores anquilosados; es volver a encontrar en uno mismo la pasión por el conocimiento y la verdad³¹⁹. Pero no se trata de la soledad en sentido psicológico o poético, tampoco es la soledad del ateo³²⁰. Es la soledad filosófica que lejos de pretender encubrirla, Nietzsche hizo de ella una virtud, una fuerza de donde nacía su fuerza creadora. Condición inexcusable de toda grandeza humana³²¹. Es la soledad del anacoreta que renuncia a la seguridad y protección de lo divino; la carencia originaria; la muerte simbólica de Dios. Muerte que justamente niega las realidades eternas como fundamento y logra que el mundo supra-sensible pierda su poder y realidad. Quedando reducido a un “vacío celeste”, como dirá más tarde Zarathustra. Porque el nihilismo es el advenimiento de la duda donde absolutamente todo desaparece: Dios, los ideales, los fines, los valores convencionales que rigen nuestras vidas³²².

Es también la muerte de la moral tradicional porque mediante una postura nihilista afirmativa³²³ de la vida, Nietzsche pone en cuestión el origen e imposición de un único significado de vocablos como «bien» (gut) y «mal» (böse)³²⁴; porque la genealogía de los valores se remite a las raíces del lenguaje y la transvaloración de valores consiste en desarraigat dichos términos. La genealogía buscará, entonces, la forma en cómo se construyeron ciertos vocablos y la transvaloración cuestionará el valor que se les fue asignando en el transcurrir del tiempo. Por ello Nietzsche proponía, en cuanto al bien y el mal, que ya no expresarán más ninguna perspectiva, pues tanto el bien como el mal no radican en las cosas sino en los juicios de valor que los hombres emiten acerca de ellas. Pero su rechazo a la moral no se contenta con hacer la llana referencia negativa a que el mundo no es ni bueno

³¹⁸ Nietzsche, Za, cap. II, apdo. “De la superación de sí mismo”.

³¹⁹ Carlos Gentili, *op. cit.*, p. 241.

³²⁰ Cfr. Adriana Yáñez, “El nihilismo y la muerte de Dios” en *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche*, Paulina Rivero y Greta Rivara (comps.), UNAM, México, 2003, p. 264.

³²¹ María Zambrano, “La soledad enamorada” en *La Confesión: género literario*, Mondadori, Madrid, 1988, p. 74.

³²² Cfr. Adriana Yáñez, *op. cit.*, p. 264.

³²³ Cabe señalar que, así como en Nietzsche puede distinguirse una voluntad de poder negativa o reactiva versus una voluntad de poder positiva o afirmativa, también puede hablarse de un nihilismo positivo y un nihilismo negativo, que por cuestiones que rebasan los recursos materiales y temporales de esta investigación dejáramos en el tintero.

³²⁴ Friedrich Nietzsche, GM, prólogo, par. 6.

ni malo y que estos predicados son sencillamente extrapolaciones con que dotamos a las cosas –como advierte Pavel Kouba–. Al contrario, Nietzsche se esfuerza por alcanzar una concepción más original de la realidad, siendo el primer paso que da para ello el pensamiento de que los términos de esas antítesis se cruzan y se funden, que lo razonable puede nacer de lo no razonable, la verdad del error, lo bueno de lo malo (y al revés)³²⁵.

Se trata pues de ayudar a los hombres a cambiar por completo sus juicios de valor³²⁶ para que pueda contenerse la violencia que le ha superado y que ha mermado, hasta el día de hoy, su voluntad de poder. En ese sentido, el nihilismo es el intento más loable por socavar la tradición filosófica que regía Occidente y proponer, al mismo tiempo, una renovada axiología. Empero, debido a su fuerza demoledora, el nihilismo implica también violencia, pero ésta no es producto de la modernidad, ni del racionalismo, ni de las ideas progresistas del siglo XIX³²⁷. Tampoco se agota en la propuesta nietzscheana, porque la fuerza y notoriedad que Nietzsche le imprimió al nihilismo trascendió límites temporales, llegando incluso a los pensadores existencialistas del siglo venidero.

Ahora bien, la mayoría de los especialistas coinciden en que una de las primeras veces en que Nietzsche habla del nihilismo, es cuando proclama la muerte de Dios en el parágrafo 125 de la *Diefröhliche Wissenschaft*:

No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a una plaza y gritó sin cesar: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!» – Como en aquellos momentos estaban allí reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó gran regocijo. ¿Es que se ha perdido?, dijo uno. ¿O se está escondiendo? ¿Es que no tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Emigrado? – así gritaron y rieron a coro. El hombre loco saltó hacia ellos y los fulminó con la mirada. «¿Dónde se ha ido Dios?», gritó. «¡Os lo voy a decir!» ¡Lo hemos matado vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!³²⁸.

La referencia más clara en este pasaje es sobre el filósofo cínico Diógenes, quien era considerado en la antigüedad como un loco, porque hacía caso omiso de las convenciones y normas sociales, no poseía bienes materiales ni un hogar, vivía de mendigar, practicaba sexo al aire libre, defecaba o dormía en cualquier lugar y deambulaba con una linterna encendida a plena luz del día exclamando:

³²⁵ Pavel Kouba, *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Juan A. Sánchez Fernández (trad.), España, Herder, 2009, p. 105.

³²⁶ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Eliane Cazenave (trad.), 1ª edición, FCE, México, 1998, p. 117

³²⁷ Adriana Yáñez, *op.cit.*, p. 265.

³²⁸ Friedrich Nietzsche, FW, lib. 3, af. 125.

“¡Busco a un hombre! ¡Busco a un hombre!”³²⁹ La cuestión es que si Nietzsche recurre a esta metáfora es porque sabe muy bien que el loco es aquel que para los demás carece de credibilidad, su palabra ha llegado demasiado pronto para que logre ser comprendida por la muchedumbre. Enuncia el asesinato de Dios perpetrado por los hombres y desata la risa burlona de quienes le oyen porque éstos son aún incapaces de comprender su significado. Sin embargo, “la muerte del Dios cristiano es el inicio de un nuevo tiempo, de una nueva era histórica”³³⁰, incomprendida en el momento de su enunciación, pero arrojada para abrir una posibilidad.

La ausencia de Dios representa, pues, la posibilidad de bosquejar la duda nihilista; la puesta en cuestión de los valores morales trascendentales y el surgimiento de una axiología que sustente una ética renovada, porque un mundo sin Dios es un mundo en el que todo es posible, lo mismo en el nivel de la ética, de la política, de la acción, que en el nivel del pensar. “Si Dios ha muerto, todo está permitido”³³¹. Es un mundo de riesgo y de peligro, pero es también un mundo de libertad³³². Esta nueva ética es la del espíritu libre, la del superhombre (*Übermensch*), la de los filósofos; porque es una ética capaz de guiar la existencia; de dotar al ser humano realmente de libre albedrío y redimirlo de abstinencias, suplicas y devociones. Nietzsche confía, como apunta Lizbeth Sagols, en que después de la muerte de Dios, sea factible anunciar a los hombres una nueva manera de nombrar el “bien y el mal”: una “virtud que hace regalos”, una “nueva tabla de valores”, que tiene su raíz en el orden del ser, en la voluntad de poder cósmica, dionisiaca, sobreplena y creativa, y cuya realización correspondería al superhombre³³³. ¿Cómo se despliega esta ética de la existencia en la praxis? ¿Cuál es el perfil del ser humano que asimilará esta ética y podrá ejercerla dentro de su ámbito social? Pero, sobre todo, ¿cómo puede ayudarnos a enfrentar la desaforada violencia de nuestra era?

³²⁹ Cfr. Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 123.

³³⁰ Adriana Yáñez, *op. cit.*, p. 262.

³³¹ Fiódor Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov*, Natalia Ujanova (trad.), Cátedra, Madrid, 2005, p. 160.

³³² *Ibid.*, p. 263.

³³³ Lizbeth Sagols Sales, *Ética en Nietzsche*, tesis para obtener el grado de doctora en filosofía, ed. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1994, p. 10.

3.2 ÉTICA DE LA EXISTENCIA

Otro ideal corre delante de nosotros,
un ideal maravilloso, tentador, lleno de peligros,
un ideal del que a nadie queremos convencer,
porque a nadie concedemos con facilidad
el derecho de aspirar a él;
es el ideal de un espíritu que inocentemente, esto es,
sin querer y exultante de plenitud y potencia,
juega con todo aquello que hasta ahora
se denominó sagrado, bueno, intocable, divino
Friedrich Nietzsche³³⁴.

