



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA ONTOLOGÍA DEL ARTE EN NIETZSCHE

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

CARLOS RIGOBERTO RAMÍREZ ÁLVAREZ

TUTOR

GRETA RIVARA KAMAJI

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad de México, Méx., octubre 2021



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.

BIBLIOGRAFÍA Y ABREVIATURAS.....	2
INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO 1.- EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA	
1.1.- El arte y la existencia.....	13
1.2.- Apolo y Dioniso: una forma de comprensión del ser.....	20
1.3.- El socratismo y el desprecio por la vida y la recuperación del arte como condición del conocimiento.....	30
CAPÍTULO 2.- SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL	
2.1.- El problema de la verdad visto desde una perspectiva ontológica.....	40
2.2.- El lenguaje como sentido y constitución humana del mundo: ontología del lenguaje.....	46
2.3.- El arte: ¿desde dónde?	55
CAPÍTULO 3.- LA GENEALOGÍA DE LA MORAL	
3.1.- La crítica a la moral cristiana y la transvaloración de los valores.....	61
3.2.- La afirmación de la vida como fundamento de la transvaloración.....	70
3.3.- Hacia una ética posible.....	76
CONCLUSIÓN.....	80

BIBLIOGRAFÍA (Abreviaturas)

BÁSICA

- NT ---. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2011.
- SVM —. Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2012.
- GM —. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2013.
- AHZ —. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2009.
- CI —. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

COMPLEMENTARIA

- VT ---. Barrios, M., *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir del nacimiento de la tragedia*, Sevilla, suplementos ER, 1993.
- DFN ---. Burgos Díaz, E., *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*, Zaragoza, 1993.
- PM ---. Conill, J., *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 2007.
- AP ---. De Santiago Guervós, L., *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004.

- NF ---. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2012.
- FN ---. Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1990.
- SN ---. Frey, H., *La sabiduría de Nietzsche: hacia un nuevo arte de vivir*, México, Universidad de las Américas Puebla, 2007
- ND ----. Frey, H., *En el nombre de Dionysos*, México, Siglo XXI editores, 2015.
- HA ----. González, J., *El héroe en el alma: tres ensayos sobre Nietzsche (HA)*, México, UNAM, 1996.
- NEV ----. Izquierdo, A., *Nietzsche o el experimento de la vida*, Buenos Aires, EDAF, 2001.
- MSN ----. Kouba, P., *El mundo según Nietzsche*, Barcelona, Herder, 2009.
- NCV ----. Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Barcelona, Seix Barral, 1972.
- MA ----. Maldonado, R., *Metáforas del abismo: itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche*, México, Ediciones sin nombre, 2008.
- MABM ----. Nietzsche, F., *Mas allá del bien y del mal*, Madrid, Gredos, 2010.
- AC ----. Nietzsche, F., *El anticristo*, Madrid, Gredos, 2010.
- NCH ----. Rivara, G. "Nietzsche: una cuestión hermenéutica" en *Entre hermenéuticas*, González, Rivara, Rivero (coords.) México, UNAM, 2004
- DRDAN ----. Rivara, G. *El descenso de la razón: Dioniso y Apolo según Nietzsche*, en *Hermenéutica analógica y las tareas de la filosofía*, España, 2005.
- NCR ----. Rivara, G. *Nietzsche, crítico de la religión*, en *La religión a través de sus*

críticos, Instituto de investigaciones filosóficas, UNAM/FFYL, 2011.

NVI ----. Rivero, P., *Nietzsche, verdad e ilusión*, México, UNAM, FFYL, 2000.

NBP ----. Safranski, R., *Nietzsche, biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets,
2010.

NED ----. Sánchez Meca, D., *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*,
Madrid, Tecnos, 2008.

EN ----. Sagols, L., *¿Ética en Nietzsche?*, México, Fontamara, 2006.

INTRODUCCIÓN

La obra filosófica de Friedrich Nietzsche abre un mundo de posibilidades en lo que concierne a problemáticas filosóficas. No es un secreto que gran parte de la filosofía del siglo XX fue influenciada de alguna forma u otra por su pensamiento. En este trabajo pretenderé enfocarme en el aspecto más importante de su filosofía que, a mi parecer, es el aspecto ontológico. La ontología nietzscheana supone el corazón mismo de toda su obra, pues en ella ha plasmado su manera muy particular de ver las cosas, su percepción del mundo y, más que nada, su percepción del ser humano. Nietzsche nos muestra una nueva forma de concebir al hombre. Le dotó de una esencia peculiar que trasladó a una perspectiva artística concepciones que en algún momento se consideraron como absolutas, universales e independientes del ser humano. Conceptos como la verdad y el conocimiento que hasta antes de Nietzsche eran tomados como aspectos objetivos de la realidad esperando a ser descubiertos, no son para nuestro filósofo más que construcciones humanas con las cuales se busca conectar con el mundo. Para Nietzsche el ser humano se constituye ontológicamente un artista. Pero no como un artista en un sentido expresionista basado en el dominio de una técnica para materializar algo en particular, sino como un artista que es artista porque se construye, de manera casi siempre inconsciente y natural, a sí mismo y a su realidad. La ontología nietzscheana hace al hombre mismo, esencialmente hablando, un producto de su arte.

Con Nietzsche todo se vuelve relativo y no en el sentido que comúnmente se entiende de él (aquel que sostiene que todo vale por igual, lo cual para nuestro pensador es totalmente falso), sino relativo al ser humano. Todo lo que conocemos tiene una relación intrínseca con nosotros pues de alguna forma u otra hemos influido en él. Ya no es el mundo esperando a ser descubierto en su esencia más pura, sino el mundo que es construido mediante nuestras percepciones y significaciones. Esto arroja la idea de que la realidad que nos rodea no tiene un significado que le sea propio o, en su defecto, no es accesible al conocimiento humano, pues este lo distorsiona desde el primer momento. El mundo por sí solo no le dice nada al hombre, por ello, es que este le tiene que atribuir esencias que difícilmente podemos asegurar que le pertenezcan. Pero esto tiene una función vital, pues esas esencias constituyen el espacio de juego en donde el ser humano se moverá.

Este mundo que conocemos es un mundo creado por el ser humano, no cognoscitivamente hablando en lo que respecta a estructuras y formas, sino en lo que concierne a lo que significa, a lo que significa para nosotros. Con todo esto dicho podemos decir que la historia del hombre no es más que la exhibición de múltiples y variadas obras de arte. La especie humana a lo largo de su historia ha creado cientos de mundos, cientos de formas diferentes de relacionarse con él y entre su misma especie. Para Nietzsche no caben las nociones tradicionales que se tienen, por ejemplo, de conceptos como “La Verdad”, que pretendan desacreditar culturas específicas de una cierta época o lugar juzgándolas como alejadas del “verdadero conocimiento” o de la “correcta” apreciación de las cosas. Si algo nos quiere dejar claro Nietzsche es que no existe “La Verdad”, sino las verdades, es decir, distintas concepciones del mundo que fueron expresión de la visión y el sentir de los diferentes pueblos.

Ahora bien, a pesar de que Nietzsche argumente a favor de la naturaleza humana como artífice del mundo, nos deja claro también que no toda construcción artística vale por igual. Esto parece entrar en contradicción con lo anteriormente dicho ya que supone que hay formas de valorar la vida que son mejores que otras. Pero no es así, Nietzsche habla de mejoría no de que sean correctas o falsas; estas concepciones ya no caben en su filosofía. Su idea de mejoría está basada en la concordancia a lo que Nietzsche cree, es la vida. Siendo nosotros expresión de vida no podemos ir en contradicción con ella. Pero ¿qué es la vida? ¿cómo se manifiesta? ¿cuál es su instinto, su manera necesaria de ser? ¿qué es lo único que podemos afirmar de la vida y el mundo a pesar de todos los significados distintos que le hemos dado? Para nuestro pensador la esencia de la vida está basada –entre otras cosas- en la visión heracliteana del perpetuo cambio y renovación constantes. Una renovación que Nietzsche califica de artística pues, de qué otra manera podríamos describir la eterna actividad de la naturaleza para con la materia finita que la compone. Pero esos aspectos de la vida hacen que haya momentos dolorosos en la existencia del ser humano que lo ha llevado a despreciarla, al extremo de engañarse a sí mismo creando mundos como a él le gustaría que fueran y que van en contradicción con el único real. Nietzsche no niega lo reconfortante que puede ser esto. Pero para él, el dolor y el placer pasan a segundo término. No cree que la importancia de la vida deba medirse mediante estos dos parámetros. Para nuestro pensador, a mi parecer, lo que realmente es importante es dignificar la vida del ser humano. Y eso sólo se puede lograr mediante la constante creación artística cuya directriz tiene que ser siempre el amor a la vida, con todo el dolor que esto implique. Qué importa mi dolor si este puede ser el motor para crear la obra de arte más bella que haya existido. Pareciera que con este modo de ver las cosas está presente en la filosofía de

Nietzsche, no sólo una postura ontológica y ética (que es a la que nos enfocaremos en este escrito), sino también una postura estética con tintes hedonísticos pues, aunque parezca paradójico por lo dicho líneas arriba, en múltiples ocasiones el mismo Nietzsche apuesta por el placer que conlleva la creación artística, sin que éste, claro está, sea su finalidad principal.

Entonces podemos decir que la apuesta de Nietzsche es la construcción de visiones de mundo que concuerden con la esencia de la vida y no la nieguen, pues a fin de cuentas nosotros somos vida, somos naturaleza. Para ello, es necesario distinguir, por lo menos, un axioma fundamental en el que debe alzarse toda nueva ontología. Para nuestro pensador este axioma no surge de una reflexión teórica y racional -procedimiento con el cual se lleva a cabo la construcción ontológica-, sino de lo que a su parecer es más objetivo y acorde a lo que es la naturaleza y el ser humano, y esto sólo es posible verlo a través de lo que expresan los instintos. Estos son la expresión más auténtica de lo que son las cosas. El instinto de la naturaleza o de la vida, es para Nietzsche, como ya dijimos, perpetuo devenir y renovación constante y, sobre todo, inocente.

Este será el marco en el que desarrollaremos nuestra investigación, la cual estará dirigida a alcanzar un único fin: la de construir los flancos en los que determinaremos la existencia de una propuesta ética en Nietzsche. Mucho se ha hablado de si hay una ética propiamente nietzscheniana, y a mi forma de ver las cosas, la respuesta es un rotundo sí. Y no porque esto se lo haya propuesto el mismo Nietzsche, sino que es una consecuencia necesaria, no sólo de su ontología, sino de cualquiera sistema que quiera expresar una visión de mundo en particular. Cualquier horizonte de sentido, cualquier perspectiva de vida, cualquier metafísica, arroja necesariamente una manera específica de valorar el mundo, y esto inevitablemente determinará la forma en que actuamos en él. Nietzsche no nos ofrece una moral como tal, es decir, reglas específicas de conducta para movernos en el mundo. Nos ofrece una manera distinta de crear valores basada siempre en el postulado principal que mencionamos anteriormente: el respeto a la vida en general y a la naturaleza humana en particular. En este sentido me atrevería a decir que Nietzsche nos ofrece la idea de la dignidad de la vida. Su ontología trata de dignificar, ante todo, la vida humana, su valor intrínseco y consustancial. Y esto lo hace porque a su modo de ver, ha habido formas de percibir el mundo que han ido en contra de su naturaleza y, por tanto, de la vida misma, pues el hombre es una expresión de ella. Han conllevado maneras de vivir que se contradicen con ella.

En toda su obra, Nietzsche no deja de contrastar dos formas completamente diferentes de desenvolverse en la vida. Por un lado, está la de los antiguos griegos donde, sin duda alguna, a ojos

de nuestro pensador, se dignificaba al hombre y, por otra, encontramos la del cristianismo, que se dedicó a despreciar todo lo de este mundo, incluyendo al propio ser humano. La exposición constante de este contraste, fue la manera en que Nietzsche nos legó de una forma clara sus ideales filosóficos. Para argumentar todo lo anteriormente dicho nos serviremos, principalmente, de tres obras en el corpus filosófico nietzscheano. Primero, atenderemos esta problemática desde *El nacimiento de la tragedia*, después, abordaremos *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y culminaremos con *La genealogía de la moral*. Esta decisión no es meramente arbitraria, pues consideramos la mejor opción para analizar y exponer, de manera más o menos exhaustiva, el tema que vamos a tratar.

La tesis nietzscheana se empieza a construir desde su primer y más grande obra, me refiero, claro está, a *El nacimiento de la tragedia*. En ella se pone como tema principal a la cultura griega presocrática, para mostrarnos de una manera clara como el pueblo griego en particular (y el ser humano en general), se sirvió de su capacidad artística para poder vivir. Cómo fue que un pueblo, de manera proporcional al sentir doloroso de su existencia, creó grandes ilusiones que lo ayudaron a sobrevivir, y no sólo a ello, sino a vivir más intensamente la vida. Esa capacidad artística es posible gracias a la facultad racional con que la naturaleza dotó al hombre y que es remedio o compensación contra lo que inevitablemente trajo consigo la actividad reflexiva de la razón: la capacidad de tomar conciencia de sí mismo y con ello, de su naturaleza efímera. El ser humano es el único ser que se sabe a sí mismo finito y eso le ha traído un dolor más grande que cualquier dolor físico. Pero ese dolor es al mismo tiempo el motor con el que pone en marcha la producción de consideraciones metafísicas en las que encuentra consuelo ante aquella terrible verdad. El dolor se vuelve creador. Y si bien muchas de esas consideraciones están encaminadas a crear realidades alternas que rayan en lo imaginativo, no deben buscar despreciar el mundo tal y como es en su esencia más íntima. El punto al que quiere llegar Nietzsche es ver la oportunidad, en medio de ese dolor existencial, de redimirse placenteramente mediante el arte. Y dado que el mundo con todas sus contradicciones es el detonante para llevar a cabo esto, es imperativo amarlo en toda su pureza. Así fue como lo hizo el pueblo griego. Si bien fue el pueblo que experimentó de manera más profunda el dolor de estar vivo, fue el que llevó a cabo las más bellas obras de arte en las que llegó a perderse a sí mismo al vivirlas en toda su grandiosidad. Sufrió mucho por llegar a ver lo que había en el abismo de su existencia, pero al mismo tiempo disfrutó el producto de sus dotes artísticos.

Con *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche nos mostrará que el arte es la forma en que el ser humano puede buscar darle propósito a una existencia que ha descubierto carente de sentido. Así lo sostuvo él mismo cuando afirmaba que sólo como fenómeno estético podía justificarse la vida. Y si bien Nietzsche deja claro que el ser humano es un ser que ontológicamente está diseñado para que mediante su imaginación se cree para sí un mundo fantástico que lo ayude a desear esta vida, o por lo menos para mantenerse presente en ella, no dejará de remarcar que no toda forma de arte es igual de valioso. En esto radica toda la propuesta nietzscheana. En la argumentación de este pensador, siempre hay una propuesta y al mismo tiempo una crítica contra formas específicas de vivir la vida. Así lo mostrará cuando a la mitología griega de tiempos de Homero y de las grandes tragedias de Sófocles y Esquilo contraponga, de forma negativa, la moral socrática basada ya en ideas que Nietzsche saca a relucir como síntomas de un odio y desprecio por lo que es la vida.

Después, pasaremos al análisis de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, para ver cómo Nietzsche, después de haber dejado claro en *El nacimiento de la tragedia* que el ser humano está ontológicamente constituido para crear ilusiones que le ayuden a vivir, que dicha constitución también le niega la posibilidad de conocer “La Verdad”. Es decir, que todo aquello que se pretendió hacer pasar como verdades objetivas y absolutas, no son más que una forma particular de ilusión que surge como consecuencia de haber mirado al abismo trágico de la existencia –esto en el contexto de *El nacimiento...-*, o simplemente como la manera de darle significado al mundo o para ordenarlo según más le convenga. Aquí nada tiene que ver con un genuino interés por un “verdadero conocimiento”. Con ello, Nietzsche dará apertura a nuevas problemáticas referentes al tema de la verdad y el conocimiento, pues con su hipótesis veremos como el ser humano siempre significa de manera arbitraria la realidad que se le presenta. Toda realidad, como toda verdad, serán necesariamente humanas, y éstas encontrarán su expresión por medio del lenguaje.

En esta obra hay un marcado eje epistemológico, ya que Nietzsche versa sobre la cuestión del conocimiento humano. Pero es necesario mencionar que dicha cuestión sigue los lineamientos ontológicos que nos mostró en *El nacimiento...* al haber una clara continuación de la tesis planteada allí, pero vista desde otra perspectiva que pretende profundizar más en su propuesta filosófica. Ahora Nietzsche nos sugiere la hipótesis de que el conocer humano se reduce a una interpretación muy personal de lo que es el mundo, un interpretar que es visto como acto creador, con lo que la naturaleza del conocimiento pasa a ser una cuestión subjetiva y no objetiva como se pretendió en gran parte de la tradición filosófica. La idea de verdad como representante de un conocimiento

objetivo de la realidad, no es más para nuestro filósofo que un mecanismo del intelecto para buscar la supervivencia de un ser que por naturaleza es más débil que los demás. Todo se reduce a una cuestión pragmática y vital. La verdad no nos muestra el verdadero rostro del mundo sino el mundo construido por nosotros. De alguna manera el intelecto humano opera para buscar romper con la realidad tal y como es. El constante cambio que se muestra en la naturaleza, así como su multidiversidad empírica, es anulada en gran parte por la conceptualización que el cerebro hace de la experiencia que percibe. Buscamos contradecir lo esencial de la vida mediante conceptos que capturan la realidad, que la inmovilizan y que eliminan todas las peculiaridades empíricas. Con ello se ha hecho de la realidad algo abstracto. Pero ese proceder no es de forma consciente, todo lo contrario, es inconsciente y mecánico; es una actividad instintiva merced a un recurso de nuestra facultad cognoscitiva para relacionarnos de manera exitosa con el mundo y entre nosotros. Esto rompe con la noción de verdad y conocimiento que se problematizó durante mucho tiempo en el espacio filosófico. El ser humano no tiene la capacidad de acceder a la verdad tal y como se la había planteado siempre. La verdad es humana, no tiene una existencia independiente; es inventada y construida como un recurso adaptativo para asegurar el éxito como especie. El hombre es el único ser que necesita de su existencia.

Ahora bien, esta verdad más allá de buscar ocasionar un pesimismo en la conciencia humana –que sin duda lo va a hacer-, busca abrir nuevas formas de relacionarse con la vida. Así es como nos lo quiere hacer ver Nietzsche. Sería un error sostener que Nietzsche busca destruir la forma de arte conceptual cuando hemos dicho que es algo natural y necesario en el ser humano. Lo que busca es evitar “petrificar las metáforas” de una forma permanente y absoluta pues esto conllevaría cesar con la actividad artística, con el proceso creador, único que puede hacer la vida humana digna de aprecio. Esto lo pone de manifiesto cuando al hombre racional -que Nietzsche identifica con el hombre de ciencia cuyas pretensiones son el conocimiento y la verdad universal y absoluta- antepone al hombre intuitivo cuya actividad artística se le antoja más acorde con lo que es la vida. Los dos son artistas, pero uno es más valioso para nuestro filósofo que el otro. El hombre racional sufre con la cambiante cara de la naturaleza, busca regularidades en ella que lo hagan sentir seguro, busca algo firme donde posar sus pies. Pero esto conlleva que el hombre de ciencia se arrodille frente a sus creaciones; ha dejado de ser señor para convertirse en esclavo. En cambio, el hombre intuitivo si bien puede llegar a sufrir más por su desinterés ante la seguridad de lo que permanece, vive más alegremente cuando se deja llevar por la belleza del sueño creado. Las ilusiones creadas están a su servicio para procurarle la mayor alegría posible.

La última obra a analizar y con la cual redondearemos el tema de nuestro escrito es *La genealogía de la moral*. En esta obra Nietzsche se propone, mediante su método genealógico, buscar las condiciones en que emergieron los valores morales cristianos. En el proceso Nietzsche reforzará aún más sus teorías anteriores sobre la verdad y el conocimiento, sobre la naturaleza artística del hombre y su propuesta ética mediante la contraposición y ejemplificación de la forma de vivir del hombre cristiano y el hombre aristocrático. Con ello veremos cómo nuestro filósofo siempre tuvo en mente las mismas problemáticas filosóficas, desde las obras más tempranas hasta las más tardías. En cada una de las obras analizadas Nietzsche toca diferentes matices de un mismo problema, que le ayudan a profundizar, precisamente, en la misma problemática. Lo que veremos en *La genealogía...* será la exposición del mismo problema, pero pasándolo por el filtro de dos conceptos nuevos, a saber, el de *la voluntad de poder* y el de *transmutación*.

El método de análisis genealógico supone de antemano que las verdades absolutas no existen, con ello Nietzsche ha superado ya toda la discusión sobre esta cuestión y ahora simplemente lo da por sentado. Con este método se afirma que la verdad es histórica y con ello, todo orden moral. Por tanto, si queremos atender a una verdad particular y saber su procedencia o su origen, tenemos que regresar en el tiempo y buscar las condiciones específicas del contexto particular en que dichas verdades surgieron y, sobre todo, identificar los sentimientos de que emergieron pues para Nietzsche, todo valor moral es síntoma de una individualidad. Con ello se sepulta de una vez por todas las pretensiones metafísicas de verdades ahistóricas. Toda verdad es relativa al ser humano y dado que este es un ser más sometido al flujo del tiempo y del espacio es, por tanto, un ser finito, lo que conlleva que las verdades también lo sean. Al igual como el ser humano nace y muere, las verdades también nacen y mueren. Algunas pueden tener una vida más larga que otras, pero ninguna es eterna.

Mediante el concepto de *voluntad de poder* y *transmutación*, Nietzsche nos mostrará dos formas ligadas entre sí de cómo se da esta dinámica de apoderamiento y establecimiento de todo nuevo orden moral. La voluntad de poder es el instinto con el que un individuo busca imponer, ya sea de manera violenta o racional, su manera de ver las cosas a otro individuo. Esta es la única forma de hacerlo real, mediante el reconocimiento y alienación al nuevo punto de vista del otro. Esta es la esencia de todo acontecimiento humano, un juego en donde distintas voluntades de poder luchan entre sí para hacerse presentes. La moral hoy vigente se postró sobre otra menos poderosa y esta

durará hasta que llegue otra que le confronte y tome su lugar. En ocasiones esto se da de manera violenta -basta traer a la memoria la conquista española- y otras veces por argucias intelectivas. Y es aquí cuando nos compete hablar del cristianismo; es aquí, dice Nietzsche, cuando el hombre se vuelve un ser interesante. La forma en que el cristianismo logró hacerse del poder moral nos lo expone Nietzsche por medio del concepto de transmutación. Este representa la tesis de cómo una voluntad de poder logró apropiarse de un lenguaje vigente para dotarlo de un significado diferente, e incluso, opuesto a su significado original. El método genealógico nos servirá para desentrañar este fenómeno, y desvelará que la moral cristiana emerge de sentimientos reactivos contra una forma de vivir la vida que no le favorecía dada su naturaleza débil y que buscó, por ello, condenar mediante una metafísica que fundamentara y justificara su odio por la vida; una metafísica que tiene mucho de la filosofía platónica y socrática que despreciaba Nietzsche, por ser la que sepultó para siempre la Grecia de la bella apariencia y de lo trágico dionisiaco.

Esta exposición de nuevo le servirá a nuestro filósofo, como lo sirvió en las dos obras anteriores, para ejemplificar dos formas de vivir la vida, por un lado, la del hombre aristocrático y, por el otro, la del hombre cristiano. El hombre aristocrático, a ojos de Nietzsche, es el que vive más acorde a la esencia de la vida; el hombre cristiano está en contra de dichos valores y por tanto de la vida. En el capítulo que versa sobre este tema veremos las peculiaridades, las ideas, tesis psicológicas y justificaciones –muchas de ellas polémicas y que han traído grandes controversias- en que Nietzsche se basa para sostener esto. Por el momento sólo diremos que, mediante esta contraposición, Nietzsche pretende sugerir valores saludables para la vida y hacernos ver los valores que enferman al ser humano y desprecian la vida.

Al final veremos como todo lo expuesto en las obras anteriores nos servirá para vislumbrar en la filosofía de Nietzsche una propuesta ética y moral. Una propuesta que es contraria a la de su época y a la de la tradición, y que plantea por ello, nuevas maneras de ver al ser humano, la vida y al mundo, que inevitablemente traerá consigo una nueva forma de vivir la vida.

1.- EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA

1.1.-EL ARTE Y LA EXISTENCIA

El nacimiento de la tragedia, es, a mi parecer, la obra más importante de Nietzsche. En ella, de alguna forma u otra, ya están planteadas todas sus problemáticas filosóficas que desarrollará en obras posteriores. Nietzsche, a pesar de criticar años después esta obra por su carácter fuertemente metafísico y su lenguaje schopenhaueriano, reconoció, a su vez, la importancia de la misma. Pero más que una obra de carácter metafísico -que sin duda en gran parte lo es-, debemos verla como el planteamiento de una nueva ontología basada en una interpretación de la cultura griega que no gustó a muchos de sus contemporáneos. Una interpretación que parte desde la religiosidad mítico-poética del pueblo griego y que a lo largo de esta obra constituye el intento de reivindicación de una forma de vivir que desapareció cuando los instintos griegos decayeron y enfermaron. Al mismo tiempo, dicho intento pretenderá ser una crítica ante una forma de vida que supo aprovecharse de esa situación y logró influenciar de manera significativa a la Grecia antigua, me refiero, claro está, a la que tiene que ver con Sócrates. Una manera de vivir que, según Nietzsche, empobrecía la vida.

El nacimiento de la tragedia, como las obras que posteriormente analizaremos, contrastan dos formas distintas de comprensión del ser, por un lado, y dentro del contexto de *El nacimiento...*, está la que caracterizaba la religiosidad griega basada en el mito y la tragedia dionisiaca y, por el otro, se encuentra la que tiene que ver con el ideal socrático. La primera es ajena a lo racional en el sentido socrático y tan afín a dejarse llevar por lo “real-maravilloso” de sus mitologías: un mundo lleno del sueño apolíneo que después alcanzó su cúspide con la tragedia dionisiaca para, por fin, desaparecer ante imperativos morales basados en una idea de racionalidad que fue totalmente nueva en la Grecia de las grandes tragedias dionisiacas. Se introdujo la idea socrática de razón como la única facultad capaz de esclarecer el fondo oscuro de la existencia y hacerla comprensible. Esa problemática que, dicho sea de paso, para el griego presocrático no era tal, representó el motor de su inspiración para sus más grandes obras de arte y que Sócrates, y por medio de su influencia en la tragedia de Eurípides, consagró a su muerte. Dioniso había sido ahuyentado ya de la escena trágica

y lo había sido por un poder demónico que hablaba por boca de Eurípides. De hecho, podemos decir que Eurípides sólo era, en cierto sentido, una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dioniso ni tampoco Apolo, sino un demón que acababa de nacer llamado Sócrates. Ésta es la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por causa de ella.¹ Y con ello desapareció una forma maravillosa de hacer frente a la vida o, mejor dicho, de vivir.

La crítica nietzscheana al filosofar socrático tiene su punto de partida en el ejercicio genealógico que Nietzsche llevó a cabo en sus estudios sobre Grecia, el cual lo hizo remontarse muchos siglos antes de la existencia del mismo Sócrates y que se basó, sobre todo y entre otras cosas, en comprender la cultura griega a través de su arte y religiosidad. Un arte que no se limitaba a la expresión artística como tal, sino un arte en el que se encontraba envuelta toda la vida del griego presocrático. Fue así que Nietzsche comenzó a preguntarse sobre las condiciones específicas para que un pueblo como el griego viviera de una forma tan apasionante la vida a través de sus mitos y su religión. Después de reflexiones que iban más allá de lo que la filología podría ayudar a esclarecer, lanzó la polémica hipótesis que señalaba un fondo oscuro como fundamento del arte griego y de su forma de vivir en general, y que consagró al griego antiguo como el más grande artista de la vida que haya existido. Pero esto se terminó cuando Sócrates destruyó la tragedia dionisiaca. La destruyó cuando pretendió someterla a un análisis racional y moral, y dado a la imposibilidad de esta tarea, la declaró como poca “útil” para la vida.

La riqueza en la propuesta de Nietzsche radica en la construcción ontológica y metafísica que hace por medio de la interpretación del arte trágico, de la religiosidad y con ello de la cultura griega en general.² Mediante categorías estéticas como lo apolíneo y lo dionisiaco, Nietzsche se da a la tarea

¹ Cf., *DRDAN*, pág., 107.

