



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

Nietzsche: un pensamiento poscristiano

Que para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Presenta:
Juan Carlos Salomé Monroy

Asesor:
Dr. Noé Epifanio Julián

Toluca, Estado de México, 2021.

ÍNDICE

Introducción.....	1
Siglas – abreviaturas de textos de Nietzsche.....	7
CAPÍTULO I. EL CRISTIANISMO SEGÚN NIETZSCHE	
1. <i>Genealogía de la moral</i>	9
1. 1 Violencia filológica hacia el cristianismo.....	10
1. 2 De las seducciones y el amor: o cómo el cristianismo triunfó en la historia.	14
1. 3 El cristianismo como síntoma de una época.....	16
1. 3. 1 El ideal ascético y sus extensiones en la vida de Occidente.....	18
1. 3. 2 Sobre el <i>training</i> de la santidad.....	23
2. <i>El anticristo</i>	26
2. 1 Valoración del cristianismo desde la perspectiva hiperbórea.....	27
2. 2 El concepto cristiano de Dios.....	28
2. 3 Desarrollo ulterior de los planteamientos genealógicos en torno al cristianismo.....	29
2. 4 Sobre la tosquedad del cristianismo.....	33
3. El cristianismo a la luz de <i>Más allá del bien y del mal</i>	36
CAPÍTULO II. LA MODERNIDAD A LA SOMBRA DE DIOS	
Introducción.....	42
1. Sobre la escisión antropológica moderna.....	43
2. De la ambivalencia y el carácter bipartito del nihilismo.....	46
2. 1 Nihilismo como diagnóstico de una época.....	47
2. 2 Cristianismo y nihilismo.....	48
3. Hacia una negación metódica del nihilismo europeo.....	50
4. La inmoralidad de la moralidad europea.....	54
5. El protestantismo: un problema biográfico.....	56
5. 1 Antecedentes de la Reforma luterana.....	59
5. 2 La fe y las obras.....	62
5. 3 Antropología luterana y desacralización del mundo: los antecedentes de la secularización.....	63
5. 4 La filosofía alemana.....	68
5. 5 Kant, filósofo del protestantismo.....	72
5. 5. 1 Entre Lutero y Kant.....	72
5. 5. 2 Nietzsche y la moral kantiana.....	76

5. 5. 3 Nietzsche y la crítica de la <i>Crítica</i>	78
5. 5. 4 Más allá de la moral kantiana.....	80
6. Nietzsche y la afirmación de la vida.....	83
6. 1 Primer encuentro con la filosofía legisladora.....	84
7. Consideraciones políticas en el pensamiento de Nietzsche. Una mirada a las “ideas modernas”: crítica al igualitarismo.....	85
7. 1 La posición aristocrática de Nietzsche.....	91
CAPÍTULO III. UN PENSAMIENTO POSCRISTIANO	
Introducción.....	96
1. El «hombre»: un <i>übertier</i> y un <i>übermensch</i>	98
2. Sobre el <i>de-discere</i>	103
3. Sobre el filósofo médico.....	105
4. ¿Cómo se constituye el filósofo del mañana? Sobre el tema de la “cría”.....	108
5. Sobre el arte.....	110
5. 1 La inversión nietzscheana-deleuziana del platonismo.....	116
6. Sobre la salud: el espíritu encarnado.....	122
6.1 Salud y enfermedad.....	124
6.2 El ejemplo de los griegos.....	127
6.3 Dioniso y Apolo: su conciliación.....	128
7. El <i>übermensch</i>	132
Conclusiones.....	141
Bibliografía de Nietzsche y sobre Nietzsche.....	153

INTRODUCCIÓN

§ 1

La filosofía de Nietzsche tiene un único interés: *permanecer fiel a la tierra*; y un *centro de gravedad*: la vida. La filosofía nietzscheana, sin embargo, escapa a cualquier definición concreta y determinante; tal filosofía, no reduciéndose a los conceptos que de ella se puedan generar, reclama al lector ser apropiada, tratando de evitar su recepción sólo como *discurso filosófico*, expresando con ello la necesidad de tornarse *ejercicio espiritual*, pues Nietzsche estaba preocupado por erradicar el problema del conocimiento puro, el conocimiento por el conocimiento mismo, proponiendo la exteriorización del conocimiento adquirido: se trata de utilizar el conocimiento como instrumento para la vida. La filosofía de Nietzsche, bastante estudiada y explotada por los trabajadores filosóficos, los profesionales de la filosofía, sólo puede justificarse yendo más allá de su carácter discursivo; es decir, abandonando la concepción tradicional de la filosofía como “(...) el monólogo erudito del paseante solitario, secreto de alcoba o chisme insustancial entre académicos, ancianos y niños.”¹

Dicho de otro modo, no se puede descansar apaciblemente “bajo la sombra del árbol nietzscheano”; desde su origen esta filosofía tuvo una orientación: transformar el ser del autor y del lector, de lo contrario la vida quedaría ahogada por el saber. Sólo así puede justificarse una sabiduría digna de reconocimiento: inspirar al hombre a una vida filosófica: una vida conforme al pensamiento y un pensamiento respaldado por la acción. La filosofía nietzscheana, por tanto, es una filosofía que está destinada a volverse cuerpo.

En consecuencia, la potencialidad de esta filosofía, a partir de la cual derivará su valor, se encuentra condicionada por la voluntad de transfigurar este *discurso* en *ejercicio*. Esto último, una vez más, es lo que vuelve a la filosofía de Nietzsche un *ejercicio espiritual* capaz de brindar a su lector una renovación de su *espíritu*, en el sentido que P. Hadot lo señala en su obra *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*².

¹ HV, § 5.

² Vid. Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, España, Siruela, 2006, pp. 23 – 25 (En adelante EFA). Así mismo, véase el prefacio de Arnold I. Davidson a la misma obra, pp. 10 – 11: “Los ejercicios espirituales son precisamente eso, ejercicios, es decir, una práctica, una actividad, un trabajo en relación con uno mismo, algo a lo que se podría denominar una ascesis del yo. Los ejercicios espirituales forman parte de nuestra experiencia; deben ser «experimentados». (...) Tal expresión englobaría de este modo tanto el pensamiento, la imaginación y la sensibilidad como la voluntad. (...) [Si] bien podría señalarse también que estos ejercicios son «existenciales», ya que poseen un valor existencial que afecta a

§ 2

Elaborar una introducción al pensamiento de Nietzsche en la que se relaten los aspectos biográficos de su vida resulta superfluo para este trabajo de investigación según nuestro punto de vista. Para este asunto remitimos al lector a las siguientes obras: *La vida arrebatada de Nietzsche*, de su amigo Overbeck; *Nietzsche en sus obras*, de L. A. Salomé; *Nietzsche, biografía de su pensamiento*, de Safransky; el trabajo de Michel Onfray en colaboración con Maximilien Le Roy: *Nietzsche*, muy *ad hoc* para cualquiera que tenga interés por conocer en su detalle la vida del filósofo de Röcken. O bien, para tratar directamente el asunto y ver actuar de forma auténtica el criterio de interpretación del que hace uso esta investigación, la relación vida y obra, cuerpo y pensamiento, la conciencia concebida como síntoma de un cuerpo, recúrrase a *Ecce homo, cómo se llega a ser lo que se es*, del mismo Nietzsche y darse una idea, de viva voz, de los motivos vitales de cada una de sus obras filosóficas.

En compañía de L. A. Salomé³, afirmarí­a que la obra filosófica de Nietzsche no es sólo la confesión de su autor o su propia biografía, como decía él mismo, sino que es algo así como la psicología del dolor⁴, la interiorización de la enfermedad que lo acompañó toda su vida y que terminaría por arrebatarle la vitalidad en forma de locura en sus últimos años. Nietzsche lo reconoce explícitamente en *Ecce homo*: “Me puse a mí mismo en mis propias manos, me hice a mí mismo volver a estar sano: la condición para ello — cualquier fisiólogo lo admitirá — es la de estar sano en el fondo. (...) Hice de mi voluntad de salud, de *vida*, mi filosofía. (...) [Pues] no he hecho sino describirme *a mí mismo*.”⁵ Voluntad de vida, de salud, que Nietzsche cristaliza en voz de Zaratustra: “Médico, ayúdate a ti mismo: así es como ayudas a tu enfermo.”⁶

nuestra manera de vivir, a nuestro modo de estar en el mundo; forman parte integral de una nueva comprensión del mundo, una comprensión que exige la transformación, la metamorfosis de uno mismo.”

³ “(...) Nietzsche describe la influencia de los estados de ánimo del enfermo y del convaleciente sobre el pensamiento; sigue con sutileza los meandros de tales estados anímicos hasta que llegan a la más elevada esfera de lo intelectual.” Lou Andreas – Salomé, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, Editorial minúscula, Barcelona, 2005, p. 70.

⁴ “Elevar la vista hacia conceptos y valores más sanos desde la óptica del enfermo y luego, a la inversa, desde la plenitud y certeza de sí misma de la vida rica, bajar la mirada hasta posarla en el secreto trabajo del instinto de *décadence* — éste fue mi más prolongado ejercicio, mi auténtica experiencia, en esto, si en algo, fue en lo que llegué a ser un maestro.” EH, «Por qué soy tan sabio», § 1.

⁵ EH, «Por qué soy tan sabio», § 2.

⁶ ZA, «De la virtud que hace regalos», § 2.

Hacer de la enfermedad la cura para el alma, el motivante para elaborar una filosofía de la voluntad, es un indicio claro de los elementos positivos del pensamiento de Nietzsche: la superación de sí mismo, la afirmación de la existencia, el amor a la necesidad, la aceptación del azar y del devenir, el placer que procura lo negativo, condición de posibilidad para la creación de uno mismo y de su mundo, el cultivo de la singularidad, la transvaloración de los valores traducida en una estética del valor, la renaturalización de las fuerzas. Todo un programa que aparece en sintonía con las circunstancias vitales, harto inestables, del filósofo. Él es un *décadent*, escribe, pero también es su antítesis⁷. Clave fundamental para entender su crítica al cristianismo bajo la categoría de síntoma de una época, la época del nihilismo. Por consiguiente, analizar en sí mismo la *décadence*, identificar los elementos constitutivos del nihilismo en función del acontecimiento histórico más inmediato y familiar, el cristianismo, primera tarea a realizar para extraer las bases suficientes que permitan hacer una crítica del tiempo moderno, tiempo de las sombras del Dios ausente.

Visión intempestiva, localizar los movimientos subterráneos de la *décadence*, los mecanismos de la cultura con los que se ejerce una voluntad de negar y debilitar la vida, mermar las fuerzas y separarlas de lo que ellas pueden. Segunda tarea: Elaborar la crítica a la cultura moderna en función de los principios que estructuran al nihilismo. Hacer la denuncia, elaborar un diagnóstico y formular las prescripciones para la revitalización de la cultura y asegurar el renacimiento del individuo en la superación del último hombre.

Tercer momento: anuncio de la filosofía dionisiaca y de la emergencia de una figura trágica, nacimiento de un pensamiento poscristiano. Momento de la negatividad negadora que es siempre afirmativa y creadora: el superhombre. Imagen de un hombre solar, positivo, afirmativo, antitético, creador y trágico, fruto del desprecio, de la negación y de la destrucción de lo negativo, de las fuerzas nihilistas. Su negación es siempre afirmación, superación de aquello que no es tomado en cuenta, porque no está a la altura, para su propósito: la *décadence*, la debilidad, la bajeza.

Fin de una época, de una Historia, y nacimiento de otra, la que le pertenece al individuo. La muerte de Dios y la superación del hombre reactivo es un acontecimiento de sentido múltiple. A partir de ahora, el individuo es su propia tarea, su propia obra, su

⁷ EH, «Por qué soy tan sabio», § 2.

responsabilidad. Su soledad es su libertad, su vida debe ser comprendida, en adelante, bajo el signo de la posibilidad, su existencia bajo el signo de existencia interpretativa.

Tras la muerte de Dios, el hombre parece caer en un plano inclinado hacia la nada, hacia su eclipsamiento, hacia el absurdo. El hombre no es el centro del universo, tampoco su justificación. El universo y el hombre están ahí, arrojados, sin finalidad alguna, experimentando el clima de orfandad cósmica. El hombre y su mundo son una *larga brevedad* en relación al fuego eterno del universo. Pareciera ser, sin embargo, que el hombre, a la manera como Camus lo dice, es, por esencia, rebelde, pero no a otro, sino ante el secreto de la existencia: la vida no tiene sentido. No obstante, cada hombre, resistiendo a la verdad, se esfuerza en darle uno.

Tras descentrar al hombre en el universo, tras el nihilismo en tanto *formulación filosófica*, el *sentimiento* del absurdo, en tanto *experiencia*, es la consecuencia. Pero el orgullo humano es tan grande... ¿Cómo escapar ante este escenario? Uno propone el *cogito*, otro el arte, el otro la rebeldía. El intelecto humano no sólo salva a los hombres de la naturaleza salvaje, sino también de sus propias verdades. Si el absurdo lleva a un callejón sin salida, ¿acaso el nihilismo no corre la misma suerte? Ante todo y después de todo hay alguien que está pensando y que cree en lo que está pensando. Aún más, ¿cómo poner en duda el sentimiento de vacuidad que deriva del pensamiento de la ausencia de sentido y de verdad? Es imprescindible creer en un pensamiento para poder experimentarlo.

Antepondría, pues, a la realidad histórica de Camus —la historia desacralizada y la historia del hombre rebelde— la orfandad cósmica que no sólo concierne al mundo, sino al universo entero. El nihilismo es condición de posibilidad para el absurdo. ¿Qué cabe esperar con esta modificación? *Nada*, en realidad, sino sólo un ensanchamiento de los márgenes del sentimiento del absurdo en el hombre. Las emociones siempre son susceptibles de ampliación o reducción. No obstante, con este ensanchamiento del absurdo a las lindes de lo cósmico hemos ampliado el terreno del punto de partida para que la rebeldía pueda emerger de manera distinta. Si la lectura aún conserva el estatuto de ejercicio espiritual entre nosotros, entonces al leer “(...) el universo (...) no está construido de acuerdo con una finalidad (...). [Los] lanzamientos de dados son, por lo general, la regla (...)”⁸, creo que se produciría realmente algo en nosotros y la misma noción de rebeldía experimentaría cambios en su significación.

⁸ CJ, § 109: «¡Guardémonos!»

Quedaría pendiente pensar en torno a ello. Por el momento me limito a decir lo siguiente: la rebeldía, como parte esencial del hombre, consistiría no sólo en volverse al otro y decir no, sino que ella supera a ese *otro* y trasciende aquel *no*. El hombre rebelde, como quedó apuntado, es aquel que resiste a su verdad, pues ante todo es él quien ha creado y cree en esta verdad, aquella que dice que el universo no tiene sentido. El universo sería, entonces, aquel gran Otro al cual resiste el hombre rebelde. Ante el sinsentido universal, el hombre rebelde resiste en la trinchera de la creación de sentido y significación del mundo. En la existencia creativa el hombre logra posicionarse por encima de la verdad y su rebeldía, su “no”, se convierte en auténtica afirmación. La orfandad cósmica, finalmente, le ha enseñado la gran lección de la soledad⁹: ella no enseña a estar solo, sino a ser único: resistir a su perdición y al hundimiento de sí a través del vaso desfondado de la existencia total.

El individuo tiene que ser astuto y servirse de las partes positivas y posibilitantes del nihilismo y del absurdo si es que no quiere perderse a sí mismo. De ahora en adelante el individuo es existencia sin nombre —inversión del *cogito ergo sum* por *sum ergo cogito*, introducción del principio existencialista sartreano donde la existencia precede a la esencia. La renaturalización de las fuerzas, donde la voluntad de poder se libera y quiere lo que ella puede y no lo que debe: transformar, apropiarse, subyugar, interpretar, significar, hacer mundo. En su liberación se vuelve la virtud que hace regalos. Por ella el individuo es existencia sin nombre, pues deja de ser interpretado, significado y activado por otro, dejando atrás su carácter de fuerza reactiva para transformarse, en la negación de lo reactivo, en la negación de lo negativo, en fuerza activa que hable por fin el sentido de la tierra. Por su actividad le vendrá el nombre, en su reconocimiento por otras fuerzas, en su relación con ellas mediante el *agón*, en virtud de la contienda puede resultar fuerza dominante o dominada, fuerza que manda o que obedece, fuerza soberana o esclava. La sistematización de las fuerzas en fuerzas reactivas y fuerzas activas no basta, hace falta su *experimentación* para que el individuo tenga conocimiento de sí mismo, de la cualidad y de la jerarquía de su fuerza.