En el primer capítulo de *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*³³⁵, en su más ferviente amor por la humanidad, Nietzsche comienza a exhortar a los singulares³³⁶; a todo aquel ser humano que “no tenga ningún apego con la metafísica trascendente, [que esté] desposeído de los valores antiguos, liberado de cualquier cadena que lo arraigue a valores aceptados o reconocidos socialmente”³³⁷; que se encuentre preparado para enterrar a Dios y aceptar que dentro de sí se halla un ímpetu de vida; una voluntad capaz de transformarlo en dios; en dueño de sí mismo; en creador de sus propios valores; pues si Dios ha muerto la única deidad posible es el propio ser humano. De este modo, Nietzsche afirmará mediante Zarathustra, como personaje idóneo para superar el nihilismo y proponer una axiología renovada, lo siguiente:

³³⁴ Friedrich Nietzsche, FW, Lib. V, af. 382.

³³⁵ La obra más difundida de Nietzsche es *Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie* debido a que se considera su obra maestra por condensar las ideas sobre las que se asienta toda la filosofía nietzscheana. Pero paradójicamente es uno de sus trabajos más difíciles de leer por los recursos poéticos, narrativos, líricos y discursivos que empleó su autor, lo que ha llevado a complejas interpretaciones, sobreinterpretaciones y reinterpretaciones de sus pasajes por eruditos de todas las latitudes y décadas. El libro está conformado por cuatro partes: la parte I y II fueron escritas en 1883; la III parte apareció en 1884; la cuarta parte fue concebida en 1885 como un nuevo proyecto intitolado *Mediodía y eternidad* el cual no fue concluido y redujo la distribución de esta parte al selecto grupo de amigos de Nietzsche hasta 1890, cuando por fin se integró a la obra total, pero no fue hasta 1892 que el libro se publicó tal y como hoy lo conocemos. Gran parte de la importancia del Zarathustra radica en los cuestionamientos demoleedores que hace a la religión, a la filosofía y a la moral de su época, así como una propuesta ética por demás original.

³³⁶ Aunque los discípulos de Zarathustra son exclusivamente hombres, como hace notar Peter Berkowitz, y Zarathustra desprecia cáusticamente a las mujeres, fue una mujer, Lou Salomé, quien engendró las más altas esperanzas de Nietzsche como discípula. *Cfr.* Peter Berkowitz, Nietzsche. *La ética de un inmoralista*, María Córdor (trad.), Catedra, Madrid, 2000, p. 191. Además, en su vasta correspondencia podemos encontrar un constante y apasionado diálogo con varias amigas entrañables del filósofo, mujeres que por sus acciones liberales pudieron coincidir con el modelo ético nietzscheano. Por lo que la relación de Nietzsche con las mujeres amerita una discusión más profunda y menos tajante como la de quienes lo señalan como misógino así nada más.

³³⁷ Ernesto Gallardo León, “Así habló Zarathustra y el significado del Übermensch en Friedrich Nietzsche”, artículo inédito en espera de publicación, p. 5.

¿Puedes fijar para ti mismo tu bien y tu mal, y suspender sobre ti tu voluntad propia, como una ley? ¿Puedes ser juez de ti mismo y vengador de ley? Terrible cosa es estar a solas con el juez y con el vengador de la propia ley. Así es arrojada una estrella al solitario espacio sideral y al soplo helado de la soledad³³⁸.

Pero la vía que Nietzsche sugiere hacia la perfección no es la del desprecio del instinto ni siquiera la de su completo dominio, sino el camino hedonista, el re-crearse a través de las pasiones³³⁹. En ese sentido, la ética³⁴⁰ nietzscheana es una ética de la creatividad y de la autodeificación³⁴¹, donde el hombre busca por sí mismo una liberación absoluta de todos los lastres tradicionales; de toda cadena mental; del ascetismo cristiano; de la moral³⁴² opresora que constriñe al ser, limita a los cuerpos y deprime la vida, pero siempre aspirando a la superación. “Ya que no se trata, dice Zaratustra, de ser “libre de”, sino “libre para qué”; lo que vale es la libertad *creadora*, la voluntad humana capaz de suspender por encima de sí un mundo de valores, una meta que le trascienda”³⁴³. De modo que el

³³⁸ Friedrich Nietzsche, *Za*, cap. I, apdo. “Del camino del creador”.

³³⁹ Los escritos de los años ochenta: *Humano, demasiado humano* (1878-1879), *El caminante y su sombra* (1880), *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882) documentan una crisis y son testimonio de una transición. Nietzsche se desprende de los ideales de su juventud, de Schopenhauer y de Wagner, y arriesga un nuevo inicio. Nietzsche se vuelve iluminista y se alinea con la historia de la Ilustración, desde los sofistas, pasando por los estoicos y Epicuro hasta los enciclopedistas franceses y, no por último, con Voltaire, a quién está dedicado *Humano, demasiado humano*. Nietzsche sustituyó la gravedad del mito trágico por una heroica refinada, la imagen del filósofo risueño. La melancolía germano-griega cede el paso a la alegría y ligereza mediterráneas. A partir de entonces, se entiende a sí mismo como espíritu libre y espera una nueva aurora de la Ilustración, un nuevo *siècle de lumière* (siglo de las luces). Cuando en esa época Nietzsche se concibió a sí mismo como espíritu libre, esa autocaracterización recordó entonces tanto a la lucha de la Ilustración como la religión, como al escelticismo a la Montaigne, al exhorto, a la tolerancia, al igual que a la moral estoica o epicúreo-hedonista de los espíritus libres. *Cfr.* Herbert Frey, *En el nombre de Diónysos. Nietzsche, el nihilista antinihilista*, 1ª reimp., Siglo XXI, México, 2015, p. 129.

³⁴⁰ Por cuestiones que rebasan los límites de tiempo y espacio de esta investigación, no podemos dilucidar acerca de la diferencia entre ética y moral. Sin embargo, sirva la siguiente cita de Paul Ricoeur para aclarar este punto de forma tangencial, pues Nietzsche y el filósofo francés coinciden en anteponer la vida antes que la moralidad, lo bueno antes que la obligación, etc., de esta forma Ricoeur se pregunta: “¿Deberíamos hacer una distinción entre moral y ética? A decir verdad, nada en la etimología o en la historia del uso de las palabras lo impone: una proviene del latín, la otra del griego antiguo, y las dos vuelven a la idea de las costumbres (ethos, mores). Sin embargo, se puede discernir si el énfasis está en lo que se considera bueno o lo que es obligatorio. Es por convención que reservaré el término “ética” al propósito de una vida realizada bajo el signo de las acciones consideradas buenas, y el de “moral” para el lado obligatorio, marcado por normas, obligaciones, prohibiciones caracterizadas por un requisito de universalidad y un efecto de restricción. *Cfr.* Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Antonio Neira (trad.), Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 200.

³⁴¹ Peter Berkowitz, *op. cit.*, p. 191.

³⁴² Un error muy común al leer a Nietzsche es asumir que su propuesta nihilista lo reducía a un filósofo inmoral, en el peor sentido del término. La lectura superflua e incompleta de su obra ha sido creer que el immoralismo en Nietzsche es un rechazo contundente a toda moral. Si bien es cierto que Nietzsche proponía el nihilismo como una forma de demolición a la moral que durante milenios ha oprimido al ser humano, principalmente a la moral cristiana-racionalista, también es verdad que su propuesta no concluye ahí; el pensador alemán propone y aspira a la construcción de una moral superior que no parte de cero, hereda las virtudes presocráticas y helenísticas perfilándose más sana y fuerte para permitirle al ser humano lograr una completa emancipación.

³⁴³ Friedrich Nietzsche *apud* Juliana González, *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*, UNAM-FFyL, México, 1994, p. 26.

consuelo del dios único o de las deidades paganas es sustituido por la dicha del hedonismo como tranquilizante anímico, pues hay que recordar que para los epicureístas no existía ninguna escisión entre el alma y el cuerpo, no estaban negados al sufrimiento o al placer de la “carne”, de hecho, mediante la aceptación del sufrimiento pretendían liberar el cuerpo de sus dolencias y avocarse al placer.