² Con la ontología nietzscheana, comenzó una de las revoluciones filosóficas más grandes de la historia de la filosofía, al introducir temáticas que sólo muchos años después de la muerte de Nietzsche fueron explotadas en toda su riqueza. Si antes de Nietzsche “el eje de reflexión filosófica giró en torno al problema del conocimiento, de su validez y la obsesión por la búsqueda de la verdad, en el siglo XX estos problemas quedaron subsumidos o, mejor dicho, comenzaron a orbitar alrededor de un ámbito más amplio y más fundamental: el lenguaje. La problematización sobre el lenguaje puede ser considerada la más grande aportación que hizo Nietzsche y de la que se sirvió el siglo XX para sus propias problemáticas. Y aunque a principios del siglo pasado el tema del lenguaje no fue la clave con la que comenzó a leerse la obra nietzscheana y se prefirió al Nietzsche del nihilismo, de la crítica a la razón y a la moral, el Nietzsche del lenguaje y la verdad representó el punto de partida para la renovación de los cimientos de las filosofías presentes y de las filosofías por venir. “Fue notorio el giro de las temáticas fundamentales: en lugar del conocimiento, el lenguaje; en lugar de la epistemología, la ontología.” Por tanto, podemos sostener, que todas las hermenéuticas, todas las ontologías y fenomenologías no podría haber nacido sin la reflexión nietzscheana. (Cf., NCV.) Si bien nuestro tema no está enfocado estrictamente al problema de la verdad y el lenguaje, será necesario su análisis para comprender de mejor manera hacia donde nos dirigimos con esta investigación,

de crear toda una metafísica que abra paso a una ontología del arte. Es así como Nietzsche nos habla, ante todo, de una metafísica de artista, la cual, sólo constituirá los flancos para poder fundamentar una ontología del ser humano. Una metafísica que no es de corte trascendente como lo fuera en la tradición escolástica, sino más bien, en un sentido inmanente, al modo heracliteano, de una visión sintética o unitaria del ser y del cambio, del perpetuo devenir, del ser y del aparecer libre de los prejuicios metafísicos y racionalistas de la razón pura y especulativa.³ Esa metafísica de artista será la que trataremos en este apartado.

Hay una afirmación que es idónea para abrir este tema y que es, al mismo tiempo, uno de los puntos nodales de esta obra: sólo como fenómeno estético está justificado el mundo y la existencia.⁴ Esta tesis fue la respuesta a la idea schopenhaueriana de que el mundo, aparte de una justificación física, tenía una justificación moral. Lo cual, para Nietzsche, fue el más grande desvarío de Schopenhauer. Conforme vayamos avanzando comprenderemos el porqué de ello. Aquella premisa se basa en la idea de que el mundo entero no es más que una obra de arte. La redención, el alivio, la expresión dolorosa de un dios que se manifiesta por medio de la creación. Un ser que vuelca todo su padecer en un grito de júbilo artístico. Este dios al que hacemos alusión es Dioniso. Para Nietzsche fue el estereotipo perfecto que encarnaba su interpretación de la vida, de la existencia y de la realidad; era el símbolo de la embriaguez, el caos, de la unidad de la vida, la locura e irracionalidad, el sinsentido y la amoralidad. Características que para nuestro filósofo describían lo que es la esencia de la vida y del mundo. Esencia que va en contra de muchas de las filosofías anteriores que hacían del mundo una entidad racional, armoniosa y con tendencias teleológicas. El mundo, con todos sus seres, es el producto creativo de Dioniso. Él, como la voluntad schopenhaueriana, se ha transformado a sí mismo en múltiples formas como una expresión de su ser. A pesar de que la metafísica nietzscheana sea hasta cierto punto confusa y se pueda malinterpretar a Dioniso como una entidad personal creadora de este mundo, no me parece correcto hacernos una imagen de este tipo, y estoy completamente seguro que Nietzsche tampoco lo quiso así. Dioniso es la metáfora perfecta de la realidad vista en su verdadero rostro. Este ser no es independiente del mundo creado. Aquí nada tiene que ver con el creacionismo de las religiones monoteístas. Este ser, es el ser de todo; de lo que es el mundo en su esencia más íntima. Cada forma de la existencia mundana es una expresión

a saber, la comprensión de una ontología basada en la idea de arte que va construyendo el camino para una nueva manera de entender y desenvolverse en la vida.

³ Cf., *El héroe en el alma*, pág., 61.

⁴ Cf., *El nacimiento de la tragedia*, pág.,198.

diferente de una única esencia contradictoria y dolorosa, la cual yace escondida en la apariencia que se nos presenta. Pero ¿a qué me refiero con la idea de que el mundo está fundamentado en la contradicción y el dolor? En que la vida no es más que el resultado de múltiples fuerzas contrarias entre sí. Cada una lucha para mantenerse en la existencia. Esto, inevitablemente, será el causante de mucho sufrimiento y muerte, pero, y he aquí donde entra lo contradictorio, es la única manera en que la vida se hace posible. El milagro de la vida sólo se llevará a cabo si está presente la muerte. Esta es la condición necesaria de la existencia. Todo individuo sólo ocupa el lugar de alguien más que ya no vive; cada cosa presente lo está, porque de alguna forma ha logrado la ausencia de su opuesto. Es toda esa lucha de contrarios de la que Heráclito nos hablaba y que fundamenta el constante cambio de formas, y que Nietzsche llamó la *inocencia del devenir*. Este concepto en la filosofía nietzscheana es de gran importancia porque le servirá para despojar de toda pretensión moral al mundo, algo que Nietzsche condenó enérgicamente, pues direcciona la vida del hombre – a su modo de ver- de manera equivocada. Por ello siempre le pareció importante recalcar la inocencia de la vida respecto a todos los calificativos morales que se le adjudicaban y que siempre eran relativos al individuo que los predicaba. La vida, por tanto, es un tipo de arte que no tiene un ideal moral.⁵ *Ars gratia artis*, locución latina que nos refiere al placer del arte desinteresado, es decir, sin vistas a alguna utilidad o finalidad. Nietzsche nos dice al respecto:

De hecho el libro entero no conoce, detrás de todo acontecer, más que un sentido y un ultra-sentido de artista, -un dios, si se quiere, pero, desde luego, tan solo un dios-artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere es darse cuenta de su placer y su soberanía idénticos, un dios-artista que, creando mundos, se desembaraza de la necesidad implicada en la plenitud y la sobreplenitud, del sufrimiento de las antítesis en él acumuladas. (NT, pág., 32)⁶

⁵ En este punto me gustaría señalar que, en todo este contexto, como se puede ver, se encuentra ya el punto de partida de las tres grandes críticas que Nietzsche desarrollará a lo largo de su obra filosófica: la crítica a la metafísica, a la moral y a la religión. Y también señalar que, la crítica a esta triada, constituye una unidad, es decir, que no se puede hacer una crítica aislada, por ejemplo, a la metafísica sin que al mismo tiempo se haga a la religión y a la moral. Las tres están conectadas entre sí, porque las tres se inscriben o se fundamentan en ese contexto crítico de la razón pura y especulativa, de ese racionalismo que ha permeado la historia de la filosofía por lo menos desde Sócrates. Ahora bien, esa crítica se llevará mediante dos grandes ejes: la idea de genealogía y la de categoría de vida, las cuales iremos desarrollando a lo largo de este trabajo. (NCR, pág., 150.)

⁶ Nietzsche continua con la problemática de la relación de arte, de la verdad y el ser que ha permeado la historia de la filosofía, pero que a mi parecer lo hace de una manera innovadora. En el transcurso de mi de mi argumentación, mostraré que su forma de tratar esta problemática se enfoca en una nueva concepción del ser, en una nueva ontología que abrirá un mundo de posibilidades en lo que a nuevas problemáticas filosóficas se refiere. En lo a que nuestra investigación respecta, nos conduciremos siempre por las temáticas que nos lleven al propósito de dicha investigación, el cual se enfoca en ver en la obra de Nietzsche una ontología que busca, como ya hemos mencionado anteriormente, proponer una nueva forma de vivir.

En este punto me gustaría resaltar algo que es muy característico en Nietzsche y que no siempre se le ha tratado con la debida seriedad, me refiero a esa predilección tan llamativa que siempre tuvo por el dolor. Nietzsche da una importancia significativa a este sentimiento, y si tenemos en cuenta lo anteriormente dicho, se entenderá el porqué. Cuando se habla de un dios que crea este mundo para desembarazarse de ese dolor primordial, está implícita la idea de la necesidad del dolor para dicha creación. Este sentimiento, que es relacionado muchas veces por Nietzsche con la esencia del mundo, es el motor que impele a hacer arte; un arte que se traduce en la manifestación de la vida en miles de seres diferentes. Para Nietzsche, al igual que Schopenhauer, el dolor tiene una presencia positiva en este mundo. Con ello me refiero a que es lo verdaderamente real, y el placer, su contrario, viene a ser lo meramente negativo, es decir, ausencia de dolor. Por ello lo relaciona con Dioniso, génesis de vida y de muerte. Desde una perspectiva biológica⁷ esto queda demostrado. El dolor está presente en todo ser vivo desde que comienza a existir. Y esto no es un capricho de la naturaleza pues si bien, es una sensación que a primera vista sólo se encarga de menguar la vida, al mismo tiempo es necesario para la conservación de la misma, ya que, si no estuviera presente, cada espécimen no cuidaría con tanto celo su propia existencia como consecuencia de evitar esa sensación tan desagradable, y tener la posibilidad de experimentar, aunque sea por breves instantes, el placer de vivir. He aquí otro ejemplo de la naturaleza contradictoria de Dioniso. Y ya en la esfera de lo meramente humano, Nietzsche verá el dolor como el aliciente para toda gran obra. Él mismo lo experimentó así después de las tremendas crisis que le traía su enfermedad, de los que arribaban momentos realmente productivos en lo que concierne a la creación de sus obras. De igual manera podemos ver la presencia de este fenómeno como inspiración en muchos de los grandes artistas de la humanidad.

Ahora bien, a pesar de que Nietzsche parece, a primera instancia, tener cierta predilección por el dolor, sólo es así porque entiende que este deviene placer. Nietzsche apela a este sentimiento para subsanar todas las heridas del ser. Con ello podemos sostener cierto hedonismo en el filósofo de la voluntad de poder, pues, como veremos en el siguiente apartado, el placer que nos proporcionará el arte es el que nos ayudará para aferrarnos a la vida. Por tanto y estrictamente hablando, no es el arte en sí mismo el que nos mantiene en la existencia sino el placer que éste conlleva. Lo que

⁷ La biología, junto con otras ciencias o ramas del conocimiento perdieron, en gran parte por culpa de perspectivas filosóficas como la nietzscheana, su autoridad universalista. Ya no se puede hablar de la "Biología", sino de las biologías, distintos saberes que surgen como resultado de haber puesto en crisis la razón, permeadas por ideas nuevas -entre ellas las de Nietzsche- sobre la ciencia, las humanidades, la razón científica, etc.

realmente se busca es redimirse del dolor -que cabe aclarar, nunca podrá eliminarse por completo, y volverá una y otra vez para seguir impulsando la vida-, y esa salvación, inevitablemente, se trasladará a una tranquilidad o a una euforia placentera. Es el tipo de placer que sostenía Epicuro, que, dicho sea de paso, representó una gran influencia en la vida de nuestro pensador. El placer que se podía llegar a experimentar era proporcional a la capacidad que tenía el individuo para el sufrimiento. Ese talento que tuvo el griego antiguo para el sufrimiento, le permitió, simultáneamente, una vida placentera. Y para Nietzsche era un talento porque ese sufrimiento era consecuencia de una manera profunda de sentir la vida.

Ahora, sin abandonar la esfera de lo metafísico, hablemos un poco del otro gran dios del que se servirá Nietzsche para su ontología del arte, me refiero a Apolo. Este dios es el responsable de la variedad y multiplicidad de formas que habitan el mundo. Dioniso, mediante su dolor intrínseco, será el motor para incitar a la capacidad artística de Apolo, que hará de la realidad, una bella apariencia. El dios del vino es la energía artística que echará a andar la maquinaria apolínea creadora de imágenes. Lo dionisiaco siempre será lo preponderante y se servirá siempre de Apolo para poder manifestarse. La constante muda de formas sólo satisface el ansia de aparición y de manifestación de Dioniso. “El mundo, en cada instante la alcanzada redención de dios, en cuanto es la visión eternamente cambiante, eternamente nueva del ser más sufriente, más antitético, más contradictorio, que únicamente en la apariencia sabe redimirse: a toda esta metafísica de artista se le puede denominar arbitraria, ociosa, fantasmagórica, lo esencial en esto está en que ella delata ya un espíritu que alguna vez, pese a todos los peligros, se defenderá contra la interpretación y el significado morales de la existencia”. (NT, pág., 32) Y es que el concebir al mundo como una obra de arte dionisiaca-apolínea, no ha sido de ninguna manera algo arbitrario por parte de Nietzsche. Al mismo tiempo que constituye una crítica a ideas provenientes de la modernidad y sobre todo a la moral, sirve como una nueva propuesta para interpretar el mundo y, por ende, dirigir nuestros pasos por un nuevo camino. Toda esa crítica y propuesta se desprende de ese concepto clave que mencionamos brevemente más arriba, me refiero a la inocencia del devenir. Este concepto abreva todo su profundo significado de la filosofía de Heráclito y, especialmente, de aquel famoso aforismo del niño, ese que en su inocencia se complace en una dinámica de juego donde coloca piedras aquí y allá y construye montones de arena para luego derribarlos.⁸ Al concebir al mundo como el producto de la actividad inocente de un niño cuya finalidad no es otra que la de divertirse, nos arroja

⁸ Cf., *Ibid*, pág., 199.

la idea demoledora de que este mundo no tiene una justificación moral, por lo que no responde a ideales teleológicos consecuencia de dicha justificación. Esto es un golpe contra toda moral, pues no se trata simplemente de romper con ese dualismo del bien y del mal, visto como un par de fuerzas inherentes al mundo y en constante pugna que trasciende toda perspectiva humana, sino de ver ese dualismo como un producto más de la creación del hombre. Incluso si somos estrictamente consecuentes con esa metafísica de artista y su carácter esencialmente inocente, tenemos que quitar al hombre de ese lugar privilegiado en el cosmos donde el mismo se había puesto. La moral, que pretende fundamentarse siempre en algo absoluto e inmutable, corre peligro ante una filosofía del devenir como esencia del mundo. “Heráclito se tornó significativo para Nietzsche, porque este creyó descubrir en su filosofía de la naturaleza una metafísica estética, que podía resolverse sin necesidad de una teleología, sin una transformación lógica del devenir en ser, sin un prejuicio moral sobre el cosmos. (ND, pág., 80) De esta forma Nietzsche fundamenta una metafísica del mundo que consiste en la constante creación y destrucción de formas sin finalidad y, sobre todo, y como consecuencia de una visión moralizante de la vida, sin culpa alguna. Concepto que nace con la moral y sobre todo con la moral cristiana, la cual radicalizó el odio a la vida por su naturaleza cambiante y contradictoria, para refugiarse en la idea de un mundo trascendente donde todo será eterno y libre de dolor. Pero la vida es inocente y hay que amarla tal y como es, pues su propia naturaleza es la que permite la existencia de seres como nosotros.⁹ Se le ha maldecido por condenarnos a una finitud de la que no se puede escapar, sin percatarnos que, gracias a esa naturaleza finita de sus formas, ha sido posible nuestra presencia en este mundo, así como de los que nos han precedido. Gracias a que la muerte está en todo momento presente, es que la existencia de cada nuevo individuo es una realidad. Esta metafísica tratará de refundar un amor a la vida que era propia del griego preplatónico, y que fue perdiendo presencia, paulatinamente, con la aparición de Sócrates.

El arte y la existencia están vinculados entre sí por una metafísica que no tiene nada que ver con las metafísicas tradicionales de corte trascendente. La metafísica nietzscheana tiene algo muy claro: estar fundamentada en la realidad. El suelo del que parte no es imaginario ni irreal, sino que se basa en una manera empírica de comprender el mundo. No nos engañemos con el uso de figuras míticas como lo son Apolo y Dioniso, pues estos sólo han servido de metáfora para explicar algo que

⁹ Mediante la idea de la inocencia del devenir y todo lo que esta conlleva, Nietzsche busca comprender la religión, la metafísica y la moral mediante la óptica de la vida, en “donde vida se convierte en la categoría ontológica por excelencia en la medida en que permite nombrar “lo que es” más allá de la conciencia a priori como fundamento último del conocimiento.” (NCR, pág., 154.)

Nietzsche pensaba de la vida, y que concluyó después de haber despojado de ella todos los prejuicios psicológicos y morales con que cargaba. El mundo es una obra de arte que constantemente se crea a sí misma. La vida se manifiesta a cada instante en un sinnúmero de figuras que bien pueden ser consideradas como las más bellas esculturas que han existido y que son producto de esa naturaleza artística. Esos instintos que la conforman darán un salto ontológico hacia la conformación del ser humano. “Nietzsche ha eliminado ya el dualismo del fenómeno y la cosa en sí, con lo apolíneo y lo dionisiaco, como dos instintos que forman parte del hombre. La inmanencia es concebida por Nietzsche como una sola realidad apolínea-dionisiaca.” (EN, pág., 32.) De esta manera, arte y existencia estarán nuevamente vinculados, y dada la naturaleza metafísica del arte, este constituirá la actividad propiamente metafísica del hombre.

1.2.-APOLO Y DIONISO: UNA NUEVA COMPRESIÓN DEL SER

Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, hace una interpretación de la cultura griega que constituye, por sí misma, una manera diferente de ver el mundo. Una visión desprovista de toda lógica, llena de irracionalidad y en donde abunda la fantasía y la magia, el sinsentido y el caos; en donde estaban ausentes la culpa y, por tanto, todo criterio moral. Eso es, en buena parte, lo que representaba el mito; esa confabulación de seres fantásticos y por ello grandiosos, donde el mundo es mágico y el conocimiento como representante de la verdad no existe. Nietzsche busca arrojar luz sobre ese fenómeno que envolvía la vida antigua. Adentrarse en la psique del griego presocrático para encontrar los fundamentos con los que se desenvolvía en el mundo. Como todo buen filósofo, busca entender racionalmente, en sus fuentes, ese fenómeno cultural. Todo esto, con el único propósito de mostrarnos una manera de vivir en donde el amor a la vida está por encima de todo. Un amor a la vida que hablaba a través de sus mitos. En ellos se plasmaron profundas doctrinas secretas útiles para la comprensión del arte y de la vida, y no las expresaron con conceptos sino con las figuras incisivamente claras del mundo de sus divinidades artísticas.¹⁰ “Apolo y dioniso, son potencias metafísicas que como tales nos remiten a la totalidad del ser. Pero, a la vez, estas dos potencias dan origen (y esto es a lo cual nos dirigimos a mostrar) a la base ontológica de su

¹⁰ Cf, Nietzsche, *Verdad e ilusión*, pág., 51.

pensamiento, esto es, a la estructura humana, a la forma de existir humana. No se trata, pues, tan sólo de dos instintos humanos, sino de dos potencias propias de la totalidad de la naturaleza, mismas que en el ser humano se manifiestan y pueden encontrar un equilibrio ideal.” (NVI, pág., 54. Lo que está entre paréntesis es mío). Son dos figuras que dejan entrever la naturaleza artística del ser humano y que, en la creación misma de sus propios dioses, contenida en sus mitos, nos muestran su percepción del mundo. Y esto no es algo que se limite a la cultura griega, esto está en todas las culturas y religiones, pues es algo inherente al ser humano. Por ello, cabe mencionar -y hacemos para ello un breve paréntesis en nuestra argumentación-, es importante resaltar la importancia de los misterios dentro de la religiosidad griega.

La interpretación de Apolo y Dioniso dentro de la argumentación de Nietzsche, nace de fuertes intuiciones que nuestro filósofo tuvo del significado que estos dioses tenían para el pueblo griego, intuiciones que, si bien fueron criticadas en un principio por algunos de sus contemporáneos, también fueron confirmadas posteriormente por descubrimientos hechos en viejas ruinas griegas.¹¹ La religiosidad griega no podría ser entendida sin comprender los misterios griegos y, sobre todo, el papel que juega Dioniso y su encuentro con Apolo dentro de esos misterios. Con dicho encuentro Nietzsche pretende, no sólo encontrar un auténtico sentido de la religión dionisiaca, sino encontrar en ella misma los fundamentos de la cultura griega. Tanto en los misterios y los cultos griegos son numerosos los testimonios del encuentro de Dioniso y Apolo. En Delfos se mantuvo el periodo bianual del culto a Dioniso; este periodo facilitaba la alternancia de los dioses, cuando aparecía Dioniso, Apolo se ocultaba y a la inversa. De acuerdo con Kerényi, el año doble encierra en sí mismo la dialéctica entre vida y muerte, sustentada en Apolo y Dioniso. Un calendario bianual donde las festividades evidenciaban que la ausencia de Dioniso en su descenso a los ínferos simbolizaba, para los griegos, que la muerte es un fenómeno de la vida, de la vida indestructible: Dioniso muerto emerge y clama por ser resucitado, otorga vida y reclama vida.¹² “La furia y el frenesí de las ménades, las bacantes y las tiades y todo el delirio dionisiaco en su culto no es una histeria de masas, ni una perversión, ni una insania, no es negación de la vida, es, por el contrario, la manifestación de la vida como zoé, creación y destrucción.” (DRDAN, pág., 121). Recordemos también, que Dioniso es conocido como el dios que fue despedazado por los titanes sólo para renacer. Su naturaleza de despedazado servía para su propia resurrección simbólica en la primera mitad del periodo bianual. Según la referencia de los himnos homéricos, Apolo ayudaba en este ritual, dios de la luz, dios

¹¹ Cf., *DRDAN*, pág., 103.

¹² Cf., *Ibid.*, pág., 113.

curador. De este modo, aparece como aquel capaz de curar al Dionisos sufriente, oscuro y despedazado. Como símbolo de complementariedad definitivo entre Apolo y Dioniso, es el hecho de que se creía que había sido el mismo Apolo el que enterró en el Parnaso los restos de Dioniso.

Con esto pretendo demostrar que el pensamiento mito-poético no es homogéneo sino heterogéneo, y así poder rescatar, que en las religiones mistericas apolíneo-dionisiacas no había una separación entre pensamiento mito-poético y arte, sino, que justamente, el arte habita en dicho pensamiento. Y este descubrimiento lo hace Nietzsche, no a través de las religiones del orfismo tardío de los últimos V siglos, sino a través de los misterios que en la época de Nietzsche eran casi desconocidos. *El nacimiento de la tragedia*, como mencionamos arriba, son puras intuiciones nietzscheanas de la religiosidad griega que posteriormente fueron confirmadas. Rastreando los misterios es que Nietzsche retrocede tres milenios para establecer el enfrentamiento de dos mundos: el dionisismo de los misterios contra el socratismo basado en el orfismo tardío.¹³

Continuando con nuestra argumentación, y ya tratado de manera muy general el trasfondo religioso de la interpretación nietzscheana de la cultura griega que nos ayudará a entenderla de mejor manera, podemos sostener que la metafísica artística descrita en el primer apartado, servirá de cimiento para construir una nueva ontología del ser humano. Una ontología de artista. En este caso hombre y artista serán términos intercambiables. Aquí el arte será considerado una capacidad innata del hombre, pero más que innata, ontológica, es decir, esencial de su naturaleza. Pero esto tiene una razón de ser, no hay nada fortuito en ello. Esos instintos artísticos son un regalo de la naturaleza para afrontar la existencia. Son un mecanismo de sobrevivencia para una amenaza que nada tiene que ver con algo físico, real o externo a él. Es el remedio contra un mal que sólo el hombre sufre. El dolor, que es parte esencial de toda vida, rebasa en el hombre lo meramente físico, no se reduce a él. Es un dolor que es consecuencia de la conciencia de sí mismo, maldición exclusiva del ser humano que le hace percatarse de su finitud y, por tanto, de su muerte inevitable. La naturaleza de Apolo y Dioniso y lo que representó ésta dualidad en la vida del antiguo griego, le sirvió a Nietzsche para construir una ontología del ser humano que tenía como fin crear arte para sobrellevar la cruda verdad de saberse un ser finito.

El arte que llevarán a cabo esta dualidad artística es de naturaleza mito-poética. Es un arte desmaterializado contrario a lo que comúnmente consideramos como arte. En una actividad que se

¹³ Cf., *El descenso de la razón: Dioniso y Apolo según Nietzsche*, en *Hermenéutica analógica y las tareas de la filosofía*.

dirige a la creación de consuelos metafísicos que nos ayuden a ocultar aquella verdad, para sumergirnos en la sensación agradable del sueño. Apolo será considerado el artista del sueño, mientras que Dioniso, lo será de la embriaguez. Si bien hemos dicho que los dos conforman una dualidad artística de cara hacia un tipo de arte en particular, que es el que concierne a la creación de mitos, cabe señalar que el papel que juega Dioniso en este tipo de arte es el de motor artístico. Todo mito es de naturaleza apolínea, pues refiere al sueño, a lo imaginativo y ficcional que determinará la vida del hombre de una manera real. Dioniso, como veremos más adelante, encarnará su propio arte, esencialmente diferente al arte apolíneo. Pero, de cualquier manera, lo que nos quiere mostrar Nietzsche es el tipo de arte que se logró en Grecia: un arte que enaltecía la vida. Apolo fue el creador de esas figuras oníricas que eran los dioses olímpicos, los cuales constituyeron la más bella mentira ante una verdad angustiosa. Nietzsche lo llamará el arte de la bella apariencia. Este rodeó el mundo de los griegos llenándolo de dioses, que en su constante ir y venir en la vida del griego, transmitían esa alegría por la vida influenciando a hombres y mujeres en su actuar.

Esta mitología griega nos dice algo aún más importante. Enaltecía un amor muy grande hacia el hombre y hacia la vida en esta tierra. El griego se representó a sí mismo en los dioses olímpicos, en todos sus vicios y virtudes, en todas sus cualidades y defectos. Los dioses actuaban por envidia, por amor, por lascivia, llevados por la ira, al igual que lo hacía cualquier individuo. Incluso hasta podríamos decir que los dioses eran los transmisores de esas características a los hombres, pues en muchos relatos la forma de actuar de los griegos se le adjudica a la influencia de los dioses. Y al igual que los seres humanos, estaban también sometidos a la *Moiras*. Todo esto significa, a mi modo de ver, que el mismo griego divinizó su propio ser. Muchas de esas características humanas que, por ejemplo, en el cristianismo fueron motivo de culpa y de negación de sí mismo, para el griego eran lo más amado. Y esto se ve claramente al contemplar a los dioses griegos en todas sus acciones. Por eso el mismo Nietzsche nos previene de la pretensión de acercarnos a la cultura griega con la noción de divinidad propia de la tradición religiosa y, por ende, se busque en ellos altura ética, santidad, espiritualización incorpórea, misericordiosas miradas de amor, pues de esto no se encontrará rastro alguno. “Aquí nada recuerda a la ascética, la espiritualidad y el deber: aquí, nos habla tan sólo una existencia exuberante, más aún, triunfal, en lo que está divinizado todo lo existente, lo mismo que si es bueno que si es malo.” (NT, pág., 53)

Al ser todo divino, todo es igualmente digno de adoración. No se maldice ni se niega nada. Se acepta la vida tal y como es al despojarla de toda culpa. Ahora -y aquí viene una consecuencia de gran relevancia de dicha concepción-, junto con esta inocencia originaria de la vida, se hace patente la posibilidad de dotar a la tierra de un sentido que no contradiga esta inocencia.¹⁴ De hecho, estrictamente hablando, esa inocencia del devenir constituye ya un nuevo horizonte de sentido. Un sentido que debe determinar toda nueva construcción de valores. Esta metafísica tiene que ser el parámetro de validez de toda nueva ética. Es por esta razón que no todas las interpretaciones del mundo son igual de válidas. El griego antiguo fue el único que supo construir su realidad a partir de las premisas correctas. No había una actitud moralizadora del mundo que obedeciera a un criterio universal, pues la misma esencia del devenir impedía esto. El hombre no tiene nada con respecto a lo cual sentirse culpable, es esencialmente inocente.¹⁵ La culpa viene cuando la moral pretende establecerse sobre suelos inamovibles. Su incumplimiento trae ese sentimiento. Ese sentimiento que llegó a su punto más radical con el cristianismo y llevó al hombre a un odio tan grande por lo que era, algo que nunca se ha vuelto a ver en la historia de la humanidad. Qué lejos estaba el hombre griego de una actitud tan destructiva de su propio ser. A pesar de su capacidad extraordinaria para sufrir nunca llegó a verse a sí mismo como la causa de su propio sufrimiento. Estaba presente un pesimismo de la fortaleza que, a pesar de la tragicidad de la vida, lo impulsaba a vivir de una manera heroica. “Un pesimismo no propio de la negación de la vida, sino de su afirmación como un indisoluble en-uno del placer y del dolor; es decir, de una naturaleza tal, que el dolor no confluye en un resentimiento hacia la vida, sino en una coafirmación de la voluntad de vivir.” (ND, pág., 64) Si de algo fue digno de admiración la Grecia antes de Sócrates, fue la actitud que tomó, consciente o inconsciente, respecto a la sabiduría inocente del devenir: la falta de fundamento, sentido y finalidad de la vida. Esto traía consigo la angustia de la ausencia de camino y de meta; no había algo a que adherirse para sentirse seguro. Esa actitud no sucumbió ante esta amenaza a la vida, todo lo contrario, en ella encontró su fuerza para seguir viviendo, para hacer de la vida algo placentero. El héroe griego representa esta odisea. Este, a pesar de saberse víctima de su destino trágico, nunca se rindió, siempre luchó contra él. El héroe representa la postura griega ante el sinsentido de la vida. Apolo es en gran parte responsable de esa existencia ejemplar de los griegos. Ya no se trata sólo de sobrevivir sino de vivir.