Después de dos mil años de desapego al mundo, la obra filosófica de Nietzsche aparece como un saber que nos acerca a la vida y permite, a partir de su estudio, lo que pocas obras pueden provocar: levantar la mirada hacia la naturaleza. Ejercicio de transvaloración, ejercicio intempestivo, interiorización de la *décadence*, experimentación

⁹ E. M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, México, 2013, p. 11.

del pensamiento trágico, afirmación de la vida en el *amor fati*, interpretación y evaluación de las fuerzas, revitalización de la voluntad de poder, destrucción dionisiaca de los valores de la moral nihilista: la moral de la renuncia al provecho propio, del desinterés y del descuido de sí mismo, elementos suficientes para hacer de la filosofía de Nietzsche un conjunto de técnicas susceptible de ser reconsiderado en la actualidad para hacer de ella una filosofía práctica preocupada en producir efectos en el lector. Leer a Nietzsche es un arte. Así pues, esta filosofía ha sido estructurada en el presente trabajo de investigación en orden a un propósito: buscar en el pensamiento nietzscheano el instrumental necesario que pueda servir de ejercitamiento a los individuos que tengan por preocupación la búsqueda de una forma de pensar y de una moral no nihilista, de practicar una vida poscristiana.

Muy lejos de caer en lo que se dice con respecto a cualquier interpretación de Nietzsche: de que cada uno encuentra lo que quiere encontrar en su filosofía en orden a un esquema previo de investigación, puedo decir que el propósito de este trabajo de fin de grado guarda fidelidad a los objetivos del pensamiento nietzscheano, que quedó inconcluso, a saber, la edificación de un individuo afirmativo, soberano, dueño de sí mismo y la construcción de una moral respaldada por una voluntad de poder activa y creadora de valores nuevos y propios. Lo que se trata de llevar a cabo es poner término a la historia del nihilismo e inaugurar un tiempo nuevo, dar paso a la época trágica, la época “del sí y del amén” en donde todo lo problemático de la existencia es bendecido y querido.

La filosofía de Nietzsche se nos presenta, pues, como un arsenal de contrafuerzas antinihilistas del cual nos podemos servir para liberarnos de una época que no se acomoda ni a nuestras aspiraciones ni a nuestra naturaleza y acceder, por fin, a una Historia nueva: la historia de los individuos, de las existencias en busca de un nombre, el tiempo de las criaturas creadoras, el tiempo de las existencias estéticas.

Abreviaturas de las obras de Nietzsche citadas constantemente en esta tesis

(La bibliografía completa se encuentra al final del trabajo)

Abreviatura	Obra
AC	<i>El anticristo.</i>
GM	<i>Genealogía de la moral.</i>
CJ	<i>La ciencia jovial.</i>
MBM	<i>Más allá del bien y del mal.</i>
SVM	<i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.</i>
ZA	<i>Así habló Zaratustra.</i>
CI	<i>Crepúsculo de los ídolos.</i>
HV	<i>Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida.</i>
FP	<i>Los filósofos preplatónicos, la filosofía en la época trágica de los griegos.</i>
EH	<i>Ecce Homo.</i>
HH	<i>Humano, demasiado humano.</i>
A	<i>Aurora.</i>
CS	<i>El caminante y su sombra.</i>
NT	<i>El nacimiento de la tragedia.</i>
ST	<i>Sócrates y la tragedia.</i>
FPS	<i>Fragmentos póstumos.</i>
CO	<i>Correspondencia.</i>
EG	<i>El Estado griego.</i>

*** La misma forma de citación abreviada aplicará para los recursos bibliográficos que se presenten durante el presente trabajo de investigación. Por ejemplo: Diego Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Anthropos, España, 1989, pp. 251-252. (En adelante ENM).

CAPÍTULO I

EL CRISTIANISMO SEGÚN NIETZSCHE

1. *Genealogía de la moral*

El individuo pasa la vida siendo un desconocido para sí, desde la lejanía y la extrañeza contempla aquella distancia que ha terminado por establecer con él mismo a medida que se ha entregado y fragmentado en todo aquello que no es él. “¿Quiénes somos nosotros en realidad? (...) en lo que a nosotros se refiere no somos los que conocemos”¹⁰, escribe Nietzsche en las páginas introductorias a su *Genealogía de la moral*.

¿De dónde vienen nuestros síes y nuestros noes? ¿Cuál es el hogar nativo de nuestros valores? ¿Cuál es la procedencia de nuestros prejuicios morales? Tal conjunto de preguntas es el objeto a tratar en el tratado primero de la obra en cuestión “(...) con una seriedad prolongada, valiente, laboriosa y subterránea (...)”¹¹, para lo cual se requiere una “(...) *voluntad fundamental* de conocimiento (...). Esto es, en efecto, lo único que conviene a un filósofo.”¹²

Según nos explica Nietzsche, hubo dos momentos que acompañaron su problema en torno a la moral. El primero ocurrió a la edad de trece años; el segundo años más tarde, cuando Nietzsche, gracias a un proceso de erudición histórica, filológica y psicológica, pudo precisar su problema en los siguientes términos:

¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indignancia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiesta la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su valor, su confianza, su futuro?¹³

Ante todo, Nietzsche busca ser claro y conciso, establece sus intereses a la brevedad posible: el problema del origen de la moral es tomado como *medio* para el fin que persigue: investigar el *valor* de la moral, “(...) en especial del valor de lo no egoísta, de los instintos de la compasión, autonegación, autosacrificio (...)”¹⁴; de aquello que comenzaba a ganar más terreno tanto en los filósofos como en la cultura del Occidente

¹⁰ GM, Prólogo, § 1.

¹¹ GM, Prólogo, § 7.

¹² GM, Prólogo, § 2.

¹³ GM, Prólogo, § 3.

¹⁴ GM, Prólogo, § 5.

moderno. Y para ello, Nietzsche establece la necesidad de “una crítica de los valores morales”, poniendo “entredicho el valor mismo de esos valores”, a partir del “conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron”¹⁵.

De tal modo que las cuestiones apropiadas para elaborar una genealogía de la moral serían las siguientes: de dónde y hacia dónde. Responder a estas cuestiones permitiría vislumbrar el valor de aquellos valores a partir de su origen y a partir de las implicaciones que éstos suponen para la vida. Es decir, que el valor de la moral predominante en el Occidente moderno se encontraría, finalmente, condicionado por su lugar de procedencia y por sus pretensiones para con la vida; es decir, si sirven para su elevación o para su rebajamiento.

Al llegar a este punto conviene aclarar que el objeto de crítica de Nietzsche es expresado, *in extenso*, sólo al final del tratado primero de la obra en cuestión bajo la expresión: “Roma ha sucumbido; Judea ha vencido”¹⁶. Se trata precisamente de centrar la atención en el triunfo, la permanencia y la reactualización de la moral judeocristiana sobre la marcha histórica de Occidente. Es decir, se trata de aplicar la crítica a la victoria del esclavo sobre el señor, de la reacción sobre la acción, de la *bajeza* sobre la *altura*. Pero baste ahora con estas indicaciones, pues los apartados siguientes están consagrados a desarrollar estas cuestiones.

1. 1 Violencia filológica hacia el cristianismo

Cuando se trata de efectuar la crítica a la moral judeocristiana, Nietzsche y su filosofía nunca han avanzado un solo paso sin introducir la violencia de la filología¹⁷, pues es ésta la que constituye la originalidad de dicha crítica. ¿Cuál es la génesis de nuestros conceptos *bueno*, *malo*, *bueno y malvado*? ¿A qué tipo de moral corresponde cada dicotomía valorativa? ¿Qué juicios de valor, es decir, qué tipo de moral, ha logrado

¹⁵ GM, Prólogo, § 6.

¹⁶ GM, § 16.

¹⁷ Para comprender el papel de la filología en Nietzsche véase Nietzsche, AC, § 47: “En realidad no se es filólogo y médico sin ser al mismo tiempo anticristiano. (...) Donde el médico diagnostica incurable, el filólogo dice charlatanería...”; y también § 52: “Otro signo de los teólogos es su incapacidad para la filología. Ha de entenderse aquí por filología, en un sentido muy general, el arte de leer bien — poder descifrar los hechos sin falsearlos mediante interpretaciones, sin perder, en el deseo de comprender, la paciencia, la sutileza. La filología como *ephexis* [indecisión] en la interpretación (...)”.

imperar sobre el destino de Occidente? Y, además, ¿qué hubo de pasar para que esto haya resultado así?

Para desarrollar esta problemática, Nietzsche divide la moral en una *moral de señores* y en una *moral de esclavos*¹⁸. A la primera pertenecen los conceptos *bueno* y *malo*; a la segunda los conceptos *bueno* y *malvado*.

Para notar las diferencias entre ambas morales, Nietzsche establece¹⁹ que el concepto de preeminencia política se diluye siempre en un concepto de preeminencia anímica. Con arreglo a ello procede a hacer una evaluación etimológica del vocablo “bueno” a partir del análisis de diversas lenguas y encuentra que:

Todas ellas remiten a idéntica metamorfosis conceptual, —que, en todas partes, «noble», «aristocrático» en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, «bueno» en el sentido «ánimicamente noble», de «aristocrático», de «ánimicamente de índole elevada», «ánimicamente privilegiado»: un desarrollo que marcha siempre paralelo a aquel otro que hace que «vulgar», «plebeyo», «bajo», acaben por pasar al concepto «malo».²⁰

Así explica Nietzsche, por un lado, la génesis de la manera noble de valorar. Pero por otro, recurre a lo que el griego antiguo y el latín le pueden aportar, y halla que:

[En] la aristocracia griega (...) la palabra [noble], significa etimológicamente alguien que *es*, que tiene realidad, que es real, que es verdadero (...), como delimitación frente al *mentiroso* hombre vulgar (...). Tanto en la palabra [malo] como en [miedoso] (el plebeyo en contraposición al [bueno] se subraya la cobardía (...). Con el latín *malus* [malo] (a su lado yo pongo [negro]) acaso se caracterizaba al hombre vulgar en cuanto hombre de piel oscura (...). Creo estar autorizado al interpretar el latín *bonus* [bueno] en el sentido de «el guerrero»: (...) al derivar *bonus* de un más antiguo *duonus* (véase *bellum* = *duellum* = *duen-lum*, en el que parece conservado aquel *duonus*). *Bonus* sería, por tanto, el varón de la disputa, de la división (*duo*), el guerrero: es claro, aquello que constituía en la antigua Roma la «bondad» de un varón.²¹

¹⁸ MBM, §260. Así mismo, *vid.* WA, «Epílogo», donde Nietzsche equipara la moral de esclavos con la moral cristiana.

¹⁹ GM, I, § 6.

²⁰ GM, I, § 4.

²¹ *Cfr.* con el original. GM, I, § 5.

Lo dicho hasta aquí supone que la moral de señores responde solamente a una cuestión de jerarquía, a una voluntad de distinción entre un arriba y un abajo; es decir, los conceptos bueno y malo sirven para designar únicamente tanto al señor como al esclavo, así como *diferenciar* lo propiamente aristocrático *de lo* propiamente despreciable²².

No obstante, la moral de esclavos, dice Nietzsche²³, nace a partir del *resentimiento* hacia lo noble; la creación de sus valores sólo puede ser posible por la *reacción*²⁴. Pero, vale aclarar, la creación por la reacción supone la *transvaloración de los valores* aristocráticos, con la cual comienza la rebelión de los esclavos en la moral. Dicha rebelión estuvo a cargo de aquel pueblo nacido para la esclavitud, según Tácito²⁵, aquel pueblo sacerdotal: el pueblo judío que...

[Con] una consecuencia lógica aterradora se [ha] atrevido invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y [ha] mantenido con los dientes el odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, «¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, — en cambio, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!...»²⁶

Ahora bien, al lado de estas cuestiones nos gustaría expresar un par de consideraciones respecto a la aproximación que Nietzsche hace de las etimologías *malus*, *μέλας* y *niger*, para hacer del “hombre de piel oscura” el malo de la moral de señores.

²² Para notar las propiedades con que se articula lo “aristocrático” y lo “despreciable”, *vid.* MBM, 260. Así como para distinguir el carácter “noble” del “plebeyo”, *vid.* GM, I, § 10 y 11.

²³ GM, I, § 10.

²⁴ “¡Justo, pues, lo contrario de lo que ocurre en el noble, quien concibe el concepto fundamental «bueno» de un modo previo y espontáneo, es decir, lo concibe a base de sí mismo, y sólo a partir de él se forma una idea de «malo»! Este malo (*schlecht*) de origen noble, y aquel «malvado» (*böse*), salido de la cuba cervecera del odio insaciado —el primero, una creación posterior, algo marginal, un color complementario, el segundo, en cambio, el original, el comienzo, la auténtica *acción* en la concepción de una moral de esclavos—(...)”. GM, I, §11.

²⁵ MBM, § 195

²⁶ GM, I, § 7.

Ante todo, lo que interesa a Nietzsche es conservar “(...) el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior (...)”²⁷. Al preservar ese *sentimiento* se consolida lo que a Nietzsche importa²⁸: desvelar los rasgos típicos tanto del carácter noble como del vulgar, el cual sólo puede definirse por contraposición al primero. Se trata, pues, de una cuestión de actitud, no de fisiología. Mucho menos de una cuestión estamental, sino anímica. Tampoco de fuerza física, sino de fuerza psíquica²⁹. Se trata, pues, fundamentalmente, de sentimientos de plenitud o insatisfacción y de estados psíquicos³⁰ elevados o bajos. Por consiguiente, las cuestiones acerca de estamento, posición política y de fuerza física son de orden secundario, por lo cual descartamos cualquier indicio de seriedad en aquellas proposiciones, localizadas en la segunda mitad del párrafo 5 del tratado primero de *Genealogía de la moral*, en las que Nietzsche habla sobre la distinción y privilegio de una raza sobre otra a partir de atributos o defectos meramente físicos.

Además, el fragmento de Horacio que Nietzsche inserta en dicho párrafo³¹ para hacer coincidir los términos *malus*, μέλας (negro, moreno; triste, malvado) y *niger*, se encuentra descontextualizado, pues éste no refiere en modo alguno al hombre de piel oscura, sino que se trata simplemente de “(...) una expresión típicamente romana que señala a los ciudadanos que son poco leales en la amistad y de poco fiar.”³² Es decir,

²⁷ GM, I, § 2.

²⁸ GM, I, § 5.

²⁹ MBM, § 257.

³⁰ MBM, § 260.

³¹ GM, I, § 5: *hic niger est*. El contexto que lleva a Horacio a calificar a alguien de “negro” es el siguiente: “El que hinca el diente al amigo que no está delante, el que no lo defiende cuando otro lo acusa, el que anda a la caza de las carcajadas de todos y de la fama de hombre gracioso, el que es capaz de inventarse lo que no ha visto, el que no puede callar lo que se le ha confiado, ese hombre es un malvado [*niger*]; ¡romano, guárdate de él!” Horacio, *Sátiras*, I, 4, 85, Gredos, Madrid, 2008. Trad. José Luis Moralejo.

³² Diego Sánchez Meca, en *Nietzsche*, Obras completas, Vol. III, nota 218, Técnos, España, 2014. Además, agregamos la interpretación que David Evans Macdonnel y José Borrás hacen del verso de Horacio en relación al hombre de “carácter negro” como aquel que “(...) guarda silencio cuando oye que un amigo suyo es calumniado [y por ello] debe ser mirado enteramente indigno de confianza y aprecio.” David Evans Macdonnel y José Borrás, *Diccionario citador de máximas, proverbios, frases y sentencias: escogidas de los autores clásicos latinos, franceses, ingleses e italianos*, Imprenta de Indar, Barcelona, 1836.

con el término *malus* no se designa al hombre “(...) en tanto que de piel oscura, sobre todo en tanto que de pelo negro (...)”³³, sino al hombre de *carácter* “negro” (μέλας).

Así pues, se trata de resaltar los rasgos principales del carácter propio del hombre μέλας en tanto individuo pasivo, simple y sencillo (*schlicht*), común, mentiroso (en contraposición al έσθλός, el hombre activo y veraz, “el que es de verdad”, el aristócrata), hipócrita, cobarde y vulgar (δειλός), incapaz e innoble (κακός), vil (πονηρός) y mísero (μοχθηρός) “(...) refiriéndose propiamente las dos últimas [expresiones] al hombre común en cuanto esclavo del trabajo y animal de carga (...)”³⁴:
¡hunc tu caveto!

1. 2 De las seducciones y el amor: o cómo el cristianismo triunfó en la historia

¿Cómo ha conseguido el odio judío, «el odio creador de ideales» — el cual se caracteriza por ser en su «acción creadora» una «reacción» — conseguir la victoria? A partir de la transvaloración de los valores, claro está, un proceso sustentado por el resentimiento y que será, a la vez, origen de la dicotomía valorativa *bueno* y *malvado*. Pero podríamos anexar otras razones, acaso sería mejor considerarlas mecanismos, para nada desdeñables: la seducción y el amor. Esto se puede notar en:

1. Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor, ese «redentor» que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos (...) — ¿no era él precisamente la seducción en la forma más inquietante e irresistible, la seducción y el desvío precisamente hacia aquellos valores judíos (...)?³⁵

2. [La salvación del hombre. Pregunta Nietzsche:] ¿Algo que iguale en fuerza atractiva, embriagadora y aturdidora, corruptora, a aquel símbolo de la «santa cruz», a aquella horrorosa paradoja de un «Dios en la cruz», a aquel misterio de una imaginable, última, extrema crueldad y autocrucifixión de Dios para la salvación del hombre?³⁶

³³ GM, I, § 5.