Tanto para Epicuro como para Nietzsche, la elección socrática y platónica a favor del amor por el Bien es una ilusión³⁴⁴, la clave estará en buscar mediante el ejercicio de la filosofía la medida adecuada del placer (“el estado del cuerpo sosegado y sin sufrimiento, que consiste en no tener hambre, no tener sed, no tener frío”³⁴⁵) y el tipo de saberes que conduzcan a una existencia autónoma plena y feliz. En el sentido en que Nietzsche creyó entender la felicidad a la que aspiraba Epicuro, o sea, como resultado de un profundo padecimiento del mundo donde el ascetismo siempre estaba implícito, muy cercano a la *ataraxia* de los estoicos. Pero Nietzsche también descubrió que el ascetismo de los hedonistas no era tan rígido y conducía a una dicha absolutamente disfrutable. Una dicha que podía ser alcanzada en el transcurso de la vida humana y con medios humanos³⁴⁶, lo que la convierte en una ética que busca una *eudaimonia* más terrenal y asequible. Una ética muy distinta de la que seguían los incondicionales socráticos basada en el uso exclusivo de la razón, el virtuosismo y un más allá mitológico. De esta manera, al mirar hacia las escuelas helenísticas Nietzsche se estaba cerciorando de que en algún momento fuese posible la construcción de una ética que privilegie la vida y ello conduzca a la dicha; entendida esta última como el resultado de un incremento de la *voluntad de poder*³⁴⁷ y como la liberación de la política, la religión y la moral dominantes, sin que ello implique apatía, amargura o resentimiento.

Es notable la sugerencia de Nietzsche por alejarse de la vida política e iniciar la transvaloración de valores con un acto de recogimiento, no obstante, la *ética de la existencia* no es solipsista, se ejerce

³⁴⁴ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Eliane Cazenave (trad.), 1ª edición, FCE, México, 1998, p. 131.

³⁴⁵ Epicuro *apud* Hadot, *op. cit.*, p. 130.

³⁴⁶ Herbert Frey, *En el nombre de Dionysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*, 1ª reimpresión, México, Siglo XXI, 2015, p. 135-136.

³⁴⁷ En realidad –dice Nietzsche–, el hombre no busca el placer ni evita el dolor. Placer y dolor no son fines, sino consecuencias, fenómenos concomitantes. Lo que todo ser vivo quiere es el aumento del poder; el placer y el dolor se siguen del esfuerzo por lograrlo. El dolor lo produce la resistencia necesaria para el ejercicio de la voluntad de poder. Es, por tanto, un elemento normal, inevitable en todo acontecer orgánico. Constantemente hay necesidad de él, pues toda victoria, todo placer, supone una resistencia vencida. “El hombre tiende siempre a la felicidad”, no es más que una deformación, acuñación de moneda falsa. Ni la felicidad, ni el placer son el soberano bien, el fin, el telos del ser vivo. *Cfr.* Diego Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 200. No olvidemos que la vida es voluntad de poder y el hombre siempre va a tender a su incremento, que es el incremento de la vida misma, a diferencia del “ser para la muerte” heideggereano, la propuesta de Nietzsche es vitalista e invariable aspiraba, parafraseando a Heidegger, al “ser para la vida”.

en comunidad. Pues “si viviéramos en aislamiento o en absoluta soledad ¿para quién valdrían nuestras convicciones?, ¿cómo sabríamos que ellas valen o no? A la vez, una auténtica relación con la comunidad se da en el esfuerzo mutuo de superación en la conquista de la libertad. Hay verdadera comunidad donde nos hacemos libres y, en consecuencia, mejores”³⁴⁸. Lo que sugiere Nietzsche es que cada individuo logre su libertad, pues solo así podrá lograrse una emancipación colectiva, donde ninguna vida este sometida ni oprimida a la moral que impuso un determinado grupo de individuos. De tal suerte que esta ética no consiste propiamente en normas adecuadas de conducta, sino en una forma concreta de vida que implica la capacidad de crear un pensamiento dominante propio que guíe la existencia, libere el cuerpo y que, a su vez, permita el claro entendimiento de las posibilidades supremas del espíritu humano. De ahí que esta ética –desde la expectativa de Nietzsche– se encuentre dirigida al *Übermensch*³⁴⁹, al ‘espíritu libre’, al ser humano capaz de romper las cadenas mentales que lo ataron durante decenios a una idea metafísica:

Alguna vez, no obstante, en una época más fuerte que este presente caduco que duda de sí, ha de venir a nosotros el hombre redentor, el hombre del gran amor y el gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva mantiene una y otra vez alejado de cualquier más acá y más allá, cuya soledad el pueblo malinterpreta como si fuera una huida de la realidad: cuando no es sino un sumergirse, un engolfarse, un ahondar en la realidad, para, cuando salga a la luz, traer de ella a casa la redención de dicha realidad: su redención respecto de la maldición que el ideal habido hasta ahora ha echado sobre ella³⁵⁰.

El *Übermensch* es el proyecto definitivo en Nietzsche, paradójicamente inconcluso. Cuando el filósofo alemán se disponía a redactar la gran obra que concentrara la *ética de la existencia* de un hombre liberado, su propia mente lo incapacitó. Sin embargo, “el *Übermensch* esta pensado no para ser un concepto, sino una realidad vital. Zaratustra es una analogía que es empleada por Nietzsche

³⁴⁸ Lizbeth Sagols Sales, *Ética en Nietzsche*, tesis para obtener el grado de doctora en filosofía, ed. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1994, p. 15.

³⁴⁹ Por una parte, la traducción literal de este término es superhombre, sin embargo, dado que el vocablo en alemán se conforma de *über* (más allá) y *mensch* (hombre), la traducción más propia sería Más allá del hombre. Por otra parte, la idea del *Übermensch* aparece por primera vez en los escritos de 1882-1883, poco antes de la composición de la primera parte de *Así habló Zaratustra*. En esta obra se convierte ya en un tema central, cuyo desarrollo empieza en el parágrafo 2 del Prólogo, tras la constatación de la muerte de Dios, así dice el autor: «El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el *Übermensch*, — una cuerda sobre un abismo. [...] Lo que es grande en el hombre es que es un puente y no una meta: lo que puede ser amado en el hombre es que él es un tránsito y un ocaso». Nietzsche piensa, por tanto, en una evolución del «último hombre» al *Übermensch*, pero no en sentido darwiniano, sino gravitando sobre una concepción de la vida como creatividad. Cfr. Friedrich Nietzsche, *Obras Completas*, Vol. IV. Escritos de madurez II, Introducción de Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid, Tecnos, 2016, p. 52.

³⁵⁰ Friedrich Nietzsche, GM, II, 24.

para ilustrar la imagen del ‘hombre nuevo’³⁵¹. Aquel que tras la pérdida del *deber* hacia con Dios asume la responsabilidad de su propio actuar en comunidad pues “tiene que haber muchos *Übermenschen*: todo lo que es bueno se desarrolla solamente entre iguales. ¡Un dios sería siempre un diablo!³⁵² Es así como se presenta al *Übermensch* como una figura de progreso, como un después del nihilismo, pues la propuesta nietzscheana no concluye, como durante décadas se ha creído, con la crítica decisiva a la decadente ética socrático-platónica que enfermó a la cultura occidental. El proyecto de Nietzsche va más allá, propone al “*Übermensch* como hipótesis de una existencia que ha superado ya esa enfermedad”³⁵³.

Solo así puede hablarse del *Übermensch* como el exponente de una salud rebosante, que conserva la vitalidad de los sentidos y se arroba en el cuerpo; produciendo arte, “bellas armonías, formas, ritmos” y recuperando el sentido trágico de la existencia. En vez de eliminar lo sensible, las pasiones, lo instintivo, etc., apuesta por un reforzamiento y mutuo potenciamiento de la unidad indisoluble en él, de lo sensible y lo inteligible, de lo natural y lo cultural. Este es el *Übermensch* como hombre renaturalizado, como hombre que ha vuelto a encarnar en sí mismo³⁵⁴. Dicho de otra manera, el *Übermensch* es el individuo que logra que confluyan en él las deidades de Apolo y Dionisio, debido a que se encuentra “más allá del bien y del mal”. Pero ello no significa una frase nietzscheana trillada, sino más allá de ese “Bien” y ese “Mal” absolutistas, cosificados, provenientes de cielos y trasmundos, nacidos del resentimiento. Y significa también recobrar la originaria inocencia y la reconciliación primera con la Naturaleza y con la vida, más allá ciertamente de todas las culpas de un milenario moralismo represor³⁵⁵.

La *ética de la existencia* en Nietzsche es la forma en que se afirma la voluntad de poder de manera positiva y activa, plena y autosuficiente, equilibrada y múltiple; anulando la violencia opresiva que destruye la vida, porque ahora –como señala Juliana González– en el seno de la experiencia ética se alcanza la síntesis de lo apolíneo y lo dionisiaco, y eso puede apreciarse claramente en el *alter ego* más conocido de Nietzsche:

Zaratustra expresa las posibilidades de una ética trágica, de una ética reconciliada con “el espíritu de la música”. Zaratustra es canto y danza, la música que se ha hecho cuerpo, cuerpo humano, y el

³⁵¹ Ernesto Gallardo, *op. cit.*, p. 5.

³⁵² Friedrich Nietzsche, NF 1885, 35 [72].