¹⁴ Cf., *¿Ética en Nietzsche?*, pág., 17.

¹⁵ Cf., *El mundo según Nietzsche*, pág., 62.

Apolo fue el encargado de someter mediante el poder de la ilusión¹⁶ a Dioniso. Utilizó a su favor la propia fuerza artística-metafísica de un dios que hablaba un idioma completamente diferente, un idioma que pregonaba la destrucción del individuo y, con ello, de Apolo y su velo de maya, el cual hace parecer al mundo como un sin de formas distintas. Pero esto sólo es aparente, en el fondo esas formas pertenecen a la esencia universal y única que representa Dioniso. Esa verdad metafísica que habla de una unidad por encima de toda multiplicidad y que nos muestra el engaño que representa la apariencia. Pero un engaño salvífico y necesario, ya que el hombre no puede vivir con aquella verdad que lo llevaría irremediamente al camino de la desesperación y de la angustia. En esta instancia, el engaño y la falsedad pierden toda connotación negativa que se les ha atribuido por la idea adoptada del conocimiento proveniente de la modernidad. Conocimiento que es muy diferente del que nos previene Nietzsche: “En Prometeo se le muestra a Grecia un ejemplo de cómo el favorecimiento demasiado grande del conocimiento humano produce efectos nocivos tanto para el favorecedor como para el favorecido. Quien quiera salir airoso con su sabiduría ante el dios, tiene, como Hesíodo, que guardar las medidas de la sabiduría.” (NT, pág., 257.) Para ello necesitamos a Apolo y sus mentiras. La mentira será bendecida por encima de esa cruel verdad. Es la forma en que la naturaleza asegura la existencia de su hijo el hombre. Una existencia basada en el placer de la ilusión.

Pero Dioniso no puede estar permanentemente oculto, encadenado y mucho menos, ser destruido. Dioniso nunca muere, él es eterno. Ocurrió entonces que el griego, de manos de Apolo, no pudo contener su empuje poderoso por manifestarse en toda su pureza. Dioniso se liberó de sus cadenas apolíneas. Ese dios que el griego había relegado al olvido salió de nuevo a la superficie. Pero con un último esfuerzo el griego logró limitar la manifestación de Dioniso a la tragedia. De no ser así, la existencia de la polis correría peligro. No se puede ser ciudadano y estar poseído por Dioniso al mismo tiempo. Y fue así que surgió un arte completamente nuevo al apolíneo, basado en un pensamiento trágico que nos enfatizaba “el hecho elemental de que el hombre es el único animal, entre todos los seres vivientes, que conoce su finitud y debe vivir con este conocimiento.” (ND, pág., 54.) He aquí el nacimiento del arte trágico. Un arte que nos decía al oído esa verdad fundamental de la unidad del todo. Una realidad que hace tiempo atrás el griego decidió olvidar y ocultar con la

¹⁶ Más adelante se verá que para Nietzsche no todas las ilusiones valen por igual. Hasta ahora el concepto de ilusión solo nos ha servido para establecer la idea nueva de una ontología del ser humano. Pero Nietzsche hay dos tipos de ilusiones, unas propias y otras impropias: las primeras son las dionisiacas o las que acompañan el movimiento de lo que es la vida y las segundas son las socráticas, esas que buscan evadir lo que es la vida. Por el momento lo único que nos interesa explicar es la necesidad ontológica del ser humano por crear ilusiones para poder vivir.

luz maravillosa de Apolo y sus dioses olímpicos. Esa verdad de la que es portavoz Dioniso, es una verdad universal para todo individuo de la que en algún momento ha estado consciente, y que gracias a su capacidad de olvido ha mantenido oculta, sustituyéndola por ilusiones que le permitan vivir. Ilusiones que dan fundamento a la vida del más desgraciado de todos los seres, las cuales les otorgan una finalidad, un sentido y un orden a las cosas que, a pesar de ser ficticio, es necesario. Dioniso es lo contrario a todo esto. Es el verdadero rostro de lo irracional, caótico y antiteleológico que es la vida. La figura de este dios es el vehículo que nos conduce de nuevo a lo trágico de la existencia. Una realidad que ha sido disfrazada de mil maneras diferentes por las distintas culturas que han existido. Podemos ver miles de disfraces distintos, pero lo que yace atrás de cada uno de ellos es la misma verdad universal y absoluta.

Dioniso en compañía de sus sátiros, de la fiesta y el vino, de las orgias y los ditirambos sólo vino a refrescar la memoria del griego. “Ahora se dejaron oír en la cercanía de Dioniso cosas que, en el mundo apolíneo yacían artificialmente escondidas. El resplandor entero de los dioses olímpicos palideció ante la sabiduría de sileno. Un arte que en su embriaguez estática hablaba la verdad, ahuyentó a las musas del arte de la apariencia. En el olvido de sí producido por los estados dionisiacos pereció el individuo, con sus límites y medidas; y un crepúsculo de los dioses se volvió inminente.” (NT, pág., 258.) Esto, a grandes rasgos, es el arte trágico. Ahora veámoslo a detalle. La tragedia no era un espectáculo cual más. Más que un espectáculo, era una experiencia mística en la que se rompía con el *principium individuationis*, es decir, con las intuiciones puras del espacio y del tiempo responsables de mostrarnos el mundo en un sinfín de objetos diferentes. Toda conexión con el pasado y sus vivencias y con las previsiones futuras, desaparece. Lo cual trae como consecuencia que el instante se vuelva eterno y lo eterno se vea en un instante. De la mano de los ditirambos y de la música se llegaba al olvido del yo, lo que provocaba que las conciencias individuales se disolvieran y, con ello, regresaran al seno de la naturaleza para fundirse con ella en una unidad colectiva que rompía con todas las estructuras socioculturales; estructuras que no son más que arbitrarias delimitaciones establecidas por los hombres. Todo rango social y político se disolvía para bien de la colectividad.¹⁷ Ya no había ni ricos ni pobres, ni políticos ni ciudadanos. Sólo existía una masa de cuerpos desprovistos de su Yo en un frenesí ilimitado. Todos los problemas eran olvidados: las preocupaciones, las tristezas, los infortunios, y demás afecciones que constituyen el lastre de todo ser humano. Todo esto generaba un placer intenso y un éxtasis que penetraba en cada uno

¹⁷ Cf., *El nacimiento de la tragedia*, pág., 46.

que venía como consecuencia de haberse deshecho de sus cadenas civilizadas; ya no existía la vergüenza, el temor o la razón. Se han abierto las puertas hacia una nueva dimensión de la vida, la de la embriaguez del dios del vino. El hombre mismo se volvió una obra de arte que nos gritó más fuerte que nunca, que en el fondo de las cosas y pese a todas las mudanzas de las apariencias, la vida es indestructiblemente poderosa y placentera. Ese consuelo aparece con corpórea evidencia como coro de sátiros, como coro de seres naturales que, por así decirlo, viven inextinguiblemente por detrás de toda civilización y, que a pesar de todo el cambio de las generaciones y de la historia de los pueblos, permanecen eternamente los mismos.¹⁸ Esta nueva concepción de la tragedia, que si bien no fue Nietzsche el que la sugirió primero¹⁹, si fue él el que le dio el empuje necesario para escandalizar a sus contemporáneos que se adscribían más a la interpretación clasicista literaria propias de pensadores como Goethe, la cual solo veía en la tragedia una hermosa representación artística basada en la serenidad apolínea del mundo de las deidades homéricas, sin sospechar que detrás de dicha representación había un sustrato oscuro propio de los misterios de Dioniso.²⁰

Dioniso terminará con la naturaleza consciente del Yo, a la cual le es inherente el dolor de saberse producto del azar y de la fatiga, estirpe miserable de un día, cuyo mayor mal que le pudo haber sucedido fue el haber nacido, tal y como se lo revelara el dios de los bosques al rey Midas. La doctrina misteriosa de la tragedia hace énfasis en la unidad restablecida de la vida y en su eterna existencia.²¹ Una eternidad que nada tiene que ver con la trascendencia del individuo tal y como lo proponen muchas de las religiones, sino con la permanencia de la vida misma y su fuerza incansable para manifestarse siempre. Cada uno de sus receptáculos representa esa indómita ansia y placer por existir. La vida se reconforta en sus manifestaciones y en su aniquilamiento para renovarse en todo momento. La afirmación trágica tiene sus raíces hundidas en el conocimiento fundamental de que todas las figuras finitas son sólo olas momentáneas en la gran marea de la vida; de que el hundimiento del ente finito no significa la aniquilación total sino la vuelta al fondo de la vida del que ha surgido todo lo individualizado. El pathos trágico se alimenta del saber de que todo es uno. Vida y muerte se encuentran profundamente hermanadas en un movimiento rotatorio misterioso.²²

¹⁸ Cf., *Ibid*, pág., 79.

¹⁹ Múltiples pensadores antes de Nietzsche ya habían apostado por una concepción de lo dionisiaco muy parecida a la que sostuvo Nietzsche, de los cuales tuvo clara influencia. Algunos de ellos fueron F. W. J. Schelling, F. Schlegel, Holderlin, pero sobre todo de J. J. Bachofen que en su obra *Derecho matrilineal* ya había utilizado el contraste “apolíneo-dionisiaco” antes de Nietzsche. (Cf., ND., pág., 68.)

²⁰ Cf., *En el nombre de Dioniso*, pág., 66.

²¹ Cf., *El nacimiento de la tragedia*, pág., 101.

²² Cf., *La filosofía de Nietzsche*, pág., 9.

El arte trágico hizo posible una glorificación más alta de la existencia.²³ Pero de igual modo como Dioniso no puede permanecer todo el tiempo sometido por Apolo, este tampoco puede dejar de hacer acto de presencia, pues como ya hemos dicho, el hombre no puede permanecer en todo momento en el estado dionisiaco que la tragedia ha hecho posible. Ésta sirvió para mostrar a Dionisos y su arte trágico, y mantenerlo controlado en el escenario sin que dominara la vida pública. Fue la única manera en que el griego pudo experimentar esta forma de arte sin que fuera un peligro para la sociedad, pues esta no sería posible si Dioniso estuviera en todo momento presente. Irremediablemente se tendrá que abandonar en algún momento y, al igual que los efectos de la resaca y malestar en general se hacen presentes después de la alegría de la fiesta, el término del estado dionisiaco trae consigo un sentimiento de náusea sobre lo espantoso y absurdo de la existencia, pues si bien ha sido un momento placentero estar en compañía de Dioniso, este también nos ha hablado sobre esa cruel verdad que la conciencia del individuo no puede ocultar siempre: la falta de fundamento, de algo a que asirnos, de un suelo firme en el cual podamos construir un camino que puedan seguir nuestros pies; es algo que por sí mismo no existe, por tanto, si no existe, hay que crearlo, ya que el ser humano no puede vivir sin un sentido que le dé significado a su vida. Y es aquí donde vuelve a hacer su aparición Apolo.²⁴ En este sentido tenemos que ver a Apolo y a Dioniso, no como una demarcación que separa dos ámbitos, sino que más bien se les debe interpretar como un movimiento, como un proceso creador de la realidad.²⁵

Lo novedoso de esta interpretación nietzscheana de la cultura griega no se encuentra en el hecho de que el hombre se sirva de su capacidad artística para darle un significado a su existencia en este mundo, sino el tipo de arte²⁶ que llevó a cabo, y hacernos notar que no todo arte vale por igual. El arte más valioso será aquel que vaya acorde con la esencia de la vida. Nietzsche nos ha devuelto un

²³ Cf., *El nacimiento de la tragedia*, pág., 259.

²⁴ Cf., *Ibid.*, pág., 80.

²⁵ Cf., *La filosofía de Nietzsche*, pág., 20.

²⁶ El concepto de arte del que habla Nietzsche va relacionado directamente con el concepto de creación, por tanto, parte de la misma esencia que cualquier otro tipo de arte, como el pictórico, el escultórico o el musical y representa, al igual que estos, una expresión sentimental (miedos, deseos, angustias, alegrías, etc.) de un ser en particular. Ahora bien, lo interesante es lo que para Nietzsche entra como construcción artística. No solo se limita a lo que conocemos como bellas artes. Para nuestro filósofo es igual de artístico el mito que, por ejemplo, una pintura al óleo. Y yéndonos aún más lejos, todas las normas morales y demás mecanismos sociales con los que nos relacionamos, son construcciones humanas. Por tanto, el concepto de arte para Nietzsche engloba mucho más de lo que se había propuesto anteriormente. No es que haya específicamente un tipo de arte nietzscheano, sino más bien, una nueva perspectiva de lo que ha de considerarse como arte. El tipo de arte nietzscheano a diferencia de los otros tipos de arte no tiende a materializarse en un lienzo o en una roca, sino que pasa a ser una construcción de valores que va relacionado directamente con la vida práctica. Toda moralidad como toda visión de mundo que pretenda fundamentarse sobre supuestos objetivos, tienen más de subjetividad arbitraria de lo que se cree.

mundo intacto, inocente, sin sí y sin no, como si hubiese aplicado hasta las últimas consecuencias el precepto fenomenológico de ir hacia las cosas mismas.²⁷ El griego trágico siempre tuvo como punto de apoyo esta verdad y nunca la perdió de vista. Fue el cimiento que sostuvo todo su edificio artístico; el axioma que condicionó sus premisas; el trasfondo de toda su creación y que tendrá la intención de servir de contraste y crítica contra un modo de ver la vida que va contra esa corriente artística.²⁸ Y es que hasta ahora sólo hemos visto a Apolo y Dioniso como una estructura ontológica humana con la única función de crear ilusiones para poder vivir. A partir del siguiente capítulo hablaremos ya sobre dos tipos de ilusiones²⁹. Una de ellas es la que se desprende de un racionalismo duro y que Nietzsche pone en boca de Sócrates, y la otra se desprende de una forma de vivir basada en la esencia de la vida; la primera está representada por la tragedia eurípidea y la filosofía socrática, y la segunda, por la tragedia dionisiaca y los mitos antiguos. Si bien las dos cumplen con la intención principal de ser ilusiones que nos ayuden a vivir, cabe aclarar que no valen por igual para nuestro pensador.

²⁷ Cf., *Metáforas del abismo. Itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche*, pág., 65.

²⁸ La tragedia dionisiaca fue suprimida por la tragedia de Eurípides. Cada una de ellas aludía a dos modos distintos de ver la vida. Con la tragedia eurípidea, uno de los elementos más importantes de la tragedia, si bien no fue eliminado del todo si fue cambiado radicalmente, fue el coro dionisiaco. Y esto por una razón muy sencilla, pues el coro hacía alusión a los misterios y a las fuerzas dionisiacas de la existencia, los cuales representaban un problema para la nueva intención de un tipo de tragedia que se cree fue influenciada por el mismo Sócrates, cuyo uno de sus objetivos principales fue hacer comprensible, racionalmente hablando, los misterios y con ello buscar hacer comprensible la vida misma, la cual es el misterio más grande que hay y que nunca será esclarecido del todo. Sócrates buscó convertir un misterio en un problema, para que así fuera posible la existencia de una solución. De esta manera fue que consiguió que la tragedia fuera explicativa para abrir paso a una nueva idea de razón que rompía con la anterior, la cual hacía referencia al logos de naturaleza mito-poética. Un logos distinto al interpuesto por Sócrates que sostenía que la vida sólo era digna de ser vivida si se reflexionaba. Con ello se buscaba educar al pueblo, lo cual era esencialmente contrapuesto a la tragedia dionisiaca que sólo buscaba hacernos sentir la horrenda verdad de la existencia y que a pesar de eso poder afirmar la vida. La verdad profunda de la vida no fue un obstáculo para la Grecia presocrática como si lo fue para el platonismo, el cual se sirvió de ciertas ideas de la religión griega y de sus mitos para alimentar su propio pensamiento, tal como el de la salvación del alma y la del desprecio del cuerpo. Fue así como Eurípides y Sócrates destruyeron la antigua concepción del mundo mito-poética e implantaron la filosofía. (Cf., DR, pág., 107.)

²⁹ Véase nota 12.

1.3.- EL SOCRATISMO Y EL DESPRECIO POR LA VIDA Y LA RECUPERACIÓN DEL ARTE COMO CONDICIÓN DEL CONOCIMIENTO

“Para Nietzsche, Sócrates no fue un individuo aislado, ejemplar, sino que es símbolo de un mundo, de una cultura, de una manera de ver la vida.”³⁰ (SN, pág., 91.) La cual fue contraria a la que sustentaba la cultura trágica, la más grande manifestación que se haya podido hacer de la vida, según Nietzsche. Sócrates vino a acabar con el arte más grande que se haya visto alguna vez. Pero cabe aclarar dos puntos en lo que se refiere a la figura de Sócrates: por un lado, como se acaba de mencionar, este personaje representa la forma de vida que fue antagonista a la cultura trágica. A ella van dirigidos realmente los ataques y críticas nietzscheanos cuando se habla de Sócrates; y, por otro lado, mucho se ha especulado si el Sócrates mostrado por Platón en sus diálogos corresponde al Sócrates histórico.³¹ Aquí no nos interesa adentrarnos en esa discusión y adoptaremos la versión que toma Nietzsche, la cual es obviamente platónica. Por tanto, podríamos decir que realmente Nietzsche emprende su crítica contra Platón, pues éste puso en boca de Sócrates todas sus teorías, las cuales, al mismo tiempo, no se les puede negar una clara influencia socrática por el hecho de que Sócrates fue su maestro.

Ahora bien, Sócrates introdujo una forma de arte apolíneo totalmente nuevo e impresionante. Toda una nueva visión de mundo que raya en la genialidad, pero que era esencialmente contraria al arte apolíneo de la bella apariencia, y aún más, del arte dionisiaco. Un arte que era síntoma de un odio a lo que era la vida y la finitud que esta representa. Sócrates no pudo soportar eso, cosa que siempre le reprochó Nietzsche. Miró al abismo y no sólo quiso ocultar lo que le mostraba, sino cambiarlo. Pero no nos adelantemos y vayamos por partes. Sócrates para abrirse paso en el mundo del

³⁰ Para Nietzsche toda visión de mundo obedece a una “manera de ver la vida”, es decir, a una interpretación, a una manera específica de “valorar”. Esto no obedece a cuestiones meramente relativistas sino ontológicas, es algo que está en la naturaleza humana. Pero cabe señalar que nunca se valora desde cero, sólo se reinterpreta lo ya interpretado a partir de voluntades de poder particulares. Esto quiere decir que el mundo en el que vivimos no es neutro, no está vacío ni libre de significaciones previas que condicionen las siguientes.

³¹ Las críticas que se le han hecho a Nietzsche sobre la manera injusta en que ha tratado a Sócrates, carecen de sentido cuando se comprende bien la manera en que nuestro filósofo toma la figura de éste -como la de muchos otros- en sus escritos. Lo que le interesa Nietzsche no es el Sócrates histórico, el Sócrates “puro” aislado del mundo, sino el Sócrates que se asumió y se incorporó a la cultura y que trascendió por siglos. Es improductivo querer hablar de “un cristianismo puro” o de “un Sócrates puro”. Lo verdaderamente productivo es abordar la manera en que sus textos han sido leídos e interpretados para hacerlos formar parte de la vida de una sociedad, de una cultura, y las consecuencias que ello ha traído. Eso es lo que verdaderamente le interesa a Nietzsche.

pesimismo griego tuvo que asesinar la tragedia con el arma de la razón. Esta nos prometía mucho a diferencia de aquel pesimismo, pues era esencialmente optimista. Un optimismo que nos ofrecía otra forma de redención, ya que a su parecer el de la tragedia dionisiaca no decía nada claro, sólo era un espectáculo caótico e irracional desprovisto de toda enseñanza útil para la vida. Y es que para Sócrates era algo ininteligible porque nunca supo ver la tragedia desde una perspectiva estética. Su mirada siempre estuvo dominada por el aspecto moral y lógico. Cosas que desde una naturaleza artística carecían de importancia. Seguramente Sócrates al ver tal espectáculo quedó horrorizado ante una serie de escenificaciones que no decían nada lógico o daban alguna enseñanza moral. No lograba conectar los efectos con sus causas, y esto sencillamente, porque no tenían lugar en una representación donde el tiempo no existía, pues la causalidad obedece, necesariamente, a una sucesión temporal. En la tragedia el tiempo desaparece, se ha roto con el *principium individuationis* y se ha restablecido la unidad con el ser primordial. Sólo existe la eternidad del instante, por tanto, es entendible que Sócrates no haya entendido en absoluto la tragedia; y, por otro lado, querer ver con ojos moralizadores a ésta, resultaba igualmente en un sinsentido. Para el griego la tragedia no tenía un fin educativo. Ellos sólo querían experimentar el eterno placer de la existencia mediante la catarsis trágica porque sabían que era lo único que podía justificar la vida. Estaban conscientes del absurdo de la misma y que el único consuelo posible era el obtenido a través del arte.

Esa lógica socrática y esa moral referían a un método de conocimiento y a una visión particular del mundo. Una metafísica que contradecía la del griego trágico. Para Sócrates hay dos mundos: el mundo de las ideas, de naturaleza inmaterial y que sólo podemos conocer por vía de la razón, y el mundo sensible, que es el que concierne a lo material, cuyo conocimiento se obtiene por vía de los sentidos. Las ideas son entes inteligibles cuya característica es la contraria al mundo sensible, es decir, son eternas, inmutables, divinas, incorruptibles, únicas, inmateriales y universales, y si pueden ser conocidos por el hombre es porque éste no sólo es de naturaleza material sino también inmaterial. Así como la realidad se divide en dos mundos ontológicamente diferentes, en el ser humano estará presente de igual manera ese dualismo óptico. Por lo cual podríamos sostener que el hombre pertenece a ambos mundos. La razón es propiedad de una entidad semejante a las ideas y que es parte esencial del hombre, y dado que para Platón sólo lo semejante reconoce lo semejante, es por ello posible ese conocimiento divino. Me refiero al alma, una especie de ente que en algún momento convivió con las ideas y que, en su cautiverio en el cuerpo, de naturaleza inferior, ha olvidado su origen divino, pero que, en su percepción del mundo material -el cual es copia imperfecta del mundo de las ideas-, y mediante una preparación adecuada, podrá recordar. Esto es

lo que se conoce como el fenómeno de la reminiscencia. Más allá de todas las diferentes interpretaciones respecto a cómo se debe tomar esa dicotomía, nos atenderemos a la que prevaleció a través de los siglos en la adaptación que hizo el cristianismo con ella: la de una interpretación literal en lo que concierne a la existencia real de dos mundos ontológicamente distintos.

El mundo sensible, como ya dijimos, es una copia del mundo de las ideas, y debido a su cualidad de copia, es imperfecta en relación con aquel. Esta connotación de copia tiene una carga despectiva más profunda de lo que nos dice la misma palabra. Hay un desprecio por lo material, pues éste es la causa de que todo se vuelva corruptible y, por tanto, efímero. A Sócrates no le parece correcto considerar que lo que es de esta naturaleza sea algo digno de adorar. Sólo lo que permanece es perfecto. Pero dado que el mundo de la apariencia no mostraba nada de naturaleza semejante, tenía que estar, por tanto, en otro lugar, y su conocimiento tenía que buscarse, no por los sentidos, pues estos son parte de la materia, sino por la razón. Lo que permanece adquiere con esto una naturaleza ontológica superior respecto a lo que deviene, lo que trae como consecuencia que el mundo verdadero sea ese delirio imaginario de Sócrates, y el falso, el que percibimos con los sentidos. Es a partir de aquí que los sentidos serán vistos, mucho antes que lo propusiera Descartes, como causas del falso conocimiento. Así es como nace la fobia a la sensibilidad y al cuerpo en general.³²

Con todo ello se inaugura el desprecio por lo material y con ello del cuerpo. Mucho se ha querido defender a Sócrates sobre esta cuestión. Si bien Sócrates se permitía ciertos excesos intrínsecos a la sensibilidad, nunca dejó de despreciar el cuerpo, ya que para él era la cárcel del alma. Una prisión que nos impedía salir en busca del verdadero conocimiento. Y si bien no fue tan radical en esta cuestión como lo fuera el cristianismo, si se le puede culpar, hasta cierto punto, por haber introducido esta idea, pues fue el inicio de la corrupción del hombre y de su autodesprecio.³³ El conocimiento verdadero no estaba en consonancia con el cuerpo. El saber se convirtió en virtud y su ejercicio la única manera en que la existencia se podía justificar. Se le arrebató al arte esta noble

³² La dicotomía ontológica del cuerpo y el alma no existía en el dionisismo. Como ya habíamos mencionado, ésta surgió con el orfismo tardío, del cual se sirvió el platonismo para fundamentar su propio pensamiento. Y es que, si bien dicha dicotomía no nació con el racionalismo socrático, si fue justificada fuertemente con él. Un racionalismo que buscó resolver el misterio de la vida mediante la reflexión, pretendiendo ser la única manera posible de llegar hasta los abismos últimos del ser para comprenderlo e incluso hasta para “corregirlo”. Toda esta idea de razón dio origen a la moral socrática eliminando, para siempre, la visión dionisiaca del mundo. (SN, pág., 95.)

³³ Estas son unas de tantas líneas dedicadas al desprecio del cuerpo en la obra platónica: “Puede ser que alguna senda nos conduzca hasta el fin, junto al razonamiento, en nuestra investigación, en cuanto a que, en tanto tengamos al cuerpo y nuestra alma sea contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos.” (Platón, *Fedón*, 66b.)

tarea. Ese pesimismo de la fortaleza dejó su lugar a un optimismo que creía que el conocimiento nos redimiría de una vez por todas de nuestra verdadera esencia trágica. Me atrevería a sostener que el problema para Nietzsche no fue tanto la dicotomía ontológica por sí sola de estos dos mundos, pues ya existía antes de Sócrates. Para todos los pueblos y religiones antiguas -incluyendo la griega que tanto amo Nietzsche-, la existencia siempre se dividía en dos planos de realidad totalmente distintas entre ellas. El problema fue que Sócrates jerarquizó esas dos realidades. Una pasó a ser superior a la otra; peor aún, una era verdadera y otra falsa, lo que dio paso a un acontecimiento sin precedentes: el monoteísmo de la verdad. “La verdad fue puesta como ser, como fundamento, como Dios, como la instancia suprema e incuestionable.” (FNEV, pág.,100.) La adoración a una sola verdad difería tanto de aquella cultura griega polifacética por ser politeísta; donde había cientos de verdades encarnadas en los cientos de dioses; donde la verdad era un mito más para rescatarnos de la muerte. La verdad se hizo una y, por tanto, se hizo moral. Es decir, adquirió pretensiones de universalidad mediante el establecimiento de valores absolutos. Se comenzó a hablar del Bien, de la Belleza, de la Justicia, ideas que se encontraban en lo más alto de la jerarquía eidética platónica y las cuales constituían la meta del conocimiento. El bien se hizo uno y absoluto, y aunque Sócrates nunca define de una manera clara lo que es el Bien, lo que sí deja claro es que la única vía de acercarse a él tiene que ser racional y basada en la purificación del cuerpo. Esta purificación del cuerpo consiste en liberarnos de todo lo que es inherente a él: la sensibilidad, las pasiones, la fuerza del instinto que, dicho sea de paso, y en el intento de muchos intérpretes de querer ver en Sócrates, si bien no un apologista del cuerpo y con ello del instinto, por lo menos no un despreciador de éste, han tratado de apelar al famoso daimon socrático para defender esta postura, sin entender, en primer lugar, que las pequeñas concesiones que Sócrates hace a la sensibilidad, es porque el mismo se da cuenta que es algo con lo que “desafortunadamente” se tiene que vivir, no se puede deshacer de ella, a lo mucho, se puede controlar, encadenar, más nunca destruir, pues, y aunque sea paradójico, el cuerpo, hasta cierto punto, es necesario para el conocimiento de las ideas, ya que los ojos -según Platón- son las ventanas del alma. Lo cual no alteraba en nada la idea de Sócrates de que la muerte es la cura contra la enfermedad que es la vida, pues por fin se librerá del cuerpo; y en segundo lugar, y con una mala interpretación, a mi modo de ver, del daimon socrático -con el único fin de sacar a Sócrates de ese lugar en donde la historia lo ha puesto como un antagonista del cuerpo-, ven a este ser como una manifestación del instinto que le persuadía de hacer ciertas cosas, y así, poder argumentar que Sócrates no sólo se guiaba por la razón, sino también por el instinto, sin darse cuenta, en sus intentos

desesperados por querer salvar a Sócrates, que ese daimon no era más que el producto de su visión moralizante, ya que con ella había desarrollado una conciencia, un constructo moral de lo que era bueno y malo. Conciencia, cuya naturaleza la constituyen cierto número de prejuicios, de ideas y de valores con una carga moral de lo que está bien y de lo que está mal. Todo individuo que haya moralizado la realidad poseerá una conciencia, es decir, un fundamento moral con el que se guía, que al no corresponder con la acción que sugiere, traerá consigo un sentimiento de reprobación y de culpa. Pero nada tiene que ver con el instinto. “El daimon socrático habla precisamente cuando se rompe, o amenaza romperse esta congruencia o fidelidad a sí mismo.” (HA, pág.,18.) Cuando las acciones no corresponden con sus creencias morales. “Si algún instinto asumió Sócrates fue, según Nietzsche, el de convertir todo en algo pensable, dominable por la razón, aun la existencia misma.” (SN, pág., 93.) Un actuar inconsciente que escondía un desprecio por la vida pero que de ninguna manera es natural en el hombre.