³⁴ GM, I, § 10.

³⁵ GM, I, § 8.

³⁶ GM, I, § 8. *Cfr.* también AC, § 43: “Cualquier individuo, como poseedor de un alma inmortal, ocupa el mismo nivel jerárquico que los demás. En lo referente a la totalidad de los seres, la salvación de cualquier individuo tiene el derecho a exigir una importancia eterna. Y, sin embargo, el cristianismo debe su *victoria a esta* adulación deplorable de la vanidad personal —precisamente gracias a ella, ha convencido a todos los fracasados, (...) a toda la escoria y la hez de la humanidad, a que le sigan

3. [La seducción del lenguaje y la duplicación del hacer:] El cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un «sujeto». Es decir, del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un *hacer*, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza (...). Nada tiene de extraño el que las reprimendas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza y del odio aprovechen en favor suyo esa creencia e incluso, en el fondo, ninguna otra sostengan con mayor fervor que la de que el fuerte es libre de ser débil, y el ave de rapiña, libre de ser cordero: —con ello conquistan, en efecto, para sí el derecho de imputar al ave de rapiña ser ave de rapiña (...). Por un instinto de conservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre necesita creer en el «sujeto» indiferente, libre para elegir. El sujeto (...) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a (...) todos los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como mérito.³⁷

4. [La vida en arreglo con la forma sacerdotal de la existencia que tiene por base el ideal ascético:] En ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza; en ella la mirada se vuelve rencorosa y páfida, contra el mismo florecimiento fisiológico, y en especial contra la expresión de éste, contra la belleza, la alegría; en cambio, se experimenta y se *busca* un bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo, en la mengua arbitraria, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el autosacrificio. Todo esto es paradójico en grado sumo, aquí nos encontramos ante una escisión que se *quiere* escindida, que se *goza* así misma en ese sufrimiento y que se vuelve incluso siempre más segura de sí y más triunfante a medida que *disminuye* su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica. «El triunfo cabalmente en la última agonía»: bajo este signo superlativo ha luchado siempre el ideal

fielmente.” Una reafirmación de la tesis de Nietzsche, con respecto a la doctrina de la salvación, la encontramos en Luc Ferry y Lucien Jerphagnon, *La tentación del cristianismo*, Paidós, España, 2010, Trad. Jordi Terré, pp. 87-88: “Lo que Cristo nos promete no es la supervivencia en forma de un fragmento anónimo de un cosmos asimismo impersonal y ciego, sino que nos garantiza que, mediante la fe, vamos a poder revivir y encontrar tras la muerte a aquellos a quienes amamos. (...) Ahí reside, a mi parecer, el corazón del corazón de la *tentación cristiana*, de la seducción que el cristianismo va a ejercer sobre las mentes.

”Es el *shibboleth* de la doctrina cristiana de la salvación, que, entre todas las demás doctrinas de la inmortalidad, insiste más que ninguna otra en el carácter singular, personal y completamente carnal de una resurrección que no se refiere únicamente a un alma inmaterial e inconsciente, sino al compuesto singular del alma y el cuerpo.”

³⁷ GM, I, § 13.

ascético; en este enigma de seducción, en esta imagen de éxtasis (...) ha reconocido (...) su victoria definitiva.³⁸

1. 3 El cristianismo como síntoma de una época

En el análisis genealógico de la época moderna europea, Nietzsche comienza con la pregunta acerca del origen de la moral, después transforma ésta en la pregunta acerca del valor de la misma —la moral de la compasión: el cristianismo, portador de valores de decadencia y en los cuales podemos empezar a entrever la «praxis del nihilismo»³⁹: el «síntoma más inquietante de nuestra cultura moderna».⁴⁰ Ahora bien, ¿en qué sentido podemos entender la pregunta acerca del origen y valor de esta moral?, ¿estos valores son un signo de empobrecimiento o plenitud de la vida?, ¿en qué condiciones y circunstancias surgieron? La moral, pues, tiene que ser considerada como consecuencia, pero también como causa.⁴¹

A partir del declive de los juicios aristocráticos la moral de la compasión comienza a decir su palabra —«el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan»⁴². ¿Cómo fue posible, entonces, que *moral* fuese equivalente a *no-egoísta* y se haya presentado con la violencia de una idea fija? Bien, para esto, recordemos lo que Nietzsche considera acerca del hombre en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: un animal creador de metáforas que olvida, con el tiempo, que lo son y, entonces, termina tomándolas como cosas en sí, como cosas dadas.⁴³ De

³⁸ GM, III, 11. Sobre este punto cabría señalar la interesante reflexión que Nietzsche hace al respecto en MBM, III, § 51. “Hasta ahora los hombres más poderosos han venido inclinándose siempre con respeto ante el santo como ante el enigma del vencimiento de sí y de la renuncia deliberada y suprema: ¿por qué se inclinaban? Atisbaban en él —y, por así decirlo, detrás del signo de interrogación de su apariencia frágil y miserable— la fuerza superior que quería ponerse a prueba a sí misma en ese vencimiento, la fortaleza de la voluntad, en la que ellos reconocían y sabían venerar su propia fortaleza y su propio placer de señores: honraban algo de sí mismos cuando honraban al santo. A esto se añadía que el espectáculo de un santo los volvía suspicaces: tal monstruosidad de negación, de anti-naturaleza, no será deseada en vano, así se decían, haciéndose preguntas.”

³⁹ Vid. AC, § 6 y 7.

⁴⁰ GM, Prólogo, § 5.

⁴¹ Cfr. GM. Prólogo, § 6.

⁴² GM, I, § 2.

⁴³ SVM, p. 28: “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas,

acuerdo con esto, Nietzsche agrega: “Con respecto a la genealogía de la moral esto me parece un conocimiento esencial, el que se haya tardado tanto tiempo en encontrarlo se debe al influjo obstaculizador que el prejuicio democrático ejerce dentro del mundo moderno con respecto a todas las cuestiones referentes a la procedencia.”⁴⁴

El mentiroso hombre vulgar, emparentado con el hombre resentido de la casta sacerdotal, son los responsables de haber llevado a cabo la falsificación de los valores aristocráticos mediante un mecanismo de transvaloración: un movimiento bélico-espiritual —“(…) una guerra más de la astucia (del «espíritu») que de la violencia, como es obvio (…)”⁴⁵— propio del hombre cobarde e impotente contrario al *bonum* guerrero.⁴⁶

El sacerdote judío, caracterizado por la *forma sacerdotal de la existencia*, como un ser apartado de la actividad, y el cobarde hombre vulgar son, desde un inicio, acuñadores de falsa moneda⁴⁷ pues han sido ellos quienes han puesto de cabeza la manera noble de valorar. Ahora «los miserables son los buenos» y “(…) se sabe quién ha recogido la herencia de esta transvaloración judía (…)”⁴⁸, a saber: la moral de la Europa moderna.

extrapoladas y adornadas poética y retóricamente 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 (…).” *Vid.* también CJ, § 58, «¡Sólo como creadores!»: “Siempre me ha costado y me sigue costando todavía gran esfuerzo comprender que es indeciblemente más importante saber *cómo se llaman las cosas* que lo que son.” Y § 110, «Origen del conocimiento». Además, no sería ocioso señalar el trabajo de Rebeca Maldonado al respecto en «Hermenéutica crítica, anticuaria y monumental de la historia de Occidente y el cristianismo en Nietzsche», en *Nietzsche: el desafío del pensamiento*, Paulina Rivero Weber (coord.), Fondo de cultura económica, México, 2016. “El criterio de interpretación nietzscheano que a mi juicio constituye una de las principales aportaciones a la hermenéutica es: si el hombre es creador de metáforas que ha olvidado que lo son al convertirlas en cosas en sí, entonces una de las funciones de la hermenéutica es la reactualización del carácter metafórico de las palabras. En el *Anticristo* esta tesis se pone en marcha. La productividad hermenéutica de dicha tesis reside en que permite un trabajo de recuperación de huellas y reconstrucción de la memoria, de eso que hemos olvidado. Se trata de recuperar la fuerza sensible de las palabras.” pp. 117-118.

⁴⁴ GM, I, § 4.

⁴⁵ GM, III, § 15.

⁴⁶ GM, I, § 5.

⁴⁷ *Vid.* CJ, § 357.

⁴⁸ GM, I, § 7.

La victoria del cristianismo sobre Occidente se ha llevado a cabo mediante mecanismos de seducción y símbolos enmascarados por el amor⁴⁹, ambos medios inspirados por el odio que engendra la moral del resentimiento: el odio creador de ideales. El *pueblo* ha vencido por medio de los judíos, la intoxicación cristiana de la carne y la sangre ha logrado éxito. La moral del esclavo, prescrita por el sacerdote ascético, ha triunfado y su valor se puede explicar por aquello que tuvo que echar por la borda: la vida afirmativa, la manera noble de valorar. Finalmente, esta moral, por su origen, es empobrecimiento y degradación de la vida: falsificación de la *vida* «real». Aquí podemos otear las primeras luces de la *décadence*.

1. 3. 1 El ideal ascético y sus extensiones en la vida de Occidente

Es preciso insistir en que la moral del hombre del resentimiento intoxica la vida en el sentido de reducir las fuerzas y los impulsos vitales de crecimiento y afirmación. Su moral se caracteriza por ser, en esencia, «pasiva» y reactiva con respecto al «otro» que no es él: el noble, el poderoso, el hombre activo distinguido por su falta de inteligencia, por su lanzarse a ciegas, por su espontaneidad —tal tipo de hombre será, para la moral del rebaño, el enemigo de la democracia, pues representará, en adelante, el peligro para «el primado de los más», para «la voluntad de descenso», de rebajamiento, de nivelación, de hundimiento y crepúsculo del hombre. En este sentido, la moral del resentimiento representa «el retroceso de la humanidad»⁵⁰ en tanto que permite avizorar los síntomas del cansancio por la vida.

Permítaseme hacer aquí una breve digresión. Sobre el valor de la inteligencia para ambos tipos de hombre descritos en *Genealogía de la moral*, el plebeyo y el noble, se necesita tener en cuenta la problemática de fondo referida a la compleja relación Sócrates y la tragedia, Sócrates y el instinto, razón e instinto, filosofía y arte, que tiene

⁴⁹ “El amor es un estado bajo el cual el hombre, la mayoría de las veces, ve las cosas como *no* son. Aquí la fuerza de la ilusión se encuentra en su apogeo, lo mismo que la fuerza que suaviza y transfigura. En el amor se soportan más cosas que en cualquier otro estado, se tolera todo. Habría que inventar una religión en la que se pudiera ser amado: con esto uno se eleva por encima de las calamidades de la vida —no se las ve ya más. Todo esto en lo referente a las tres virtudes cristianas, fe, amor, esperanza: yo las llamo las tres astucias cristianas.” AC, § 23.

⁵⁰ GM, I, § 11.

lugar en *El nacimiento de la tragedia*⁵¹ y que perdurará hasta las obras tardías de Nietzsche⁵².

Según el filósofo, los griegos antiguos son un modelo de integridad humana, pues en ellos lo racional e instintivo, lo humano y lo natural, lo apolíneo y lo dionisiaco, había estado perfectamente equilibrado, sus obras artísticas, culturales y políticas dan garantía de esa armonía alcanzada. Pero con el auge de la filosofía, desde Sócrates hasta la edad moderna, dicho equilibrio comenzó a desestabilizarse hasta llegar a su máxima corrupción. Desde entonces lo subjetivo ha pesado sobre lo objetivo, lo apolíneo sobre lo dionisiaco y la racionalidad sobre la pasión. Con Sócrates, la máscara que Platón utiliza para sus diálogos, la cultura griega conoce un proceso de racionalización en detrimento de la vida. El desdoblamiento de la realidad, las dicotomías verdadero-inteligible y aparente-sensible, y la vida según el intelecto⁵³, otra forma de entender la filosofía como ejercicio preparatorio para la muerte, contribuyeron a que la *racionalidad* triunfara sobre la *espontaneidad*, la abstracción sobre la materia, la idea sobre lo concreto, y a engendrar en el hombre una escisión interna al persuadirlo de cuidar más de su alma que de su cuerpo⁵⁴.

En efecto, de este dominio de la razón sobre los instintos Nietzsche tiene claro conocimiento y por ello adjudica a Sócrates la decadencia de la tragedia griega (que tuvo su origen en la lírica dionisiaca, entendiéndolo por ello lo que es musical en estado puro —el lenguaje directo de la pasión, el reflejo de la voluntad misma⁵⁵—) en el contexto de la obra de Eurípides que, en buena medida, estuvo bajo el influjo del filósofo griego⁵⁶, según los testimonios afirman, a tal grado de ser el primer dramaturgo, a diferencia de Esquilo y Sófocles que creaban sus obras *instintivamente*⁵⁷, en introducir en la tragedia una estética racionalista a partir del principio socrático de que “todo tiene

⁵¹ NT, § 15. *Vid.* La conferencia de 1870 de Nietzsche: ST, p. 457 – 458, donde Sócrates aparece desde entonces como el precursor y heraldo de la ciencia, el padre de la lógica y el aniquilador del drama musical.

⁵² MBM, § 191, § 212; CI, «El problema de Sócrates».

⁵³ Pierre Hadot, *Qué es la filosofía Antigua*, pp. 80 – 83, Fondo de cultura económica, México, 1998; y EFA, sección «Aprender a morir», España, Siruela, 2006.

⁵⁴ *Cf.* Platón, *Fedón*, 64 a – 67 b, Gredos, Madrid, 2010.

⁵⁵ *Cf.* Nietzsche, *Obras completas*, Vol. I, Introducción, pp. 29 – 30. *Vid.* FPS, I, 1 [49].

⁵⁶ ST, pp. 454 – 455.

⁵⁷ ST, p. 454.

que ser consciente para ser bueno”⁵⁸. Eurípides es para Nietzsche la agonía de la tragedia griega, pues antes de él nadie había introducido un esquema racional en obra alguna, debido a que en el arte griego el concepto y la conciencia no habían alcanzado a tomar la palabra⁵⁹. La tragedia parece a falta de música y exceso de lógica.

En segundo lugar, con Eurípides se introdujo en el escenario al espectador, el individuo de la vida cotidiana, dejando a un lado la pasada estilización de los personajes de manera heroica a partir de la cual se deseaba demostrar su descendencia divina. A partir de entonces la nobleza de las figuras heroicas desciende a la vulgaridad del hombre común y corriente a tal grado de que el espectador tenía la sensación de ver y oír a su propio doble. En la tragedia eurípidea, asevera Nietzsche⁶⁰, el pueblo había aprendido a hablar.

Lo que demuestran estos dos aspectos de la tragedia eurípidea, teniendo como base el socratismo artístico, el triunfo de la razón sobre el instinto y el triunfo de lo plebeyo sobre lo noble, probaría la autenticidad de la proposición de Nietzsche⁶¹ según la cual la inteligencia es la condición existencial del hombre plebeyo, mientras que el instinto, la pasión y el arrojo es lo más propio y cercano al hombre noble. Aseveración que se comprobaría a partir de la comparación que el filósofo hace de las obras trágicas de Esquilo con las de Eurípides según su estructura y según la estilización de sus personajes. Esquilo es al instinto lo que Eurípides es a la razón. El personaje esquileo es al carácter noble lo que el personaje eurípideo es al carácter plebeyo.

Al aproximar los términos razón y plebeyo, Nietzsche está haciendo referencia a lo que Sócrates representa: el desprecio de las pulsiones, la preferencia por lo racional y la plebe⁶². De manera que la conversión que suscitó Sócrates, en compañía de Eurípides, en el gusto griego, la preferencia por la razón al instinto, demuestra la victoria de lo plebeyo sobre el gusto noble: “(...) con la dialéctica sale ganando la plebe.”⁶³

⁵⁸ ST, p. 454. El principio socrático – artístico de Eurípides rezaba así: “Todo tiene que ser inteligible, para que todo pueda ser entendido.”

⁵⁹ ST, p. 454.

⁶⁰ ST, p. 451.

⁶¹ GM, I, § 10.

⁶² CI, «El problema de Sócrates», § 3: “Sócrates pertenecía, por su procedencia, al pueblo más bajo: Sócrates era plebe.”

⁶³ CI, «El problema de Sócrates», § 5.