³⁵³ Friedrich Nietzsche, *Obras Completas...* p. 53.

³⁵⁴ *Ibidem.*

³⁵⁵ Juliana González, *op. cit.*, p. 25.

cuerpo que se ha hecho “arte”, “virtud” genuina del cuerpo que “asciende” y que ha “resucitado” – dice textualmente Nietzsche– por obra del espíritu creador³⁵⁶.

La *ética de la existencia* nietzscheana a diferencia de la ética socrático-platónica ya no contiene en sus raíces aquella violencia devastadora de la que hablábamos en los primeros apartados de este trabajo, porque esta propuesta ética del sí a la vida acoge en lo más profundo de su centro, afirmativa y positivamente, el sufrimiento mismo, el pesar, el mal, la muerte, lo negativo, lo feo, lo monstruoso, lo oscuro; dotando del sentido trágico de la existencia nuevamente a la vida. Reviviendo en las sociedades contemporáneas el pesimismo de la fortaleza que los griegos supieron exaltar y que hizo de ellos una civilización majestuosa y jubilosa. Porque en Latinoamérica y el resto del mundo se heredó la cultura griega, su recepción teórica fue de distintas maneras en diferentes periodos históricos y, sin embargo, se olvidó conservar ese sentido trágico que hoy día hace tanta falta para entender las violentas acciones humanas. La aceptación del mal y el dolor permitiría paradójicamente, restarles importancia, para que prevalezca en el fondo la afirmación, el sí originario, la victoria de la vida, de la fuerza, del *poder*³⁵⁷. Y tal como señala González, solo el sí de la vida es aquel que permitiría recobrar también una ontología y una dialéctica positivas a la manera de Heráclito:

El sí a la vida es la capacidad de asumir el ser como devenir, de existir en a relatividad, en la “cuerda tendida”, en la lucha y el riesgo permanente; esto, contra toda existencia segura, cobijada, estable, cosificada o inerte, que se ha originado en la debilidad, en la actitud reactiva, poseída por el miedo de vivir –y de morir–, por la condena a las fuerzas dominantes y explosivas de la naturaleza. El sí a la vida es el sí a las fuerzas creadoras, imprevisibles, innovadoras de la existencia que se sabe capaz de “soledad” y de “promesa”, capaz de conservar vivo al héroe que hay en el alma³⁵⁸.

De esta manera confluyen ética y tragedia, donde esta última es recobrada en su significación originaria, como la fusión de las fuerzas apolíneas y dionisiacas, con la finalidad de permitir una unión ontológica entre el ser y el devenir, la razón y la pasión y el alma y el cuerpo, en vías de superar esa terrible escisión que ha llevado a la humanidad a un estado en donde prevalece la *voluntad de dominio*. Con la afirmación del sí a la vida mediante la *ética de la existencia* se busca hacer una propuesta alterna a las lógicas descarnadas y crueles bajo las cuales estamos sometidos los individuos

³⁵⁶ *Ibíd.*, p. 27.

³⁵⁷ Juliana González, *op. cit.*, p. 78.

³⁵⁸ *Ibíd.*, p. 79.

en las sociedades capitalistas; si bien lo dionisíaco se muestra como la violencia eterna y originaria que proporciona existencia al mundo entero del fenómeno, con esta propuesta también se desea reunir todas aquellas innumerables ilusiones de la bella apariencia que en cada instante hacen digna de ser vivida la existencia en general y motivan para vivir el instante siguiente³⁵⁹.

³⁵⁹ Friedrich Nietzsche, GT, cap. 25.

CONCLUSIONES

*No hay razón para buscar el sufrimiento,
pero si éste llega y trata de meterse en tu vida,
no temas; míralo a la cara
y con la frente bien levantada*
Friedrich Nietzsche

Vivimos tiempos convulsos, la violencia constituye uno de los principales males que aquejan a las sociedades modernas. Una razón más que suficiente para realizar un estudio crítico acerca de este fenómeno. La singularidad de este trabajo reside en haberlo realizado a partir del pensamiento de Friedrich Nietzsche. Para ello se tomó como punto de partida las obras primigenias de este filósofo alemán, donde señala a Sócrates como el pensador responsable de institucionalizar una serie de valores que llevaron a la instrumentalización del pensamiento; al olvido del sentido trágico de la existencia; a privilegiar una moral que deprime la vida y constriñe al ser; a provocar una escisión entre alma-cuerpo; y a negar el instinto dionisiaco de la vida provocando una desvinculación con ella misma. Sin embargo, este trabajo no es un texto acusativo y recriminatorio hacia el pensador ateniense y sus discípulos, en ningún momento se intentó descalificar la obra de Sócrates, ni menospreciar el platonismo, ni siquiera de crucificar al cristianismo. Si bien es cierto que la filosofía de Nietzsche es por antonomasia demoledora y no ha perdido su extraordinaria fuerza, no se reduce a la crítica, su propuesta va más allá; se ofrece como un saber alternativo que coadyuva al desarrollo positivo del ser humano, es decir, como un conocimiento que le permita hacer de su mundo un espacio de con-vivencia menos violento.

Por otra parte, ni la *voluntad de poder*, ni la *transvaloración*, ni la *ética de la existencia* fueron extraídas de la filosofía nietzscheana para presentarse en este trabajo como una solución definitiva a los problemas que aquejan al mundo, sino que se presentan como *filosofemas* abiertos y alternos ante un fenómeno tan contradictorio y complejo como lo es la violencia. Pero como señala Pavel Kouba, la no-existencia de una solución última no implica necesariamente que nuestras decisiones concretas se hallen carentes de gravedad e importancia, ante el horror que presenciamos todos los días es necesario tomar conciencia de lo que ha significado mantener durante siglos una moral conservadora enraizada en la ética socrático-platónica y en su sucesor el cristianismo; pues, siguiendo a Nietzsche, ésta solo ha llevado a la derrota del propio ser humano ante el poder de la naturaleza. Aunque el ser humano crea equivocadamente que el desarrollo tecnológico y científico lo ha puesto en un lugar privilegiado del cosmos, por encima de cualquier especie, lo cierto es que

ante los ojos del universo las obras humanas no son más grandes que un grano de arena. Por ello, es necesario que el ser humano reconozca la soberbia de esa moral caduca y apueste por nuevos valores.

Asimismo, es necesario que el ser humano destruya todos aquellos valores que han llevado a la opresión, explotación o exterminio de su propia raza y de las demás especies en el planeta; que tenga la fuerza y el valor para resignificar esos valores y dar vida a una ética que guíe su existencia por senderos más luminosos. El nacimiento de una nueva moral no nada más permitiría la construcción de una humanidad más noble sino también permitiría la apertura de espacios latos en donde el ser humano pueda cohabitar con sus de-semejantes. Ya que vivimos en un mundo complejo e irresoluble en el que diariamente acontecen eventos impredecibles que amenazan la existencia (virus, sismos, incendios, tormentas, bombas, etc.), lo cual hace absolutamente necesario que el ser humano se avoque a la reflexión y otorgue más importancia a las humanidades y a las ciencias sociales, desde donde emana el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Pues no solo en los saberes técnicos y lucrativos se encuentran las soluciones y vacunas para las sociedades enfermas. Gracias a una apertura hacia la filosofía podrían crearse, desarrollarse y difundirse alternativas distintas ante la crisis de la modernidad.

Es sabido que Nietzsche no es un filósofo que venda libros al por mayor como parte de una moda literaria, su obra está más allá de convertirse en mercancía debido a su potencia, complejidad y resistencia a las lógicas brutales del capital que absorben todo pensamiento original para procesarlo y regresarlo al mercado hecho manual de autoayuda para las masas deseosas de rectificar sus culpas y disimular sus arrepentimientos generados por el ideal de la razón instrumental. Sin embargo, es indiscutible que la filosofía nietzscheana proviene de un acervo europeo, y también es innegable que su recepción en Latinoamérica ha sido paulatina, por lo que hoy no se duda que este tipo de filosofías permitan comprender y explicar lo que acontece en esta parte del mundo. De hecho, la lectura e interpretación que se hace de este filósofo se lleva a cabo desde esta particular apreciación latinoamericana, con la expectativa de que contribuya a confrontar los problemas que acontecen en un mundo que se asume como globalizado. ¿De qué otro modo se explicaría que las ideas nietzscheanas tan incómodas para las sociedades modernas despierten tanto interés de este lado del Atlántico? Tal vez a Nietzsche, desde cualquier latitud se le ha leído mucho pero no tan detenidamente ni con la lupa adecuada, pues muchos de los enigmas contenidos en sus obras aún no han sido descifrados. Justo podemos concluir que con la realización de esta tesis solo nos acercamos a una ínfima parte de su obra y han quedado abiertas múltiples interrogantes. Incluso lo

copioso y asistemático de su *corpus teórico* representó una de las limitantes teóricas de esta investigación. Por cuestiones de tiempo y espacio se tuvieron que revisar las sus principales obras, no obstante, se ofrece un análisis lo más honesto posible, alejado de cualquier tipo de sensacionalismo y de parcialidad ideológica.