La culpa³⁴ era un sentimiento que no existía con los griegos³⁵, pues ellos no se aferraban a una concepción única de la existencia y, sobre todo, no veían nada malo en la naturaleza humana y sus acciones. A lo mucho dichas acciones eran juzgadas como un síntoma de locura aislada, y lo más bello de todo, como producto de la influencia de algún dios, que no era más que la simbolización de la adoración que el hombre griego se tenía a sí mismo. Nada podía ser más aborrecido por el recto Sócrates que la locura. Esta era lo más alejado de la virtud. La vida es la oportunidad para obrar de la mano de ella, de acuerdo a los parámetros socráticos, para así tener un lugar en el más allá, en la isla de los bienaventurados. Con todo ello se introduce la relación necesaria de culpa y castigo, virtud y recompensa, de la promesa de un cielo y un infierno. De esta manera la vida en este mundo es

³⁴ Si bien el concepto de culpa no se encuentra en Sócrates, sí podemos sostener que en él se encuentra el germen de dicho concepto, al ser el primero en sugerir mediante su enseñanza, la idea de responsabilidad moral. Esto sucedió al haber introducido en la dinámica de la tragedia euripídea el fin de la educación moral por medio de conceptos tales como virtud, felicidad y conocimiento. Estos conceptos ya sugieren un modelo de vida a seguir que arroja, necesariamente, una moralización negativa a quienes se aparten de lo que sugieren estos conceptos. Recordemos que para Sócrates el hombre virtuoso es aquel que busca conocer, y que, por ello, camina por la senda del bien. Todo lo contrario, nos dirige al mal. No es que antes de Sócrates no haya existido esta dicotomía, el punto a resaltar y es contra lo que lucha Nietzsche, es que cualquier noción de bien o de mal que se sostenga no se base en un menosprecio por lo único real: el mundo material y la vida tal y como se nos presenta.

³⁵ No en los términos cristianos, evidentemente, pero quizá sí de otras formas. Una especie de culpa puede ser rastreado mediante el concepto de “harmatía” entre los antiguos griegos. Este concepto hacía referencia a un sentimiento originado por un “error fatal” o “error trágico” en el que incurre el héroe trágico que intenta “hacer lo correcto” en una situación en donde lo correcto, simplemente, no puede hacerse. Entre muchos de sus connotaciones la harmatia puede verse como una ofensa cometida por ignorancia. Esto implica que el personaje incurre en un “error fatal”, sin intención de ello, basándose en un conocimiento incompleto. Por ejemplo, la harmatia de Edipo fue matar a Layo, porque, aunque sabía que estaba perpetrando un asesinato, ignoraba que el hombre era un rey y además su padre.

vista sólo como una preparación para la muerte, para que nuestra alma inmortal, de acuerdo a la vida que haya llevado, tenga la opción de compartir la eternidad junto a los dioses o arribar al tártaro, y posteriormente, reencarnar en otro cuerpo. Que cabe señalar, no sólo puede ser humano, sino también de cualquier otro animal, y dependiendo que tan viciosa haya sido el alma, será el cuerpo del animal que ocupe. Esto es así porque para Sócrates, sin justificación que valga, algunos animales son más despreciables que otros, dejando así implícito, que éste es el peor de los castigos que un alma pueda recibir pues se alejaría, una vez más, del mundo de las ideas.

Después de esta breve desviación concerniente al tema del instinto y de la culpa podemos afirmar que “el único camino concebible hacia la virtud y la felicidad es, por tanto, la verdad, una nueva concepción del conocimiento apolíneo.” (MSN, pág., 30.) Una verdad que tenía que ser buscada mediante un método específico. Ésta no se nos mostraba a simple vista porque trascendía lo meramente físico. Una verdad muy diferente a la del griego trágico que no le preocupaba su examinación lógica. Él vivía su verdad, la sentía como real sin cuestionamiento alguno y, sobretodo, era una verdad que estaba al alcance de todos y no sólo para los iniciados en la filosofía, ya que constituía su mundo, el espacio de juego en donde se desarrollaban como individuos. Qué diferente de la verdad socrática, cuya naturaleza única y absoluta, estaba condicionada a estrictos y arbitrarios parámetros de validez sustentados en la razón. Una facultad de la que hasta ahora sólo hemos mencionado brevemente pero que para Sócrates era sumamente importante. Ahora bien, esta facultad -a falta de otra palabra que pueda describirla mejor-, es la contraparte del instinto y, por tanto, de Apolo y Dioniso. Recordemos que estas figuras míticas representan dos instintos, es decir, dos maneras de proceder en automático en el hombre; algo que no es controlado o consciente en él, los cuales, desempeñan esa capacidad innata e inconsciente del ser humano y que les hace responder de una misma forma ante determinados estímulos. Son un impulso natural, interior e irracional, que llevan a cabo la creación de mitos como parte esencial del juego de la vida. Como ya habíamos dicho, es un mecanismo que se pone en marcha de una manera natural para asegurar la supervivencia del individuo. Y si bien es claro que la razón no puede relacionarse con lo dionisiaco, tampoco me parece que lo pueda ser con lo apolíneo, como se ha pretendido muchas veces, al extremo de pensar que lo apolíneo es semejante o equivalente a la razón. No perdamos de vista, primero, y desde una perspectiva metafísica, que Apolo viene a constituir la comunión del espacio y del tiempo, responsable de que el mundo se nos aparezca en una diversidad de formas y, segundo, y desde una perspectiva ontológicamente humana, la capacidad de crear mitos para poder vivir. No es que el hombre antes de Sócrates no fuera racional, eso es imposible, pues entre las capacidades

netamente humanas está la del lenguaje abstracto que sólo es posible por la razón, pues gracias a ella se puede abstraer la realidad empírica para formar los conceptos que son indispensables para el lenguaje tan peculiar del ser humano, el cual está más allá de lo que nos muestran las simples impresiones sensibles. Y, aun así, estrictamente hablando, no me parece que el hombre griego antes de Sócrates no se diera al pensamiento racional. Tal vez en lo que diferían era en el objeto de reflexión y el método. No es posible sostener que el griego preplatónico se diera sólo a la vida primordialmente instintiva dejando de lado la razón. Pero ¿sobre qué se reflexionaba ahora? y, sobre todo ¿cómo se reflexionaba? El objeto de reflexión fue la concepción del mundo y de la vida socráticas. Esa dicotomía entre el mundo de las ideas y el mundo sensible, del verdadero y del falso conocimiento. Se introdujo esta visión dualista epistemológica y el método dialectico-racionalista para poder conocer la verdad. Un mundo tan distinto de el del griego trágico que amaba la apariencia sobre la verdad. Ahora, lo que empezó a considerarse como verdadero fue la ficción socrática, y falso, la verdadera realidad representada en la inocencia del devenir, manifestación de Dioniso, cuya verdad metafísica puesta en boca del dios Sileno, era la única que podía llevar dicho estandarte. Y es que cualquier otro discurso que pretenda erigirse como verdad, si se le analiza bien y tal como lo demostró Nietzsche en obras posteriores, no es más que el símbolo de algo que permanece oculto, una máscara que está sobre otra máscara. La verdad socrática es síntoma de la repulsión al devenir. En cambio, esa verdad dionisiaca es, a mi modo de ver, la única verdad que puede ser considerada como absoluta y universal. Puede ser paradójico afirmar eso cuando estamos hablando de un pensador que relativizó la verdad, pero a estas alturas de su pensamiento cabe la posibilidad de hacerlo. ¿Por qué considerar la verdad dionisiaca como absoluta? porque es esencialmente existencial. Está más allá de toda verdad discursiva, esa que está construida a partir de la reflexión y la imaginación. Si bien la verdad dionisiaca está expresada en palabras, éstas sólo representan el esfuerzo para hacernos inteligibles el dilema existencial propiamente humano. Ese dilema que ha alimentado a todas las filosofías y que ha atormentado al ser humano, se plantea en esta pregunta: ¿tiene algún sentido intrínseco la existencia del hombre? La única pregunta que siempre carecerá de una respuesta satisfactoria y de la que, en el fondo, y en ello consiste el carácter trágico de la vida, sabemos que la respuesta es un rotundo no. Pero si bien no hay un sentido intrínseco a la existencia humana, se le ha dado el privilegio -y es lo que nos quiere hacer notar Nietzsche-, de la capacidad de construir nuestro propio sentido mediante la creación de ilusiones que hagan más comfortable la vida y encubran la cruda verdad. Aun, con todo ello, es imposible un

encubrimiento permanente y al ser propia de la naturaleza humana, nos asolará por el resto de nuestros días.

Sócrates en su soberbia creyó que podía mantener oculta para siempre esta verdad. Peor aún, creyó que por medio de la razón podía cambiar la naturaleza del ser.³⁶ No podía aceptar la dura verdad del sinsentido y de lo azaroso de la existencia humana y quiso dotarla de una esencia divina, en el sentido trascendente de la palabra, que le daba al ser humano un sentido y finalidad específicos. Su realismo metafísico pretendía erigirse como la nueva realidad que veía la vida como la oportunidad para acceder a una realidad superior mediante la filosofía, cuya única función era la de prepararnos para la muerte. La vida no es digna de ser vivida si no se filosofa-sostenía Sócrates-, y esto significaba emprender el proyecto de ese nuevo fenómeno que era la búsqueda de la verdad. Una verdad que había sido puesta en algún lugar y que el hombre sólo podía alcanzar siguiendo un determinado camino, el camino socrático de la dialéctica. Una verdad que el mismo Sócrates inventó y que escondió para que nos lanzáramos al juego de su descubrimiento. Conceptos tales como el Bien, la Belleza, la Justicia y muchos más, venían a conformar un edificio de conceptos que debían ser explicado unos por otros en una cadena lógica. Conceptos que representaban los anclajes en los que se debía sostener todo juicio y afirmación que pretendiera ser correcto. Y es así como hemos llegado a los albores de la ciencia, la razón encarnada en disciplina, esencialmente socrática y que cree que hay una verdad por descubrir, la cual, sin darse cuenta, le ha sido velada para siempre por su propia naturaleza artística de la cual no puede desprenderse, es decir, no puede conocer una verdad que trascienda al ser humano. Pues todas esas supuestas verdades absolutas que la ciencia pretende mostrarnos, no son más que el producto de su propia naturaleza artística. No logra darse cuenta de ello y mucho menos percatarse que está al servicio eterno de Apolo y Dioniso, y que ese afán de verdad está influenciado por el espíritu creador de esos instintos. Y así como para el griego trágico todo el placer estaba en el proceso del arte, para el afiliado a la ciencia estará, no en la verdad que se ha propuesto descubrir, sino en el camino que cree lo llevará a ella. Este es el secreto fundamental de la verdad.³⁷ Llegará el momento en que las pretensiones de la ciencia se verán ofuscadas cuando ésta, aguijoneada por el poder de su ilusión, se precipite sin frenos hasta sus límites, contra esa pared indestructible que representa la verdadera realidad del Ser, esa que nos grita Dioniso. Contra ella se estrella el optimismo escondido en la esencia de la lógica. En este momento la ciencia carecerá de argumentos para lo inexplicable e irrumpirá una nueva forma de

³⁶ Cf., *Ibid.*, pág., 133.

³⁷ Cf., *Idem.*

conocimiento, el conocimiento trágico, el cual para ser soportado precisa del arte como protección y remedio.³⁸

Con ello podemos concluir que no es la ciencia con su proceso conceptual lógico orientado hacia el ideal de la verdad, el medio para el conocimiento de la esencia del mundo sino el arte. Únicamente el arte transmite esa unidad inmediata con el corazón del mundo; sólo ella constituye ese reflejo no conceptual del dolor primordial.³⁹ Lo que es la vida no se puede mostrar en el concepto pues el concepto inmoviliza, retiene, petrifica la realidad. Este es el peligro de la moral. Por ello la ciencia no es el instrumento adecuado si lo que se quiere conocer es el enigma del mundo. Haciendo de nuevo referencia a frases platónicas diremos que sólo lo semejante se reconoce con lo semejante, y lo único que se asemeja a Dioniso es el arte trágico. Caos e irracionalidad los describen muy bien. Características totalmente contrarias a las aspiraciones socráticas. Ahora bien, a pesar de las críticas a Sócrates, y siendo consecuentes a la filosofía del mismo Nietzsche, podemos decir que Sócrates fue una gran artista. Toda esta metafísica socrática cumple, al igual que las propuestas por Homero y los demás poetas trágicos, un consuelo ante la tragicidad humana. Tanto el hombre trágico como el hombre teórico utilizan el citado recurso del disfrute por medio del arte para cubrir sus ojos ante una verdad que los dejaría ciegos en su contemplación permanente.⁴⁰ La verdad socrática y la verdad homérica tienen el mismo fin, sólo difieren en los medios para llegar a ella. Para quien ha experimentado en sí mismo el placer de un conocimiento socrático y nota como éste intenta abrazar en círculos cada vez más amplios el mundo entero de las apariencias, no sentirá a partir de ese momento ningún aguijón que pudiera empujarlo a la existencia con mayor vehemencia que el deseo de completar esa conquista. Es una nueva forma de jovialidad griega.⁴¹ Entonces ¿por qué Nietzsche desprecia el arte socrático? porque esconde en todo ese placer por el conocimiento una cobardía ante lo que representa el absurdo de la existencia y, sobre todo, un odio por la vida:

¿qué significa en general, vista como síntoma de vida, toda ciencia? ¿para qué, peor aún, de dónde toda ciencia? ¿acaso es el cientificismo nada más que un miedo al pesimismo y una escapatoria frente al? ¿una defensa sutil obligada contra la verdad? ¿y hablando en términos morales, algo así como cobardía y falsedad? ¿hablando en

³⁸ Cf., *Ibid.*, 136.

³⁹ Cf., *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir*, pág., 126.

⁴⁰ Cf., *El nacimiento de la tragedia*, pág., 132.

⁴¹ Cf., *Ibid*, pág., 136.

términos no-morales, una astucia? Oh Sócrates ¿fue ese acaso tu secreto? Oh ironista misterioso, ¿fue acaso esa tu ironía? (NT, pág., 27)

En conclusión, no hay mejores palabras que sintetizen la problemática de este capítulo que las citadas por el mismo Nietzsche:

Mediante una ilusión extendida sobre las cosas la ávida voluntad encuentra siempre un medio para retener a sus criaturas en la vida y de forzarlas a seguir viviendo. A éste lo encadena el placer socrático del conocer y la ilusión de poder curar la herida eterna del existir (cultura socrática), a aquél lo enreda el seductor velo de la belleza del arte... (cultura artística), al de más allá el consuelo metafísico de que, bajo el torbellino de los fenómenos, continúa fluyendo indestructible la vida eterna (cultura trágica): para no hablar de las ilusiones más vulgares que la voluntad tiene preparadas a cada instante... De esos estimulantes se compone aquello que llamamos cultura. (NT, pág., 154. Lo que está entre paréntesis es mío)

El arte como una nueva concepción ontológica del ser humano ha sido la hipótesis que hemos comenzado a demostrar en este capítulo. La percepción del ser humano como un animal que crea inevitablemente y de manera natural ilusiones para poder vivir, arroja entre otras cosas y de manera necesaria, nuevas formas de tratar el problema de la verdad y el conocimiento. En el siguiente capítulo, y como parte del camino a recorrer, trataremos un tema que es crucial para comprender en todos los aspectos la filosofía de Nietzsche y, sobre todo, el tema que estamos tratando en esta investigación, me refiero, al lenguaje. Y es que el lenguaje es la expresión en el que las ilusiones, ontológicamente humanas, cobran vida. El lenguaje es en sí mismo una obra de arte en el que están contenidas todas las significaciones humanas respecto al mundo. De hecho, lo que Nietzsche sostendrá y que trataremos a continuación, es que el mundo que conocemos -y que dicho sea de paso es el único que podemos conocer-, es siempre relativo a la perspectiva humana, por tanto, podemos decir, y esta es una de las tantas controversias que la filosofía de Nietzsche generó, que el mundo en una constitución humana. Más allá de conocer el mundo por medio del lenguaje, estamos conociendo la naturaleza del ser humano.

CAPÍTULO 2.- SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL

2.1.- El problema de la verdad visto desde una perspectiva ontológica

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral es un escrito que, a pesar de su brevedad, es fecundo en sus proposiciones. En él se continua y se profundiza en las cuestiones ya planteadas en *El nacimiento de la tragedia*, pero dejando ya de lado el lenguaje metafórico de sus planteamientos. Apolo y Dioniso desaparecen a la vista, pero, en esencia, siguen igual de presentes, aunque ya vistos desde un lenguaje, podríamos decir, más científico con una perspectiva epistemológica. Si bien a *El nacimiento...* se le puede ver como una obra con grandes sesgos metafísicos, no me parece que lo sean en el sentido de una metafísica trascendente, esa cuyas premisas no tiene ningún tipo de contenido empírico y son invisibles a los ojos. La metafísica nietzscheana siempre fue inmanente, es decir, con fundamentos empíricos siempre presentes, pero disfrazados por el recurrente lenguaje metafórico del que Nietzsche no puede escapar por su naturaleza de poeta trágico. Es una metafísica al estilo de su maestro Schopenhauer.⁴² Un proceder que mantenía sus pies, de manera permanente, en el suelo de la experiencia. Toda especulación metafísica –decía Schopenhauer– tiene que tener, como punto de partida, la realidad empírica. Así es la metafísica de Nietzsche, una metafísica de este mundo y que servirá para explicar la totalidad de la realidad, pero siempre desde dentro y no desde fuera.

Este “desde dentro” se reduce en esta obra, pues se atenderá sólo a la naturaleza del ser humano, mientras que, en *El nacimiento...*, como vimos, se habló del origen del mundo como manifestación de Dioniso. Constituye, por sí mismo, un esfuerzo por profundizar en la psique del hombre y un giro por una nueva forma de epistemología, una epistemología, como sostiene Guervos, de la interpretación.⁴³ Conocer es interpretar, y no desvelar algo que permanece oculto. Ya no se trata de investigar el cómo conocemos en un sentido objetivo sino el cómo conocemos en un sentido subjetivo. El conocimiento como la verdad, no son ya objetos que estén fuera del individuo, sino

⁴² Si bien podemos ver gran influencia de Schopenhauer en Nietzsche, sobre todo en *El nacimiento de la tragedia*, ésta sólo se limita en gran parte al uso de conceptos similares, pero, al final de cuentas, siempre dándoles una connotación distinta y original, lo que conllevó consecuencias filosóficas totalmente diferentes e incluso opuestas a las de Schopenhauer.

⁴³ Cf., *Arte y poder*, pág., 442.

algo completamente inherente a él, en gran parte, la manifestación más propia de su ser. La verdad ya no es algo que esté ahí esperando a ser descubierto, sino que es vista, ahora, como una creación de nuestro intelecto basada en lo que quieren nuestros instintos, cuya finalidad es meramente para la vida práctica. Ahora bien, para Nietzsche la crítica al conocimiento y a la idea de racionalidad que dejara ver en *Sobre verdad...*, no se agota en una discusión epistemológica y ontológica. Tal y como lo hizo en *El nacimiento...*, partirá problematizando el dilema del conocimiento y la verdad de la tradición, para culminar en una cuestión y dimensión ética del problema. Si bien para Nietzsche la verdad es algo inherente a la naturaleza humana, pues es creada por ella, existen verdades que son preferibles a otras. Esto ya lo trató en *El nacimiento...* con la contraposición de la filosofía socrática y la visión trágica dionisiaca, y lo hará nuevamente en esta obra y en la que analizaremos en el siguiente capítulo, pues para nuestro pensador lo más importante será la perspectiva ética de su propuesta.

Ya en el título de la obra se sugiere la dirección que ha de tomar Nietzsche respecto a su investigación. Tanto la verdad como la mentira, que siempre han sido asumidas dentro de un contexto epistemológico que las ponía como algo independiente al ser humano, son ahora vistas de dos maneras diferentes, la primera, como una estrategia del intelecto y, por tanto, como mecanismo natural para lograr el éxito de la especie que, sin duda, fue el resultado de miles de años de evolución. La segunda, como consecuencia de interpretar de cierta manera el mundo, es decir, que toda verdad y mentira son inherentes a una forma específica de valorar la realidad y que es siempre relativa al individuo que lo haga.⁴⁴

El puente a establecer entre *El nacimiento de la tragedia* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* es ontológico. En *el nacimiento...* se vio al hombre como un ser cuya naturaleza es crear ilusiones para poder vivir, ahora en *Sobre verdad...* se verá que esas ilusiones viajan y se expresan por medio del lenguaje y que éste constituye su esencia más íntima, por tanto, el hombre ontológicamente es lenguaje, pues éste es expresión del ser. A partir de ahora se romperá con la concepción tradicional de verdad, sostenida por la propia arrogancia y sobrestimación que el hombre se tiene así mismo, pues en algún momento de su existencia se creyó el cuento de que su facultad racional lo hacía único de entre todos los seres, adjudicándole la capacidad de acceder a un

⁴⁴ "Verdad y mentira no significan un comportamiento consciente del hombre, un comportamiento sujeto a voluntad. No se trata aquí de un problema moral, sino del papel que el intelecto desempeña en el todo del mundo." (FN., pág., 22.) La verdad o mentira es a posteriori y producto de una interpretación particular hecha por el intelecto, por ende, es un producto de manufactura humana y siempre relativo a ella.

conocimiento verdadero de este mundo. Razón y conocimiento siempre han estado íntimamente relacionados. Se creía -o se sigue creyendo-, que mediante la reflexión se puede encontrar el camino hacia la verdad. Una especie, digamos, de entidad, en la que está contenido el “cómo debería ser todo”. Esto ya nos lo había planteado Platón. Nietzsche, cuyas influencias kantianas se ven claramente, se sirve de ellas para construir su argumento en contra de la tesis anterior, pero llevando al extremo la propuesta de Kant del giro copernicano: no es el objeto el que determina al sujeto, sino es el sujeto el que determina al objeto. Seguramente el mismo Kant nunca vislumbró, ni de cerca, -o quizá si pero no se atrevió a dar el paso-, las consecuencias que llegó a tener aquel postulado o lo que se podía construir a partir de él. Él sólo quería fundamentar la legitimidad de las leyes de la naturaleza que el mismo Hume había puesto en entredicho, sin darse cuenta, que lo que estaba haciendo, era dar cabida a una idea de sujeto totalmente nueva. A un pensador como Nietzsche no le pasó en absoluto desapercibido. Si el hombre con sus facultades cognoscitivas es el que construye el objeto del conocimiento, entonces qué nos queda de una verdad que se asume como absoluta y universal. Claro que Kant sabía que con su tesis la verdad se hacía relativa al ser humano, y que esa relatividad -y aunque suene paradójico- era “absoluta” en el mundo construido por él. Pero el punto es que Kant, sin quererlo, hizo del hombre un artista, pero un artista limitado, pues sólo tenía como únicos instrumentos para su arte, las categorías.⁴⁵ Nietzsche, con su nueva concepción de sujeto -la cual veremos en el apartado siguiente-, hará del hombre un artista sin límites.

Si el hombre es el que determina la realidad, entonces, la verdad tal y como se había entendido siempre, no es posible. El intelecto disfraza el mundo verdadero impidiéndonos, a su vez, ver qué hay detrás de ese disfraz. Si bien el intelecto recibe las sensaciones puras de la realidad, las ordena bajos sus propios moldes, despojándonos de la posibilidad de percibir “la verdad pura”. Esas sensaciones son expresión de la cosa en sí, son el lienzo, el material sobre el que las categorías -en este caso kantianas-, realizan su obra de arte. Pero el asunto empeora porque ese disfraz no sólo se reduce a la construcción empírica uniforme que hace el ser humano de los datos puros, sino que, al mismo tiempo, dota de esencia a dicha construcción. Y si en un primer acercamiento a la realidad

⁴⁵ Esas categorías actúan sobre la cosa en sí, que muchas veces se ha interpretado –incluso el mismo Nietzsche así lo hace en *Sobre verdad...*- como el mundo tal cual es con independencia del sujeto que lo observa, cuando, a mi modo de ver, podría verse como el límite actual del conocimiento con la promesa siempre latente de tener más. Pero dado que éste es producto del sujeto, podría sostenerse que todo nuevo descubrimiento sólo podía ser posible en lo que respecta al sujeto trascendental, es decir, que todo nuevo conocimiento que se adquiriera de la naturaleza no es más que un avance de nuevas formas de conocer del ser humano o, mejor dicho, de determinar su realidad.

era imposible conocer la verdadera esencia del mundo, la cosa en sí, una realidad libre de la influencia del sujeto, se complica cuando vemos que el mismo sujeto no es un artista limitado y que no se conforma con su primera creación, dotándola, a su vez, de un significado. Es como si en un primer paso el hombre construyera recipientes de la realidad en su conjunto, recipientes que por una facultad cognoscitiva similar resultan iguales para todos, pero están vacíos, y que, en un segundo paso creador, el hombre, ya sin categorías estáticas e inmutables que lo limiten en una sola dirección como lo fue en ese primer momento artístico, se da la libertad de llenar esos recipientes como mejor le parezca. Esto es semejante a aquella sentencia de Platón que establecía que el arte nos aleja doblemente de la verdadera esencia de las cosas. Pero, si la invención de la esencia que hace el individuo de los fenómenos puede llegar a ser totalmente diferente entre distintos individuos –pues las subjetividades creadoras son distintas-, la de los fenómenos en su aspecto físico, repito, no lo es. Y esto, porque como mencionábamos arriba, el ser humano comparte ciertas categorías que limitan su construcción de la experiencia física de una manera unívoca, por esta razón, todos los individuos comparten la misma realidad. No se trata de un idealismo absoluto. La manipulación de la realidad por parte del sujeto, siempre se fundamentará en sensaciones empíricas que representan los datos básicos del mundo, y esos siempre vienen desde fuera. Datos que sólo serán un atisbo de lo que los originó, y en ese sentido, podemos decir, que el hombre sólo “tantea el dorso de las cosas”.⁴⁶ Pero cabe aclarar que esos datos externos nunca cambian, pues de hacerlo, nuestra experiencia cambiaría constantemente. El árbol, tal y como lo vemos, tiene un sustrato material único que genera estímulos específicos que, a pesar de no ser observable por parte del sujeto –pues lo altera de manera inmediata, cognoscitivamente hablando-, siempre estará ahí, y siempre se traducirá y será visto como un árbol. Siempre veremos las mismas cosas en lo concerniente a la estructura. El problema de la verdad no surge con esta transfiguración artística primaria, pues nos queda claro que aquí la verdad es igual para todos en lo que respecta a la apariencia del mundo. El verdadero problema viene cuando el metafísico dota a la realidad, “intersubjetivamente” compartida, de una esencia arbitraria⁴⁷, ya que ésta depende totalmente de la subjetividad individual. Es decir, mientras todos vemos las mismas cosas y podemos llamar a esto arte “objetivo”, se entromete otro tipo de arte que sin duda alguna es “subjetivo”. Mientras aquel

⁴⁶ Cf., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág., 23.

⁴⁷ Si algo caracteriza al metafísico es precisamente que olvida este carácter arbitrario de sus creaciones. Esto es una de los puntos que básicamente Nietzsche quiere señalar en *Sobre verdad y mentira...* El metafísico, en verdad cree, que hay verdades absolutas por descubrir y que él está cumpliendo con esta noble tarea. “En resumen, según Nietzsche, la metafísica vio hechos ahí donde solo hay lenguajes y producción de metáforas. La metafísica vio hechos ahí donde sólo hay horizontes de sentido y diversidad de interpretaciones.” (NCV, pág., 89.)

basa su objetividad en el hecho de que todos los seres humanos poseen la misma facultad cognoscitiva para ordenar el mundo, el arte subjetivo puede ser tan diferente como seres humanos hay en la Tierra. Cada individuo tiene la posibilidad de construir su realidad con base en significados. La mayoría de las veces son compartidos por una sociedad en una época y lugar particulares, pues comúnmente sucede que las subjetividades creadoras parten de prejuicios similares. Y todo lo que pretenda erigirse como verdad se encontrará dentro de estos límites.⁴⁸ La moral en turno es el resultado de una forma singular de ver el mundo y esto siempre ha sido así. Nietzsche, con todo esto dicho, nos sugiere la idea de que la verdad como afirmación de lo que es el mundo, es algo absolutamente relacionado con el hombre que la afirma. Hay una relación, una conexión que establece una interdependencia entre ambos. La verdad es una construcción del ser humano que manipula la realidad para su propio beneficio, y que, por ende, "...es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales y destructivos." (SVM, pág., 25) Por todo ello la verdad es ontológicamente humana.