Para contrarrestar la *décadence*⁶⁴ (el desgaste de las fuerzas, la supresión de los instintos, la soberanía de la bajeza sobre lo que tiene altura) y asegurar la conservación y la elevación de la vida, Nietzsche invierte el principio socrático por este otro: “Todo lo que es instintivo es bueno. Felicidad es igual a instinto.”⁶⁵ La acción por instinto, motivo de pena para Sócrates⁶⁶ en sus andanzas por la *polis*, corresponde al noble, pues su carácter así lo indica, un carácter activo, espontáneo y, sobre todo, ¡guerrero! Esto último, indica un hallazgo filológico⁶⁷ del filósofo, es lo que constituye la bondad en un individuo. Evaluada a partir de la tabla de valores de los nobles, la acción por instinto será calificada como buena. Sólo en el combate el hombre adquiere su nobleza, su veracidad, su realeza, su reconocimiento ante el otro. En la exposición al peligro y no en la cobardía, en la afirmación y no en la negación, en la expansión y no el empequeñecimiento, en el arrojo y no en el cálculo, encuentra este tipo de hombre su satisfacción, su felicidad.

Indiscutiblemente, *La genealogía de la moral* se presenta como un dictamen crítico de la cultura de la Europa moderna atravesada en sus aristas por el judeocristianismo. De ahí la necesidad de que Nietzsche escriba sobre el ideal ascético como síntoma del cual adolecen las principales personalidades de la cultura moderna quienes, en alguna

⁶⁴ CI, «El problema de Sócrates», § 11.

⁶⁵ Cf. CI, «Los cuatro grandes errores», § 2; y CI, «El problema de Sócrates», § 11.

⁶⁶ Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 21 a – 22 e, Gredos, Madrid, 2010 [En Adelante AS]. Vid. ST, p. 455; y MBM, § 191: “El viejo problema (...) de instinto y razón (...) continúa siendo aquel mismo viejo problema moral que apareció con Sócrates y que ya mucho antes del cristianismo escindió los espíritus. Sócrates mismo, ciertamente, había comenzado poniéndose, con el gusto de su talento, —el gusto de un dialéctico superior— de parte de la razón; y en verdad, ¿qué otra cosa hizo durante toda su vida más que reírse de la torpe incapacidad de sus aristocráticos atenienses, los cuales eran hombres de instinto, como todos los aristócratas, y nunca podían dar suficiente cuenta de las razones de su obrar?”

⁶⁷ GM, I, § 5. Al respecto conviene transcribir la carta de Nietzsche a Köselitz el 31 de Mayo de 1888: “Las lecciones magistrales del doctor Brandes han acabado de manera hermosa, — con una gran ovación, de la que, no obstante, él afirma que no le estaba dedicada. Me asegura que mi nombre es ahora popular en todos los círculos inteligentes de Copenhague, y conocido en toda Escandinavia. Parece que mis problemas han interesado mucho a esos nórdicos; en particular estaban mejor preparados, p. ej., para mi teoría de una «moral de los señores», gracias al preciso conocimiento general de la saga islandesa, que ofrece para ello el material más rico. Me alegra escuchar que los filólogos daneses aprueban y aceptan mi derivación de *bonus*: en sí es demasiado fuerte remitir el concepto de «bueno» al concepto de «guerrero». Sin mis presupuestos nunca hubiera podido un filólogo tener una ocurrencia semejante.” CO, Vol. VI, p. 172.

buena porción de sus vidas, se encuentran predeterminados por la forma sacerdotal de la existencia la cual ha sido causa (ha actuado como veneno de la sangre y del espíritu) de los modos de operación del filósofo, del científico, del político y de «las mayorías»⁶⁸, aquellos que no se diferencian ni por lo uno ni por lo otro, siendo ellos el efecto, el resultado, «el síntoma más inquietante de la cultura europea»: «una voluntad de nada».

El filósofo —un aspecto clave para nuestro estudio— bajo el ideal ascético se presenta como un animal divinizado y alado, pobre, humilde y casto; sobre este ideal, según Nietzsche, ha aprendido a dar sus primeros pasos sobre la tierra ya que representa para él un puente hacia la independencia, un *optimum* de condiciones de la más osada espiritualidad, en donde la sensualidad, el matrimonio, el ruido, el hoy y la actividad brillan por su ausencia⁶⁹:

El ideal ascético le ha servido durante mucho tiempo al filósofo como forma de presentación, como presupuesto de su existencia (...). La actitud apartada de los filósofos, actitud peculiarmente negadora del mundo, hostil a la vida, incrédula con respecto a los sentidos, desensualizada, que ha sido mantenida hasta la época más reciente y que por ello casi ha valido como la actitud filosófica en sí (...). Dicho de manera palpable y manifiesta: el sacerdote ascético ha constituido, hasta la época más reciente, la repugnante y sombría forma larvaria, única bajo la cual le fue permitido a la filosofía vivir y andar rodando de un sitio para otro... ¿Se ha modificado realmente esto?⁷⁰

En el ideal ascético tenemos una valoración de la vida acorde a la moral del hombre del resentimiento y compatible con la forma sacerdotal de la existencia que se encuentra erguida por «valores de ocaso»⁷¹. Por la preponderancia de estos valores hostiles a la vida, la tierra se habría vuelto, según Nietzsche, un «astro ascético»:

⁶⁸ Vid. AC, § 57.

⁶⁹ Cfr. GM, III, § 7 y 8.

⁷⁰ GM, III, § 10.

⁷¹ Vid. AC, § 6, el concepto de *vida* que Nietzsche aporta en contraposición a la moral cristiana. “La misma vida supone para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: allí donde está ausente la voluntad de poder, surge el ocaso. Yo afirmo que a todos los valores supremos de la humanidad les *falta* esta voluntad —que los valores hoy dominantes, conducidos bajo los nombres más santos, son valores de ocaso, valores *nihilistas*.”

Esta vida (junto con todo lo que a ella pertenece, «naturaleza», «mundo», la esfera entera del devenir y de la necesidad) es puesta por ellos en relación con una existencia completamente distinta, de la cual es antitética y excluyente, (...) en este caso, el caso de una vida ascética, la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia. (...) Tal espantosa manera de valorar no está inscrita en la historia del hombre como un caso de excepción y una rareza: es uno de los hechos más extendidos y más duraderos que existen.⁷²

El caso ejemplar que podemos apreciar en la crítica nietzscheana al ideal ascético lo tenemos en el caso Pascal, un «*sportmen* de la santidad»⁷³, de quien se dice que a partir de la negación de la voluntad se forma el santo: es el continuo suicidio de la razón, esa degeneración y atrofia casi voluntaria del hombre que es el europeo cristiano y aquella paralización y extenuación fisiológica quienes terminan convirtiendo al hombre en un «engendro sublime»⁷⁴ “(...) suponiendo que tal encarnación de la voluntad de contradicción sea llevada a filosofar (...).”⁷⁵

1. 3. 2 Sobre el *training* de la santidad

No hay que olvidar que los «*sportmen* de la santidad», reciben la instrucción y prescripción del sacerdote ascético quien, como médico — un mal médico pues no cura, sino que sólo adormece — y entrenador, busca “(...) una crianza para la impersonalidad, para olvidarse-a-sí-mismo, para la *incuria sui lei* (descuido de sí).”⁷⁶ El sacerdote ascético no es el débil, el desfavorecido, sino que es quien, por su astucia e inteligencia, organiza, forma y mantiene al rebaño mediante una gran cámara de consuelos y principios de alienación en los cuales el rebaño cree y éstos los terminan creando.⁷⁷

El ideal ascético es tasado por Nietzsche como «terreno común» tanto del sacerdote como del filósofo y del hombre de ciencia y que busca ser evaluado por nuestro autor desde un punto de vista fisiológico. Por esto, según su diagnóstico, en estos hombres y

⁷² GM, III, § 11.

⁷³ GM, III, § 17.

⁷⁴ MBM, III, § 62.

⁷⁵ GM, III, § 12.

⁷⁶ GM, III, § 18.

⁷⁷ Para el principio de alienación en este sentido, *vid.* M. Onfray, *Tratado de ateología*, Anagrama, España, 2006. Trad. Luz Freiré. “Argucias de la razón: creen en el mito y éste los crea. Los creyentes inventan su criatura y luego le rinden culto: el principio mismo de la alienación...” p. 141.

en sus exteriorizaciones no reflejan más que un empobrecimiento de la vida. Entregado a su análisis genealógico de la moral de rebaño, Nietzsche logra establecer que la predominancia del docto en una época es síntoma de una vida declinante la cual tiene, en la época moderna, su lugar de referencia en Copérnico, pues a partir de él “(...) el hombre parece haber caído en un plano inclinado, —rueda cada vez más rápido, alejándose del punto central— ¿hacia dónde?, ¿hacia la nada? (...)”⁷⁸. Con esta alusión a Copérnico, Nietzsche quiere explicar lo que significa la predominancia de la ciencia en la cultura moderna y su revestimiento con los atavíos multicolores del ideal ascético en el cual se expresa el «autoempequeñecimiento del hombre»:

El ideal ascético ha sido hasta ahora dueño de toda filosofía, a que la verdad misma fue puesta como ser, como Dios, como instancia suprema, a que la verdad no le fue lícito ser problema. (...) La voluntad de verdad necesita una crítica —con esto definimos nuestra propia tarea—, el valor de la verdad debe ser puesto en entredicho alguna vez, por vía experimental.⁷⁹

Vayamos a las consecuencias de esta victoria, avancemos hacia el final, acerquémonos al ocaso de nuestra historia a la manera del viajero que, caminando largo trecho por caminos cenagosos, en un clima tan cambiante a lo largo del día, con torrenciales de ventosas y tormentas, con intervalos de luz y oscuridad, termina embelesado en medio del crepúsculo con apenas un par de verdades. ¡Y qué podemos esperar, si en todo caso uno al final del día lo que desea es llevar al menos algo a casa!

‘Los señores’ están liquidados; la moral del hombre vulgar ha vencido. Se puede considerar esta victoria a la vez como un envenenamiento de la sangre (ella ha mezclado las razas entre sí) —no lo niego; pero, indudablemente, esa intoxicación ha logrado éxito. La ‘redención’ del género humano (a saber, respecto de ‘los señores’) se encuentra en óptima vía; todo se judaíza, o se cristianiza, o se aplebeya a ojos vistas (...) la marcha de ese envenenamiento a través del cuerpo entero de la humanidad parece incontenible, su *tempo* (ritmo) y su paso pueden ser incluso, a partir de ahora, cada vez más lentos, más delicados, más inaudibles, más cautos —

⁷⁸ GM, III, § 25.

⁷⁹ GM, III, § 24. Sobre esta idea *vid.* AC, § 53. “La conclusión a la que han llegado todos los idiotas, incluidos las mujeres y el pueblo, de que una causa por la cual alguien se entrega a la muerte (o que produce, incluso, como en el caso del cristianismo primitivo, epidemias de afán de muerte) significa algo serio —esta conclusión se ha convertido en un freno indecible para la investigación, para el espíritu de investigación y la prudencia. Los mártires han perjudicado a la verdad...”.

en efecto, hay tiempo (...) la Iglesia (...) hoy, más que seducir, aleja (...). La Iglesia es la que nos repugna, no su veneno... Prescindiendo de la Iglesia, también nosotros amamos el veneno.”⁸⁰

⁸⁰ GM, p. 55. *Vid.* AC, § 51: “El cristianismo necesita la enfermedad, casi como los griegos necesitaban una salud pletórica. — Convertir al hombre en un enfermo, ésta es la auténtica segunda intención de todo el sistema de procedimientos de salvación de la Iglesia. (...) Nadie es libre de hacerse cristiano: uno no se convierte al cristianismo — para hacerlo, se tiene que estar bastante enfermo para ello (...). Recordaré una vez más las inapreciables palabras de Pablo: ‘Dios ha elegido lo que es débil ante el mundo, lo que es necio ante el mundo, lo que es innoble y despreciado ante el mundo’: Ésta fue la formula, *in hoc signo* (bajo esta insignia) venció la *décadence*.”

2. *El anticristo*

En *El anticristo* encontramos temas variados y consideraciones en distintas gradaciones que vuelven, a mi parecer, difícil cualquier intento de una explicación coherente. Es necesaria una voluntad de ilación del texto por parte del estudioso sin ánimo de traicionar los planteamientos nietzscheanos. En definitiva, el estilo fragmentario de la obra nietzscheana representa un reto para la voluntad de interpretación del lector que, en todo caso, habituado a la prosa corriente de la literatura filosófica, intenta abordar del mismo modo a la obra en cuestión. *El anticristo* representa un diagnóstico propio del filósofo médico con respecto a su época, una época sintomática, infectada y debilitada por los gérmenes cristianos que se han introducido en ella subrepticamente en un plazo de dos mil años, un contagio que ha ido avanzando y mermando el cuerpo de la civilización europea de poco en poco, lentamente, y por esto mismo, difícil de reconocerlo, pues la mirada es poco capaz de abarcar lo que tiene un pasado prolongado, más aún, es incapaz de contemplar más allá de la propia limitación de la individualidad de quien observa.

¿Qué es el cristianismo sino un problema silencioso, un síntoma de degeneración interna? La Iglesia, recordemos, ha hecho su labor, se puede prescindir de ella como autoridad docente en la regulación vital-humana, nadie cree ni en ella ni en su papel primordial que pudo gozar en el pasado; más que ayudar a su propagación, refrena y obstaculiza el paso de la transmisión valorativa judeocristiana. Sin embargo, como apuntó Nietzsche, amamos el veneno del cristianismo, dos mil años han sido suficientes para que el rebaño pudiera prescindir del pastor, ese plazo de tiempo ha sido suficiente para que el hombre terminara llevando en su sangre una buena dosis de cristianismo. A partir de un proceso histórico-progresivo de transvaloración y falsificación de todo cuanto era efectivo y *real*, pudo el cristianismo sobreponer a la mirada del hombre en su aventura sobre el mundo las gafas de la interpretación y determinación de la realidad judeocristiana. Por el modo en como el cristianismo pudo llevar esto a término, el hombre, con una vida breve y fugaz, fue incapaz de hacerse consciente de este movimiento propio de seres sumamente astutos y perversos —jamás la inteligencia había dado tantos frutos.

2. 1 Valoración del cristianismo desde la perspectiva hiperbórea

Del cristianismo, Nietzsche escribe lo siguiente: “Esta inocente retórica (...) ético-religiosa (...) es enemiga de la vida. (...) Nada hay más insano, dentro de nuestra ya de por sí insana modernidad, que la compasión cristiana.”⁸¹ El cristianismo es el suelo sobre el cual al hombre se le cría y se le educa para el vicio y para la degeneración que éste implica. La educación que promueve el cristianismo reside en la domesticación y en poner enfermo al hombre con la finalidad de lograr el tipo inverso del hombre superior. Mediante el mecanismo de la transvaloración de los valores —desarrollado ya en *Genealogía de la moral*— el cristianismo ha hecho del hombre fuerte el hombre abominable pues:

Ha formado un ideal a partir de la contradicción a los instintos tendentes a conservar la vida fuerte; ha provocado incluso la degeneración de la misma razón de las naturalezas espiritualmente más fuertes (...). ¿El ejemplo más lamentable? —la ruina de Pascal, quien creyó que su razón estaba corrompida por culpa del pecado original, cuando lo estaba precisamente a causa de su cristianismo.⁸²

El cristianismo, según Nietzsche, se presenta como ruina y voluntad de quebrantar a las almas nobles. Es un movimiento de aniquilamiento, siempre al asecho de sacar algún provecho para sus *santos* fines, viviendo del desánimo, de la crisis y de la fatiga de los hombres de naturaleza superior trastocados alguna vez por los avatares de la vida. En contraposición a este tipo de hombre superior, el cristianismo hace acto de presencia bajo un dispositivo de conservación para lo que ya está «maduro para el ocaso», pues toma partido por lo débil, lo fracasado y lo que ha sido sentenciado por la vida. Sobre esta vía, el cristianismo es antagonista del orden natural de las cosas en la vida ya que, mediante la conservación, acción derivada de la virtud de las virtudes, la compasión, va contra la idea de evolución conforme a la idea global de la selección natural. Esto ha provocado, según Nietzsche, que la vida se haya tornado opaca en sus tonalidades, pues el cristianismo, como doctrina contenida por valores de ocaso, no hace más que incrementar el estado enfermizo de una época en *décadence*, la cual es el resultado, por consecuencia lógica, de la filosofía dominante en la Europa moderna: la filosofía

⁸¹ AC, § 7.

⁸² AC, § 5.

nihilista, «la enemiga de la vida», pues en ella, el autor escribe: “No se dice «nada», sino «más allá», «Dios», «la vida verdadera», o nirvana, redención, bienaventuranza...”.⁸³

2. 2 El concepto cristiano de Dios⁸⁴

Nietzsche entiende por cristianismo una religión y una moral de ficción, contraria a la realidad, alimentada por una voluntad de falsificación que tiene su sustento en un odio a lo natural y con lo cual se acaba por obtener la fórmula de la *décadence*⁸⁵. El cristianismo es una invitación para los fracasados, los mentirosos y los cobardes a vivir falsamente apartados de la realidad. Por ende, el Dios cristiano sólo habría que pensarlo como una divinidad para los impotentes, en los cuales se pueden constatar, según Nietzsche, dos fenómenos de la *décadence*: el decrecimiento de la voluntad de poder y el retroceso fisiológico. Semejante Dios acaba siendo una divinidad para la gran mayoría, un Dios demócrata, con reino ensanchado que acaba predominando, por su peregrinaje, en todos los rincones del mundo y transformándose en un hospital, en báculo para cansados y en *gueto* para los marginados del mundo entero.