Gracias a Nietzsche podemos concluir que la violencia (cultural, social, política, ecológica, psicológica, teológica e, incluso, de lenguaje) es constitutiva del ser humano, atraviesa todo pensamiento y obra humana, porque todo pensamiento y acción humana es como tal resultado de la vida humana. Lo cual no es una mera tautología, como afirma Nietzsche, “donde hay vida hay voluntad de poder” y la voluntad de poder es violencia. Empero, queda claro que para Nietzsche hay un tipo de violencia afirmativa que resignifica la vida y la pondera de forma positiva *versus* otro tipo de violencia, negativa y reactiva, de carácter destructivo, amenazador, opresivo, coercitivo e impositivo, que debe ser reconocida y dominada, con miras a reunificar la fuerza apolínea y dionisiaca, esto es, con la expectativa de recobrar la unión entre instinto y razón, entre medida y desmesura o cuerpo y alma.

Así es como para Nietzsche surge el ideal de un ser humano superior, no en el sentido de prepotencia y dominación, pues justo la soberbia ha contribuido a enaltecer la razón a niveles descomunales; sino como un ser humano que se sabe incompleto, necesitado e inconcluso y que por ello debe aspirar a su perfeccionamiento. Donde perfección no significa volverse invencible e insufrible, pues si algo nos deja la filosofía de Nietzsche es que debe aceptarse la debilidad y el sufrimiento como parte de la existencia. No debe temérsele al dolor y a la crueldad cuando arriban a nuestras vidas, sino que debe mirárseles de frente y con arrojo, pues solo así es como puede recobrase el sentido trágico de la existencia para hacernos conscientes de nuestra mortalidad. Solo así es que el ser humano, tal vez, pueda darse cuenta del ínfimo lugar que ocupa en el universo y aspirar a la construcción de un «hombre nuevo». El *Übermensch*, como ha tenido a bien llamar a este ser humano Nietzsche, es aquel que no desprecia ni los placeres, ni las pasiones, ni los sentidos, sino que se vale de ellos para vivir con toda su potencia, con el ímpetu de su voluntad de poder, en un mundo único. Pues a diferencia de sus predecesores y maestros como Schopenhauer, Nietzsche no creía que hubiese otros mundos en donde se encontrara la verdad ni el sumo bien, ni siquiera que aquí abajo no hubiese una realidad plena; tampoco creía que la conciencia tuviese acceso a un mundo fenoménico diferenciado de un mundo de interpretaciones de ese mundo fenoménico, para Nietzsche solo existe una realidad y se debe estar consciente de la ficcionalidad que provoca el lenguaje para referirnos a ella. Solo hay un mundo posible en el que se tiene una única posibilidad

de vivir, es por ello por lo que debe evitarse el engaño y las determinaciones que provocan las religiones, las ideologías y los valores morales, porque solo aceptando su carácter ficcional es que pueden derrumbarse y volverse a levantar para el beneficio no nada más del ser humano sino de todas las especies. Porque la apuesta de una moral de la existencia implica vivir con mayor intensidad y fuerza humana pero también para beneficio de los Otros. Al final, la ética de Nietzsche no aspira de forma cerrada a la individualidad, sino a la superación personal para transformar este único mundo en un lugar menos violento para todos.

BIBLIOGRAFIA

Para facilitar la consulta de la bibliografía de esta tesis acordamos presentarla alfabéticamente de acuerdo con sus respectivos capítulos y apartados.

CAPITULO I

Apartado 1.1

- *Alto al Secuestro*, México (2018). “Reporte Nacional 2012-2018” disponible en <http://altoalsecuestro.com.mx/>
- Amato, María Inés. *Delincuencia, Prostitución y Drogas*, Buenos Aires, Ediciones La Roca, 2007.
- Arango, Joaquín. "La Explicación teórica de las migraciones: Luz y sombra ". *Migración y Desarrollo*, no. 1, Editorial Red Internacional de Migración y Desarrollo, 2003.
- Artículo19, México (2018). “Periodistas asesinados en México” consultada el 05 de octubre de 2018, disponible en <https://articulo19.org/periodistasasesinados/>
- Avilés Juan y Herrerín Ángel. *El nacimiento del terrorismo en occidente*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- Balibar, Étienne. *La filosofía de Marx*, Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.
- Bernstein, Richard J. *Violencia: pensar sin barandillas*, Barcelona, Gedisa, 2015.
- Coneval. Informe de Evaluación de la Política de Desarrollo Social 2018, “Brechas en el acceso efectivo de derechos de grupos en desventaja en México 2008-2016”, México.
- Constante, Alberto (Coord.). *Violencia en las redes sociales*, México, Estudio Paraíso/UNAM, 2013.
- Deleuze Gilles y Guattari Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, José Vázquez Pérez (trad.), París, Pre-Textos, 2010.
- Echeverría, Bolívar. *Vuelta de Siglo*, México, Ediciones Era, 2006.
- Forrester, Viviane. *El horror económico*, Traducción de Daniel Zadunaisky, 2ª edición, México, FCE, 2000.
- González Calleja, Eduardo. *El laboratorio del miedo*, Barcelona, Editorial Crítica, 2012.

- Harvey David, *Guía del Capital de Marx*, Libro Primero, Traducción de Juanmari Madariaga, Madrid, Akal, 2010.
- Hernández, Mariana. Vázquez Homero y Martínez Rosaura (coords.), *Pensar Ayotzinapa*, Almadía, México, 2018.
- Ibarra, David. *La crisis inacabada*, México, UNAM, 2013.
- Izcara, Simón. "Aproximación teórica al estudio de los procesos migratorios permanentes". *Estudios Sociales. Revista de alimentación contemporánea y desarrollo regional*, Vol. 21, no. 42, Editorial Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C., 2013, pp. 27-54.
- Krug, E. G., et. al. *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Washington, D. C., Organización Panamericana de la Salud-OMS, 2002.
- Linares Jorge y Flores Leticia (Coord.). *Los filósofos ante los animales*, México, Almadía/UNAM, 2018.
- Lugo, María Elena. *Acoso Laboral. "Mobbing"*, 1ª edición, México, CENADEH, pp. 5-22.
- Esplugues, José Sanmartín (ed.). *El laberinto de la violencia*, Barcelona, Ariel, 2004.
- Esplugues, José Sanmartín y Gutiérrez, Lombardo Raúl (coords.). *Reflexiones sobre la violencia*, México. Siglo XXI, 2010.
- Mariño, Fernando. *Feminicidio: el fin de la impunidad*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2013.
- Martínez de la Escalera, Ana María. *Feminicidio: actas de denuncia y controversia*, UNAM, México, 2010.
- Marx, Karl. *El Capital: crítica de la economía política*, Tomo I, nueva versión del alemán por Wenceslao Roces, México, FCE, 2014.
- Morales, Cesáreo. *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, México, Siglo XXI, 2010.
- Morín, Edgar. *La violencia del mundo*, Traducción de Carles Roche, Paidós, Barcelona, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. GM (*Zur Genealogie der Moral*) [La genealogía de la moral] Un escrito polémico, ed. de A. Sánchez Pascual, La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 2005.
- WB (*Richard Wagner in Bayreuth*) «Richard Wagner en Bayreuth» en *Obras completas* (vol.1): Escritos de juventud, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011.
- Olguín, Mauricio, Rivera, Israel y Hernández, Erika. "Introducción a la Realidad Virtual" en Polibits [en línea] 2006, [Fecha de consulta: 25 de agosto de 2018] Disponible en: <http://umich.redalyc.org/articulo.oa?id=402640446002>