La verdad guarda dentro de sí, el secreto de ser sólo un producto del intelecto que, "como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principalmente fingiendo, puesto que éste es el recurso merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos o de la afilada dentadura del animal de rapiña." (SVM, pág., 23.) Todo ese orgullo que el hombre ostenta por sí mismo por considerarse el único ser que puede alcanzar la verdad, no es más que una estratagema del intelecto. Y peor aún, -y he aquí el aporte más significativo de Nietzsche respecto al tema del conocimiento y de la verdad-, toda esa jactancia de una búsqueda sincera y pura hacia la verdad, no es más que una manifestación de su propia naturaleza para mantenerlo con vida; no es más que la externación de deseos profundos de poder, muchas veces basados en actos de violencia y de crueldad que él mismo mantiene en el olvido. A este respecto dice Nietzsche:

En realidad ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido

⁴⁸ "No hay conocimiento, verdad, concepciones del mundo sin el horizonte de significado que los posibilita, un horizonte que no podemos rebasar, pues nos constituye, un horizonte en el que opera el poder de la historicidad, de la tradición...es en este punto donde las concepciones nietzscheanas del lenguaje y de la verdad se tornan hermenéuticas o anticipan su hermeneutización, que, como ya señalamos tiene que ver a su vez con la genealogía." (NCV, pág.,90.)

flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en la conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave, y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar fuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrarse entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre! ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad? (SVM, pág., 24.)

Desde muy temprano, en lo que concierne a su producción filosófica, Nietzsche ya se mostraba como un psicólogo fuera de lo común. Hacía gala de intuiciones que hasta este momento sólo se sospechaban. El hombre se engaña a sí mismo sobre sus aspiraciones más puras y genuinas. Nietzsche propone ideas sobre la naturaleza oscura del hombre que desarrollará a detalle en obras posteriores, sobre todo en *La genealogía de la moral*. Su intelecto le oculta al hombre la cruda verdad sobre lo que es en su esencia más íntima. Todas las verdades con las que se ha vivido no han sido algo que no tenga relación con el ser humano, en ese sentido, no son absolutas ni universales, lo que les quita ese carácter de nobleza que les caracterizaba. Toda moral que se ha pretendido erigir como verdad absoluta, no es más que la imposición de poder de unos seres sobre otros. Pero no nos adelantemos, pues esta idea definitiva la planteará en *La genealogía de la moral* que será tratado en el siguiente capítulo. En esta obra Nietzsche sólo sugiere que todas las convenciones sociales han sido producto de acuerdos entre los distintos miembros de la sociedad.⁴⁹ Hasta ahora sólo hemos visto a detalle el aspecto epistemológico de la verdad, ahora veamos su aspecto pragmático y vital. Como ya lo hemos adelantado de manera breve, la verdad es un mecanismo del intelecto para asegurar la existencia del individuo. Ya desde el capítulo anterior habíamos hablado de que el hombre necesita de ilusiones para poder vivir. Dichas ilusiones eran tomadas por los seres humanos como algo real- de eso no hay duda alguna-, y por un mecanismo del mismo intelecto, por su bien, olvidaban la naturaleza ficticia de dichas verdades. El ser humano necesita anclarse a algo fijo, no puede vivir con la idea de que sus creencias son falsas. La creencia en la permanencia, la duración o lo incondicionado no es la más verdadera, pero sí la más útil. El intelecto no ha sido organizado para comprender el devenir. Nuestro espacio sólo es adecuado para un mundo imaginario. Nuestras creencias constituyen la razón de su existencia y el sentido de la misma. Las consecuencias de perder esto siempre fueron un tema relevante en la filosofía de Nietzsche, el famoso aforismo 125 de *La gaya ciencia* donde se anuncia la “muerte de dios”, es un ejemplo de

⁴⁹ *Ibid.*, pág., 24.

ello. Todas sus obras siempre han tenido relación unas con otras, siempre han sido corolarios y apéndices de obras anteriores donde ya se planteaban las ideas que habría de desarrollar. Así pues, ese impulso hacia la verdad en el hombre, es un impulso inconsciente e instintivo similar a buscar el alimento que sacie su hambre y así poder seguir existiendo. La construcción de la verdad es consecuencia de ese impulso, es sólo un instinto de supervivencia. Las verdades como tales -como ya se dijo al principio de este capítulo-, siempre se referirán a una forma determinada de interpretar y significar la realidad, y siempre estarán relacionadas con ella. Por tanto, podemos decir que toda verdad viene después y como consecuencia de moralizar el mundo, pero su naturaleza más íntima está más allá de toda moral, pues sólo es expresión de un instinto. Esto destruye la idea del amor desinteresado que siempre se sostuvo por la verdad.

Si bien en esta obra Nietzsche deja de problematizar casi completamente sobre la naturaleza oscura del ser humano, pues se enfoca en un análisis del lenguaje desde una perspectiva epistémica, no deja de recordarnos que lejos del carácter ficticio de las verdades, estas descansan en un trasfondo oscuro del que se busca escapar, tal y como lo vimos en *El nacimiento de la tragedia*. El ser humano realmente no quiere la verdad desnuda tal cual, por ello “ha tirado deliberadamente las llaves de la conciencia”. “El hombre nada más desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantiene la vida” (SVM, pág., 25.) Como vemos, Nietzsche no ha abandonado por completo su visión trágica de la vida, pues al considerar la verdad como mentira confortable conscientemente admitida, implica el mensaje de que la vida humana es radicalmente inconfortable⁵⁰, por un lado, y por el otro, ver la innovadora relación que Nietzsche establece entre lenguaje y verdad rompiendo así, con la costumbre de ver el problema de la verdad desde un terreno metafísico en donde se postula una idea del conocimiento de carácter racionalista. Éste ya no será el terreno donde trabajemos el problema de la verdad sino desde uno nuevo, uno ontológico, desde un terreno de lo que somos y lo que somos es: *lenguaje*.

2.2.- El lenguaje como sentido y constitución humana del mundo: ontología del lenguaje.

La verdad ha sido desvelada como impulso natural por fijar la realidad, por hacerla uniforme y de una sola perspectiva, para así, sentirnos seguros en un mundo donde nada permanece inmóvil. Eso

⁵⁰ *Ibid.*, pág., 14.

es lo que designa la palabra “Verdad”, la necesidad –porque vaya si es una necesidad- de someter esa realidad cambiante para lograr su inmovilidad y obtener de ella un espacio seguro para su movimiento.⁵¹ Para ello el hombre se sirve de un instrumento que el mismo intelecto se fabricó, me refiero al lenguaje. Este será el vehículo donde viaje la verdad. Con su interpretación del lenguaje, Nietzsche rompe con la concepción tradicional de la verdad por correspondencia, que enuncia que el objeto imprime su huella en el sujeto. Dicha concepción tendría que tener, para ser demostrada –argumenta Nietzsche como buen escéptico-, la capacidad de poder ubicarnos por fuera del conocimiento humano para verificar que dicha correspondencia sea acorde con la realidad. Con ello se rechaza la función metafísica del lenguaje como expresión adecuada del mundo.⁵² La visión nietzscheana tendrá siempre presente el giro copernicano kantiano, el cual será matizado por Nietzsche para poder plantearnos su propia propuesta. Ya no se trata de una epistemología rígida que se desprende de un sujeto acabado, sino de una epistemología basada en la interpretación de un sujeto cuya esencia no es estática, sino un conglomerado de ideas que no son fijas e inmutables en él. Un día pueden estar y hacerle ver el mundo de una manera, y al siguiente pueden ser sustituidas por otras y cambiar su percepción de la realidad, pero siempre, con miras a una utilidad e interés personal. Esa idea romántica del conocimiento puro ya no es posible en la filosofía de Nietzsche.⁵³

En el capítulo anterior, Nietzsche parece plantear toda su propuesta dentro de un sistema causal: la creación de ilusiones viene como consecuencia de haber percibido la realidad cruda de la vida. Esta fue la forma en que los griegos superaron su pesimismo. No podemos aplicar este caso –si es que realmente fue así en la cultura griega- de manera indiscriminada a todos los casos. Sin duda el ser humano se sirve de ilusiones para poder vivir, pero no podemos asegurar que estas tengan siempre un trasfondo de la conciencia trágica de la existencia. En *Sobre verdad y mentira...* puede prescindirse de dicha conciencia y ver la metaforización de la vida, simplemente, como la dinámica necesaria para que el hombre se desenvuelva e interactúe entre sí. En esta obra ya no se menciona nada sobre la música ni sobre esa dualidad de lo dionisiaco y lo apolíneo, ni del fondo primordial del mundo, ni del dolor. Ya se ha dejado de lado toda esa metafísica poética para enfrascarse, más

⁵¹ Tal como señala Agustín Izquierdo: “en la base de la formación del mundo del ser está la voluntad de verdad, que se erige en un instinto dominante cuyo deseo fundamental es un mundo donde todo permanezca y nada cambie, un mundo totalmente estable. (FNEV, pág., 65.) Como ya lo hemos dicho tantas veces, la verdad es ontológicamente humana. Es un instinto que busca de manera inconsciente regularidades en la naturaleza para sentirse seguro, regularidades que le permiten acabar con la incertidumbre de lo desconocido y del no saber qué esperar.

⁵² Cf., *Arte y poder*, pág., 369.

⁵³ Cf., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág., 14.

propriadamente, en una ontología del ser humano. Esto ya se había abordado en *El nacimiento*, y en *Sobre verdad...* se seguirá desarrollando la idea de la bella apariencia apolínea, pero desde un enfoque distinto, basado en un análisis del lenguaje, al cual se le puede ver, sin duda alguna, como manifestación de Apolo. Podemos decir que Nietzsche continúa con el desarrollo de la tesis principal de la obra anteriormente analizada, pero con ideas diferentes que vienen a ser, hasta cierto punto y aunque suene paradójico, el equivalente a las ya trabajadas, y que le servirán para llevar a cabo una nueva argumentación sobre el mismo tema, pero desde un ángulo distinto. Ya no será Apolo y Dioniso, sino el intelecto, y tampoco será el velo de maya, sino el lenguaje. En el intento de establecer un puente entre el *Nacimiento...* y *Sobre verdad...*, podemos decir que el lenguaje es donde están contenidas las ilusiones apolíneas. Ilusiones que cumplen el papel de vitalizar la realidad mediante la mitologización.

El lenguaje evidenciará la naturaleza ficticia de la verdad y el conocimiento. Este es uno de los principales propósitos de Nietzsche. Quiere mostrarnos que sólo son máscaras que ocultan intereses personales. Para ello, apelará a la premisa de la naturaleza artística del ser humano, para así, argumentar en contra de posturas que sostienen la existencia de verdades absolutas. Y es que, al apelar al arte, Nietzsche deja claro que las verdades son creadas, por tanto, tienen un principio y necesariamente un final. Si el sujeto, al emprender su labor cognitiva determina de alguna manera al objeto, entonces el objeto percibido ya se nos presenta de alguna manera contaminado. Hablar de conocimiento puro y, por ende, de verdades en un sentido absoluto, ya no es posible. Lo único que podemos conocer es el objeto ya alterado por el sujeto. Lo cosa en sí, que puede ser vista como el dato puro de un mundo externo que indudablemente está ahí y que perciben los sentidos, nunca será conocida por la conciencia como tal, pues nuestras facultades cognoscitivas lo alteran de manera inmediata para adecuarlas a nuestra conveniencia. Y no sólo se reduce a algo físico, sino, también, a algo abstracto. Los fenómenos individuales son abstraídos para formar conceptos. Una forma de generalización de la realidad que de ninguna manera podemos asegurar que pertenezca a la verdadera esencia de las cosas.⁵⁴ Desde un primer momento, el hombre hace gala de sus facultades artísticas. El mundo externo –dice Nietzsche– se le presenta únicamente en forma de estímulos. Esos estímulos son transformados en imágenes, que en absoluto, representan un reflejo fiel de lo que las originó. A su vez, estas imágenes tienen que ser nombradas para poder ser

⁵⁴ Pero que tampoco podemos negar esto de manera absoluta, pues sería caer en el dogmatismo. Así lo sostiene Nietzsche en breves líneas en esta obra. Asunto curioso, pues con ello muestra también su escepticismo respecto a su propia teoría. (Cf., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág., 28.)

comunicadas. Y es así como surgen las palabras, que si bien, son la expresión oral de ese primer estímulo, no les da la autoridad de ser la expresión adecuada del mundo, por lo dicho anteriormente, e incluso podríamos decir, desde un nivel lógico, que se encuentran más alejadas aún, de la verdadera realidad, pues son conceptos que se derivan de la abstracción de la experiencia, la cual es el primer filtro artístico que lleva a cabo el hombre. Y esas palabras o conceptos llegan a ser tan abstractos, es decir, menos acordes a la experiencia que los originó, que ya es completamente absurdo hablar de algo verdadero.⁵⁵ Y es que los conceptos eliminan la multiplicidad empírica en pro de una mayor generalidad. Los rasgos que distinguen a las individualidades entre sí, son eliminados, para hacer de ellas una sola individualidad que englobe a todas. Por tanto, los conceptos como tales, no tienen una existencia real, pero si se originan por algo real.⁵⁶ Por ello no cabe hablar de un idealismo absoluto, pues el estímulo primero que originó todo el proceso artístico, viene del exterior. Todas las palabras con que nombramos a la experiencia son la metáfora de una estimulación meramente subjetiva, es decir, no se está designando la cosa real sino el estímulo experimentado.⁵⁷ Es como si nuestros ojos hubieran olvidado de alguna manera lo que vieron en un principio, esa materia prima que utilizó el intelecto para crear su realidad, y ahora sólo les sea visible ese producto artístico.

Ya no cabe hablar de una realidad independiente del “sujeto”, que en este caso vendría siendo la cosa en sí, pero sólo en lo que concierne a la posibilidad de su conocimiento. Sólo es necesario hablar de ella para fundamentar esta nueva epistemología. Más allá de todas las interpretaciones que ya se han hecho de lo que es la cosa en sí, en Nietzsche, me parece, debe verse sólo como una alusión a la existencia de una verdad absoluta, por tanto, como algo inexistente. Así nos lo ha hecho ver, cuando en obras posteriores, ha puesto la cosa en sí como una ficción reguladora como cualquier otra.⁵⁸ Ahora bien, si sólo nos atenemos a la argumentación llevada a cabo en *Sobre verdad...*, la cosa en sí sólo nos ofrece o representa, ese primer estímulo cuya naturaleza es independiente del sujeto que lo experimenta, y que sirve como materia elemental para la obra de arte que se llevará a cabo a continuación. Ese estímulo, en analogía con lo dionisiaco, es un motor

⁵⁵ “El lenguaje ejerce un poder sobre el hombre, quien por la radical coerción lingüística se ve sometido a la necesidad de desfigurar la realidad y apartarse de la verdad ya que, para poder vivir en el mundo del devenir, hay que reducirlo a un mundo permanente a través del lenguaje. Es este poder del lenguaje una expresión de la voluntad de poder, que surge del fondo de la naturaleza humana, en virtud del cual todo comprender humano engendra necesariamente una esfera de engaño, fraude y mentira.” (PM, pág., 46.)

⁵⁶ *Ibid.*, pág., 28.

⁵⁷ *Ibid.*, pág., 26.

⁵⁸ *Ibid.*, pág., 100.

artístico que pone en marcha las facultades creativas del ser humano. En cuanto lo siente, el sujeto comienza su obra de arte. Puede que el estímulo sea igual para todos en lo que respecta a la sensación, pero la interpretación que se haga de él siempre será diferente, pues la subjetividad es distinta en cada individuo -una subjetividad que obedece a una nueva concepción de sujeto planteada por Nietzsche, pero esto lo veremos un poco más adelante-. Esto no quita la posibilidad de que la interpretación pueda llegar a coincidir en muchos individuos que conforman un grupo social en particular, pues ya tienen arraigados un conjunto de prejuicios que han sido heredados de generaciones anteriores, y que determinan de alguna manera “el endurecimiento y petrificación” de una imagen, de un concepto, de una metáfora pero que eso no “...garantiza para nada en absoluto la necesidad y la legitimación exclusiva de esta metáfora.” (SVM, pág., 32.) Y digo prejuicios, porque aunque no lo menciona de esta manera Nietzsche, podemos asumir que la petrificación de una metáfora se da cuando se juzga de manera idéntica el estímulo recibido, y esto lo podemos asumir así, porque “son innumerables las veces en las que Nietzsche señala que toda interpretación se da sobre la base de un horizonte que es a su vez una óptica que orienta lo que tal interpretación sostiene, de modo que todo pretendido desinterés u objetividad omite este dato inherente a toda interpretación, es decir, que no carece nunca de supuestos previos” (GRE., pág., 55.) Esta hipótesis le sirvió a Nietzsche para cuestionar la idea de la veracidad del lenguaje y que, con ello, “se pone en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes.” (SVM, pág., 26.) La diversidad de lenguajes desmantela la univocidad de la verdad. A esta declaración, se le podría objetar, que la existencia de muchos lenguajes no es prueba de la inexistencia de verdades absolutas sino, que tal vez, entre uno de ellos se encuentre el que estamos buscando y que todos los demás son erróneos. Pero ¿cómo podríamos saber esto? ¿con qué criterio podemos establecer la legitimidad de un lenguaje sobre otro? Para poder asumir esto, tendríamos, a su vez, que asumir la existencia de una “percepción correcta” en el sentido de que hay una subjetividad entre todas las subjetividades que ostenta el criterio de universalidad pero, vuelvo a repetir, ¿cómo saber esto?⁵⁹ Esto resulta en un sinsentido dentro del contexto planteado, y para ello tendríamos que olvidarnos de todo lo dicho hasta ahora sobre la naturaleza artística del hombre que propone Nietzsche como base de su propia propuesta filosófica, pues sería replantearnos la posibilidad de verdades absolutas.

⁵⁹ *Ibid*, pág., 31.

Toda esta construcción artificial que representa el lenguaje, tiene una función vital para el ser humano. Toda esta “extrapolación tan arbitraria” de los fenómenos sólo designa la forma en que el hombre se relaciona con su entorno, o, mejor dicho, la forma en que quiere relacionarse con él.⁶⁰ Pues esto obedece a un deseo o impulso por ordenar todo de una forma que a él le convenga. Al ordenar, manipulas el cómo quieres que sean las cosas. Hay un sometimiento de la experiencia por medio del lenguaje que delimitará, a su vez, el mundo humano. Y de esta manera, el lenguaje viene a dar lo que el hombre necesita para direccionar sus actos, a saber, un sentido para su vida. El lenguaje es una relación entre conceptos que engendra los pensamientos que crearán el mundo propiamente humano para su propio desenvolvimiento. Sin el sentido no existe el espacio de juego que necesita el hombre para vivir. Por eso dice Nietzsche que apariencia es lo que actúa y mueve, lo propiamente viviente.⁶¹ Si bien los conceptos están lejos de tener un sustento cien por ciento real y no representan la experiencia tal cual es, podemos decir, a pesar de ello, y a pesar también de haber sostenido la mediación artística que el hombre tiene con la naturaleza, que son más legítimos tanto más estén estrechamente ligados a la percepción empírica que los originó. Pero suele suceder muchas veces, que los conceptos y, por ende, los pensamientos, estén tan alejados a dicha percepción empírica, que el suelo que los sostiene sea todavía más inestable de lo que la misma naturaleza del concepto ya es. Muchas ideologías están sostenidas por “cielos conceptuales” que pierden totalmente de vista la experiencia y, aun así, determinan la vida del hombre de una manera fáctica. En esta obra a Nietzsche no le importaba hablar de lo perjudicial que ciertas ideologías podrían resultar para la vida, sino sólo resaltar la importancia del lenguaje como creador de sentido. Pero es importante aclarar –de nuevo- que el hombre no crea su realidad en un sentido absoluto. Incluso esas ideologías que rayan tanto en lo imaginativo tienen un origen empírico. Siempre se parte de sensaciones físicas idénticas. Todos percibimos las mismas cosas a un nivel sensorial. Todos coincidimos en ver las mismas cosas. El problema es que esta forma física, por sí misma, no nos dice nada. El hombre necesita que el mundo le hable, que se presente, que le diga lo que es. Le es imposible quedar con la sola impresión. Esto imposibilitaría su actuar, y estaríamos hablando de un animal como cualquier otro que se guía sólo por estímulos. Pero no se da cuenta que la naturaleza es muda, y comete el error de adjudicarle sus propias palabras a algo que no habla. De este modo

⁶⁰ “Queda claro que, a los ojos de Nietzsche, la exigencia de un medio de expresión adecuado carece de sentido, porque un medio de expresión sólo puede expresar una relación.” (PM, pág., 55.) Ese “medio de expresión adecuado” cede su lugar a la apariencia como relación de un sujeto con el mundo.

⁶¹ Cf., *Gaya ciencia*, párrafo 54.

se da a la tarea de llenar de significados a los fenómenos para poder hablar de ellos, y es aquí cuando se erige como el animal artístico sin límites que es.

La verdad es inherente al lenguaje⁶², por tanto, el lenguaje estipulará lo que es verdad en el seno de una sociedad determinada. De nuevo, no se trata aquí de un problema moral, sino del papel que el intelecto desempeña en el mundo. “La verdad o falta de verdad moral, se decide dentro de la interpretación del mundo del intelecto humano” (FN, pág., 22) Y dado que las interpretaciones son tan variadas y son expresadas en múltiples lenguas, podemos estar seguros de la existencia de múltiples verdades, es decir, múltiples formas de designar algo de manera consensuada. La verdad con Nietzsche –por lo menos en esta obra- es un acuerdo, una fabricación del intelecto. La Verdad desaparece. Dios ha muerto. Pero se apresta a resucitar en cualquier momento si nuestra confianza en la gramática se niega a desaparecer.⁶³ Aún con ello, ya conscientes de esta perspectiva nietzscheana, nada se volverá a mirar de la misma forma, ya no se trata de que alguien posea la verdad y otro sea el impostor. La verdad será relativa a cierto conjunto de ideas en un lugar y sociedad determinado. Toda la verdad y la falsedad, tal y como la concebimos tradicionalmente, viene a posteriori con la creación del lenguaje. Aquel que vaya en contra del actuar común, basado en una designación de las cosas validadas por la mayoría, “se recluirá voluntariamente en un manicomio.” Esta costumbre de atenerse a una “designación de las cosas uniformemente válida” empezó, según Nietzsche, con los tratados de paz que se establecían dentro de una sociedad para su supervivencia. Si el hombre quiere vivir “en sociedad y gregariamente”, entonces tiene que adherirse a una lengua específica. Si no se establece una verdad común por medio del lenguaje, se originaría un relativismo extremo que desembocaría en una guerra de todos contra todos. En este sentido, el lenguaje ostenta el poder absoluto. Él es quien designa quién es bueno y quién es malo, moralmente hablando; él es el criterio con el que se medirá todo. Y es así como “el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira.” (SVM, pág., 25.) El mentiroso y, por tanto, el inmoral, será aquel que no se atenga a lo que designan las palabras, lo cual será lo verdaderamente real. Designaciones que van más allá de una correspondencia con la realidad en un sentido empírico. Aquí ya no hay una designación verdadera en lo que concierne a la esencia de la cosa designada.

⁶² Esta inherencia debe de verse desde una perspectiva ontológica, es decir, de lo que somos y lo que somos es lenguaje. Es una relación necesaria en el sentido de que no puede ser de otra manera sino dejaríamos de ser lo que somos.

⁶³ Cf., *Crepúsculo de los ídolos*, pág., 170.

Aquí la “designación correcta” sólo refiere a lo que se ha acordado que significa la cosa como convenio social. Por tanto, la significación de la realidad, esa que permitirá la comunicación entre los hombres, será un constructo meramente humano. El rico será aquel que cumpla con lo que han establecido los individuos para ser designado como rico. El hombre honesto será aquel que realice acciones honestas. La verdad por correspondencia sigue vigente, pero no es la misma que mencionamos anteriormente, esa basada en la idea de un empirismo radical, ese que creía fervientemente que el objeto determinaba al sujeto, ahora la realidad y, por ende, la verdad, es producto del sujeto, y la correspondencia, ahora se basará, en lo que designa el concepto. Es una epistemología que se atiene a la creación artística basada en la interpretación. Y es que, si algo original hay en la propuesta de Nietzsche, es que “...eleva la interpretación a categoría y principio filosóficos y le concede un valor epistemológico privilegiado: conocer es interpretar, es decir, poseer las cosas, simplificación, esquematización, formar y dar forma. Lo que las cosas son, está determinado por la interpretación, y lo que hacen las cosas es interpretar. Toda interpretación es una reinterpretación, es decir, interpretamos el mundo partiendo de las interpretaciones dominantes, existentes.” (AP, pág., 442.) El conocer ahora refiere a trabajar con metáforas específicas y favoritas⁶⁴, es decir, a construir a partir de construcciones previas. Ya no se descubre nada, sólo se construye a partir de lo ya construido; “sólo conocemos el ente mediante nuestra propia situación y condicionamiento, lo introducimos en el contexto de nuestra racionalidad, de nuestros valores y planes y de esta forma desarrollamos su ser. Todo el conjunto de nuestros condicionamientos, nuestros prejuicios, nuestras determinaciones históricas, nuestro distanciamiento en la temporalidad, se convierte en vehículo para la aparición de nuevas formas de realidad abriéndole a la misma posibilidad de nuevos significados.” (MSN, pág., 298.)

De esta manera, para Nietzsche, la verdad y el conocimiento quedan expuestas como otras tantas ilusiones que el ser humano se ha forjado, pero que es importante aclarar, han sido posibles gracias a la capacidad de olvido que forma parte del mismo intelecto para llevar a cabo su plan maestro. El intelecto crea toda nuestra realidad y, a su vez, olvida dicho proceso creativo que implica una falsedad, una mentira, pues el ser humano no puede vivir de mentiras o, mejor dicho, en un estado consciente de que son mentiras. “Esta relación entre el sujeto artístico, creador del lenguaje y el propio lenguaje, es una relación que se ha olvidado como tal. En este sentido es como se entiende

⁶⁴ Cf., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág., 92.

la objetividad del lenguaje. El elemento artístico del lenguaje es siempre ya disimulado en provecho de la verdad pretendida objetiva y fija que el trata de comunicar.” (AP, pág., 369.) Al ser humano no le interesa la verdad, le interesa los beneficios que esta pueda traerle.⁶⁵ Todo se reduce a una cuestión meramente vital y, para ello, necesita olvidar su naturaleza de artista. Por tanto, podemos sostener que la facultad de olvido es tan importante como la facultad artística creadora de metáforas, o como nos gusta llamarlas, verdades, cuya esencia es “...una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poéticamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son...” (SVM, pág., 28.) Por tanto, gracias a que el hombre se olvida a sí mismo como sujeto creador, es que puede vivir con seguridad. Lo que queda claro con todo esto, es que el conocimiento puro, al igual que el conocimiento en general son una ilusión. La idea de dicho conocimiento es relativa a una subjetividad particular. Una subjetividad que no se constituye por categorías estáticas o por axiomas absolutos. El sujeto nietzscheano es un conjunto de ideas que no son inherentes a él, sino que han sido adquiridas de un entorno específico y que lo constituyen, y que al mismo tiempo el contribuye a ampliar. Esas ideas están en constante conflicto, pues muchas de ellas son contradictorias entre sí, pero al final, siempre prevalecen unas, y esas determinarán el mundo de un sujeto en particular. Para poder hablar de un conocimiento puro, tendríamos que hablar de un sujeto puro, libre de prejuicios, que no ensucien sus percepciones. Para Nietzsche no existen verdades absolutas porque no hay sujetos absolutos, únicos e inmutables.

Nietzsche ha demostrado que la verdad como la mentira sólo vienen después de haber ordenado el mundo de una manera específica, y que son relativos a éste. Hablar de una esencia primigenia sólo obedece a las ansias de verdades absolutas que se desprenden más de una condición patológica o sintomática que de algo realmente plausible. Lo único verdadero es el ser humano como constructor de esencias a partir de lo que nos muestran las sensaciones externas, las cuales, no tienen un significado propio, sino que tiene que ser inventado por el único animal que así lo requiere: el ser humano. Pareciera que sin esto no podría siquiera moverse. Necesita la dirección del sentido; un horizonte al que mire permanentemente e ilumine su camino, sin el cual, estaría perdido en la oscuridad. Necesitamos la luz del arte, necesitamos el espacio de juego que la mentira nos hace posible para poder caminar en un mundo desprovisto de sentido y finalidad, porque hemos reconocido que las cosas, más que la imposibilidad cognoscitiva de acceder a su verdadera esencia,

⁶⁵ *Ibid.*, pág., 25.

es el hecho de que no existe dicha esencia intrínseca. El mismo concepto de esencia lo hemos creado nosotros. Realmente, dicho concepto, es un añadido a la existencia del fenómeno. Un añadido que hace el hombre, pero que no es propio o inherente a la cosa. Recordemos que Kant sólo pretendía, mediante su epistemología, buscar la forma de fundamentar la legitimidad de las leyes naturales mediante la propuesta del sujeto trascendental, y así sostener una objetividad epistemológica de la realidad. Nietzsche lleva al extremo esta propuesta y resalta su carácter relativista en lo que concierne a la verdad. Mientras que Kant basa la objetividad de la realidad y sus leyes con la estructura inmutable del sujeto, Nietzsche busca fundamentar una subjetividad totalmente arbitraria y artística del mundo. Si por algún momento Kant nos hizo sentirnos seguros en un mundo cambiante, Nietzsche nos devuelve, de un solo golpe, a la naturaleza ficticia de nuestro conocimiento. Nos hace ver, que, en este afán de Kant por encontrar una regularidad, presupone un sujeto inmutable para así, establecer una realidad basada en leyes inmutables. El sujeto –como ya lo dijimos- no es un conjunto de categorías estáticas. Estamos ante la formulación de un nuevo sujeto. Un sujeto que no está sujeto a nada, que no permanece anclado a ideas fijas y absolutas, y así como su naturaleza es constante cambio de ideas juzgadoras del mundo, el mundo es constante cambio de apariencias. Un sujeto artista que nos revela el trasfondo artístico de la verdad y el conocimiento que Sócrates había ocultado y que nos alejaba permanentemente de aquella verdad y conocimiento dionisiacos que nada tienen que ver con los implantados por el mismo Sócrates. La tragedia euripídea se encargó, mediante la supresión del coro, de quitar todo elemento dionisiaco que impregnaba la tragedia de Sófocles y de Esquilo. Con ello se inventaron esos dos grandes conceptos que caracterizan la figura socrática: *la verdad y el conocimiento*.