Aquella voluntad de falsear la realidad lleva al cristianismo, por un acto de venganza y resentimiento, a reducir en todas sus formas los instintos vitales y predominantes de los hombres fuertes y, junto con ello, también las representaciones depositadas en sus divinidades, las cuales expresaban todos los presupuestos de vida ascendente. Es a partir de aquí donde Nietzsche cree haber registrado la génesis de “(...) la ficción dualista de un Dios bueno y un Dios malo. (...) Tanto el buen Dios como el diablo son engendros de la *décadence*.”⁸⁶ Sobre este entendido, el cristianismo contiene:

⁸³ AC, § 7.

⁸⁴ AC, § 47. Nietzsche es claro en este punto: “Que nosotros no sintamos como divino aquello que ha sido venerado como Dios, sino como algo digno de lástima, no sólo como un error, sino como un crimen contra la vida (...). Para expresarnos con una fórmula: *Deus, qualem Paulus creavit, dei negatio* [Dios, tal como lo creo Pablo, es la negación de Dios]. — Una religión como el cristianismo, que en ningún punto tiene contacto con la realidad (...) debe naturalmente ser enemiga de la sabiduría del mundo, es decir, de la ciencia (...). Pablo comprendió que la mentira — que la fe — era necesaria; la Iglesia, por su parte, comprendió a Pablo más tarde.”

⁸⁵ AC, § 15.

⁸⁶ AC, § 17.

Las ideas de Dios más corruptas que se han podido alcanzar sobre la faz de la tierra; incluso puede que represente el nivel más bajo del proceso evolutivo decadente del tipo divino. ¡Un Dios degradado hasta el extremo de ser una contradicción de la vida, en lugar de ser su exaltación y su eterno sí! (...). ¡Dios convertido en la formulación de todas las calumnias contra el «más acá» y de todas las mentiras sobre el «más allá»! ¡En Dios la nada se diviniza, la voluntad de nada se santifica!⁸⁷

En conclusión, en el Dios del “aburrido monoteísmo cristiano” —el mundo se vuelve simple y pobre en explicaciones al haber sólo un principio de inteligibilidad de los fenómenos que acontecen dentro de él⁸⁸—, Nietzsche localiza la “(...) justificación de todos los instintos de la *décadence*⁸⁹, todas las cobardías y todos los cansancios del alma!”⁹⁰

2. 3 Desarrollo ulterior de los planteamientos genealógicos en torno al cristianismo

En su génesis, el cristianismo es una prolongación del judaísmo⁹¹; mientras que, de forma paralela, el cristianismo es una tergiversación, degeneración y mutilación del Galileo, del redentor, de Jesús. En efecto, sobre este punto Antonio Piñero considera que sólo hay cristianismo una vez muerto Jesús de Nazaret y que éste, a su vez, se

⁸⁷ AC, § 18.

⁸⁸ EH, «Por qué soy tan inteligente», § 1: “No conozco en absoluto el ateísmo como un resultado, menos aún como un acontecimiento: en mí se trata de algo instintivo. Soy demasiado curioso, demasiado inquisitivo, demasiado arrogante como para contentarme con una respuesta burda. Dios es una respuesta burda, una falta de delicadeza para con nosotros, pensadores —, en el fondo, incluso, no es sino una burda prohibición que se nos hace: ¡no debéis pensar!...”.

⁸⁹ Para los aspectos de la *décadence* *vid.* nota 25 de AC.

⁹⁰ AC, § 19.

⁹¹ *Cfr.* Christian Niemeyer, *Diccionario Nietzsche*, Biblioteca nueva, Madrid, 2012. Traductores: Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells. “El Cristianismo no sería más que la prolongación anárquica del judaísmo.” Tesis que difiere directamente de los análisis nietzscheanos en AC, § 24: “ (...) el cristianismo únicamente se puede comprender partiendo del terreno en el que creció —no supone un movimiento contrario al instinto judío, sino más bien su propia consecuencia lógica (...).”; y § 44: “ (...) pequeños judíos en grado superlativo, maduros para todo tipo de manicomio, invirtieron los valores en general hacia sí mismos, como si únicamente el cristiano fuera el sentido, la sal, la medida, incluso el juicio final de todo lo demás (...). En realidad, el cristiano no es más que un judío de confesión más libre.”

presenta en una variedad orgánica de escuelas heréticas que con el paso del tiempo van cayendo en declive hasta llegar a un aparente cristianismo triunfante: la Iglesia católica romana. En el caso de Nietzsche podemos decir que este tipo de diagnóstico fue dado a conocer, en un sentido general, en *Genealogía de la moral*, al preguntar ante qué judíos la mitad de occidente se postra de hinojos: ante Pedro, María, Pablo y Jesús; mientras que en *El anticristo* nos presenta la cuestión de modo más preciso: es el cristianismo de Pablo⁹², arraigado en el símbolo del Cristo crucificado, quien ha venido triunfando sobre la vida moral y espiritual del hombre en Occidente. El Cristo crucificado, no el Jesús histórico, es aquella gran obra maestra de esos expertos en la falsificación, los cristianos, de todo aquello que alguna vez afirmaba la vida en su efectividad.

El cristianismo es una realidad dinámica en el sentido de ser un organismo en constante variación dentro de su dimensión interna. Se presenta como una síntesis de ideas venidas de varias interpretaciones sobre una misma idea nuclear. Jesús, como centro gravitatorio del cristianismo, fue el primer y genérico impulsor de este movimiento, no su fundador. Jesús nunca tuvo el interés de inaugurar una religión, ésta vino después de su muerte, a partir de las interpretaciones de su enseñanza oral.

El término herejía es importante para la comprensión de la emergencia de los cristianismos. Herejía (*hairesis*) designa en primer lugar una escuela filosófica con ideas propias respecto al universo, al hombre, la sociedad o la moral; en un segundo momento designa a una secta o partido; en otro momento indicaba una desviación de lo normal o lo normativo de lo que era el pensar medio; de este último modo es como podemos entender a la heterodoxia como aquello que promueve el rechazo y propicia cambios dentro del pensamiento común o mayoritario; así obtenemos el concepto de herejía como la desviación doctrinal del pensamiento mayoritario de la Iglesia oficial. Jesús, como lo señaló anticipadamente Nietzsche, se presenta como un criminal social, un anarquista, en contra del orden sacerdotal judío. Por consiguiente, la herejía y el hereje representan una desviación de la doctrina originaria.

El cristianismo nunca fue un movimiento religioso uniforme, fluctuaba en interpretaciones en torno a la figura de Jesús. Los intentos por dar unidad a la divergencia de las interpretaciones en torno a la doctrina originaria se verán opacados

⁹² AC, § 51.

pronto por la manera en cómo desde el principio cada uno de los doce apóstoles sale al mundo a predicar la doctrina con un estilo propio.

Podría pensarse que aquella multitud de cristianismos, como interpretaciones variadas de un solo hecho, representan un cierto tipo de *hairesis* (retomando las distintas variables que este término tiene) al dejar ver en ellos una cierta desviación con respecto a la doctrina originaria: “A un solo Jesús/Cristo y a una sola Iglesia se contraponen la multitud abigarrada e incoherente de las herejías.”⁹³ Sin embargo, por paradójico que pueda ser, cada cristianismo, como la reinterpretación de la figura de Jesús, se consideraba, en principio, como el recto y seguro heredero de las doctrinas de éste.

Siendo el cristianismo una interpretación en constante cambio de las enseñanzas y figura del Maestro Jesús, tendrá como marca genética una realidad plural: “ (...) una vivencia compartida se manifestaba (...) en historias diferentes.”⁹⁴ Jesús como judío, no como cristiano, será para el devenir del cristianismo el espíritu de *hairesis* que atravesará su marcha histórica, dado que él fue en su momento un intérprete de la normatividad judía que, según sus coetáneos, rayaba con la heterodoxia; Jesús heredó, pudiésemos decir, al cristianismo su cualidad original: ser una realidad polimórfica, ya que al hablar de cristianismo estamos hablando de variedad de interpretación (variedad de *hairesis*) sobre un mismo centro nuclear: la enseñanza de la Buena Nueva.

¿Cómo fue posible, entonces, hablar de cristianismos derrotados? Remitámonos, por ejemplo, al siglo I, lugar donde el cristianismo se presenta como “(...) una tendencia congénita a la diversidad y una pugna constante por lograr la unidad.”⁹⁵ Fue en este tiempo, dentro del Imperio romano, donde un grupo mayoritario se autodenominó Iglesia y que tenía como fin ser una autoridad intelectual y de gobierno con respecto a las otras religiones (otras *hairesis* cristianas) para asegurar la unidad en la variedad. Unidad a la que se debía aspirar, o mejor, asegurar, incluso hasta con los dientes. El evangelio de Lucas, Ignacio de Antioquía y Eusebio de Cesarea representaban este ideal de unidad dentro del cristianismo. La Iglesia fue un organismo antiherético, justificando que la pluralidad no era buena para la salud del grupo, “(...) el grupo de los cristianos debía ser uno y sólo uno (...), era preciso apuntalar una estructura organizativa, un

⁹³ Antonio Piñero, *Los cristianismos derrotados*, EDAF, España, 2007, p. 38. [En adelante CD].

⁹⁴ CD, p. 310.

⁹⁵ CD, p. 311.

pensamiento, una tradición, una liturgia y una interpretación de las escrituras únicos para hacerse cada vez más poderosos.”⁹⁶

De este modo se podría explicar la victoria de un cristianismo (una *hairesis*) sobre los otros que decantó en la Iglesia romana, pero que pronto, debido al descontento que había generado ésta por el modo en cómo se hizo del poder, este triunfo hubo de ser sólo aparente debido a la bipartición otra vez del mismo cristianismo dominante en una Iglesia ortodoxa oriental y en un protestantismo. Es imposible, pues, concebir un cristianismo compacto a causa de que en su origen fue una interpretación polimórfica sobre un mismo objeto.

Así pues, este discurso ético-religioso se aleja, en su totalidad, de la fuente fundamental de la cual ha surgido debido a que se muestra, en todas sus manifestaciones, como antítesis de la palabra y enseñanza de Cristo⁹⁷. El cristianismo, por consiguiente, carece de toda originalidad⁹⁸ por su origen —cabría afirmar lo mismo del judaísmo, como suelo del cual brota el cristianismo, pues en su génesis ha sido un movimiento *reaccionario* a la moral noble.

Según la consideración nietzscheana, el pueblo judío ha sido quien mejor ha sabido ejercer el oficio de *falsificación e inversión* de los conceptos que ha logrado decantar en una moral de orden secundario, reactiva y pasiva. El pueblo judío, concluye Nietzsche, es un «genio teatral» «de una fuerza vitalmente extraordinariamente tenaz» que, a través del «tipo sacerdotal» se sirve de los instintos de *décadence* y de los *decadents* para lograr sobreponerse a toda voluntad de vida ascendente y de expansión de dominio, terminando por “(...) poner enferma a la humanidad y en invertir, en un sentido peligroso para la vida y calumniador del mundo, los conceptos «bueno» y «malo», «verdadero» y «falso».”⁹⁹

⁹⁶ CD, p. 312.

⁹⁷ Vid. nota 118 en AC. “Los cristianos jamás han puesto en práctica las acciones prescritas por Jesús: la desvergonzada máxima de la ‘fe’ y de la ‘justificación merced a la fe’ y su importancia única y superior no es más que la consecuencia de que la Iglesia no ha tenido el valor ni la voluntad de profesar las obras que Jesús había exigido.”

⁹⁸ Vid. nota 105 AC. “El cristianismo ha llegado a convertirse en algo fundamentalmente diferente de lo que su fundador hizo y quiso. Es el gran movimiento antipagano de la antigüedad que se formula utilizando la vida, la doctrina y la ‘palabra’ del fundador del cristianismo, pero bajo una interpretación absurdamente arbitraria (...).”

⁹⁹ AC, § 24.

2. 4 Sobre la tosquedad del cristianismo

Empeñados en nuestro deseo de recobrar nuestra *integridad intelectual* nos aventuramos en el análisis pormenorizado de la crítica que Nietzsche hace al cristianismo con el fin de encontrar los lugares inconfesados y frágiles de este movimiento histórico enemigo de la *vida* ataviado por los más rebuscados tintes de santidad e inocencia.

Como ya se ha indicado, el hombre de fe, el sacerdote y el teólogo son antagonistas del hombre de conocimiento, pues consideran a éste como aquel que puede poner en entredicho sus convicciones con respecto a su credo, siendo aquellas las muletas sobre las cuales depositan el peso total de su existencia. Las convicciones del hombre religioso con respecto a su fe son las que constituyen, para decirlo a la manera de Nietzsche, su columna vertebral. La diferencia entre un hombre de fe y un hombre de conocimiento reside en el hecho de que el primero sólo le basta dar un paso, un salto mortal, para estar al otro lado de la línea, sólo es necesario cegarse a sí mismo para estar dentro del mundo de la bienaventuranza eterna; mientras que en el segundo caso, el del hombre de conocimiento, no sólo basta un paso, sino muchos más: el conocimiento es una cuestión de grados, dijo Feuerbach¹⁰⁰.

En efecto, al igual que Nietzsche años más tarde, Feuerbach comparte la idea del hombre como un ser olvidadizo que al paso del tiempo hace caso omiso del proceso que se llevó a cabo para dar pie a sus construcciones conceptuales, en este caso Dios, tomándolas como cosas en sí, como cosas dadas. Pues bien, en Feuerbach tal manera de proceder se constata al decir que *el hombre olvida que Dios ha tenido su origen en*

¹⁰⁰ Vid. Ludwig Feuerbach, *La esencia de la religión*, § 22, Páginas de espuma, Madrid, 2005. Trad. Tomás Cuadrado. “Cuando los niños preguntan de dónde vienen los bebés, solemos darles la ‘explicación’ de que la comadrona los saca de una fuente en la que están nadando como peces. No otra es la explicación que la teología nos ofrece sobre el origen de los seres orgánicos, o en suma, naturales. Dios es la profunda o bella fuente de la fantasía en la cual están contenidas todas las realidades (...); la teología es la comadrona que las saca de dicha fuente, pero el personaje principal, la naturaleza, la madre que ha parido con dolor a los bebés y que los ha llevado durante nueve meses bajo su corazón, queda absolutamente excluida en una explicación como esta que originariamente estaba destinada a los niños y que ahora resulta infantil. Es cierto que esta explicación es más bella, más sencilla, más fácil de entender y más convincente para las criaturas de Dios que la explicación natural, que logra pasar de la oscuridad a la luz sólo de forma gradual tras innumerables obstáculos.” Cabe destacar que Nietzsche leyó, en 1861, la obra citada de Ludwig Feuerbach, así lo señala Germán Cano en el estudio introductorio del volumen I de las obras de Nietzsche por la editorial Gredos.

la naturaleza, y que la existencia de Dios, o mejor dicho, la creencia en su existencia tiene su único fundamento en la existencia de la naturaleza. Pero esto, como lo acabamos de decir, pronto lo olvida el hombre, más aún, nos animamos a decir que en el caso del cristiano no sucede una cosa tal, sino que éste hace un esfuerzo ingenuo por hacer tabla rasa en total consciencia, a fin de darse una idea de un Dios libre de todo presupuesto material o natural: un ser que tuviera el honor — parafraseando a Feuerbach — de no presuponer nada tras de sí tendría también el honor de no ser nada. Pero también es verdad que los cristianos son grandes expertos en el arte de convertir la nada en algo. Bajo este grandioso registro nos permitiremos rastrear la tesis de Nietzsche en *Genealogía de la moral* y en *El anticristo* con respecto al cristianismo como el movimiento nihilista de Europa y a los cristianos como la raza maestra en el arte de la falsificación, no sólo con respecto al ejercicio de transmutación de los valores nobles, sino también en lo tocante a la concepción valorativa del mundo, de la naturaleza. Mientras que en Feuerbach la nada se convierte en *algo*, en Nietzsche la nada se radicaliza, se absolutiza, se convierte en *todo*: no se dice nada, sino más allá, Dios.