- Oliva, Carlos. “La forma espectral del capital”, ponencia pronunciada en el Coloquio: “El Capital. 150 años”, el 25 de octubre de 2017, disponible en <http://hdl.handle.net/10391/6557> ——— *Espacio y Capital*, México, Universidad de Guanajuato, 2016.
- ONU Mujeres, México (2016), “La violencia feminicida en México, aproximaciones y tendencias 1985-2016” recuperado de <http://mexico.unwomen.org/es/digiteca/publicaciones/2016/01/violencia-feminicida-mexico-2016>
- PGJ. “Boletín Estadístico de la Incidencia Delictiva en la Ciudad de México” (junio de 2018), Dirección General de Política y Estadística Criminal, Recuperado de <https://www.pgj.cdmx.gob.mx/storage/app/media/Esta./2018/2018a.pdf>
- Pino Diez, Raúl y Gómez, Alberto. *Introducción a la Inteligencia Artificial: sistemas expertos, Redes Neuronales Artificiales y Computación Evolutiva*, Universidad de Oviedo, Asturias, 2001.
- Radford, Jill y Rusell, Diana. *Feminicidio: la política del asesinato de las mujeres*, UNAM, México, 2006.
- Reinares, Fernando. *Terrorismo global*, Madrid, Santillana, 2003. Riechmann, Jorge. *Autoconstrucción. Ensayos sobre la transformación cultural que necesitamos*, Madrid, Catarata, 2015.
- Riechmann, Jorge. *Autoconstrucción. Ensayos sobre la transformación cultural que necesitamos*, Madrid, Catarata, 2015.
- Rivara Kamaji, Greta. *Para una ontología del relato testimonial: Holocausto*, México, Ediciones Monosílabo, 2018.
- Rivero Weber, Paulina (coord.). *Zooética. Una mirada filosófica a los animales*, México, FCE/UNAM/PUB, 2018.
- Scherer García, Julio. *Niños en el crimen*, México, Grijalbo, 2013.
- Sen, Amartya. *Desarrollo y Libertad*, Argentina, Editorial Planeta, 2000.
- Singer, Peter. *Liberación Animal*, Madrid, Trotta, 1999.
- Varela, Rogelio y Ocegueda, Juan Manuel. “Migración Interna en México y causas de su movilidad” en *Perfiles latinoamericanos*, México, V. 25, n. 49, p. 141-167, jun., 2017. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-76532017000100141&lng=en&nrm=iso
- Whaley, Jesús A. *La violencia intrafamiliar en México*, México, Plaza y Valdés, 2001.

- Wilde Oscar, *El retrato de Dorian Gray*, Barcelona, Austral, 2016.
- Willers, Susanne. “Migración y violencia: las experiencias de mujeres migrantes centroamericanas en tránsito por México”, *Sociológica*, México, V. 31, n. 89, p. 163-195, dic., 2016. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018701732016000300163&lng=en&nrm=iso
- Zambrano, María. *La razón en la sombra. Antología crítica*, Edición de Jesús Moreno Sanz, Madrid, Siruela, 2004.

Apartado 1.2

- Agamben, Giorgio. *Stasis. La guerra civil como paradigma político*, Rodrigo Molina (Trad.), Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2017.
- Bataille, Georges. *Breve historia del erotismo*, Alberto Drazul (trad.), Uruguay, Ediciones Calden, 1970.
- *Las lágrimas de Eros*, David Fernández (Trad.), 4ª edición, Barcelona, Tusquets, 2007
- *El Erotismo*, Antonie Vicens (trad.), 1ª edición, Colección Ensayo, Tusquets, Barcelona, 1997.
- *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Fernando Savater (Trad.), Madrid, Taurus, 1979.
- Bernstein, Richard J. *Violencia: pensar sin barandillas*, Barcelona, Gedisa, 2015.
- Bobbio, Norberto. *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Traducción de Juan Carlos Bayón, Madrid, Debate, 1985.
- Darwin, Charles. *El origen de las especies*, Tomo I, Antonio Zulueta (Trad.), Espasa Calpe
- Davies, Paul. *Sobre el tiempo*, Traducción castellana de Javier García Sanz, Barcelona, Crítica, 1996.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*, José Vázquez Pérez (trad.), 1ª edición, Barcelona, Paidós, 1987.
- Foucault, Michel. *El sujeto y el poder*, Traducción de Corina de Iturbe, Revista Mexicana de Sociología, Vol. 50, No 3 (Jul. –Sep.), UNAM, 1988.
- *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Vigésimonovena edición en español. Traducción al castellano por Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI, México, 1999.
- *Las redes del poder*. Conferencia proferida en 1976 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Bahía, Traducción de Heloísa Primavera, Revista Anarquista *Barbarie*, No 4 y 5, Brasil, 1981.

————— *Vigilar y Castigar*, Trigesimocuarta reimpresión, Traducción de Aurelio Garzón, Siglo XXI, México, 2009.

- Fuster, Joaquin. *Neurociencia. Los cimientos cerebrales de nuestra libertad*, Paidós, Barcelona, 2014.
- García Ruiz Pedro Enrique y López Rosa Esther (Coord.), *Ética y neurociencia. La naturalización de la filosofía moral*, FFyL-UNAM, México, 2018.
- Gazzaniga, Michael. *¿Quién manda aquí? El libre albedrío y la ciencia del cerebro*, Barcelona, Paidós, 2012.
- González, Eduardo. “Violencia política. ¿Por qué la política es escenario de violencia?”, en *Reflexiones sobre la violencia*, Esplugues, José Sanmartín y Gutiérrez, Lombardo Raúl (coords.). México. Siglo XXI, 2010.
- González Rodríguez, Sergio. *Huesos en el desierto*, Anagrama, Barcelona, 2002.

- Hawking, Stephen. *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, Traducción de Miguel Ortuño, 3ª edición, 7ª reimpresión, Madrid, Alianza, 2017.

- Hegel, G. W. F. *La fenomenología del espíritu*, Manuel Jiménez (Trad.), Valencia, Pre-Textos, 2009.

- Hobbes, Thomas. *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2000.

————— *Leviatán o la materia, forma y poder de una republica, eclesiástica y civil*, 5ª reimpresión, Argentina, FCE, 2005.

- Homans, George. *The nature of Social Science*, Nueva York, Harcourt, Brace y World, 1967.

- Locke, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Carlos Mellizo (Trad.), Madrid, Tecnos, 2006.

- Martínez, Maximiliano. “Hobbes y la moral egoísta en el estado de naturaleza”, en Ideas y valores, No 136, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia, Abril 2008.

- Micieli, Cristina. “El pesimismo antropológico y la fundamentación de la teoría del estado en Hobbes y Schmitt”, en Tópicos, núm. 10, Universidad Católica de Santa Fe, Argentina, 2002.

- Morales, Cesáreo. “Acelerar el paso frente a la violencia”, en *Perspectivas de la violencia*, CELA-FFyL, UNAM, 2012.

————— *Relatos sobre la violencia*, México, UNAM, 2013, p. 170.

- Nicol, Eduardo. *El porvenir de la Filosofía*, México, FCE, 1972.

- Nietzsche, Friedrich. 2WM (*Der Wille zur Macht*, 1906) [La voluntad de poder], Traducción de Aníbal Froufe, 14ª edición, Madrid, Edaf, 2006.
- FW (*Die fröhliche Wissenschaft*) [*La ciencia jovial o La Gaya Ciencia*], en *Werke*, de. K. Schelechta, III/109, Trad. Española de Charo Greco y Ger Groot, 5ª reimpr., Madrid, Akal, 2016.
- Plauto, Tito Macio *Asinaria*. *La comedia de los asnos*, Acto II, Escena Tercera [495], Traducción de Mercedes González-Haba, Madrid, Gredos, 1992.
- Rubia, Francisco. *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica*, Barcelona, Crítica, 2009.
- Rousseau, Jean Jacques. *Contrato Social*, Traducción de Fernando de los Ríos, Barcelona, Austral, 2012.
- Sanmartín, José. *El laberinto de la violencia. Causas, tipos y efectos*, Barcelona, Ariel, 2004.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Traducción de Rafael de Agapito Serrano, Madrid, Alianza, 2014.
- *El valor del Estado y el significado del individuo*, Celestino Pardo (Trad.), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011.
- Segovia, Rafael. “Democracia y violencia”, en *El mundo de la violencia*, Adolfo Sánchez Vázquez (ed.), México, FCE-FFyL, UNAM, 1998.
- Sigmund Freud, *Obras Completas*, Vol. XIX, *El yo y el ello y otras obras*, 4ª reimpr., J. L. Etcheverry (Trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1992.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Traducción de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- Troper, Michel. “Le monopole de la contrainte légitime (Légitimité et légalité dans l’État moderne)”, en Etienne Balibar y Bertrand Ogilvie (eds.), *Violence et politique*, Lignes, Núm. 25, París, 1994.
- Weber, Max. *Economía y Sociedad*, Traducción de José Medina Echavarría, *et. al.*, 3ª edición en español, México, FCE, 2014.
- *La política como vocación*, Madrid, Alianza, 2009.