2.3.- El arte: ¿desde dónde?

Si bien Nietzsche, en lo que respecta a la mayor parte de lo escrito en *Sobre verdad...* se dedica a hacer un análisis del lenguaje, del conocimiento y la verdad, en la parte final de esta obra vuelve a apelar a un arte distinto que el llevado a cabo por esa manera específica de enfrentarse a la vida y de la que se desprende, precisamente, el fenómeno del conocimiento y la verdad. Una idea de arte que ya fue planteado en *El nacimiento de la tragedia*, y que sirvió de propuesta y al mismo tiempo de crítica contra ese otro tipo de arte que se arrodilla ante su propio pensamiento, a saber, el arte de la ciencia. Nietzsche deja claro que hay un impulso natural hacia la verdad y que el lenguaje es

su expresión. Con ello se establece por primera vez en la filosofía una ontología del lenguaje, pues al señalar al lenguaje como expresión necesaria de un impulso natural, de un instinto, se deja por sentado la naturaleza lingüística del ser humano. Hay un impulso inconsciente por buscar regularidades en la naturaleza, pues el hombre no puede vivir sobre arenas movedizas, necesita un suelo firme donde pueda caminar. Pero este establecimiento de regularidades sucede a un nivel mucho menos complejo y riguroso que el emprendido por la ciencia. Lo más que busca el hombre en una primera instancia con esas regularidades, es hacer posible la comunicación interpersonal y así, posibilitar relaciones de convivencia que hagan factible la conformación de una vida en sociedad. La construcción de metáforas, la cual es una necesidad biológica en el ser humano, comienza con la uniformidad del mundo físico, producto de una sensibilidad pura común en todos los seres humanos, me refiero al espacio y el tiempo. Esa uniformidad necesita ser traducida en conceptos para poder ser identificada y comunicada. Ellos representarán ese soporte para la vida del individuo, y serán para él tan esenciales como lo son sus mismos sentidos, pues en el caso del ser humano, estos no son suficiente para que pueda sobrevivir. Necesita del pensamiento abstracto para adaptarse a su mundo; son el lazo natural para poder conectarse con su entorno y con los suyos. Y también son el principal material de trabajo de la ciencia. Sólo que, mientras la construcción de metáforas que se lleva a cabo en primera instancia sólo pretende, como dijimos, hacer posible el movimiento a un nivel esencial⁶⁶ del ser humano, la ciencia esconde intenciones más oscuras respecto al uso que hace de los conceptos, sin siquiera percatarse de ello. En primer lugar, ese impulso hacia la verdad que consiste en el olvido de sí mismo como sujeto creador, es decir, en olvidar que esas metáforas son precisamente eso, metáforas que el hombre hace de la realidad, rebasa este primer instante que es completamente natural para la vida y crea una noción de verdad que busca resguardar al ser humano de miedos más profundos. Pareciera que el hombre de ciencia tiene un miedo enorme a la vida y lo cambiante de su esencia, por ello erige un edificio de conceptos donde pretende hacer encajar toda la realidad a la forma en que él quiere que sea. No puede aceptar lo efímero del mundo y para resguardarse de ello, busca la seguridad de su construcción. Una construcción que invoca un orden lógico, un orden que busca limitar la realidad, pues los conceptos que componen ese edificio, tienen una relación tan estrecha entre sí que no permiten contradicción.

⁶⁶ Es importante señalar que Nietzsche no está manejando o, mejor dicho, difiere del significado del concepto de esencia de la tradición metafísica. Para Nietzsche lo esencial en el ser humano va en dirección opuesta a lo absoluto e inmóvil. Esencia se convierte en Nietzsche en una metáfora disiente de formas de ser en la vida, de formas de comprensión del mundo que son movientes, relativas y permanentemente cambiantes. Lo esencial, y aunque suene paradójico, es lo que nunca permanece igual.

Cada uno de ellos se deriva y da apertura al otro. Esto muestra la debilidad de un hombre que en vez de conseguir fortaleza y aceptar el mundo tal como es, huye a la seguridad de su cueva pues no ha podido confrontarse con verdades que no le son gratas.⁶⁷ Pero cabe aclarar que la ciencia es un tipo de arte, y aunque este se le antoje a Nietzsche como menos idóneo que el que el propone, no deja de cumplir su función que es la de aferrarnos a la existencia, y de hecho así lo hace ver el mismo Nietzsche en algún momento.

El arte científico se desprende de un tipo específico de individuo, “el hombre racional”, mientras que la predilección del arte que ostenta Nietzsche es el que lleva a cabo “el hombre intuitivo”. Son dos clases de hombres, por tanto, dos clases de arte. El hombre racional es una clase de ser que está presa en sus propias creaciones conceptuales, las cuales, están conectadas unas con otras en un entramado lógico que las limita permanentemente y al ser que las creo. Esto nos recuerda a Max Stirner cuando nos decía que el creador suele arrodillarse ante su criatura. Esto es inconcebible, pues la libertad para el sujeto creador tiene que estar por encima de todo, es decir, no inclinarse bajo el poder de lo pensado. Esto es lo que pasa con el hombre racional, el cual, podemos decir, no es libre, pues es esclavo de su propio arte. Sucede lo que ya hemos mencionado reiteradamente, el hombre se olvida, por una cuestión natural, pero por una razón de debilidad⁶⁸, como sujeto creador. A este tipo de hombre Nietzsche opone al hombre intuitivo. Este ha arrojado de sí el signo de la servidumbre y se ha convertido en señor.⁶⁹ Él es el símbolo de la libertad, pues yace en él, un espíritu de niño. Un espíritu que sólo vive el presente y en él no hay finalidad que lo determina a actuar, pues para él el futuro no existe. Por ello sufre con más vehemencia cuando sufre, pues no aprende de la experiencia y de la regularidad que puede desprenderse de ella, y tropieza una y otra vez en la misma piedra en la que ya ha tropezado anteriormente,⁷⁰

¡Cuán distintamente se comporta el hombre estoico ante las mismas desgracias, instruido por la experiencia y autocontrolado a través de los conceptos! él, que sólo busca habitualmente sinceridad, verdad, emanciparse de los engaños y protegerse de las incursiones seductoras, representa ahora, en la desgracia, como aquél, en la felicidad, la obra maestra del fingimiento; no presenta un rostro humano, palpitante y expresivo, sino una especie de máscaras de facciones dignas y proporcionadas; no grita y ni siquiera altera su voz; cuando todo un nublado

⁶⁷ *Ibid.*, pág., 34.

⁶⁸ Es importante aclarar lo que la *debilidad* y la *fortaleza* significa para Nietzsche y que será nuevamente tratado en *La genealogía de la moral*. La debilidad, sencillamente, se caracteriza por la pretensión de creer que se puede controlar la vida en toda su riqueza cambiante, mientras que la fortaleza es asumir que la vida no la podemos controlar o inmovilizar.

⁶⁹ *Ibid.*, pág., 35.

⁷⁰ *Ibid.*, pág., 37.

descarga sobre él, se envuelve en su manto y se marcha caminando lentamente bajo la tormenta. (SVM, pág., 37.)

y es que el estoico o el hombre racional encapsula la realidad de la manera que más le convenga para “librarse de los dolores lo más posible”. Esta es su finalidad. Qué diferente se nos presenta el hombre intuitivo. Él sólo se sirve de los conceptos para expresar sus propias intuiciones. “Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un almacén para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y, cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, pone de manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos, sino por intuiciones.” (SVM, pág., 36.)

Nietzsche nos propone el mito como el arte que no tiene límites a la imaginación y, por tanto, como el receptáculo de la incesante construcción de metáforas que no buscan adherirse en una dirección específica, y que no son más que la manifestación de intuiciones que buscan salir a la luz, pero que nada tiene que ver con los síntomas de debilidad de las que hace gala el hombre racional, para el cual, el uso que hace de los conceptos sólo tiene como finalidad construir “un mundo regular y rígido que le sirva de fortaleza”⁷¹. El hombre intuitivo está más cerca de la vida, por ello es que Nietzsche lo prefiere. Si bien, tanto la ciencia como el arte buscan ocultar el verdadero rostro de la vida oponiéndole una bella apariencia, el método del hombre de ciencia, cuya pretensión -ante un mayor temor a lo que es la vida- es la de hacernos creer la existencia de verdades absolutas, consigue con ello menguar la constante creación artística del hombre, única que puede justificar la existencia. La ciencia limita el arte⁷², la imaginación y con ello el placer de perderse en historias fantásticas que rompen con todo orden lógico. El hombre intuitivo “continuamente muestra el afán de configurar el mundo existente del hombre despierto, haciéndolo tan abigarradamente regular, tan inconsecuente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los

⁷¹ *Ibid.*, pág., 34.

⁷² Si bien esto puede decirse del contexto histórico de la época de Nietzsche donde para nuestro filósofo había una clara oposición entre ciencia y arte (por un lado, y en términos de Nietzsche, la ciencia buscaba la inmovilidad de la realidad mediante conceptos que la capturen y la controlen para su manejo más eficiente. De ahí se desprende toda su crítica sobre el conocimiento y la verdad que apunta a lo absoluto y universal. Y, por otro lado, el arte buscaba lo contrario de la ciencia mediante la constante creación de formas olvidándose de las anteriores sin más, para buscar una renovación constante y en ello dignificar la vida humana.), en el siglo XX y en la actualidad esa oposición desaparece en muchos sentidos y pasan a una cooperación y complementación mutua. Esto se debe al hecho de que la idea de ciencia y arte han cambiado desde el siglo XIX. Hoy en día la ciencia no limita al arte, sino que el arte también se vale de la ciencia para su expresión.

sueños.” (SVM, pág., 34.) Es decir, siempre apela a la renovación constante, pues más allá de entender que no hay nada permanentemente fijo, encuentra un gran placer en el dejarse engañar.⁷³ La naturaleza del mito le permite al hombre trascender los límites que le impone la rigidez de los conceptos cuando estos pretenden ser su guía y no la intuición, con la cual, todo se vuelve posible. Va más de la mano con lo que es la vida, intuiciones constantes y distintas que sólo buscan hacerse presentes, y que no obedecen a algo racional que la determine, sino que sólo busca la verdaderamente libertad del individuo y este nunca la conseguirá si se deja aplastar por la pesantez de los conceptos; en esta instancia cada intuición puede hacerse presente, aunque se contradigan unas con otras. Aquí nada tiene que ver la verdad lógica sino la vida. Por ello sostiene Nietzsche que “la falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida” (MABM, pág., 24.) No existe el error como comúnmente se concibe, a saber, como antítesis de la verdad. Incluso podríamos decir que lo único existente es el error y la ilusión y que lo que se hace llamar verdad, no es más que inconsciencia de que todo es una ficción.

Lo que debemos ver en esta obra, es un esclarecimiento genealógico de ese extraño fenómeno de la verdad, y comprender que la razón por la que Nietzsche critica el arte científico es que éste, al igual que la religión, está lleno de promesas, promesas de un más allá que nos rediman de esta realidad azarosa y cruel, como si realmente hubiera algo que redimir. La promesa de una verdad es el anhelo de que en algún lugar las cosas no son como se nos aparecen, y que con ello viene adherido un desprecio por la vida que se desprende de una valoración moral, que pretende establecer universales en un mundo donde no existen, y que no son más que el síntoma de un ser al que no le es grato la realidad que le rodea. La lucha de Nietzsche es una lucha contra la metafísica⁷⁴, la cual nos quiere hacer creer que hay un mundo verdadero y otro falso, y, además, es una denuncia de la falsa superación que presuntamente la ciencia se ha encargado de llevar cabo, sin percatarse ésta, que no es nada diferente de lo que critica. La metafísica de la que se sirvió Sócrates para plantear sus más grandes ideas, será la pauta de la que se servirá el cristianismo para fundar su moral, cuyo fundamento basado en un sentimiento de culpa y odio a la vida quedará al descubierto con el análisis genealógico nietzscheano. A este fundamento Nietzsche le opondrá la idea de la afirmación

⁷⁴ Y es que como hemos visto en todo este capítulo, lo que Nietzsche ha buscado es abandonar la determinación lógico-metafísico de la verdad: “Porque su crítica genealógica, en forma de “psicología de la metafísica”, revela que, en la verdad, así entendida, se esconde una fe, “la fe en un valor metafísico, en un valor en sí de la verdad”, de la que surge un proceso por el que el “mundo verdadero” ha acabado convertido en fabula.” (PM, pág., 65.)

de la vida como base para una propuesta ética, sin salirnos, claro está, del camino recorrido hasta ahora sobre la temática del lenguaje y la verdad, el cual será tratado desde una perspectiva diferente que nos permitirá ahondar aún más en la ontología del ser humano propuesta por Nietzsche, una ontología del lenguaje que busca sentar la idea de que el ser humano está constituido por lo que el mismo crea y que expresa por medio del lenguaje.

CAPÍTULO 3.- LA GENEALOGÍA DE LA MORAL

3.1.- La crítica a la moral cristiana y la transmutación de los valores.

La tercera y última obra a analizar será *La genealogía de la moral*. Esta no es una decisión meramente arbitraria y a pesar de que es una obra escrita con muchos años de diferencia a las obras anteriormente analizadas, es importante aclarar que para este análisis no nos interesa seguir un orden cronológico respecto a las obras escritas por Nietzsche, sino temático, y *La genealogía...*, considero, es el culmen del tema que estamos tratando. Esa ontología de artista que fue planteada por Nietzsche desde *El nacimiento...* continúa desarrollándose tanto en *Sobre verdad...* y en *La genealogía...*, pero siempre desde una perspectiva diferente que le ayuda a Nietzsche a abarcar lo más posible la riqueza de su propio pensamiento. La misma dinámica expositiva sigue presente, a saber, la de mostrar, mediante la contraposición de dos formas de enfrentarse a la vida -la de la aristocracia griega y el cristianismo, en este caso-, su propuesta filosófica.

Uno de los conceptos clave para el análisis de nuestro tema que será introducido en *La genealogía...* será el de *transmutación*. Con este dejará claro que detrás de toda valoración yace un fundamento ideológico y vital que casi nunca se cuestiona, y que la mayoría de las veces pasa desapercibido. Mediante el método genealógico tratará de desentrañar lo que está detrás de los significados del lenguaje, ese fundamento que condiciona su existencia. Este concepto de transmutación quedó de alguna manera fundamentado de manera indirecta desde el capítulo anterior, al haber demostrado que las verdades absolutas no existen, que conceptos tales como Dios, Conocimiento, Razón son consecuencia de intereses particulares -y, por tanto, creados- que pretenden moldear la realidad de una manera específica, al habernos mostrado que toda valoración emana de una fuente de prejuicios e ideas que rara vez es cuestionada y que es considerada como axioma inamovible, como una verdad absoluta que condiciona toda valoración moral, pero que es posible cambiar porque sus pretensiones de universalidad y eternidad no tiene sustento objetivo y por tanto son falsas. Por tanto, si dichos prejuicios e ideas no son universales ni absolutos, pueden cambiar y con ello, valorar el mundo de una manera distinta. Cambiar la fuente de la que emergen los valores es lo que ahora nos propone Nietzsche.

El lenguaje es una expresión artística, y como toda obra artística, expresa la interioridad de su creador. En ella están contenidas sus experiencias de vida, sus deseos y sus tristezas, sus miedos y sus preocupaciones, siempre determinadas por el momento histórico en el que vive. Por esta razón, el lenguaje puede ser susceptible de un análisis que nos permita saber qué es lo que hay detrás de las palabras y, con ello, entender el modo de vida que impera en una sociedad particular, pues recordemos que el lenguaje, más que una descripción, es una construcción de la realidad. Detrás de los conceptos se esconden deseos de poder, de venganza, de miedos, anhelos, y un sinfín de sentimientos que, para poder sacarlos a la luz, tendrán que aplicarse nuevos métodos de interpretación. Nietzsche propone el método genealógico, el cual consiste, a grandes rasgos, en dejar de preguntar por el origen de las cosas en un sentido metafísico, es decir, ahistórico, ajeno a todo tiempo y lugar cuya pretensión es buscar absolutos. Ahora, las preguntas estriban sobre las condiciones de posibilidad que propiciaron la aparición de un hecho. Se busca la procedencia y la fuente de emergencia de los fenómenos en circunstancias y condiciones específicas.⁷⁵ Esto quiere decir que las preguntas son esencialmente históricas y son consecuentes con la teoría del perpetuo devenir de la vida a la que está afiliado Nietzsche.

El lenguaje es la ley que lo gobierna todo; es la voz de toda ontología, y esta es, a su vez, la cara de toda realidad. Si queremos entender a la perfección una cultura en particular, es imprescindible comprender su lenguaje. En términos morales, él es quien dice lo que es bueno y malo dentro de una sociedad al ser quien establece los valores por medio de los cuales el ser humano se rige. Lo cual sugiere la idea que quien pueda hacerse con el poder del lenguaje, obtendrá un claro dominio sobre los otros. Esto es uno de los puntos principales tratados por Nietzsche en *La genealogía de la moral*. El cristianismo es un claro ejemplo de cómo alguien logró hacerse con la posesión del lenguaje y lo manejó a su antojo. Hizo que los valores de una época perdieran su significado original. Pero para ello tuvo que destruir la fuente de la que se desprendían los valores anteriores y así, implantar la propia. Ya sustituidos los axiomas principales se podía pasar a la creación de nuevos valores. Esto fue lo que Nietzsche llamó la primera gran transmutación de los valores.

La apuesta que Nietzsche hace, más allá de mostrarnos que el lenguaje es dotador de sentido, es que, como mencionamos líneas arriba, es expresión de lo que somos. Los valores de una época son

⁷⁵ Cf., *La genealogía de la moral*, pág., 26.

expresión del tipo de personas que viven en esa época; son síntomas de una naturaleza particular. Esta tesis es sumamente original, pues si bien hemos sostenido que la realidad es creación del hombre, esa creación debe verse, sobre todo, como expresión de lo que se es y, por tanto, de lo que se quiere. El querer y el ser son uno mismo. Esto le sirve de pauta a Nietzsche para establecer -como veremos más adelante-, una jerarquía ontológica, una separación originaria dentro de la especie hombre. Para nuestro pensador hay formas más dignas de ser que otras. En esta medida, hay valores que considera mejores que otros, lo que conlleva que haya hombres de naturaleza superior y, por ende, otros de naturaleza inferior.

“¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor⁷⁶ que son las palabras bueno y malvado?” (GM, pág., 29)⁷⁷ El análisis genealógico de estas palabras será la pauta para que Nietzsche teorice sobre la verdadera naturaleza de los valores. De contraejemplo a su propia interpretación le servirán los argumentos de los psicólogos ingleses, los cuales sostenían que el origen de la palabra bueno hacía alusión a acciones no egoístas, llamadas así por aquellos a quienes afectaban dichas acciones, por aquellos a quien resultaban útiles.⁷⁸ Es decir, la pasividad o la falta de actividad se otorgaba el derecho, a sí mismo, de la construcción del sentido y se caracterizaban por tomar a los otros (y no al propio ser) como punto de partida. Pero, sobre todo, nos proponía la idea de que el trasfondo de las palabras descansaba en la utilidad y el interés. Si un hombre resultaba beneficiado por una acción, éste la nombraba como buena, de la misma manera que si le perjudicaba la llamaba mala. El bien y el mal estaba relacionado siempre con el sentimiento de satisfacción o de insatisfacción de aquel que recibía la acción, lo que conllevaría que dichos valores tuvieran un fundamento hedonista. El placer y el dolor serían, por tanto, el criterio con el que se midiera toda valoración y, con ello, el valor de la existencia, lo cual, para Nietzsche, como ya sabemos, era un error. Así fue como se llegó al presupuesto de que el concepto bueno es esencialmente idéntico al concepto útil.⁷⁹ Esto nos puede parecer obvio, incluso es así como se ve comúnmente, pero para

⁷⁶ Es importante señalar que para Nietzsche el hombre ontológicamente es un ente que hace y se constituye así mismo por juicios de valor; ellos son los que conforman las individualidades y le otorgan una visión del mundo con la que se mueven en él.

⁷⁷ Si bien hemos hecho énfasis en el aspecto artístico del lenguaje no debemos perder de vista que dicho aspecto tiene un fundamento ontológico. Si el lenguaje es artístico es sólo porque ontológicamente el lenguaje es siempre potencia creadora de mundos, de símbolos, dotador de sentido y significado. Por tanto, podemos decir que el lenguaje es artístico porque ontológicamente está posibilitado para ello.

⁷⁸ Cf., *La genealogía de la moral*, pág., 41.

⁷⁹ Cf., *Ibid.*, pág., 44.

Nietzsche esta es una explicación alejada de la verdad. Para poder probar esto, se sirvió de sus dotes de filólogo para así, poder apelar a la etimología de las palabras y demostrar que ahí es donde podemos encontrar indicios sobre la naturaleza original de dichas palabras. El análisis etimológico de la palabra bueno arroja el resultado, primero, de que ésta, en diversas lenguas, está relacionada a lo noble, lo aristocrático y lo fuerte; y segundo, que sólo tenía una finalidad estamental, es decir, la de diferenciar dos tipos de naturalezas humanas. Nada tenía que ver con cosas tan banales como la utilidad o el interés. El bueno hacía referencia –según Nietzsche- a una forma de ser basada en una fisiología poderosa, una fortaleza física capaz de imponer su voluntad, es decir, de expresar en acciones sus instintos y sus deseos. Los hombres capaces de hacer esto se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos.⁸⁰ Y al mismo tiempo se adjudicaron el derecho de llamar malos a aquellos que no tenían la capacidad de hacerlo. Su propia naturaleza les dio el derecho de crear valores como símbolo y expresión de su poder y su voluntad. Respecto a esto dice Nietzsche: “El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen “esto es esto y aquello”, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con eso se lo apropian, por así decirlo.” (GM, Pág., 42.) Si bien para Nietzsche no existen hechos sólo interpretaciones, podríamos decir que el hombre bueno es quien hace valer su interpretación. Qué manera tan distinta de interpretar los valores a aquella en donde la acción que se lleva a cabo adquiere valor, no por la acción misma, si no por sus efectos en otros agentes. Sobre todo, en agentes que se les recompensa su pasividad con el privilegio de imponer su interpretación a los hechos.

Por todo ello, Nietzsche sugiere que cambienos la dirección de nuestras cuestiones y que en vez de preguntarnos si ésta o aquella acción fue útil para alguien, deberíamos preguntarnos qué nos dice esa acción de la persona que la llevó a cabo. Tratar de identificar si esa acción es síntoma, por ejemplo, de una naturaleza fuerte o débil o de una naturaleza activa o reactiva. Estas cuestiones no son en absoluto azarosas. Esa jerarquía ontológica que mencionamos anteriormente, sostiene que hay dos tipos de naturalezas, unas fuertes y otras débiles; unas activas y otras reactivas respectivamente; unas estas capacitadas para mandar y otras para obedecer. Tanto la palabra bueno como la palabra malo, en su origen, sólo eran dos etiquetas para identificar a estas dos naturalezas, a estos dos modos de ser, no había una intención despectiva en ello tal y como si lo fue posteriormente.⁸¹ Es el mismo proceder cuando nombramos las cosas, su única función es

⁸⁰ Cf., *Ibid.*, pág., 42.

⁸¹ Cf., *Ibid.*, pág., 45.

identificarlas. Pero cabe aclarar que las naturalezas fuertes no sólo hacen referencia a la fortaleza física, sería muy superfluo afirmar algo así por parte de Nietzsche. Esa fortaleza iba más allá. Hacía referencia a un carácter específico que estaba libre de sentimientos negativos. Según Nietzsche, por ejemplo, el hombre noble no odia, gracias a su fuerza demoledora y superabundancia, no puede guardar resentimiento pues olvida fácilmente.⁸² La envidia, el rencor y la venganza también están dentro de esos sentimientos que nuestro filósofo desprecia y que, según él, sólo se les puede achacar a las naturalezas débiles.⁸³ Pero Nietzsche va más lejos aún, pues sostendrá que los afectos auténticamente activos, como la ambición de dominio y las ansias de posesión,⁸⁴ deben ser valorados muy alto científicamente ya que poseen un valor biológico mucho más alto que los afectos reactivos, los cuales son producto del resentimiento.⁸⁵ No es meramente arbitraria la separación ontológica que Nietzsche hace respecto a la naturaleza humana. Esta distinción se basa en el criterio de cuál de estas naturalezas estimula más la vida. Esto será lo esencial para él.

Ahora bien, si la fortaleza del hombre noble consiste en la capacidad de dar rienda suelta a sus instintos sin que nadie se lo impida, la debilidad del hombre inferior consistirá en lo contrario, en la incapacidad de manifestar sus instintos. Dicha incapacidad -y en analogía con el comportamiento de cualquier otra especie animal-, conllevaría, naturalmente, que el individuo más débil siempre esté a merced del más fuerte. “A juicio de Nietzsche, hay que recuperar el orden natural y el arte supremo de la vida; pero la ley suprema de la vida es la jerarquía, la naturaleza es la que separa, ya que en su especie de ser tiene cada uno su privilegio, de manera que los que dominan lo hacen porque son. La cultura conforme a la ley de la vida está regida por la jerarquía natural (vital). Cada uno ha de llegar a ser lo que es, según su cualidad de ser en plenitud.” (PM, pág., 200.) Si bien, todo animal no racional es capaz de acatarse a este orden natural, el ser humano tiene una facultad de la que están privados los otros seres para poder romper con dicho orden, me refiero a la inteligencia. Pero no sólo es la inteligencia, cabe aclarar, la principal culpable de la más grande transmutación de valores que se haya llevado a cabo. Al final de cuentas, ella sólo es un instrumento para materializar

⁸² Cf., *Ibid.*, pág., 59.

⁸³ Véase la nota

⁸⁴ Aquí es importante señalar que, aunque estas frases se encuentren tal cual en la obra de Nietzsche y que sirvieron para justificar de una manera errónea ideologías tales como el nacionalsocialismo, es necesario considerarlas dentro del contexto general y total del pensamiento nietzscheano. Esta sugerencia el mismo Nietzsche nos la hace en el prólogo a *La genealogía de la moral*: “Si este escrito resulta incomprensible para alguien y llega mal a sus oídos, la culpa, según pienso, no reside necesariamente en mí. Este escrito es suficientemente claro, presuponiendo lo que yo presupongo, que se hayan leído primero mis escritos anteriores y que no se haya escatimado ningún esfuerzo al hacerlo: pues, desde luego, no son fácilmente accesibles.” (GM, pág., 35.)

⁸⁵ Cf., *La genealogía de la moral*, pág., 107.

lo que el cuerpo quiere. El motor que puso en marcha dicha transmutación fueron los sentimientos que surgieron por la impotencia de seres que no podían vivir a sus anchas. La posibilidad de dichos sentimientos que, dicho sea de paso, también son únicamente relativos a la esencia del ser humano, hicieron posible, a su vez, dar libre paso a la capacidad creativa del hombre del resentimiento. Aquí es cuando el odio se volvió creador. No caigamos en el error de que sólo el hombre noble tiene la capacidad de crear. Para Nietzsche tendrían el derecho por naturaleza, pero la capacidad la tiene todo ser humano. Sólo que, mientras la creatividad del aristócrata está regida, sencillamente, por sus instintos vitales, la del hombre de rango inferior está dirigida por sentimientos insanos. Esta clase de individuo se servirá con mayor frecuencia que la establecida naturalmente, de la inteligencia, para llevar a cabo lo que Nietzsche llamó la rebelión de los esclavos, seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción.⁸⁶ El papel de la inteligencia, como ya mencionamos brevemente, es el de buscar la mejor forma de expresar todo lo que quieren los instintos. Con ello Nietzsche rompe con el dualismo entre mente y cuerpo, entre razón e instinto, para volver a unirlos como un todo funcional. Pero, sobre todo, para darle el papel de jefe supremo al instinto. Y es que, para Nietzsche, son absurdas esas teorías que ponen a la razón por encima del cuerpo y le dan un papel dignificante dentro de la naturaleza humana. Esta concepción no es más que una de las tantas consecuencias perniciosas de la rebelión judeo-cristiana contra todas las naturalezas fuertes. La inteligencia –dice Nietzsche- sólo es una pequeñísima parte de la gran razón que es el cuerpo y está enteramente a su servicio.⁸⁷ Su función principal es buscar como exteriorizar lo que quiere el cuerpo. En las naturalezas fisiológicamente fuertes, esto se lleva a cabo sin ningún problema, pues su mismo poder físico hace casi todo por su cuenta, no requiriendo mucho de la inteligencia. Pero sucede algo distinto con aquellas naturalezas que al ser arrasadas por la voluntad de los fuertes -pues esto es algo esencialmente natural, ya que el afirmar la voluntad, la mayoría de las veces implica negar la voluntad de otras, en este caso, de las menos fuertes- no pueden actuar libremente de acuerdo a sus instintos y esto genera que se vuelvan contra sí mismos. El que los instintos no puedan satisfacerse, siendo ésta su única finalidad, generará, irremediamente, un desequilibrio en el organismo que se manifestará como un desprecio por lo que se es y por su propia incapacidad, y por medio de la inteligencia buscará la manera más eficiente de descargar toda esa

⁸⁶ Cf., *Ibid.*, pág., 56.