El cristianismo, según nuestro autor, nació siendo un movimiento de insurrección contra el orden jerárquico y sacerdotal dominante de la época, mantenido por la sepa judía, liderado por Jesús de Nazaret, el «santo anarquista»¹⁰¹. Sin embargo, el éxito histórico del cristianismo sólo pudo conseguirse, según Nietzsche, a partir de la separación y el extrañamiento de las enseñanzas de su fundador. El derrotero del cristianismo a lo largo de la historia ha sido un puro malentendido intencional, con plena conciencia de sus divulgadores, en el sentido de que la Iglesia representa «la antítesis de lo que fue el origen», del Evangelio:

La historia del cristianismo —y, ciertamente, desde la muerte en la cruz— es la historia de una mala interpretación, cada vez más grosera, de un simbolismo originario. (...) El destino del cristianismo se basaba en la necesidad de que su propia fe tuviera que convertirse en algo tan enfermo, tan bajo y tan vulgar como enfermas, bajas y vulgares eran las necesidades que debía satisfacer con él.¹⁰²

¹⁰¹ Sobre el tipo psicológico del redentor *vid.* AC, § 27 y nota 67.

¹⁰² AC, § 37.

Desde esta perspectiva la Iglesia cristiana será, en adelante, considerada como «la peor falsificación de moneda» tanto de la moneda original, del Evangelio, como de los valores nobles, naturales y reales. Pero también se le designará como «la caricatura del cristianismo» y, por irónico que llegue a sonar, «la guerra organizada contra el cristianismo» debido a que Nietzsche hubo de observar que esta religión, una vez muerto en la cruz el único cristiano habido hasta el momento, Jesús de Nazaret, había organizado la vida de los hombres en función de todo aquello que, en su origen, negaba y reprobaba el «mensajero alegre», Cristo, llegando a la aseveración de que únicamente la práctica de...

Una vida tal como la vivió el que murió en la cruz, puede ser cristiana. (...) El auténtico y originario cristianismo es posible en cualquier época... No un creer, sino un hacer, sobre todo, un no-hacer-muchas-cosas, una forma de ser distinta (...). En realidad nunca han existido cristianos.¹⁰³

En síntesis, la naturaleza del cristianismo se encuentra en una condición paradójica, pues como religión bimilenaria que ha atravesado y determinado directa e indirectamente la historia de Occidente, ella se presenta como contraposición de todo cuanto es: del mundo, la *vida*. El concepto central que recorre y da unidad al texto a mi parecer se encuentra ya esbozado en *Genealogía de la moral: la falsificación*¹⁰⁴. El cristianismo no sólo falsea el mundo y la vida, sino también ejecuta su acción en las tablas de los valores antiguos y nobles: *falsea* los juicios de valor aristocráticos, propios de los hombres *reales*. Pero, sobre todo, el cristianismo va más allá de lo debido, y esto es algo de lo que Nietzsche no se cansará de decir una y otra vez: el cristianismo es la antítesis del núcleo original de donde tuvo su nacimiento; esta religión está en total contraposición con el *Evangelio*. El cristianismo se presenta como un *disangelio*: una mala nueva —una falta de honradez con las enseñanzas de Jesús.

Esto es lo que representa el cristianismo: «la religión de la compasión», «praxis del nihilismo», movimiento y control de masas bajo la conducción pastoril del sacerdote en sus distintas facetas y faces ulteriores en la historia, proceso de reducción y debilitamiento de todos los presupuestos de la vida saludable y ascendente y, por último, maestro en el arte de mentir a toda costa, de falsear la realidad y revestir en oro

¹⁰³ AC, § 39.

¹⁰⁴ GM, § 10.

todo aquello que en una época anterior era considerado como lo despreciable. Pero, sobre todo, el cristianismo, «un judaísmo de confesión más libre», es un movimiento propio de la especie más desarrollada en inteligencia, pues ¿qué es la inteligencia sino un hacer todo, enfrentar todo y resolver todo con prudencia, con el menor ruido y la mayor discreción posible —en todo caso, un hacer todo en silencio?

3. El cristianismo a la luz de *Más allá del bien y del mal*

En *Más allá del bien y del mal*, sección tercera: “El ser religioso”, Nietzsche nos da algunas ideas con las cuales poder avanzar en nuestro campo de interés, a saber, desarrollar y comprender la naturaleza del cristianismo a partir de dos canales de inteligibilidad: el análisis genealógico y el tratamiento histórico crítico del movimiento religioso que ha recorrido y conformado la vitalidad y el ritmo de la historia y vida de los hombres en Occidente.

En esta sección, al igual que en *Genealogía de la moral* y en *El anticristo*, Nietzsche nos presenta la paradoja de la fórmula “Dios en la cruz”, símbolo que servirá de fundamento y de instrumento para la interpretación paulina del cristianismo dominante, sustentado por una lógica de empobrecimiento dinámico y nihilizante de la vida y del mundo; la transvaloración de los valores antiguos en los cuales se observaba la afirmación de la voluntad sobre el mundo nacida de una fisiología lograda y de un ánimo elevado practicados en lo que Nietzsche llama *pathos* de la distancia, es decir, un carácter de corte aristocrático que no entendía aún del democratismo cristiano que engendraba el principio de la igualdad de las almas ante Dios y que para Nietzsche éste era uno de los lugares en la historia de las ideas donde se podía observar el inicio del nihilismo como máquina metódica de reducción y nivelación de las fuerzas de los hombres, en concreto, de la homogeneización de la voluntad humana.

La neurosis religiosa como lo propio del ser del hombre religioso, o bien, del hombre que quiere llegar a sentirse santo, llevada a cabo a partir de tres prescripciones dietéticas: soledad, ayuno y abstinencia sexual —recordemos, por ejemplo, a H. Smith con respecto a las prácticas de Jesús para entablar conexión con Dios¹⁰⁵— y que decantaban en la negación de la voluntad y del mundo subrayando, una vez más, la

¹⁰⁵ Cfr. Huston Smith, *Las religiones del mundo*, El cristianismo, Kairós, España, 2011. [En adelante RM], p. 319.

paradoja que representa el hombre religioso en este sentido: ser una voluntad que se vuelve contra sí misma. Esto último, según Nietzsche, era lo que llamaba la atención al hombre superior de semejante tipo de hombre y aquello también era por lo que quizá, al menos, los dioses se interesarían, en su aburrimiento, por este astro ascético: la tierra; y, por último, el instinto religioso interpretado como un ascender en peldaños o grados de crueldad y como aquel instinto que redime al hombre de esa crudeza que representa la realidad en su verdad, es decir, la realidad desprovista de atavíos y desnuda de toda ilusión.

El primer aspecto del instinto religioso tiene su reflejo en tres modos de sacrificio, el del primogénito, el de los instintos y, cuando ya nada quedaba al hombre por sacrificar, Dios termina siendo su último recurso —su sentido y su esperanza quedaban anulados, sacrificados: «sacrificar a Dios por la nada»¹⁰⁶. El segundo aspecto se explica a partir del primero en donde el estado de nihilismo es totalmente insoportable y aterrador para los hombres poco capaces de digerir la pesadez de lo real, entonces se vuelven artistas por una necesidad de conservación de la vida a partir de una voluntad de falsear la realidad, como «voluntad de invertir la verdad»:

Los cuales no encuentran ya el goce de la vida más que en el propósito de falsear la imagen de ésta (por así decirlo, en una duradera venganza contra la vida): el grado en que la vida se les ha hecho odiosa podría averiguarse por el grado en que desean ver falseada, diluida, allendizada, divinizada la imagen de la vida, —a los hombres religiosos se los podría contar entre los artistas, como su categoría suprema. El miedo profundo y suspicaz a un pesimismo incurable es lo que constriñe a milenios enteros a aferrarse con los dientes a una interpretación religiosa de la existencia.¹⁰⁷

Desde esta posición podemos establecer lo siguiente: el cristianismo se puede entender como un dispositivo de crueldad y de conservación. Este monoteísmo dominante en Occidente ha sido el fundador y redentor del nihilismo. En primer lugar, el cristianismo como dispositivo de crueldad se puede entender a partir de los tres peldaños del sacrificio nombrados en la sección analizada. A partir de esta explicación se puede avanzar en la comprensión de la famosa proposición “¡Dios ha muerto!” insertada en

¹⁰⁶ MBM, § 55.

¹⁰⁷ MBM, § 59.

*La ciencia jovial*¹⁰⁸, entendiendo por semejante sentencia la ausencia total de asideros y coordenadas posibles para el individuo, la desaparición de los astros y el norte dador de dirección y posicionamiento, una caída en la nada. Con la muerte de Dios se escuchaba el preludio del nihilismo.

Más aún, sobre esta gradación de eclipsamiento del hombre en la nada podemos arrojar más luz a nuestra reflexión echando una mirada al caso Pascal, lugar común de Nietzsche para proyectar sus diagnósticos con respecto al cristianismo, en donde se puede observar cómo a partir de una metódica de *aniquilamiento* progresivo fundado en la mortífera idea de que, a partir de ésta, como práctica ascética de *deshacimiento del yo*¹⁰⁹, se puede avanzar a la identidad y confusión con Dios. En Pascal tenemos el ejemplar por excelencia para atisbar la intoxicación del cristianismo expresado en un jansenismo rapaz; no hace falta ir más lejos en el desarrollo de esta idea, pues el propio Pascal nos da la clave para su diagnóstico: “Quien quiere hacer el ángel hace la

¹⁰⁸ CJ, § 125, «El hombre frenético».

¹⁰⁹ Gabriel Albiac, *Blaise Pascal, La máquina de buscar a Dios (una antología)*, Tecnos, Madrid, 2014. [En adelante BP]. ¿Qué es el cristianismo pascaliano? Una interpretación, claro está, como otras interpretaciones del mismo cristianismo, pero ¿cuál es la característica primordial de esta interpretación? Es un cristianismo desde el punto de vista jansenista, escuela doctrinal que promueve la exigencia de vida virtuosa y ascética en orden a la gracia divina. Y tal será el hilo conductor del proyecto de aniquilación pascaliano, una guerra metódica de desgaste contra el yo y el mundo. Proyecto que se llevará a cabo a partir de la *conversión* que implica una *aniquilación* progresiva en sentido negativo bajo un proceso de depuración con el fin de quedarse con un único sustrato: el alma. En pocas palabras: toda *conuerto* es *aneantissement*.

El cuerpo, el mundo, los hombres, el yo, son un impedimento al alma, para ello Pascal pide un *desnudarse* de todas esas cosas para que, una vez logrado tal objetivo, el alma se presente como un lugar vacío para que el amor de Dios se deposite en él. La conversión, se nos dice, es el aprendizaje de la nada, del anonadamiento, empequeñecimiento y reducción de uno en pos de lo otro infinito y eterno: Dios.

¿Cuál es ‘la clave de la desmesurada apuesta cristiana’? O bien, ¿cuál es la clave de por qué el cristianismo, visto desde esta óptica jansenista, por lo demás ascética, ha triunfado? Nos dice Pascal al respecto: ‘La única secta que está en contra del sentido común y la naturaleza de los hombres es la única que ha subsistido entre los hombres.’ ¿Nosotros qué diremos? Pues bien, que el hombre es el único ser que se niega a ser lo que es, un animal; está en su propia naturaleza ser una anti-naturaleza, tal ha sido la aventura de esta criatura desde los estadios de la animalidad a la humanidad; es el único ser que se quiere de otra manera, que anhela ser de otro modo, es un animal que quiere volverse *ave* y dejar de ser *serpiente*.

bestia.”¹¹⁰ Pascal, ese «animal interesante» que puede ejemplificar la «forma sacerdotal de la existencia» desarrollada en *Genealogía de la moral* por Nietzsche, fue aquel animal reptante que se gozaba en la escisión¹¹¹, aquel animal que se sajava el alma en carne viva. Nietzsche resume esta idea diciendo que “(...) todo el que alguna vez ha construido un nuevo cielo encontró antes el poder para ello en su propio infierno.”¹¹²

Finalmente, tomando al cristianismo como dispositivo de conservación, podemos entenderlo yendo más allá de la explicación ya presentada al desarrollar la idea del instinto religioso como aquella fuente de ficciones para atenuar y buscar de algún modo que la vida, vacía de sentido, se vuelva soportable, digerible. En este punto es necesario mentir para no morir por la verdad¹¹³.

La huida del nihilismo por medio de la creación artística, de la ficción, es un centro de fuga que el instinto sacerdotal ha fabricado para mantener en la existencia aquello por lo cual él mismo se sostiene y conserva en el mundo. La transvaloración de los valores, un producto más de la falsificación del artista religioso, llevada a cabo por el modo reactivo de actuar que define, según Nietzsche, al hombre del resentimiento y que, a partir de mecanismos revestidos por las más inofensivas y bellas virtudes (la abnegación y la compasión que no tienen más que por base el odio y la envidia del esclavo con respecto a su señor), se logra mantener en una existencia mínima y, sin embargo, aceptable, a un gran número de individuos pertenecientes a los estratos sociales más bajos. Ya se entenderá por qué en *Genealogía de la moral* Nietzsche

¹¹⁰ BP, p. 9. El original reza así: *L'homme n'est past ni ange ni bête: et la malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête.*

¹¹¹ GM, III, §, 11.

¹¹² GM, III, § 10.

¹¹³ Nietzsche, [NF, noviembre de 1887 - marzo de 1888, 11 (415)] en Diego Sánchez Meca, *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2005. [En adelante EDM] “Tenemos necesidad de mentiras para vencer sobre esta realidad, sobre esta verdad, o sea, para vivir [...]. El hecho de que la mentira sea necesaria para vivir forma parte de este carácter terrible y enigmático de la existencia [...]. La metafísica, la moral, la religión, la ciencia son consideradas en este libro sólo como otras formas de mentira. Con su ayuda se cree en la vida. ‘La vida debe inspirar confianza’: el objetivo, así dicho, es enorme. Para conseguirlo el hombre debe ser mentiroso por naturaleza, debe ser artista antes que nada. Y así es: metafísica, moral, religión, ciencia son partes de la voluntad del arte, de mentira, de huida de la verdad, de negación de la verdad.”

escribe que con los judíos comienza la rebelión de los esclavos¹¹⁴ y también se entenderá por qué en *El anticristo* al cristianismo, como desarrollo ulterior y extensión del judaísmo, se le homologará al anarquismo como modo de entender su afinidad con el nihilismo¹¹⁵. Por último, este dispositivo de crueldad se agota en la actividad maquinal y la “pequeña alegría” —el amor al prójimo— como remedio narcotizante¹¹⁶ para, de una manera u otra, diluir por tiempos prolongados el hastío, el aburrimiento y la desesperación del hombre para quien la vida es una pena vivirla, un camino errado sobre el cual hay que desandar lo más pronto posible.

¹¹⁴ *Vid.* RM., «El judaísmo», donde H. Smith, en su calidad de historiador, adjunta a esta religión la idea de progreso y protesta social.

¹¹⁵ *Vid.* AC, § 57.

¹¹⁶ El cristianismo es *décadence*. *Cfr.* GM, III, § 17 y 18: El cristianismo como “gran cámara de consuelos.”

CAPÍTULO II

LA MODERNIDAD A LA SOMBRA DE DIOS

Introducción

«Dios ha muerto»¹¹⁷. Sin embargo, indica Nietzsche, su época se encuentra eclipsada por la sombra de aquel Dios¹¹⁸. ¿Qué significa esto?

A Dios, aquella divinidad cristiana — enemiga de la «carne» — levantada por Pablo de Tarso, se le ha dado muerte por el jinete de la ciencia, siendo sus instrumentos para aquel grandioso acto la violencia metódica-genética de la filología y la honestidad y veracidad de la historia¹¹⁹. Mediante el recurso de la ciencia, Nietzsche ha puesto en evidencia la degeneración y perversión originarias del cristianismo enraizado en las tesis paulinas — una de las causas de tal muerte ha sido el hombre de ciencia, otra más ha sido el mismo hombre de fe, el cristiano: ambos han contribuido a semejante asesinato. No obstante, el duelo por tal pérdida universal persistió todavía en cada uno de los lugares oficiales de la cultura moderna. Dios, entonces, en la Modernidad, sigue vivo como recuerdo — sólo muere quien se olvida, dicen algunos. Es en la muerte cuando los hombres no se cansan de revivir al fallecido, entonces pronto se vuelven en desenterradores, necios y abogados justicieros del que está ausente, del que ha partido.

La Modernidad, pues, siguió estando asentada sobre las bases del nihilismo; luego, a partir de un juego de palabras, Nietzsche indica: el cristianismo es nihilismo¹²⁰; en conclusión, la modernidad sigue siendo cristiana. La acción y la fuerza del hombre sufrieron hasta aquel entonces un debilitamiento de la reacción y contrafuerzas del movimiento cristiano.

¹¹⁷ CJ, § 125, «El hombre frenético.»

¹¹⁸ CJ, § 108, «Nuevas luchas.»

¹¹⁹ «La justicia histórica, aunque se practique efectivamente y con una mentalidad pura, es, por esta razón, una virtud terrible, porque ella siempre socava y lleva a la perdición a todo lo vivo: su juzgar es siempre un destruir. (...) Una religión, por ejemplo, transformada en un saber histórico bajo el dominio de la justicia pura, una religión, comprendida de modo estrictamente científico, acaba por ser destruida al final de este camino. La razón reside en que toda verificación histórica saca continuamente a la luz tanta falsedad, grosería, inhumanidad, tanta violencia y carencia de sentido que, necesariamente, ha de disiparse ese clima lleno de piedad por el pasado que es indispensable para poder y querer vivir.» HV, § 7.