CAPITULO II

Apartado 2.1

- AA. VV. *Vocabulario de las Filosofías Occidentales*, Néstor Braunstein y Carina Basualdo (coords.), Vol. I., 1ª edición, Ciudad de México, Siglo XXI/UNAM/UDG, 2018.
- Arana, José Ramón. “Nietzsche: De Heráclito al mundo”, en *Estudios Nietzsche II: Nietzsche y los griegos*, Madrid, Trotta, 2011.
- Aristóteles, *Los filósofos presocráticos*, Tomo I, Conrado Eggers y Victoria Julia (Trads.), Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1981.
- Churchill Winston L. “Winston Churchill’s essay on alien life found”, *Nature*, Vol. 542, MacMillan Publishers, 16 de febrero de 2017, pp. 289-291, Disponible en <https://www.nature.com/news/winston-churchill-s-essay-on-alien-life-found-121467>
- Crombie, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón. 1. El hombre y la sociedad*, Ana Torán y Julio César Armero (Trad.), Madrid, Alianza, 1979.
- Emerson, R. Waldo. “Confía en ti mismo” en *Nuestra fuerza es transitoria*, Ediciones 29, Barcelona, 1996.
- Garrido, Manuel. Estudio introductorio a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 2ª edición, Luis Manuel Valdés (trad.), Madrid, Tecnos, 2012.
- Grave, Crescenciano. *Nietzsche. Crítica de la voluntad de verdad*, México, Monosílabo, 2018.
- Grego Charo y Groot, Ger. “Friedrich Nietzsche y la fábula de la verdad” en *La Gaya Ciencia*, 5ª reimpr., Madrid, Akal, 2016.
- Grube, George. *El pensamiento de Platón*, Tomás Calvo (Trad.), 3ª reimpresión, Madrid, Gredos, 1994.
- Hadot, Pierre. *Elogio de Sócrates*, Ana Millán Risco (trad.), Barcelona, Paídos, 2008.
- Heráclito, *Los filósofos presocráticos*, Tomo I, Conrado Eggers y Victoria Julia (Trads.), Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1981.
- Jurado, Manuel. *Leyendo a Nietzsche...cien años después*, Alicante, Editorial Club Universitario, 1999.
- López Castellón, Enrique. *Leyendo a Nietzsche*, Madrid, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2008.
- Nietzsche Friedrich. 2WM (*Der Wille zur Macht*, 1906) [La voluntad de poder], Traducción de Aníbal Froufe, 14ª edición, Madrid, Edaf, 2006.

- KGB (Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel), G. Colli y M. Montinari (eds.), Berlin/Nueva York, 1975. *Correspondencia Friedrich Nietzsche. 6. Volúmenes*. Vol. II, *Abril 1869-1874*, Luis Enrique, Santiago Guervós (ed.), José Manuel Romero y Marco Parmeggiani (trads.), Madrid, Trotta, 2007.
- FW (*Die fröhliche Wissenschaft*) [*La ciencia jovial o La Gaya Ciencia*], en *Werke*, de K. Schelechta, III/109, Trad. Española de Charo Greco y Ger Groot, 5ª reimpr., Madrid, Akal, 2016.
- GD (*Götzen-Dämmerung*) [*Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*], 2ª reimpr. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2001.
- HL (*Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*) [*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*], Traducción y estudio de Dionisio Garzón, 2ª edición, Madrid, Edaf, 2004.
- *Introducción al estudio de los diálogos de Platón*, Edición, Traducción y notas de Manuel Barrios, Madrid, Tecnos, 2019.
- NF (Nachgelassene Fragmente) [Fragmentos póstumos. Obra completa. Cuatro volúmenes], Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid, Tecnos.
- WL (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*) [*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*], 2ª edición, Luis Manuel Valdés (trad.), Madrid, Tecnos, 2012.
- Za (Also sprach Zarathustra) [*Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*], 6ª reimpr., Andrés Sánchez Pascual (Trad.), Madrid, Alianza, 2003.
- Platón, *Diálogos (Apología, Lisis, Laques, Protágoras)*, Vol. I, Introducción de Emilio Lledó, Traducción de J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual, 2ª reimpr., Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1985.
- *Diálogos (Crátilo, Eutidemo, Menón)*, Vol. II, Introducción, traducción y notas por J. Calonge, E. Acosta, J. Olivieri y L. Calvo, 1ª reimpr., Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1987.
- *Diálogos (Fedón, Fedro)*, Vol. III, Traducción, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez y E. Lledó, 1ª reimpr., Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1988.
- *Diálogos (República)*, Vol. IV, Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, 1ª reimpr., Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1988.
- *Diálogos (Sofista)*, Vol. V, Traducción, introducción y notas por I. Santa Cruz, A. Vallejo y L. Cordero, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1988.

- Reale Giovanni y Antiseri Dario. *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Tomo I. Antigüedad y Edad Media, Juan Andrés Iglesias (trad.), 2ª edición, Barcelona, Herder, 1995.
- Rivara, Greta. “Nietzsche crítica de la verdad. El lenguaje y la interpretación”, en *Anuario de Filosofía* 2007, Vol. 1, UNAM-FFyL, México, 2009, p. 83-91.
- “Sócrates según Nietzsche” en *Theoría* No 14-15, junio 2003, México, FFyL, UNAM, pp. 91-97.
- Rivero Weber, Paulina. *Nietzsche: Verdad e ilusión. Sobre el concepto de verdad en el joven Nietzsche*, 3ª edición, México, UNAM-FFyL-Itaca, 2011.
- Rohde, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Wenceslao Roces (trad.), 2ª ed., México-Buenos Aires, FCE, 2006.
- Romero, César. “Nietzsche: metáfora, fábula, ficción”, en *Identidades*, No 2, Año 2, junio 2012, pp. 80-94.
- Zambrano, María. *Senderos*, Anthropos, Barcelona, 1986.

Apartado 2.2

- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, Carmen Artal (trad.), 5ª edición, Barcelona, Anagrama, 1998.
- Frey, Herbert. *En el nombre de Diónysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*, 1ª reimpression, México, Siglo XXI, 2015.
- González, Juliana. *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*, México, FFyL UNAM, 1994.
- Hernández Pacheco, Javier. “La existencia trágica” en *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*. Barcelona, Herder, 1990.
- Kerényi, Karl. *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, 2ª edición, Herder, Barcelona, 1998
- *Los dioses de los griegos*, Jaime López-Sanz (Trad.), 1ª edición, Caracas, Monte Ávila Editores, 1991.
- Lesky Albin. *La tragedia griega*, Juan Godó (trad.), Labor, Barcelona, 1966.
- Nietzsche Friedrich. *2WM (Der Wille zur Macht, 1906)* [La voluntad de poder], Traducción de Aníbal Froufe, 14ª edición, Madrid, Edaf, 2006.
- *DW - Die dionysische Weltanschauung* (La visión dionisiaca del mundo), Joan B. Llinares (trad.), 6ª reimpression, Madrid, Tecnos, 2016.

- GD (*Götzen-Dämmerung*) [*Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*], 2ª reimpr. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2001.
- GMD - *Das griechische Musikdrama* (El drama musical griego), Joan B. Llinares (trad.), 6ª reimpresión, Madrid, Tecnos, 2016.
- GT (*Die Geburt der Tragödie*) [El nacimiento de la tragedia], Edición, traducción y notas de Joan B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2016.
- KGB (Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel), G. Colli y M. Montinari (eds.), Berlin/Nueva York, 1975. *Correspondencia Friedrich Nietzsche. 6. Volúmenes*. Vol. II, Marzo 1871, Luis Enrique, Santiago Guervós (ed.), José Manuel Romero y Marco Parmeggiani (trads.), Madrid, Trotta, 2007.
- *Obras Completas*, Vol. I. Escritos de Juventud, Diego Sánchez Meca (ed.), Traducción, introducciones y notas de Joan B. Llinares, Diego S. Meca, Luis E. de Santiago Guervós (eds.), Madrid, Tecnos, 2011.
- *Obras Completas*, Vol. II. Escritos Filológicos, Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid, Tecnos, 2013.
- *Obras Completas*, Vol. IV. Escritos de madures II., Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid, Tecnos, 2016.
- ST - *Sócrates und die Tragödie* (Sócrates y la Tragedia), Joan B. Llinares (trad.), 6ª reimpresión, Madrid, Tecnos, 2016.
- Za (*Also sprach Zarathustra*) [Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie], 6ª reimpresión, Andrés Sánchez Pascual (Trad.), Madrid, Alianza, 2003.
- Porter, James. *The Invention of Dionysus. An Essay on the Birth of Tragedy*, Stanford, Stanford University Press, 2000.
 - Rivara, Greta. “El descenso de la razón: Dionisios y Apolo según Nietzsche” en *Hermenéutica analógica y las tareas de la filosofía*, María Antonia González y Greta Rivara Kamaji (comps.), Salamanca, Editorial San Esteban, 2005.
 - Rohde E., Wilamowitz-Möllendorff y Wagner R., *Nietzsche y la polémica sobre el nacimiento de la tragedia*, Edición de Luis de Santiago Guervós, Granada, Ágora, 1994.
 - Schopenhauer, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, 1ª reimpresión, Miguel de Unamuno (trad.), Prólogo y notas de Santiago González, Madrid, Alianza, 2006.
 - Sloterdijk, Peter. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Germán Cano (Trad.), Valencia, Pre-Textos, 2000.