⁸⁷ El cuerpo como gran razón hace alusión a un “único sentido”, es decir, a una única naturaleza de la que forma parte la razón. Esta ya no se ve como análoga a la idea de espíritu que presume ser de naturaleza distinta a la corporal, sino, como una parte más conformante del cuerpo. A este respecto dice Nietzsche en su Zarathustra: “Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas espíritu, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.” (AHZ, pág., 64.)

frustración. Ante todo lo dicho, me gustaría recalcar que, incluso en estos casos donde la inteligencia tiene una mayor presencia, todo lo ideado por ella no es más que la expresión del cuerpo del que forma parte. La inteligencia sólo es una extensión del cuerpo y tal como las piernas y las manos cumplen una función en él, de la misma manera lo hace ella. Al final, lo que quiere dejar claro Nietzsche, es que los valores creados tanto por la casta aristocrática como por la judeo-cristiana, nacen del cuerpo.⁸⁸ “El cuerpo es, pues, el centro de sabiduría y acción; es el verdadero centro de gravedad del ser humano, desde donde surgen todas las creaciones vitales. (FN, pág., 445.) Así nos lo deja ver en el apartado “De los despreciadores del cuerpo” en *Así hablo zarathustra*:

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido, llamase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.

El sí-mismo dice al yo: “¡siente dolor aquí!” Y el yo sufre y reflexiona sobre como dejar de sufrir – y justo para ello debe pensar.

El sí-mismo dice al yo: “¡siente placer aquí!” Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo – y justo para ello debe pensar.

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles una palabra. Su despreciar constituye su apreciar...

El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad.

Incluso en vuestra tontería y en vuestro desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí mismo. Yo os digo: también vuestro sí mismo quiere morir y se aparta de la vida.

Con todo esto dicho, Nietzsche comienza a construir los cimientos de una nueva moral. Pero “nueva” en el total sentido de la palabra, por tanto, no está buscando una transvaloración, pues esta sería simplemente invertir valores o crear nuevos dentro del mismo espacio de juego, y eso no

⁸⁸ A lo largo de la obra de Nietzsche hay distintas formas en las que trata el concepto de cuerpo. Por ejemplo, en *Más allá del bien y del mal* o en *La genealogía de la moral* Nietzsche critica la forma en que se cristianizó la idea griega de cuerpo. La dicotomía ente alma y cuerpo está más presente que nunca en donde éste último es considerado la causa de todos los males, estableciendo así, una especie de dualidad entre bien y mal. El alma o la razón pasan a ser la parte pura del ser humano por lo que el cuerpo viene a conformar lo impuro. En *Así hablo Zarathustra* Nietzsche nos habla de manera distinta del cuerpo -y esta es a la que nos estamos refiriendo en esta parte de nuestro escrito-. El cuerpo es llamado la “gran razón”. Con ello pretende romper la dicotomía cristiana y hacer énfasis en que la razón es sólo una pequeña parte del cuerpo y que realmente todo lo que nos determina se desprende de él. El cuerpo es andante, eficiente, es potencia creadora. No es que tengamos un cuerpo, somos un cuerpo y el cuerpo crea horizontes de sentido, crea praxis, mundos, nuestra realidad. La naturaleza material del cuerpo es lo que justamente le da su riqueza. Es la potencia de la materia la que influye determinadamente en nuestro modo de ser, es voluntad de poder. Desde ahí somos, vivimos, creamos. La idea metafísica de que creamos mundos de sentidos sólo como mentes pensantes, desaparece ante la idea de que realmente todo surge desde las mismas entrañas de la tierra, es decir, del cuerpo.

es lo que busca nuestro filósofo. Él quiere cambiar ese espacio de juego desde donde nacen las formas existentes. Busca una forma distinta de vivir y eso sólo será posible si se cambia la fuente de la que surgieron los valores vigentes.

Ahora hablemos más a detalle en qué consiste esa rebelión de los esclavos. Su finalidad es hacer una transvaloración de los valores vigentes. En no aceptar las designaciones del lenguaje hechas por el hombre fuerte, por lo que se dio a la tarea, primero, de cambiar el significado de las nociones del bien y el mal y, segundo, en crear todo un corpus metafísico que sostuviera esas nuevas nociones. Es aquí cuando “el hombre en general se ha convertido en un animal interesante, que únicamente aquí es donde el alma humana ha alcanzado profundidad en un sentido superior y se ha vuelto malvada.” (GM, pág., 50.) Se comenzará por odiar todo lo nombrado por el hombre noble y, con ello, todo lo que fundamentaba dicho nombramiento: la satisfacción de los instintos sexuales y su naturaleza material, el cuerpo. Lo que conlleva, a su vez, odiar los sentidos y todo lo relacionado con la verdadera esencia de lo que es la vida en esta tierra, una realidad que brinda sus favores a los más fuertes. Para evadir esta realidad, se sirvió de ideas imaginarias tales como la de que el cuerpo es algo impuro de lo que se tiene que prescindir para liberar el alma, una entidad que es considerada divina y lo máspreciado del ser humano. Ideas platónicas que sirvieron de fundamento al cristianismo. Se inventó un mundo diferente al que nos muestran los sentidos, un más allá en donde podrán ser felices ya que la vida en esta tierra no se les ha presentado bajo condiciones favorables que le permitan afirmar su voluntad. También en la valoración cristiana hay un resentimiento por lo efímero de la vida y ese más allá al que hacemos referencia, no esconde otra cosa más que anhelo y la esperanza de una vida eterna. Toda esta interpretación obedece, según Nietzsche, a la poca valentía para “sacrificar todos los deseos a la verdad, pues esta suele ser áspera, fea, repugnante, no-cristiana, no moral.” (GM, pág., 40) De esta manera, se ha evidenciado que la moral y la religión pertenecen a la psicología del error pues están fundados en causas imaginarias.⁸⁹

El cristianismo llevó a tal grado la “tergiversación” de los conceptos que de la palabra malo derivó la palabra malvado. Mientras la primera es sólo distintiva, la segunda descansa en un odio feroz ante la forma de vida de la que hace gala el hombre noble. Condena como algo que “que no debería ser”, como algo “incorrecto” una vida basada en los instintos, basada en el orden natural. El hombre

⁸⁹ Cf., *El crepúsculo de los ídolos*, 184.

cristiano, con su moral, introduce la idea de que el hombre puede elegir ser lo que sea, pero no es así, pues, como ya dijimos, toda moral es manifestación de una determinada naturaleza, por tanto, esta idea es contradictoria. “Exigir de la fortaleza que no sea un querer dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza.” (GM, pág., 66.) La fortaleza no puede cambiar su propia esencia para dejar de ser fortaleza, para dejar de ser lo que es. Parece que Nietzsche, con todo lo que hemos mencionado, sostiene la tesis, a mi modo de ver, que cada individuo posee un carácter inmutable que constituye su propia esencia, pero al mismo tiempo, nos habla sobre la posibilidad de poder envenenar el alma mediante doctrinas tales como el cristianismo.⁹⁰ El sacerdote, por ejemplo, es el encargado de hacer esto, él es quien siembra en los hombres la necesidad de sentirse culpables por lo que son. Debido a esto último, es muy difícil poder salvar esta contradicción, pero haciendo el intento, podríamos decir que esto debe entenderse como que sólo las almas débiles son susceptibles de poder ser envenenadas, en cambio, las fuertes, son inmunes a este veneno. Dejando esta cuestión de lado, pues no es la discusión que realmente nos interesa, y retomando la idea nietzscheana sobre una ontología de las naturalezas fuerte y débil, diremos que una de las maniobras llevada a cabo por la moral cristiana para convencernos que el hombre fuerte puede ser libre de mostrarse débil, fue hecha sirviéndose del lenguaje y lo versátil de éste. Se inventó esta dicotomía del sujeto y el objeto que, llevada a la retórica cristiana, puede aplicarse a la idea de que las exteriorizaciones de poder son punto y aparte del sujeto que las realiza, es decir, que dichas exteriorizaciones pueden ser distintas de lo que son si el sujeto lo quiere así, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que fuera dueño de exteriorizar y, también de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe porque no hay separación entre la acción y el individuo que la realiza, la acción es expresión del ser.⁹¹ La causalidad en este ámbito, es una de tantas cosas imaginarias que el hombre se ha inventado. La voluntad de poder es la única forma de causalidad, de explicar todo acontecer del mundo. Esta es la única realidad dada, la realidad de nuestros instintos que buscan manifestarse.⁹² De esta manera y mediante la seducción del lenguaje, los débiles argumentan que el fuerte es libre de ser débil. Pero esto tiene intenciones ocultas -como todo lo que tiene que ver con el cristianismo-, tiene un trasfondo lleno de mentiras, el engaño es su fuerte y aquella afirmación sólo busca hacer ver de su debilidad un logro voluntario, hacerlo ver

⁹⁰ Cf., *La genealogía de la moral*, pág., 182.

⁹¹ Cf., *Ibid.*, 67.

⁹² Cf., *Más allá del bien y del mal*, pág., 37.

como mérito el elegir querer ser distintos de los malvados; la impotencia la han hecho ver como bondad, su propia bajeza como humildad, el no poder vengarse como un no querer vengarse. Ahora los buenos son los miserables, los impotentes. Los que sufren son los bienaventurados de Dios, un dios que en algún momento les hará justicia. Ahora los nobles y violentos son los malvados.⁹³ Han hecho esta connotación negativa de la diferenciación gramática que se hizo alguna vez sobre el bueno y el malo. Mientras que para el hombre éstas palabras sólo servían para poner nombres a las cosas y así no andar a tientas, para la casta sacerdotal, fundadora del odio a la vida, eran el paradigma entre lo que consideraban correcto y lo que consideraban incorrecto, lo que debe ser digno de alabanza y lo que tiene que ser censurado. Todo ello bajo el criterio, obviamente, de su propio corpus metafísico, el cual, como ya sabemos, iba en contra de la vida. Se instó a que toda acción fuera con miras hacia una meta, hacia un ideal con el incentivo de una recompensa futura pero que estaba más allá de este mundo. Una recompensa que seduce a cualquiera, y que de manera oportuna para quienes profetizan esta fe, no se puede alcanzar en esta vida.

3.2.- La afirmación de la vida como fundamento de la transmutación.⁹⁴

Cuando Nietzsche nos habla del hombre noble y del hombre cristiano, más allá de considerarlos como individualidades concretas pertenecientes a una época particular, creo que lo que realmente nos quiere mostrar, son dos actitudes opuestas de enfrentarse a la vida. Esta ha sido una de las

⁹³ Cf., *La genealogía de la moral*, pág., 69.

⁹⁴ El tema de la afirmación de la vida está directamente relacionado con el tema del nihilismo, el cual –según Nietzsche– ha permeado toda la moral moderna. Nietzsche busca cambiar esto mediante la idea de la afirmación de la vida, y es que el nihilismo se caracteriza precisamente por el rechazo de la vida tal y como ésta se nos presenta. Se ha decantado por la ficción de “valores superiores” a la vida que por la fortaleza que se requiere para amar la vida tal y como es. Esto implica un desprecio por la misma: “La vida toma un valor de nada siempre que se le deprecia.” Lo que se hace presente con esto es la debilidad de una voluntad que niega el mundo. Esta es la fuente de la que emergen, por ejemplo, los valores del cristianismo. Este nihilismo se conoce como *nihilismo negativo*, pero hay otro que se caracteriza por rechazar, ahora, esta concepción de lo suprasensible, ese que ha matado a Dios. Se ha vuelto al mundo, pero se le sigue despreciando; lo que impera es una voluntad de la nada absoluta; una no se cree en los valores superiores ni en ningún otro. Este nihilismo halla simplemente su principio en la vida reactiva, es el *nihilismo reactivo*. (Cf., NF, pág., 207).

grandes problemáticas en todas las obras analizadas hasta ahora. Así nos lo mostró en *El nacimiento de la tragedia* con la figura de Sócrates en contraposición a la del griego presocrático⁹⁵; así fue también en *Sobre verdad y mentira...* cuando nos habla de que se le antoja más cercano a lo que es la vida el hombre artista que su contraparte, el hombre racional. Y ya de manera más directa en *La genealogía de la moral* con la polarización que hace entre el hombre noble y el hombre vil. La vida ha sido devaluada en gran medida por la filosofía, de esto se percató Nietzsche y se dio a la tarea de buscar su reivindicación. En toda su filosofía se ve plasmado este esfuerzo mediante diferentes teorías. La presente obra analizada no es la excepción y nos sugiere la idea de que el desprecio o el apego a la vida va en relación directa a una fisiología débil o fuerte, respectivamente. En último término, los juicios de valor sobre la vida, a favor o en contra, nunca pueden ser verdaderos: tienen valor solamente como síntomas. “Así pues, que un filósofo vea en el valor de la vida un problema no deja de ser, por tanto, una objeción contra él, un signo de interrogación puesto junto a su sabiduría, una falta de sabiduría.” (CI, pág., 162.) Pero esto tampoco deja de ser verdad respecto a los juicios a favor de la vida cuando estos se basan en valoraciones morales que nada tienen que ver con su verdadera esencia. De la misma manera que alguien se sienta culpable o pecador no demuestra en absoluto que tenga la razón al sentirse así, al igual que alguien tampoco está sano sólo porque se siente sano.⁹⁶ La vida no es buena en un sentido moral, es buena en un sentido de perfección y eficiencia, porque tal y como se desenvuelve permite, precisamente, la existencia de seres vivos. Aquellos que no les place la dinámica de este funcionamiento -pues gran parte de este implica una lucha por la existencia de la que no todos salen airosos y que desemboca la mayor parte del tiempo en dolor y sufrimiento- se han dado a la tarea de recriminar a la vida llenándola de un sinnúmero de características que pretenden menospreciarla. Muchos se refieren a ella como injusta, como mala, como algo que no merece la pena nuestro apego. Pero no se percatan que estas valoraciones lejos de describir lo que es la vida, describen lo que son ellos y, sobre todo, no se dan cuenta que el hablar sobre derecho, justicia, igualdad están frenándole el ritmo a la vida, están interfiriendo en un proceso natural y de perfecto equilibrio; están yendo en contra de la vida

⁹⁵ No está de más aclarar, como ya lo han hecho muchos intérpretes, que la figura de Sócrates sólo es utilizada por Nietzsche como un símbolo para su propia crítica respecto a la racionalidad, esa que según él pretendía subsumir el fondo oscuro y abismal de la vida a la luz de la razón y así, empobrecerla. Pero más allá de esta interpretación nietzscheana, podemos sostener que en su propia obra se encuentran indicios –aunque sí, muy tenues- de la posibilidad de un Sócrates músico, un Sócrates artista, un Sócrates que no estaba peleado con la vida sino todo lo contrario. “Hay aspectos dionisiacos en Sócrates, en el Sócrates artista de la vida y Nietzsche los vislumbró: la profunda vitalidad de la praxis socrática de reflexión interior, el afán y la necesidad de actuar conforme a la vida, es decir, Sócrates pudo haber llevado a Dioniso a la reflexión al dar a su pensamiento un carácter creador y reflexivo a la vez, sin reducir la vida a concepto, pero sin aceptar tampoco que se diluya en la pura oscuridad abismal de las entrañas de lo dionisiaco.” (SN, pág., 97.)

⁹⁶ Cf., *Más allá del bien y del mal*, pág., 36.

misma.⁹⁷ Al final, todo se reduce a la justificación de una condición que no puede desenvolverse bajo los preceptos de la vida. El hombre de moral cristiana se ha mostrado como la mayor objeción a dichos preceptos al percatarse que, en el orden natural, le toca a él tomar el papel, por su debilidad, del siervo, del oprimido, de ser el alimento de aquellos que tiene la fortaleza para adjudicarse el derecho de postergar la vida. Para llevar a cabo su cometido, ha pretendido ver errores en la naturaleza -como si ésta fuera susceptible de denotaciones que sólo competen a una forma discursiva propia del ser humano y que se desprende de la razón- y el más grande de ellos y más que un error, una paradoja, el ser humano. La paradoja de ser la criatura de un dios creada para despreciar su propia naturaleza. Se avergüenza de su cuerpo y con ello de sus instintos. Es un “No” rotundo a la vida. Con el dios cristiano, el hombre se encuentra “...culpable y reprobable a sí mismo hasta resultar imposible la expiación, su voluntad de imaginarse castigado sin que la pena pueda ser jamás equivalente a la culpa...” (GM, pág., 134.) Aquí hay enfermedad, la peor que haya devastado al hombre.⁹⁸

Nietzsche quiere decir de nuevo “Sí” a la vida. Quiere rescatarla de la apreciación del hombre resentido y enfermo. Hay que reinterpretarla de nuevo, pero, sobre todo, hay que reinterpretarla más allá del bien y del mal, para así, descontaminarla de toda influencia moral. Después de haberla despojado de calificativos morales que nada tienen que ver con su verdadera naturaleza, podemos tomarla como fundamento para toda nueva creación de valores. Para ello Nietzsche toma como punto de partida algo que había sido menospreciado durante siglos, me refiero al cuerpo, a ese sustrato orgánico en el que está contenido la vida. Escuchar lo que quiere el cuerpo, es escuchar lo que quiere la vida. Escuchémosle sin prejuicios, sin juzgarle, atendiendo a la idea que todo impulso que nazca en el cuerpo es la viva voz de lo que la vida desea. Cuando se le permite maniobrar libremente, entonces estamos siendo acordes a lo que es la vida, cuando reprimimos lo que desea, estamos en contra de lo que es. Y es que el cuerpo no entiende de horizontes de sentido ni de ideas ni de prejuicios. El cuerpo es naturaleza y esta no actúa de acuerdo a ideas, no entiende de razones, es irracional, sólo busca manifestarse sin más, entonces seamos consecuentes con la naturaleza. En ella no hay errores, sólo malas interpretaciones. El error, como dijimos, pertenece a lo discursivo; a lo racional, no a lo natural. Uno de esos errores, una de esas malas interpretaciones, es el cristianismo. La pecaminosidad en el hombre, por ejemplo, no es una realidad de hecho, sino más bien la interpretación de una realidad de hecho, a saber, de un malestar fisiológico, visto este, desde

⁹⁷ Cf., *Crepúsculo de los ídolos*, pág., 216.

⁹⁸ Cf., *La genealogía de la moral*, pág., 135.

una perspectiva moral-religiosa que no aceptamos.⁹⁹ Para comprender mucho mejor esta cuestión sobre el cuerpo, es necesario atender un concepto de suma importancia en la filosofía de Nietzsche y que está relacionado directamente con él. Incluso podrían ser hasta conceptos intercambiables. Este concepto al que hago alusión, es el de la voluntad de poder. Todo cuerpo es voluntad de poder, y esto no se limita al ser humano sino a todo ser vivo. Por eso dice Nietzsche que allí donde encontró seres vivos encontró voluntades de poder. Todo ser vivo busca afirmar su voluntad, es decir, existir, manifestarse y todo lo que implique esto. Por ello es que la voluntad de poder es la esencia de la vida.¹⁰⁰ Es ese ímpetu incansable e irracional inherente a todo lo vivo, que mientras no lo abandone, se mantendrá en movimiento. Eso es la vida. Pero si bien la voluntad de poder es inherente a toda manifestación de vida, sólo en el hombre se manifiesta como facultad artística. Esto es así, porque para llevar a cabo su cometido, se vuelve creadora de un sinfín de sentidos que buscan apropiarse de los hechos. Y es que, para Nietzsche, todo lo que consideramos hechos, no son más que el apoderamiento que una voluntad de poder ha hecho sobre una cosa específica, dotándola de un significado arbitrario y consecuente a lo que le resulta más apropiado a dicha voluntad. “Todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar y un enseñorearse y, a su vez, todo subyugar y enseñorearse es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el sentido anterior y la finalidad anterior tienen que quedar oscurecida o incluso totalmente borrados...las finalidades son sólo indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función. (GM, pág., 111) En ese sentido, la voluntad de poder es una voluntad de creación, de transformación de lo que pasa a formar parte de lo que obtiene la victoria, haciendo que aumente su poder.¹⁰¹ Esta no se reduce solo a mantener la propia existencia tal cual lo propone el conatus de Spinoza. La voluntad de cada individuo busca aumentar su propio poder, buscar dominar al otro, pues la única felicidad que se permite es la que se obtiene al lograrlo. Esta idea está plasmada en su obra el Anticristo: “¿Qué es bueno? todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en los hombres. ¿Qué es malo? Todo lo que procede de la debilidad. ¿Qué es felicidad? El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia ha sido superada.” (AC, pág., 246.)

Ahora bien, aunque la voluntad de poder sea voluntad de creación no debe pensarse que todo lo creado vale por igual. “El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede

⁹⁹ Cf., *Más allá del bien y del mal*, pág., 36.

¹⁰⁰ Cf., *La genealogía de la moral*, pág., 114.

¹⁰¹ Cf., *Nietzsche o el experimento de la vida*, pág., 53.

su valor, o sea, el problema de su creación.” (NF, pág., 8.) Para Nietzsche, los valores tienen que adherirse al parámetro de la vida, esto les dará el valor más alto que se pueda tener. La esencia de la vida tiene que estar por encima de todo. Para ello, Nietzsche sugiere la cooperación interdisciplinaria de las ciencias y la filosofía. Esto, porque las ciencias como la medicina o la fisiología, disciplinas que estudian las funciones y mecanismos que operan dentro de un cuerpo vivo, son las que nos pueden decir más allá de toda moral o prejuicio cualquiera, que es lo que el cuerpo necesita para que éste se encuentre en la cumbre de su salud vital.¹⁰² “Cuanto mejor conozcamos el cuerpo, más profundizaremos en la experiencia vital y comprenderemos, por haberlas vivido, las razones de las opiniones, de modo que el espíritu ya no será más que un modo de expresarse, un mundo de símbolos, cuya raíz está en la corporalidad.” (FN, pág., 114.) Y esa corporalidad será juzgada a través de los valores que se desprendan de ella con el criterio de la vida como parámetro de su validez.

De hecho, todas las tablas de bienes, todos los “tú debes” conocidos por la historia o por la investigación etnológica necesitan, sobre todo, la iluminación e interpretación fisiológica, antes, en todo, que la psicológica. todos esperan igualmente una crítica por parte de la ciencia médica. La cuestión ¿qué vale esta o aquella tabla de bienes, esta o aquella moral? debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas; esencialmente la pregunta “¿valioso para qué?” nunca podrá ser analizada con suficiente finura...El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor; considerar ya *en sí* que el primero tiene un valor más elevado es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses...Todas las ciencias tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filósofo: entendida esa tarea en el sentido de que el filósofo tiene que solucionar el problema del valor, tiene que determinar la jerarquía de los valores. (GM, pág., 80.)

Toda tabla de valores representa el intento de manipular la realidad en una dirección específica, de cómo queremos que el mundo sea para nosotros. Aquí es cuando resaltamos lo innovador de la filosofía de Nietzsche. Ya no tiene cabida la idea de encontrar la verdad o la existencia de valores morales absolutos, como si estos tuvieran una existencia independiente del ser humano. Ya no se

¹⁰² La salud vital a la que se refiere Nietzsche no tiene nada que ver con lo que comúnmente se entiende con ella. La salud vital no es una cuestión estética o meramente nutricional, biológicamente hablando. Para Nietzsche enfermedad y salud nada tienen que ver con esto. Un cuerpo saludable es aquel que fluye con la vida, por tanto, que la afirma; un cuerpo enfermo es aquel que niega sus instintos más básicos. La salud vital, en fin, es la que se busca y se consigue con la afirmación de la vida tal y como lo hemos visto hasta ahora. El cuerpo es visto por Nietzsche más que sólo un organismo que hay que mantener en óptimas condiciones desde una perspectiva biológica, como ya mencionamos. El cuerpo es voluntad de poder que determina los valores con los que se ha de regir. El cuerpo condiciona de alguna forma u otra nuestra realidad con lo que quiere y desea.

habla de un “deber ser” que pretenda determinar todo el comportamiento humano hacia un único horizonte, pues para Nietzsche, todo es relativo a naturalezas particulares, a deseos y querencias específicos que son arbitrarios y que sólo sacan a la luz que todo valor moral es el esfuerzo de poder afirmar una voluntad individual. El “deber ser” moral, no es más que el deseo de alguien por buscar que todos se adhieran a su forma de ver el mundo. Lo mismo pasa con los que pretenden sostener que lo racional está por encima de lo corporal, sin percatarse que aquel sólo es una de las tantas manifestaciones de éste. Lo cierto es, que tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consiente, que este no es antitético de lo instintivo, que, de hecho, este es el que guía de modo secreto al pensar consciente. En él “...se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida. Por ejemplo, que lo determinado es más valioso que lo indeterminado, la apariencia, menos valiosa que la verdad.” (Cf., MABM, pág., 24.) Estas contraposiciones resaltan que el análisis al que deben estar sujetos toda nueva moral se tiene que enfocar en la pregunta: “¿valioso para qué?”. Y a partir de ahí el filósofo –según Nietzsche- debe emprender la tarea de una jerarquización de los valores para establecer cuáles son los mejores para el mantenimiento de la vida, tal y como la entiende Nietzsche.