¹²⁰ *Vid.* AC, § 58.

El suelo secular sobre el cual se asienta el clima cultural de la modernidad no puede explicarse si no es a partir de la herencia cristiana que Nietzsche destaca, en cuanto médico de la cultura, en su modo intempestivo de proceder. Es decir, fue necesario, como exigencia de método, hablar sobre los análisis genético-histórico nietzscheanos del cristianismo para poder tomar la palabra en relación con su crítica a la cultura moderna, intoxicada sobremanera de cristianismo, que podemos estratificar, como anticipación general de la columna vertebral del cuerpo temático del presente capítulo, en tres aspectos genéricos: la cultura, la moral y la política.

1. Sobre la escisión antropológica moderna

El tratamiento que Nietzsche hace de la cultura moderna puede tematizarse bajo el nombre de cultura socrático-alejandrina que tiene como tipo ideal al hombre teórico. La mirada desde la cual busca hacer un diagnóstico crítico de su época es a partir de la óptica del arte griego, entendido como unidad estética: posición crítica con respecto a la cultura moderna a partir de la cual busca una renaturalización de la cultura con el fin de activar las potencias creadoras del arte concentradas en su concepción del genio.

Este proyecto de renaturalización de la cultura, frente al hombre teórico en quien Nietzsche encuentra anclada a la modernidad, busca decantar en una superación de la escisión antropológica que había recorrido la historia de Occidente: el «Sócrates cultivador de la música» —aquel tipo de hombre dotado de la capacidad para sintetizar, en una sola unidad, cultura y naturaleza.

La base cultural sobre la cual se encuentra asentada la modernidad, la formación socrático-alejandrina, se caracteriza por un clima que Nietzsche califica de «optimismo», ambiente cultural en donde la predominancia de la ciencia está a la carta y que Nietzsche se encarga de problematizar. La ciencia puesta en cuestión responde a un motivo general: hacer una evaluación crítica de la cultura en su totalidad¹²¹.

¹²¹ “Todo nuestro mundo moderno está preso en la red de la cultura alejandrina y reconoce como ideal el hombre teórico, el cual está equipado con las más altas fuerzas cognoscitivas y trabaja al servicio de la ciencia, cuyo prototipo y primer antecesor [es] Sócrates.” Nietzsche en David Gualberto Cortez Jiménez, *Nietzsche, Dioniso y la modernidad*, ed. Abya-Yala, Quito-Ecuador, 2001, p. 40. [Consultado el 5 de agosto del 2020]. Disponible en:

Este optimismo de la universalidad del saber es llevado por Nietzsche hasta su radicalidad con el fin de encontrar sus inconsistencias, inscribiéndose de este modo dentro del programa crítico de la ciencia que había sido llevado a cabo por Kant y Schopenhauer¹²², lo cual ha hecho de él la mente ilustrada de la modernidad¹²³ al poner en entredicho aquello que para la época resultaba indubitable y prometedor: la razón científica.

La toma de posición para que Nietzsche pudiera hacer frente a la base cultural y al tipo de hombre modernos, se encuentra en la unidad estética griega que conforma el concepto de *cultura*¹²⁴ del cual se sirvió para comenzar a diagnosticar el clima cultural de la modernidad. La fuerza demoledora de tal concepto puede considerarse una contrafuerza intelectual, con arreglo al arte griego, frente a la pretendida omnipresencia de la ciencia en todos los ámbitos de la vida cultural del occidente moderno.

La universalidad del saber, según Nietzsche, traía como consecuencia la eliminación de las potencias creadoras propias del arte; solo así la ciencia, como optimismo de una época, pudo mantenerse como discurso dominante. Sin embargo, lo cierto es lo contrario, la cultura socrático-alejandrina, la Modernidad, lejos de sus anhelos de humanismo e ilustración, se encuentra motivada por una voluntad de verdad, la cual “(...) necesita un

https://digitalrepository.unm.edu/do/search/?q=author_inname%3A%22Cortez%20Jiménez%22%20author_fname%3A%22David%20Gualberto%22&start=0&context=8211305&facet= [En adelante NDM].

¹²² NDM, p. 138.

¹²³ “Con todo, de Nietzsche podría decirse tanto que fue el último pensador de la modernidad, como el único verdaderamente moderno, como el caudillo de un nuevo tiempo si se quiere, como un personaje de imposible clasificación. A nuestro entender, son posibles todas estas hipótesis, de modo que nos sentimos cómodos en la *sintética* idea de que Nietzsche fue el último pensador de la modernidad en la medida en que llevó hasta sus últimas consecuencias la crítica moderna, siendo con ello el único moderno que se atrevió a ser moderno, y abriendo como consecuencia las puertas hacia un nuevo paradigma.” Pablo Frontela Asensio, *La crítica de la Modernidad desde Nietzsche. Deconstrucción y construcción de un sendero*, 2016, p. 16. [Consultado el 5 de agosto del 2020] Disponible en: http://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/18462/TFM_F_2015_32.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

¹²⁴ “El concepto griego de cultura, (...) sin adentro y afuera, sin desfiguraciones y convenciones, la cultura como una unidad entre vida, pensamiento, apariencia y querer.” Nietzsche en NDM, p. 152.

estamento de esclavos para tener una existencia duradera, pero, en su consideración optimista de la existencia niega la necesidad de tal estamento.”¹²⁵

Apuntadas estas aseveraciones podemos señalar lo siguiente: la cultura moderna y la preservación del hombre teórico, como tipo ideal de formación, sólo pudo conformarse gracias a una específica voluntad de poder que se deseaba como discurso omniabarcante. No obstante, el esfuerzo por estructurar la realidad desde la sola razón es un esfuerzo que responde a los estímulos creativos de la voluntad, por tanto, dice Nietzsche, la ciencia no puede entenderse al margen de la producción estética de la existencia encauzada por las fuerzas artísticas:

Esta sublime ilusión metafísica le ha sido añadida como instinto a la ciencia, y una y otra vez la conduce hacia aquellos límites en los que tiene que transmutarse en arte: en el cual es en el que tiene puesta propiamente la mirada este mecanismo. (...)

Cuando aquí ve, para su espanto, que, llegada a estos límites, la lógica se enrosca sobre sí misma y acaba por morderse la cola — entonces irrumpe la nueva forma de conocimiento, el conocimiento trágico, que, aun sólo para ser soportado, necesita del arte como protección y remedio.¹²⁶

La ciencia, al formar parte de los centros de creación artística, pierde toda pretensión de universalidad. La existencia y el mundo, al estar libres de todo atavismo conceptual, recuperan la inocencia, recuperan su sentido trágico —su carencia de verdad, de sentido—. Es el hombre quien, partiendo del impulso volitivo creador y dador de significación, está al encargo de otorgarle sentido al mundo.

La voluntad, mediante el arte griego, queda salvada —la escisión cuerpo-pensamiento es superada en la síntesis del «Sócrates cultivador de la música»¹²⁷; el genio frente al

¹²⁵ Nietzsche en NDM, p. 141.

¹²⁶ Nietzsche en NDM, p. 139.

¹²⁷ “‘Sócrates, cultiva la música!’. (...) En la figura del Sócrates, que se entrega en sus últimos días a la práctica musical, Nietzsche bosqueja un nuevo tipo de filósofo que sabe sintetizar, por una parte, el conocimiento afectivo del fundamento trágico del mundo y, por otra, sus capacidades analítico-rationales. ‘El hombre trágico como el Sócrates que hace música.’ Sólo cuando el hombre de ciencia reconozca que la verdad es un tipo de engaño necesario para mantenerse en la vida se podrá contar con él para la formación

hombre teórico impregnado de optimismo: “Cuando se disuelve la representación ilusoria como tal, la voluntad tiene que — cuando de otra manera quiere la conservación de nuestra existencia — crear otra. (...) En el fondo no se cambia nada. La voluntad ejecuta su necesidad y la representación trata de alcanzar la esencia universal de la voluntad.”¹²⁸

2. De la ambivalencia y el carácter bipartito del nihilismo

Para abordar desde otro punto de vista el tema de la crítica a la cultura moderna en la filosofía de Nietzsche es necesario tener en cuenta la manera en cómo nuestro autor trata de proceder a la manera no ya de un genealogista, sino como médico de la cultura. En efecto, en la filosofía nietzscheana se elabora un diagnóstico de la Modernidad con el fin de resumir todas sus aristas en una sola denominación: el nihilismo.

Así pues, la noción de nihilismo será, para nuestra investigación, esencial, dado que en su explicitación se busca la comprensión gradual de la mirada nietzscheana con respecto a los síntomas que localiza en el ambiente cultural moderno. Con arreglo a este propósito ha sido sumamente enriquecedor el trabajo de Ávila Crespo, *La ambivalencia del Nihilismo*, quien, a partir de un estudio pormenorizado y estructural del tema que nos compete ahora (la homologación nihilismo-cristianismo), aporta luz a nuestra mirada para llegar a solventar con mayor precisión nuestros análisis y reajustar aún más las orientaciones temáticas en las cuales queremos adentrarnos con el fin de agotar el diagnóstico crítico que Nietzsche hace a su época.

El término *nihilismo* es abordado por Ávila Crespo a partir de un manejo interpretativo ambivalente con el propósito de estructurar sus indagaciones en las proposiciones nietzscheanas. Así, en un primer momento, la autora contextualiza el nihilismo en dos tradiciones filosóficas —una positiva, otra negativa—: la primera tiene

de una cultura auténtica. (...) Así aparece en uno de los fragmentos de Nietzsche de 1873: ‘Sin no-verdad ni sociedad ni cultura. El conflicto trágico. Todo lo bueno y bello pende del engaño: la verdad mata — se mata a sí misma (en la medida que ella reconoce que su fundamento es el error).’ NDM, p. 140.

¹²⁸ Nietzsche en NDM, p. 148.

lugar a principios del siglo XIX¹²⁹, a cuya tradición se le debe el haber otorgado al nihilismo un valor filosófico; mientras que la segunda tradición puede rastrearse desde Gorgias hasta Schelling. Pero será, según Crespo, con Leibniz donde posiblemente ambas tradiciones puedan avenirse a través de la pregunta clásica que formula éste en el párrafo 7 de *Los principios de la naturaleza y de la gracia*: “¿Por qué hay algo más bien que nada?”.

Señalado el carácter histórico pasamos al tratamiento intelectual que Nietzsche otorga al nihilismo. Para éste, el nihilismo designa la ausencia de sentido y finalidad. Sin embargo, como señala Crespo, este término goza de una complejidad ambivalente, pues remite tanto a final como a inicio, tanto a una noción de diagnóstico como de terapia, o bien, designa tanto derrumbe como superación. “El nihilismo es el estadio final de una etapa de oscurecimiento progresivo de sentido que resume la sentencia «Dios ha muerto» y que sólo podrá ser superado por un movimiento de mayor intensidad y de distinto signo.”¹³⁰

De la ambivalencia conceptual, de la cual goza el término temático que nos ocupa, podemos pasar a las dos formas según las cuales es posible abordar el nihilismo en la filosofía de Nietzsche: 1) como diagnóstico de su tiempo y 2) en relación con el cristianismo.

2. 1 Nihilismo como diagnóstico de una época

En Nietzsche podemos encontrar frecuentes reproches hacia la cultura europea de su tiempo, concibiéndola como una cultura enferma consistente en valores de ocaso que dan la impresión de un nihilismo que él percibe como un “budismo de europeos”¹³¹. En este lugar, el filósofo comprende su época desde sí mismo; comprende la enfermedad de la cultura moderna desde su propia individualidad al tomar consciencia de ser la mente

¹²⁹ Remedios Ávila Crespo, “La ambivalente experiencia de la nada metafísica y nihilismo en Nietzsche”, *Nietzsche: el desafío del pensamiento*, Paulina Rivero Weber (coord.), Fondo de Cultura Económica, México, 2016, p. 57. [En adelante AN].

¹³⁰ AN, pp. 58-59.

¹³¹ GM, Prólogo, § 5.

nihilista “perfect[a] de Europa”¹³². La historia de Europa de los dos próximos siglos¹³³ Nietzsche pudo pronosticarla sólo a partir de un acto de autorreconocimiento con su tiempo. “De ahí su conocida definición de nihilismo: ‘Nihilismo, falta la meta, falta la respuesta al ¿por qué? ¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos han perdido su crédito’. Y este proceso final de desgaste y de debilitación es resultado de la decadencia.”¹³⁴

2. 2 Cristianismo y nihilismo

En segundo lugar, el cristianismo como nihilismo. En una fórmula general podríamos decir lo siguiente: la equivalencia entre ambos términos radica en que designan, para Nietzsche, un estado patológico de un determinado tipo de voluntad la cual tiene como cometido la negación de la vida. Ya en el capítulo primero se habían señalado algunas nociones con respecto a este tema, sin embargo, es en este lugar donde cabría hacer precisiones al respecto para una mayor aclaración de la ruta a la cual está encaminada nuestra averiguación que en este apartado busca encontrar los resabios del cristianismo, como movimiento nihilizante de la vida, en la cultura moderna denunciados por la visión nietzscheana.

El cristianismo, siguiendo el recurso interpretativo de Ávila Crespo, se comporta ante el nihilismo de una manera ambivalente; es decir: es tanto antídoto como origen del nihilismo. El cristianismo surge de la nada, del horror al vacío¹³⁵, y va hacia otra nada, el

¹³² Nietzsche [NF. KSA, 13. 11 (411), 190.] en AN. p. 61.

¹³³ GM, III, § 27: “(...) ese gran espectáculo en cien actos, que permanece reservado a los dos próximos siglos de Europa, el más terrible, el más problemático, y acaso también el más esperanzador de todos los obstáculos...”.

¹³⁴ Nietzsche [NF. KSA, 12, 9 (35), 350] en AN, p. 61. Además, *vid.* FPS, IV, 14 [86]: “El nihilismo no es una causa, sino sólo la lógica de la *décadence*.”

¹³⁵ Sobre esta aseveración Ávila Crespo no da referencias exactas, quizá por la obviedad que ella presupone respecto al carácter ambiguo del nihilismo; sin embargo, resultan relevantes los párrafos 13-19 de GM, III, donde Nietzsche hace un análisis detallado de lo que él llama “la gran cámara de consuelos” del cristianismo como medicación sacerdotal para la *mitigación* del sufrimiento que se desprende del sentimiento de vacío y del hastío de sí.

más allá. Frente a la desolación de sentirse en un estado de “orfandad cósmica”¹³⁶ el hombre se vio necesitado de crear un Dios que le posibilitara algún anclaje al mundo sin el cual éste no gozaría de ninguna razón de ser.

Es ahí donde se ve la función que cumplió el cristianismo. Nietzsche ve en él el gran antídoto contra el nihilismo teórico (todo es falso) y práctico (todo está permitido). Y reconoce las ventajas que ofrece la hipótesis cristiano-moral: presta al hombre un valor absoluto en el torrente del devenir y perecer; sirve a los abogados de Dios en la medida en que hace aparecer el mal como pleno de sentido; considera que el hombre posee un saber especial en materia de valores absolutos; evita el autodesprecio, y es un medio de conservación.¹³⁷

No obstante, la razón por la cual esta manera de solucionar el problema de la vacuidad del mundo se concibe como una concepción igualmente nihilista de la existencia en la que el mundo no se basta para justificar su razón de ser desde y por sí mismo —aseveración que Ávila Crespo aclara con arreglo a las categorías de la metafísica¹³⁸—, sino que su sentido

¹³⁶ Juan José Tamayo, *Modernidad, secularización y crisis de Dios*. Pasajes, 16, 2004, p.112-121. [Consultado el 5 de Agosto del 2020] Disponible en: <https://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/46120/113-121.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

¹³⁷ AN, p. 63.

¹³⁸ Ávila Crespo, a partir de *El Crepúsculo de los ídolos*, «La razón en filosofía», problematiza bajo los siguientes términos: “¿Qué cosa es más originaria que el Dios cristiano y es también la condición de posibilidad de la creencia en Él? (...) Nietzsche advierte que el nihilismo como estado psicológico aparecerá cuando hayamos buscado un sentido a todo lo que pasa que no se encuentra en lo que pasa: de manera que el que busca acaba por abatirse.

”Nietzsche concluye que la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo. Y entonces, como en el caso del cristianismo, también aquí las categorías que ofrecen sentido al mundo son interpretadas como aquello que disimula su originaria falta de sentido. De manera que el nihilismo es, por un lado, resultado del derrumbe de las categorías; pero, por otro, causa de la creencia en tales categorías. Pero se trata de una creencia más originaria que la creencia en el Dios cristiano-moral, que no es sino su resultado. (...) Y Nietzsche se remonta con ellas más allá del cristianismo, reconociendo que ya con los eleatas y su concepción del ser se introducen subrepticamente en filosofía prejuicios meramente lingüísticos.” AN, p. 65.

le viene dado desde afuera, se le otorga a partir de un ente que, además de ficticio, es trascendente a la existencia.