- Torres, Sonia. “Nietzsche y la Historia. Consideraciones en torno a la relación Apolo/Dionisos”. Tesina de licenciatura en Filosofía, UNAM, 2000.
- Valls, Ramón. “Razón y sinrazón de la tragedia” en *Nietzsche y lo trágico*, Eugenio Fernández García (Editor), Madrid, Trotta, 2012
- Vernant, Jean- Pierre. *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua II*, Ana Iriarte (trad.), Barcelona, Paidós, 2002.

Apartado 2.3

- Berkowitz, Peter. *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, María Condor (trad.), Madrid, Catedra, 2000.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, Carmen Artal (trad.), 5a edición, Barcelona, Anagrama, 1998.
- Foucault, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, Julia Varela y Fernando Alvarez (trads.), 2ª edición, Madrid, La Piqueta, 1979.
- Gentili, Carlo. Nietzsche, Beatriz Rabadán (trad.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- Jurado, Manuel. *Leyendo a Nietzsche...cien años después*, Alicante, Editorial Club Universitario, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. 2WM (*Der Wille zur Macht*, 1906) [La voluntad de poder], Traducción de Aníbal Froufe, 14ª edición, Madrid, Edaf, 2006.
- BA (*Über die Zukunfi unserer Bildungsanstalten*) [Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas], en *Obras completas* (vol. 1): Escritos de juventud, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011.
- DS (*David Straufi, der Bekenner und der Schriftsteller*) [David Strauss, el confesor y el escritor], en *Obras completas* (vol 1): Escritos de juventud, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011.
- GM (*Zur Genealogie der Moral*) [La genealogía de la moral] Un escrito polémico, ed. de A. Sánchez Pascual, La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 2005.
- GT (*Die Geburt der Tragódie*) [El nacimiento de la tragedia], Edición, traducción y notas de Joan B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2016.
- HL (*Vom Nutzen und Nachiheil der Historiejur das Leben*) [Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida], Traducción y estudio de Dionisio Garzón, 2ª edición, Madrid, Edaf, 2004.

- NF (Nachgelassene Fragmente) [Fragmentos póstumos. Obra completa. Cuatro volúmenes], Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid, Tecnos.
- *Obras Completas. La voluntad de dominio. Ensayo sobre una transmutación de todos los valores. (Estudios y Fragmentos)*, Tomo VIII, M. Aguilar (ed.), Madrid, Aguilar, 1932, p. 181.
- SE (Schopenhauer als Erzieher) [Schopenhauer como educador], ed. de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- WB (Richard Wagner in Bayreuth) «Richard Wagner en Bayreuth» en *Obras Completas* (vol.1): Escritos de juventud, ed. de D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011.
- WL (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*) [Sobre verdad y mentira en sentido extramoral], 2ª edición, Luis Manuel Valdés (trad.), Madrid, Tecnos, 2012.
- Za (Also sprach Zarathustra) [Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie], 6ª reimpresión, Andrés Sánchez Pascual (Trad.), Madrid, Alianza, 2003.
- Sánchez Meca, Diego. *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, 3ª edición, Madrid, Tecnos, 2008.

CAPITULO III

Apartado 3.1

- AA. VV. *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche*, Paulina Rivero y Greta Rivara (comps.), UNAM, México, 2003.
- Dostoyevski, Fiódor. *Los hermanos Karamazov*, Natalia Ujanova (trad.), Cátedra, Madrid, 2005.
- Gallardo León, Ernesto. “Así habló Zaratustra y el significado del Übermensch en Friedrich Nietzsche”, artículo inédito en espera de publicación.
- Gentilli, Carlo. Nietzsche, Beatriz Rabadán (trad.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- Grave, Crescenciano. *Nietzsche. Crítica de la voluntad de verdad*, México, Monosílabo, 2018.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, Eliane Cazenave (trad.), 1ª edición, FCE, México, 1998.
- Kouba, Pavel. *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Juan A. Sánchez Fernández (trad.), España, Herder, 2009.
- López Castellón, Enrique. *Leyendo a Nietzsche*, Madrid, Ediciones Universidad Autónoma de Madrid, 2008.

- Nietzsche Friedrich. FW (*Diefröhliche Wissenschaft*) [*La ciencia jovial o La Gaya Ciencia*], en *Werke*, de. K. Schelechta, III/109, Trad. Española de Charo Greco y Ger Groot, 5ª reimpr., Madrid, Akal, 2016.
- GM (*Zur Genealogie der Moral*) [*La genealogía de la moral. Un escrito polémico*], ed. de A. Sánchez Pascual, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2005.
- NF (Nachgelassene Fragmente) [*Fragmentos póstumos*]. *Obra completa*. Cuatro volúmenes, Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid, Tecnos.
- M (Morgenröthe) [*Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*], ed. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- MA I (Menschliches, Allzumenschliches) [*Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*], (vol. I), traducción de Alfredo Brotons, Madrid, Ediciones Akal, 1996.
- KGB (Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel), G. Colli y M. Montinari (eds.), Berlin/Nueva York, 1975. *Correspondencia Friedrich Nietzsche. 6. Volúmenes*. Vol. II, Marzo 1871, Luis Enrique, Santiago Guervós (ed.), José Manuel Romero y Marco Parmeggiani (trads.), Madrid, Trotta, 2007.
- KSA (Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe) [*Friedrich Nietzsche: Trabajos completos. Estudio crítico*] (G. Colli y M. Montinari, eds.), Munich, 1988 (15 vols.).
- Za (Also sprach Zarathustra) [*Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*], 6ª reimpression, Andrés Sánchez Pascual (Trad.), Madrid, Alianza, 2003.
- Sagols Sales, Lizbeth. *Ética en Nietzsche*, tesis para obtener el grado de doctora en filosofía, ed. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1994.
- Zambrano María. “La soledad enamorada” en *La Confesión: género literario*, Mondadori, Madrid, 1988.

Apartado 3.2

- Berkowitz, Peter. *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, María Condor (trad.), Madrid, Catedra, 2000.
- Frey, Herbert. *En el nombre de Dionysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*, 1ª reimpression, México, Siglo XXI, 2015.
- Gallardo León, Ernesto. “Así habló Zaratustra y el significado del Übermensch en Friedrich Nietzsche”, artículo inédito en espera de publicación.

- González, Juliana. *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*, UNAM-FFyL, México, 1994.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, Eliane Cazenave (trad.), 1a edición, FCE, México, 1998.
- Nietzsche Friedrich. FW (*Diefröhliche Wissenschaft*) [*La ciencia jovial o La Gaya Ciencia*], en *Werke*, de. K. Schelechta, III/109, Trad. Española de Charo Greco y Ger Groot, 5ª reimpr., Madrid, Akal, 2016.
- GM (*Zur Genealogie der Moral*) [*La genealogía de la moral*] Un escrito polémico, ed. de A. Sánchez Pascual, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2005.
- GT (*Die Geburt der Tragödie*) [*El nacimiento de la tragedia*], Edición, traducción y notas de Joan B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2016.
- M (*Morgenröthe*) [*Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, ed. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000].
- MA I (*Menschliches, Allzumenschliches*) [*Humano, demasiado humano*]. Un libro para espíritus libres (vol. I), traducción de Alfredo Brotons, Madrid, Ediciones Akal, 1996.
- NF (*Nachgelassene Fragmente*) [*Fragmentos póstumos. Obra completa. Cuatro volúmenes*], Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid, Tecnos.
- *Obras Completas*, Vol. IV. *Escritos de madures II.*, Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid, Tecnos, 2016.
- WS (*Der Wanderer und sein Schatten*) [*El caminante y su sombra*] Introducción de Enrique López Castellón, traducción de Luis Díaz Marín, Madrid, Edimat, 1999.
- Za (*Also sprach Zarathustra*) [*Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*], 6ª reimpresión, Andrés Sánchez Pascual (Trad.), Madrid, Alianza, 2003.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, Antonio Neira (trad.), Madrid, Siglo XXI, 1996.
- Sagols Sales, Lizbeth. *Ética en Nietzsche*, tesis para obtener el grado de doctora en filosofía, ed. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1994.
- Sánchez Meca, Diego. *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1989.