3.3.- Hacia una ética posible

Toda construcción ontológica tiene por consecuencia una valoración del mundo que, a su vez es, es ontología.¹⁰³ Tan es así, que no se puede concebir una ética sin una ontología o metafísica de fondo. Nuestra intención al haber hablado de la ontología y metafísica nietzscheana en la mayor parte de este escrito, no fue otra que, planteada y analizada a fondo, comprendiéramos cuáles son los valores que se desprenden de ella. Para comenzar, me gustaría hacer énfasis en lo que, a mi modo de ver, debe entenderse por ética y por moral. La ética se debe ver como la autonomía para crear tus propios valores, es decir, que no te sean impuestos desde el exterior; y, la moral, es sencillamente el conjunto de valores creados en los que se basan tus acciones. La ética nietzscheana está fundamentada y es consecuente con ideas que son pilares en su filosofía, tales como, la vida entendida como constante devenir, o la idea del arte como actividad propiamente dignificante del ser humano. Por ejemplo, en *El nacimiento...* y en *La genealogía...*, Nietzsche nos muestra un tipo de hombre de talante noble y aristocrático que se caracteriza por una fortaleza física estrechamente ligada a una potencia de espíritu muy peculiar que acepta la tragicidad de la vida tal y como es. En *Sobre verdad y mentira...* nos habla del hombre intuitivo, el hombre artista que está apegado más a lo que es la verdadera esencia de la vida basada en la constante renovación de sus formas y, por último, ejemplificado en el personaje mítico de Zaratustra, nos muestra una actitud frente a la vida cuando se tiene conciencia de la muerte inminente de Dios y la superación del nihilismo. Ahora, el

¹⁰³ ¿La ética puede ser por entero algo que se hace en solitario? A mi parecer esto no es posible. Toda ética, como toda epistemología, estética o demás ramas del conocimiento filosófico, siempre parten de un horizonte de sentido específico y, por tanto, de una ontología o metafísica en particular. Tal vez después de la tradición filosófica esto no se vea claramente, pues como sabemos, la costumbre de separar, por parte de los filósofos, toda su investigación en las cuatro ramas de la filosofía: epistemología, ética, metafísica u ontología y estética, se perdió paulatinamente con el paso del tiempo. Esta forma de separar su filosofía nos hacía percatarnos más fácilmente del papel que la ontología jugaba en toda su teorización, un papel de fundamento o sostén del que posteriormente se construían o derivaban sus demás ideas. Todo esto, a pesar de que ya no sea tan sencillo de ver, no ha cambiado, pues al final de cuentas toda nueva filosofía “debe” tener un sustento ontológico o metafísico, y no en el sentido de “obligatoriedad” sino de “necesidad”. Pero tomando el concepto de necesario como “lo que no puede ser de otra forma”. Cuando se analiza cualquier epistemología, cualquier teoría estética o cualquier postulado ético, nos daremos cuenta que descansan en una forma específica de valorar el mundo, por tanto, en una ontología. Lo que sí puede pasar es que los fundamentos ontológicos que sostenían una ética en particular ya no sean los mismos en un futuro. Con Nietzsche debemos resaltar que esto nunca sucede. Su ética siempre estará en concordancia con los cimientos ontológicos planteados desde el principio y durante todo el proceso de su obra filosófica. Todas las ideas que se desprenden de su forma de ver el mundo y en la que a su parecer son las más idóneas para vivir -en el sentido de que son las que de mejor manera dignifican al ser humano-, son las que intenta, precisamente, materializar en la vida práctica del hombre. No es que Nietzsche diga, “he aquí mi ética” sino simplemente nos dice “he aquí como debemos vivir la vida para glorificarla a ella y a nosotros”. Ese “debemos” no hay que tomarlo como un sólo camino a elegir, sino simplemente vivir de cualquier forma que se respeten cosas esenciales como, por ejemplo, el amor a la vida, el cual, es uno de los postulados ontológicos principales de Nietzsche.

motivo de adoración ha cambiado de objeto, ya no se ama a un ser que representa una vida ajena a este mundo, ahora se adora a la tierra y todo lo que conlleva ésta. Los valores absolutos han muerto; un suelo que por mucho tiempo permaneció firme, se ha hundido; es momento de construir otro, pero de diferente hechura. Esto es a lo que nos impela Nietzsche, a tomar una actitud de renovación constante en donde la capacidad artística siempre este manifestándose y ejerciéndose, en donde se vea a sí mismo como el arquitecto de sus propios valores y que sólo se reconozca como autoridad superior lo que le indique su libertad. El viejo sentido metafísico tiene que ser sustituido por el sentido de la tierra y Zaratustra es el estereotipo nietzscheano que nos viene a proponer esto: “...es una capacidad, un germen, un impulso, un instinto de regeneración, una nueva perspectiva vital y una invitación: atrévete a ser lo que eres, llega a ser el que eres, haz de tu vida una obra de arte.” (PM, pág., 209.) Con ello Nietzsche nos muestra la posibilidad de un nuevo estado que el hombre debe buscar y que se caracteriza por un desprendimiento de viejos prejuicios y dogmas heredados por su herencia cristiana; una superación de las antiguas visiones metafísicas; una condición que acepta la finitud de su existencia y se regodea en ella; que comprende que sólo la autodeterminación que le da su libertad es lo que lo dignificará en la existencia, por poner de nuevo en marcha su constante creatividad basada en el dinamismo y el devenir de su voluntad. Y es que “Uno de los atributos principales del hombre superior es la libertad, pues ese hombre quiere depender siempre de sí mismo y no de una costumbre o una tradición, por lo que es amoral...el hombre grande tiene que ser escéptico. Mientras que la necesidad de la fe, en lo absoluto, es un síntoma de debilidad de la voluntad, la libertad de cualquier tipo de convicción es propia de la fuerza de la voluntad. Mediante el análisis psicológico de la convicción (pues esta es el lugar de paz del débil, ya que ahí guarda su necesidad de lo absoluto), Nietzsche establece el concepto de espíritu libre, muy cercano al de hombre superior, pues este está necesariamente fundado en la libertad de convicción.” (NEV, pág.,103.) Es decir, el superhombre crea a voluntad sus propias convicciones de acuerdo a lo que le sea favorable, y las sustituirá cuando ya no le funcionen. La convicción se vuelve el espacio para maniobrar de mejor manera en un momento y lugar determinados, por lo que ésta cambiará cuando la situación cambie y ya no se pueda aplicar de la misma manera. Por tanto, podemos decir que las convicciones ahora discriminan y ya no serán aplicadas de igual manera en todas las circunstancias. No desaparecen, pues éstas son necesarias para nuestra vida, constituyen el piso firme en donde caminamos. La diferencia ahora, es que ese piso será construido por nosotros, impulsando así, la propia capacidad creativa. De lo que se trata es de estar libre siempre de toda convicción que pretenda condicionar nuestra realidad de manera absoluta, para así, poder

mirar libremente. Se trata de tener la capacidad de cambiar la fuente de la que emergen los valores morales, esa fuente que pretende moralizar mediante una metafísica que cree en la inmovilidad del mundo como su verdadera esencia. Se trata de llenarnos de fortaleza para amar un mundo que por su fugacidad nos condena a la finitud, pero que, por ello mismo, cada momento llega a ser hermoso, pues no volverá nunca más, y que, por esta razón, se vuelve apremiante que cada momento futuro se viva de tal forma que, si se repitiera un infinito número de veces, lo quisiéramos de vuelta de la misma manera tal cual sucedió. Esta idea es la que Nietzsche formula con la tesis del *eterno retorno*:

El peso más pesado.- Qué pasaría si un día o una noche se introdujera a hurtadillas un demonio en tu más solitaria soledad para decirte: “Esta vida, tal como la vives ahora y la has vivido, tendrías que vivirla no sólo una, sino innumerables veces más; y sin que nada nuevo acontezca, una vida en la que cada dolor y cada placer, cada pensamiento, cada suspiro, todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida habrá de volver a ti, y todo en el mismo orden y la misma sucesión –como igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este momento incluido yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará la vuelta una y otra vez- ¡y tú con él, minúsculo polvo en el polvo!”. ¿No te arrojarías entonces al suelo, rechinando los dientes, y maldiciendo al demonio que te hablará en estos términos? ¿O acaso ya has vivido alguna vez un instante tan terrible en que le responderías: “¡Tú eres un Dios y nunca he escuchado nada más divino!” Si aquel pensamiento llegara a apoderarse de ti, tal como eres, te transformaría y tal vez te aplastaría; la pregunta decisiva respecto a todo y en cada caso particular sería ésta: “¿Quieres repetir esto una vez más e innumerables veces más?”. ¡Esto gravitaría sobre tu acción como el peso más pesado! Pero también: ¡qué feliz tendrías que ser contigo mismo y con la vida, para no desear nada más que esta última y eterna confirmación y sanción! (Parágrafo 341, GC.)

La idea del eterno retorno es una clase de desafío existencial que nos lleva a preguntarnos sobre la forma en que hemos llevado nuestras vidas. Si la sentencia de aquel demonio es cierta ¿seguirías viviendo tu vida tal y como lo has hecho hasta ahora? No se trata aquí de maldecir las decisiones tomadas en el pasado o de sumergirse en remordimientos, sino de asimilar esta idea ética para adquirir fortaleza y cambiar nuestra vida si esta no nos ha tenido satisfecho hasta ahora. Y esto nos lleva a preguntas tales como: ¿cómo vivir la vida para estar no sólo en paz con la idea de volver a vivirla otra vez? ¿Qué tanto tenemos que amar la vida y amar nuestro presente para estar no sólo tranquilos con la idea de volver a vivirlos, sino querer vivirlos una vez más?

Esta idea del eterno retorno si bien parece enfocarse simplemente en una motivación espiritual para vivir de una manera plena, no debe perderse de vista que esta manera plena de vivir que nos está indicando Nietzsche se fundamenta en la misma idea, pero vista desde una perspectiva ontológica

y epistemológica. La idea del eterno retorno descansa en la tesis de la inocencia del devenir, esa que sostiene que “las formas nacen y desaparecen, de lo más sencillo se va a lo más complejo para volver a la abundancia de la sencillez, del conflicto al deseo de armonía, para ir de nuevo a la contradicción. Este mundo se afirma a sí mismo como lo que eternamente debe volver, en un eterno devenir de la eterna creación, de la eterna destrucción, más allá del bien y del mal, sin meta alguna y en una trayectoria circular, pues la energía es finita, determinada, y tiene la facultad de renovarse eternamente, tiene la infinita capacidad de reconfiguración de las formas”. (NEV, pág., 142.) Una ontología que vuelve a reconciliarse con la vida y que propone un horizonte ético distinto libre de prejuicios que la desprecian y minimizan.

Como vemos, todas las ideas nietzscheanas confluyen al final en una propuesta ética y que no se trata, simplemente, como algunas veces se ha pretendido, en relámpagos de ideas que son lanzadas sin más. Claro que muchas veces fue así -sobre todo si tenemos en mente su obra aforística-, pero en general, podemos sostener que la mayoría de sus ideas están conectadas unas con otras. Tal vez su obra no está escrita de tal forma que se pueda hablar de un sistema como el de Kant, por ejemplo, pero si puedo asegurar y tal como lo hemos visto, todas las ideas que Nietzsche se planteó desde su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, las siguió desarrollando hasta el final de su vida.

CONCLUSIÓN

Al habernos enfocado en el aspecto ontológico de la obra de Nietzsche, nos quisimos adentrar en la propuesta relativamente nueva que fue la de ver al ser humano como un artista creador de su mundo. Digo relativamente nueva pues esta idea ya había sido tocada, aunque no tan profundamente como lo hizo Nietzsche. Lo fue desde la antigüedad cuando Protágoras sostuvo que el hombre es la medida de todas las cosas, hasta la modernidad donde Kant planteó su estética trascendental. Si bien esta última va más acorde a una visión científicista que sin duda Nietzsche también criticó duramente, la apuesta de nuestro filósofo va más por el lado moral, es decir, por la creación de valores para direccionar los actos de nuestra vida. A lo largo de nuestro escrito tratamos de enfatizar esto. A Nietzsche poco le importaba la verdad de la ciencia si esta mataba el ímpetu artístico del ser humano. Para un pensador que apostaba todo al arte, era algo que no se podía tolerar. Desde *El nacimiento de la tragedia* vimos como Nietzsche prefería el sueño embriagador apolíneo y dionisiaco que la razón reveladora del hombre racional. El hombre es más feliz cuando se deja llevar por la fantasía; el hombre se hace honor a sí mismo cuando ha disfrazado la dura realidad con la bella apariencia del velo de maya. En *El nacimiento...* se muestra a un hombre que ha conocido la verdadera esencia del mundo. Un mundo desprovisto de sentido o de una finalidad intrínseca al ser humano. No hay tal, no existe, y eso de alguna forma u otra desampara a un ser que se ha hecho consciente de su finitud. Definitivamente así no se puede vivir, pues no hay suelo donde pisar. O se deja morir o vive con lo creado por él. Es así cuando el ser humano se constituye el creador de mundos. Reconocemos que el mundo mito-poético y mágico religioso nada tiene que ver con el ideal científico del “verdadero conocimiento”, pero como dijimos, eso carece de importancia. Lo realmente importante es que la creación artística en época de los griegos conllevó las más bellas obras de arte que el ser humano haya llevado a cabo y, sobre todo, lo cual es lo más significativo para Nietzsche, demostraban un amor a la vida y a este mundo que nunca se ha vuelto a ver. Daban ganas de repetir eternamente una vida así. Visiones de mundo plagadas de irracionalidad y acordes al instinto de la vida donde todo se renueva constantemente sin culpa alguna. No importaba la búsqueda de la verdad absoluta pues el griego ya era consciente de ella. Él sabía que la única verdad que existía era la del sinsentido de la vida misma y supo vivir con ello. Ese

dolor existencial fue el motor para llenar su vida de arte y perderse en él, para así, redimirse de la existencia.

Cuando vemos que para Nietzsche el arte griego en su versión mito-poética trajo consigo una forma tan exuberante de vivir la vida siempre haciendo honor a ésta, en donde todo lo maravilloso y lo divino ocurriría en este mundo, podemos entender la crítica a Sócrates, pues con su filosofía pretendió destruir la embriaguez del pueblo griego, el cual no entraba dentro de sus parámetros racionalistas. Aunque si algo había en Sócrates no era ese genuino interés por la verdad que tanto pregonaba –sostiene Nietzsche-, sino una cobardía por lo que le había mostrado el abismo de la existencia. Sócrates no pudo con esa verdad llena de falta de lógica y de sentido. Fue por ello que odio este mundo. No pudo con esta verdad, la única verdad, y, por tanto, se dio a la tarea de crear otra en la que se restara valor al mundo de la experiencia. Nietzsche siempre se esforzó por demostrar que detrás de toda creación hay sentimientos que la fundamentan. ¿Cómo fue que el pueblo griego tuvo necesidad de los dioses olímpicos y todo lo que ellos representaban? en un ejercicio psicológico descubre un pesimismo de la fortaleza cuyos representantes, “...la especie más lograda de hombres habidos hasta ahora, la más bella, la más envidiada, la que más seduce a vivir, los griegos...” (NT, pág., 26.) supieron vivir aún más intensamente después de saber la cruda verdad. Cómo es que un pueblo que tenía muy presente aquella vieja leyenda donde el rey Midas descubre aquella verdad de boca de Sileno, no se hundió en su miseria; cómo es que, por el contrario, vivió aún más placenteramente la vida; cómo es que puso frente a ellos a unos dioses que la divinizaron, a ella y la existencia en este mundo, al extremo de contradecir la sentencia de Sileno y demostrar, mediante el estilo de vida llevado, que lo peor de todo es para ellos el morir pronto, el no haber nacido. Nietzsche trata de enfatizar, ya desde esta obra, que hay estirpes marcadas de hombres cuya reacción a la vida, puede ser, o bien de una concordancia con ella y con sus más crudas verdades de las que se ha sacado provecho para vivir más placenteramente o bien, las que no han sabido hacer esto porque su naturaleza los ha llevado a odiarse a sí mismos y a la vida. Desde *El nacimiento...* se empieza a perfilar esta idea y culmina ya de manera más controvertida con *La genealogía de la moral*. En las tres obras analizadas Nietzsche siempre planteo esa problemática. En *El nacimiento de la tragedia* se antepone al hombre griego a Sócrates, y descubre en él a un hombre cobarde que no supo aceptar la sabiduría del sabio Sileno y transfigurarla en una bella obra de arte. Por el contrario, edificó toda una metafísica que le quitó valor a la existencia, al extremo de crear uno imaginario en donde se hicieran realidad todo lo que no podía ser real en este mundo: una vida

eterna, una vida libre de sufrimiento. En esta obra Nietzsche fundó los cimientos en los cuales desarrolló gran parte del resto de su filosofía.

La tesis de toda verdad como una ilusión que permite la vida sugerida ya en el *El nacimiento...se ve* en *Sobre verdad y mentira...* desde otro enfoque, un enfoque más epistemológico en donde el conocer se vuelve un interpretar. La idea de la naturaleza ficticia de toda verdad fue desarrollada a fondo en esta obra y en nuestro análisis buscamos siempre vincularla a sus fundamentos ontológicos y sus consecuencias éticas. La noción de verdad ha sido declarada un constructo humano, un mecanismo de sobrevivencia para un mundo cuya esencia es el constante devenir. La naturaleza eterna de la verdad como un conjunto de valores absolutos ha sido desacreditada. La moral no es más que ilusiones de las que se ha olvidado que lo son. Toda esa concepción romántica de la verdad y de la mentira que trataba a éstas como dos entes con naturaleza propia esperando a ser dilucidadas por el ser humano, se ha echado abajo. La verdad y la mentira ya no son opuestas ni se excluyen una a la otra. Ahora trabajan juntas en el entramado psicológico del ser humano para relacionarse con el mundo y con los de su misma especie. Al final han sido reducidas a dos instrumentos de la psique humana para poder vivir, de la misma forma como se le ha dotado al león de sus garras y su fortaleza para la caza.

Me gustaría resaltar la perspicacia psicológica de Nietzsche para haber percibido la complejidad psicológica del ser humano de relacionarse con su mundo y con su propia especie. La ilusión creada por el hombre recurre a la capacidad de olvido para hacerla pasar como verdadera. Esa capacidad de olvido es tan crucial como la capacidad y necesidad artística de crear ilusiones para poder vivir. Y es que, ¿cómo se podría vivir a sabiendas de que la ilusión creada es falsa? a mi parecer, esto es imposible y aunque parezca contradictorio con la propuesta nietzscheana de la renovación y sustitución constante de nuevas ilusiones para mantener el juego dinámico artístico, tampoco podemos sostener que es posible la conciencia permanente de la naturaleza ilusoria de toda verdad, y esto porque como el mismo Nietzsche nos lo hizo ver, el hombre necesita de la verdad, es decir, de la petrificación, del ancla que significa aferrarnos a algo fijo y que hace sentir seguro al hombre. El instrumento humano necesario para hacer todo esto posible es el lenguaje. Nietzsche fue el primer pensador que le dio la merecida importancia a su análisis. El lenguaje es el vehículo en donde viaja toda percepción humana del mundo, es su expresión, en el están escondidos todos lo que el ser humano es. Mediante su estudio podemos conocer al hombre en toda su complejidad. Y si bien Nietzsche ha visto en el lenguaje el mecanismo de expresión de nuestra facultad cognoscitiva

mediante el cual se hace de la realidad una metáfora, también ha visto en él, el centro artístico del hombre y la clara evidencia de la falsedad de todo lo que se ha pretendido edificar como verdad en el sentido tradicional del término.

La verdad se ha revelado como mentira, como mentira reconfortante para un ser que ha percibido la tragicidad de la existencia. Fue así como la planteo Nietzsche en *El nacimiento...*, pero en *Sobre verdad y mentira...* fue más allá. Esta habilidad para mentir es innata, viene desde antes de ser conscientes de aquella verdad, no viene como consecuencia de ello. Nietzsche plantea en esta obra la tesis kantiana sobre el giro copernicano, pero como vimos, a diferencia de Kant, constituye a un sujeto ilimitado artísticamente hablando. Desde un enfoque cognoscitivo, no estamos capacitados para conocer la verdad como se había pretendido, es decir, desnuda y en toda su pureza. He aquí una verdad que golpea el ego de un ser que se concebía a sí mismo como el único que podía acceder a "La Verdad". Ahora bien, no es que no se conozca realmente algo, sería muy ingenuo decir eso ya que estaríamos postulando un idealismo absoluto; estaríamos afirmando que el ser humano crea a partir de cero y eso no es así, y ni así lo pretendió afirmar Nietzsche, quien también se vio entusiasmado por los avances de la ciencia. Toda la problemática nietzscheana, al final, concierne al ámbito moral. Cuando Nietzsche critica duramente el arte del hombre racional, específicamente el hombre de ciencia (otro tipo de hombre racional es del tipo cristiano, pero de este se encargó de hablar en *La genealogía de la moral.*), critica las consecuencias éticas y morales que conlleva valorizar el mundo mediante su arte. Lo que le preocupó a Nietzsche, es que la esencia del arte racional busca regularidades permanentes mediante construcciones conceptuales que sigan un estricto orden lógico, y que toda nueva aportación sea consecuente con dicho orden. De esta forma se va forjando una limitada visión de mundo que irremediamente despreciará a todas aquellas que no cumplan con sus parámetros "cientificistas". Ahora bien, para Nietzsche una visión de mundo representa una verdad particular, por lo que podemos decir que existen múltiples verdades pues hay múltiples horizontes de sentido, y lo que hace, por tanto, una verdad que pretende asumirse como absoluta y universal, en este caso la de la ciencia, es que por su propia esencia no permite la coexistencia con otras verdades, en este caso, la que sugiere Nietzsche (pero pueden ser muchas otras), la verdad mito-poética. Y es que Nietzsche nos metió en la cabeza, mediante su interpretación de la cultura griega, el cómo sería vivir una verdad totalmente contraria a la que ha prevalecido desde hace muchos siglos. Cómo sería una verdad que sólo se sirviera de los conceptos para expresar las más espontáneas intuiciones. Cómo sería una verdad que no te ate a nada y que ponga en juego permanente la actividad artista del hombre. ¿Podemos imaginarnos por un

momento un mundo así de mágico en donde lo único que importe sea dejarse llevar por el bello sueño apolíneo así como lo hizo el antiguo griego? en donde

si cada árbol puede hablar como una ninfa, o si un dios, bajo la apariencia de un toro, puede raptar doncellas, si de pronto la misma dios Atenea puede ser vista en compañía de Pisístrato recorriendo las plazas de Atenas en un hermoso tiro –y esto el honrado ateniense lo creía-, entonces, en cada momento, como en sueños, todo es posible y la naturaleza entera revolotea alrededor del hombre como si solamente se tratase de una mascarada de dioses, para quienes no constituiría más que una broma el engañar a los hombres todas las figuras.” (SVM, pág., 35.)

A pesar de que Nietzsche hable de un arte “donde todo sea posible”, es indudable que para él hay verdades más valiosas que otras (como lo hemos resaltado tantas veces en este escrito), pero éstas, como toda obra de arte, son expresión del ser del artista, no podemos deslindarlas de él. En *La genealogía...* termina por argumentar esta idea y con ello volvió a traernos a discusión la naturaleza efímera de la verdad. Al sostener que ésta es relativa al hombre, termina por romper con toda nueva o vieja teoría que verse sobre verdades absolutas, sobre todo relacionadas al ámbito de la moral. Hasta el final de sus obras el tema de la verdad fue crucial en su filosofía, y mediante la introducción del método genealógico dio un paso más para profundizar en este tema. No sólo se contentó con demostrarnos la relatividad de la verdad, sino que nos sugirió un método para poder llegar a su génesis. El análisis etimológico del lenguaje puede darnos pistas del origen histórico de una verdad atendiendo, sobre todo, a las condiciones en que ésta se dio. De entre esas condiciones se encuentran las que refieren al origen de la verdad como expresión de todo un ámbito de sentimientos humanos. La verdad obedece más a cuestiones instintivas que a racionales. Aunque si somos congruentes con el filosofar nietzscheano, estas también esconden una esencia irracional, instintiva. Recordemos que para nuestro pensador la razón sólo es una parte más del cuerpo. De esta manera Nietzsche sostiene que una moral como la cristiana se desprende de un tipo de hombre cuyos sentimientos demuestran una debilidad u odio por la vida, que para Nietzsche son lo mismo. Es aquí cuando habla más claramente sobre naturaleza fuertes y naturalezas débiles. Sin embargo, lo que nos interesó de esta confrontación, fue sólo las consecuencias éticas que se desprendían de ella. Y es que toda valoración del mundo arroja una forma específica de vivir. Eso lo deja claro Nietzsche, pero también deja claro que no porque se haya demostrado que el hombre, por su naturaleza ontológica es el responsable de dar contenido moral al mundo, toda creación valga por igual. En todas las obras que se analizaron de Nietzsche, este nunca deja de hacernos saber esto.

Sin embargo, es hasta *La genealogía...* cuando hace más énfasis en ello. Antes sólo se dedicó a dilucidar el arte del hombre racional y sus intenciones de buscar absolutos en su vida, ahora se muestra más específico y pone a la moral cristiana como el más claro ejemplo de una valoración del mundo decadente y enfermiza para el ser humano. Una religión y moral como ésta, entra en contradicción con la vida misma y, por tanto, con el ser humano pues su cuerpo es el modo específico de expresión de la vida. Este fue el parámetro con el que siempre fundamento la crítica al cristianismo y como alternativa a éste, nos mostró una forma diferente de valorar el mundo, el de la aristocracia griega. A todo ello no debe de malinterpretarse esto como una imposición moral de Nietzsche, lo único que nos está sugiriendo es que toda nueva valoración tenga como fundamento el amor a la vida. Esto abre un mundo de posibilidades en lo concerniente a la moral. La moral griega fue tan sólo realización de una de esas posibilidades.

Mucho se ha dicho sobre la filosofía nietzscheana concerniente a si hay un sistema como tal dentro de ella. No es nuestra intención entrar en esta polémica pues para nosotros carece de importancia, aun así, me atrevería a decir que si lo hay. Tal vez no se esté muy de acuerdo con ello pues el modo de exposición nietzscheano dificulta la dilucidación de ello y si pensamos en filósofos anteriores como Kant y Schopenhauer que dividieron su filosofía de forma clara en las cuatro grandes áreas del conocimiento filosófico, a saber, epistemología, ontología, estética y ética, más difícil nos va ser concebir a Nietzsche como un filósofo sistemático. Como dijimos, es algo que no tiene importancia, mi única intención al referir esto es la de hacer notar como Nietzsche también teorizó sobre las cuatro grandes áreas del conocimiento filosófico. Cuando se le analiza con el cuidado suficiente puede verse claramente una continuidad sistemática en su pensamiento. Inclusive parece que el mismo Nietzsche se encargó de hacernos pensar eso, y es que si recordamos uno de sus tantos aforismos donde declara que no se le pregunte por lo que escribió en el pasado porque con toda seguridad no lo recordará, sugiriendo con ello, para muchos, que su pensamiento y sobre todo el aforístico, se deslinda de una intención de mantener un sistema filosófico coherente o conectando entre si todas sus ideas. Este trabajo, si algo dejo en evidencia, es que no fue así. Desde *El nacimiento...* hasta *La genealogía...* vimos como Nietzsche siempre mantuvo toda argumentación alrededor de un conjunto de ideas principales, y sólo se dedicó a establecer los distintos matices y plantear las múltiples problemáticas que se desprendían de esas ideas.

Si algo nos dejó claro Nietzsche, es que el ser humano vive determinado por lo que piensa y construye, como también, que seguimos viviendo y pensando bajo el dominio del dogma racionalista-cientificista. Es por ello, que cuando tratamos de comprender la propuesta Nietzscheana resultante de la interpretación de la cultura griega, nos parece hartamente complicado su factibilidad, pues no es nada fácil abandonar la concepción heredada. Lo que tanto aborreció Nietzsche en su propia época hoy está más que consolidado. Una realidad en donde la cultura está al servicio del poder económico y social. Este poder hegemónico y no la cultura artística que Nietzsche buscaba hacer realidad, marca las pautas de cómo debemos de vivir. Él mismo presenció cómo unas de sus grandes esperanzas para un gran cambio cultural desaparecían, cuando Wagner puso su genialidad al servicio del estado prusiano. Y es que Nietzsche pretendía que todos los ámbitos de la sociedad estuvieran al servicio de la cultura y que, por ende, esta marcara el paso para toda actividad. A todo esto, me gustaría mencionar lo irónico de un hombre que criticó el modo de pensar racionalista siendo él mismo, el más racional de todos los hombres. Nietzsche no estuvo ni cerca, de tener una vida ejemplar tal y como lo propuso en todo su pensamiento, sino todo lo contrario. Pasó a la historia como un gran pensador que se dedicó a hacer tambalear, mediante la crítica reflexiva y racional, todo el paradigma imperante de su época. Anhelaba una vida que nunca vivió, una vida al estilo del héroe griego, pero la única heroicidad que radicaba en él, era la que emanaba de su propio pensamiento.

Ahora bien, más allá de quedarnos con esto, cabría reflexionar, precisamente, la importancia que Nietzsche le dio al poder del pensamiento. En todo este trabajo no nos cansamos de recalcar el papel central que tienen las ideas en la vida del ser humano. Nuestra realidad está constituida por ellas, es lo que se ha hecho llamar "horizontes de sentido". La esencia del ser humano radica en lo que éste piensa de sí mismo y del mundo. Esto, a mi modo de ver, fue una de las grandes ideas que influyeron en muchos pensadores del siglo pasado, sobre todo en los de corte existencialista. "La existencia precede a la esencia", proposición existencialista que rompe, primero, con la visión filosófica tradicional de que la esencia de un individuo, en este caso, es más fundamental e inmutable que su existencia y, segundo, y lo más importante, que la esencia viene a posteriori. La conciencia humana es la encargada de construir para el individuo que la posee, los valores con los que vivirá. Esto no se limita a determinar la moral con la que se relacionarán los seres humanos entre sí, sino también con otras especies animales, vegetales y toda la multidiversidad de seres

vivos. La forma en que se miraban, por ejemplo, a los animales no humanos siglos atrás, no es la misma con las que se le mira hoy. Todo se trata, al final de cuentas, del valor que el hombre le asigna a las cosas y de ese valor depende mucho el futuro tanto de nuestra propia especie como las de los demás seres vivos. La supremacía en cuestión de dominio que la capacidad intelectual le ha otorgado a la especie humana, nos debe llevar a plantearnos, hoy más que nunca, que somos responsables por nuestros actos y que estos rompen con cualquier orden natural en que pueda basarse la dinámica de la vida para su perfecta existencia. Bien podemos ayudar a contribuir con dicha dinámica como podemos alterarla profundamente de forma negativa. Nuestras acciones más importantes no son instintivas, aunque parezca que el mismo Nietzsche lo haya sugerido así muchas veces. Somos el único animal que come sin hambre, que odia, que llora, que busca y encuentra placer en una infinidad de objetos, acciones que sin duda están más determinadas por una serie de prejuicios muy específicos que por lo meramente instintivo. Podemos afirmar, entonces, que todo lo que mueve al ser humano está condicionado por sus propias ideas. Es por ello por lo que debemos cambiar las preguntas si es que queremos comprender mejor lo que somos. Ya no cabe preguntarnos si esta o aquella concepción de mundo o aquella moral es verdadera o falsa. Si estas son relativas al ser humano y sólo a él, entonces la pregunta correcta tal y como la planteo Nietzsche radica en preguntarnos ¿Valiosas para qué? ¿Qué vale esta o aquella tabla de bienes? ¿Cuál es su apreciación valorativa? Ya todo concierne al valor otorgado a las cosas y lo que se persigue con ello. Hay intereses personales detrás del ejercicio valorativo. Sin embargo, a pesar de que todo esto implique el total derrumbe de la idea de “verdad absoluta”, al transferir toda verdad a manifestaciones de poder particulares y voluntades arbitrarias, Nietzsche siempre trato de convencernos de que hay formas más valiosas de significar el mundo, más valiosas en lo que concierne a glorificar al ser humano. Sugiriendo, con ello, que hay formas de ser que son mejores que otras cuyo parámetro será el amor a la vida tal y como lo entendió él. “Suponiendo que esto sea nada más que interpretación - ¿y no apresuréis nosotros a hacer esta objeción? - bien tanto mejor.” (MABM, pág., 45.)