Cuando el cristianismo ha cumplido su función como antídoto frente al nihilismo no ha hecho más que una cosa: ser una voluntad de conservación de lo que degenera en términos de *décadence*, a saber, una voluntad traducida en el ideal ascético proyectada en una forma sacerdotal de la existencia: una voluntad de nada.

Cuando el cristianismo cae, dice Nietzsche al final de *Genealogía de la moral*, párrafo 27, tratado III, y en *La gaya ciencia*, aforismo 357, no es debido a otra cosa más que a su concepto de verdad con el cual había fundado su doctrina universal de un Dios y una moral únicos y absolutos. Cuando a raíz de la voluntad de verdad el cristianismo observa que detrás de sus creaciones humanas, muy humanas, se encuentra el vacío, al cual quiso poner como remedio un más allá, un mundo verdadero¹³⁹ —véase el *consensus sapientum*¹⁴⁰ de Nietzsche—, entonces se deja ver el fondo virginal de la existencia el cual había sido, por un larguísimo tiempo, interpretado por un tipo determinado de voluntad, una voluntad contradictoria a la vida.

3. Hacia una negación metódica del nihilismo europeo

Camus, en *El hombre rebelde*, dedica una parte al nihilismo en la filosofía de Nietzsche, la cual resulta pertinente para nuestra investigación debido a que en ella encontramos una mirada más nítida en lo que respecta al movimiento de conciencia que representan las proposiciones nietzscheanas relativas al diagnóstico cultural de la Modernidad. El esfuerzo de Nietzsche, según Camus, radica en que a partir de la negación del ideal se pasa a la secularización de éste. Una vez librado el mundo del fundamento último de la existencia, de la idea de Dios, es el hombre quien tiene por tarea primordial la responsabilidad de encontrar el orden y la ley que den justificación de su ser en él. Tal tipo de hombre será el espíritu libre capaz de transformar el nihilismo pasivo —propio de su época que la encuentra aún anclada, por un cierto tipo de nostalgia que implica

¹³⁹ Cfr. CI, «Cómo el mundo acabo convirtiéndose en una fábula».

¹⁴⁰ CI, «El problema de Sócrates», I: “Sobre la vida los más sabios han juzgado igual en todas las épocas: no sirve para nada.”

semejante acontecimiento, a los viejos ideales fundamentados por el viejo Dios— en nihilismo activo, lo cual resume, según Camus, el mensaje de Nietzsche como constante y pura creación de mundos y estilos de vida: creación de nuevos valores impulsada por una voluntad artística.

Examinando el método de rebeldía que constituye la reflexión nietzscheana en tanto negación metódica de todo cuanto el nihilismo esconde tras de sí —los resabios de la muerte de Dios—, la tesis de Camus¹⁴¹ es que no sólo tendría que entenderse el pensamiento de Nietzsche como una filosofía de la rebeldía, sino que ella misma es una filosofía sobre la rebeldía¹⁴². Semejante aseveración se empareja bastante bien a nuestras líneas anteriores que versaban sobre la ambivalencia del nihilismo. Según Camus, Nietzsche concibió el aspecto apocalíptico que cobraría el nihilismo en Occidente si no se le daba antes una dirección. Esto es, la dirección de un proyecto confiado a un renacimiento.

La equiparación cristianismo-nihilismo se explica teniendo como base, dice Camus, aquello que caracteriza a todo idealismo: la evasión de lo que es, el fuerte rechazo a lo que se ofrece¹⁴³. Es la moral socrática, recomendada por el cristianismo, la que Nietzsche combate en adelante con el fin de devolver el sentido a la tierra. Es el Sócrates de la *Apología*¹⁴⁴, si recordamos, de quien se habla aquí. Aquel tipo de hombre interesado totalmente en los designios del oráculo de Delfos, a saber, localizar al hombre pleno de sabiduría, haciendo con ello tabla rasa de los asuntos públicos, del bienestar de la familia y de la riqueza. En una palabra, Sócrates como negador de lo que se ofrece, del mundo,

¹⁴¹ Camus, *El hombre rebelde*, II, Alianza, Madrid, 2015, p. 103. [En adelante HR].

¹⁴² En efecto, mientras que para Camus el hombre rebelde es un hombre que dice “no”; en Nietzsche el nihilismo es, como se ha dicho ya, un movimiento de negación y afirmación a la una: “Y quien tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, ése tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores.” ZA, «De la superación de sí mismo.»

¹⁴³ *Cfr.* HR, p. 102.

¹⁴⁴ *Vid.* AS, 31 b-c y 36 c-d.

de la vida¹⁴⁵. Este tipo ideal de hombre para la Modernidad y modelo moral para el cristianismo es punto de referencia en torno al cual las tesis de Nietzsche rotarán.

Bajo el nihilismo, el mundo, supeditado al idealismo propio del movimiento cristiano, es juzgado a partir de la nada, es decir, es evaluado a partir de lo que debería ser por referencia a un reino celestial, ideas eternas e imperativos morales. El nihilismo “quiere sustituir al hombre de carne por un hombre reflejo.”¹⁴⁶ De este modo podemos establecer un acuerdo entre Camus y Ávila Crespo pues nos parece que ambos están de acuerdo en lo siguiente: a pesar de que el cristianismo ha dado una dirección al mundo ésta es una forma nihilista más de proceder que lo suprime al considerar nuestra estadía en él como puente hacia otra existencia, hacia un más allá. “El cristianismo cree luchar contra el nihilismo porque da una dirección al mundo, cuando él mismo es nihilista en la medida en que, imponiendo un sentido imaginario a la vida, impide descubrir su verdadero sentido.”¹⁴⁷

Lo esencial de esto reside en que Camus aclara la ruta por la cual nuestra investigación tomará sus derroteros. Es la moral, el nihilismo práctico, el punto de ataque de las proposiciones nietzscheanas: «en el fondo sólo el Dios moral es refutado»¹⁴⁸. Ya se había hablado en el capítulo anterior acerca de la corrupción que el cristianismo implica en lo que concierne al Evangelio, al fundador del movimiento, siendo él mismo, mediante su moral, la mayor traición a las enseñanzas del hombre de la Buena Nueva. El Evangelio, con el cristianismo, se torna un *disangelio*. Son las tesis paulinas las que llevaron al cristianismo a la contradicción total con la palabra de Jesús: su fuente original quedó falseada. Nietzsche, apunta Camus, no arremete contra Jesús, sino contra la institucionalización del Evangelio: La Iglesia. Ya en *El anticristo* podemos observar cómo

¹⁴⁵ Vid. CI, «El problema de Sócrates». Aunque es imprescindible consultar en su totalidad esta sección, baste con esta proposición del § 10: “El moralismo de los filósofos griegos desde Platón tiene causas patológicas; lo mismo sucede con su estimación de la dialéctica. Razón = virtud = felicidad significa meramente: hay que hacer como Sócrates y establecer contra los apetitos oscuros una luz diurna permanente, la luz diurna de la razón. Hay que ser prudente, claro, lúcido a cualquier precio: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, lleva hacia abajo...”.

¹⁴⁶ HR, p. 102.

¹⁴⁷ HR, pp. 104-105.

¹⁴⁸ Nietzsche en HR, p. 103.

Jesús es caracterizado por Nietzsche como un hombre entregado a la acción, en cuanto profeta social, para encontrar el reino de los cielos en la tierra. A su vez Camus escribe:

Cristo, para Nietzsche como para Tolstoi, no es un rebelde. Lo esencial de su doctrina se resume en el asentimiento total, la no resistencia al mal. No hay que matar, ni siquiera para impedir matar. Hay que aceptar el mundo tal cual es, hay que negarse a incrementar su dolor, pero hay que consentir en sufrir personalmente el mal que contiene. El reino celestial está inmediatamente a nuestro alcance. No la fe, sino las obras, este es según Nietzsche el mensaje de Cristo. A partir de aquí, la historia del cristianismo no es más que una larga traición a dicho mensaje.¹⁴⁹

Cuando el Evangelio muere, el cristianismo de raíces paulinas invertirá el mensaje sobreponiendo la fe a las obras. Esto último significará un giro de tipo nihilista, pues al profanar lo sagrado se seculariza el mensaje de Jesús: no la fe, sino las obras. El mundo, la esfera de la acción y el devenir se *desdivinizan*. Este es el lugar, por antonomasia, donde tendrán su fundamento las sociedades secularizadas. El reino de los cielos se posterga, entonces, a un más allá como promesa histórica.

El mensaje de Dios se desvirtualiza en gran medida al ser practicado estrictamente desde un estadio interior haciendo del cuerpo, de la *carne*, un impedimento que, a través de la ascesis cristiana, se tratará de suprimir para quedar con el sustrato supuestamente importante: el alma, el espíritu, el pensamiento. El hombre teórico, el animal divinizado, alado, es posible gracias a este procedimiento nihilizante de la vida.

Finalmente, el suelo se prepara, como indicación provisional para dos análisis posteriores, para la crítica nietzscheana tanto de la Reforma en Europa como de las corrientes políticas modernas: el socialismo y el anarquismo. Camus, acorde a los planteamientos de Nietzsche tanto en *Genealogía de la moral* como en *El anticristo* y afín a las interpretaciones de Luc Ferry y L. Jerphagnon en *La tentación del cristianismo*, recurre a las implicaciones históricas y políticas que tuvo la Buena Nueva al proclamar la

¹⁴⁹ HR, pp. 103-104. Sin embargo, cabe comparar aquí la imagen rebelde de Jesús ilustrada en el evangelio de *Juan* (2,13-25). En este pasaje se relata la oposición de Jesús a la profanación del templo de Dios efectuada por los mercaderes y cambistas de moneda. Esta actitud de Jesús puede ser bastante ilustrativa a la hora de abordar el cambio estructural que el protestantismo luterano efectuó sobre el terreno de la mediación religiosa en el seno de la Iglesia católica.

igualdad de los hombres ante Dios. El socialismo, al ser un movimiento con tendencias idealistas respecto a un mundo armónico y libre de desigualdades es, para Nietzsche, “un cristianismo degenerado”¹⁵⁰, un movimiento con una actitud nihilista ante la vida al ser incapaz de reconocer y afirmar los opuestos constitutivos de la visión trágica del mundo.

4. La inmoralidad de la moralidad europea

Cuando Nietzsche diagnostica a su tiempo con la categoría de nihilismo lo hace a partir de una mirada intempestiva. Aquella mirada trata de abordar el presente a partir de un pasado que se localiza en Sócrates y Platón, pasando por la caída del Imperio romano — a partir de la inversión y falsificación de las tablas antiguas de los valores naturales por parte del judeocristianismo — y que decanta al final en aquella modelación histórica en la cual la cultura occidental se ha mantenido inmersa. La historia de Occidente es la preponderancia de la reacción sobre la acción.¹⁵¹

La moral del nihilismo, en un sentido general, se caracteriza por ser un conjunto de normas que niegan la vida, homogeneizan y nivelan las fuerzas vitales y potencias creadoras del hombre; el predominio de esta moral se encuentra anclada al programa

¹⁵⁰ HR, p. 105. “El socialismo no es más que un cristianismo degenerado. Mantiene en efecto esa creencia en la finalidad de la historia que traiciona a la vida y a la naturaleza, que sustituye los fines reales con unos fines ideales (...). El socialismo es nihilista, en el sentido desde ahora preciso que confiere Nietzsche a este término. El nihilista no es aquel que no cree en nada sino aquel que no cree en lo que es.”

¹⁵¹ Diego Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Anthropos, España, 1989, pp. 251-252. (En adelante ENM) “La reacción tiene la iniciativa sobre la acción. Prevalece el espíritu de venganza en cuanto sentimiento (...). La historia europea es así el acontecimiento inmenso por el que las fuerzas reactivas más numerosas adquieren la supremacía, oprimiendo todo impulso de diferenciación propiciadora de la vida ascendente. Ha habido, ciertamente, momentos de regeneración, como el Renacimiento, en el que asistimos a una estimación de los valores denigrados por el cristianismo; y también personas en las que, de manera individual, la jerarquía natural se ha expresado brillantemente, como fue el caso, según Nietzsche, de Napoleón. Pero rápidas reacciones consiguientes a estos fugaces intentos — así, la Reforma luterana, que acabó con la revitalización renacentista; el socialismo, que establece la tiranía de los mediocres— sofocan su empuje contrarrevolucionario manteniendo, hasta hoy, el predominio del espíritu de rebaño y anulando toda iniciativa vitalmente superior.”

lógico de la decadencia¹⁵² que estriba en la negación, también, de la alteridad. El nihilismo es la negación del otro, pero también es privación de aquello otro que es el hombre mismo: su animalidad. La parte instintiva del hombre queda relegada a partir de la escisión y el desdoblamiento que implica el dominio de la cultura nihilista, fundamentada en el dualismo metafísico, sobre la cual se ha vertebrado el decurso de la historia de occidente.

La moral socrático-alejandrina, mantenida por el cristianismo y preservada hasta la modernidad que se cifra en el tipo ideal de hombre teórico, se caracteriza, entonces, por la constante remarcación de las polaridades dicotómicas pensamiento-naturaleza, cuerpo-alma, razón-instinto, constituyendo de esta manera la historia del nihilismo europeo cimentada sobre la creencia en valores absolutos y verdades universales que desembocaban, inevitablemente, en la desacreditación del mundo físico, de la corporeidad, de los sentidos y de la temporalidad. La vigencia de esta manera nihilista de concebir la existencia ha sido posible mediante el predominio de la gran mayoría reaccionaria que se ha preservado en sus valores, como condiciones de existencia, gracias al mecanismo de transvaloración judeocristiana, pero también gracias a las seducciones¹⁵³ que esta religión fue capaz de ofrecer a aquella mayoría numérica. Entre esas seducciones estaba la idea de Dios como divinidad única y absoluta desacreditando de esta manera, mediante el crimen, el horror y la calumnia —en una palabra, mediante la inmoralidad— las fuerzas plurales y capacidades artísticas del libre pensamiento que conformaban la vitalidad del politeísmo¹⁵⁴. El monoteísmo judeocristiano, como nihilismo, ha sido la reducción del mundo en su significación plural al erradicar la riqueza interpretativa que el

¹⁵² Cfr. ENM, p. 298.

¹⁵³ Sobre este tema *vid. De las seducciones y el amor: o cómo el cristianismo triunfó en la historia*, cap. I de este trabajo de investigación.

¹⁵⁴ “La invención de dioses, de héroes, de superhombres de todas clases, así como de hombres conformados diferentemente, de seres subhumanos, de enanos, de hadas, de centauros, de sátiros, de demonios y de diablos, era la preparación inapreciable para justificar el egoísmo y la glorificación del individuo; era la libertad que concedía a un dios respecto de los demás dioses, y acabóse por concederla a los hombres respecto de las leyes, de las costumbres y de los otros hombres... En el politeísmo encontramos la imagen primera del librepensamiento y del pensamiento múltiple del hombre: la virtud de crearse ojos nuevos y personales, cada vez más nuevos y más personales, de suerte que, entre todos los animales, sólo el hombre carece de horizontes y perspectivas definitivas.” Nietzsche [FW, af. 143, p. 135] en ENM, p. 250.

politeísmo le otorgaba. En conclusión, la idea del dios cristiano ha sido el fundamento de toda moral, con pretensiones de universalidad cifrada en valores absolutos, y de toda metafísica traducida en supuestas verdades eternas, mediante el cual se ha acabado por legitimar la exclusión y erradicación de otras formas de vida que no se encontrasen conformadas al modo de ser, pensar y obrar de Occidente¹⁵⁵.

La moral de la cultura europea, como moral nihilista, ha llegado a ser posible a partir de sus propios antivalores¹⁵⁶. El nihilismo, entendido como la lógica de la decadencia, estriba en la obstaculización de la vida no sólo como voluntad de poder, sino como la totalidad de lo diverso. El nihilismo no encuentra su fin en la totalidad, sino que él mismo, en cuanto movimiento de nivelación de las fuerzas y erradicación de lo distinto, de lo diferenciable, es una voluntad de hacer de lo diverso una unidad, una masa indiferenciada dentro de sus propios parámetros. Esta voluntad de unidad que explica al nihilismo puede observarse, según el punto de vista de Sánchez Meca, en tres aspectos: 1) el engrandecimiento de un determinado tipo de hombre; 2) la afirmación de una sola moral, la moral nihilista de Europa, para el anonadamiento y sometimiento de otros; y 3) la conservación del tipo de hombre domesticado a partir de las fórmulas de comportamiento creadas por el mecanismo de transvaloración de los valores naturales¹⁵⁷.

5. El protestantismo: un problema biográfico

Existe consenso entre especialistas de que la crítica a la cultura moderna que hace Nietzsche está enmarcada por la influencia, a nivel biográfico, del protestantismo,

¹⁵⁵ ENM, p. 257. “La moral y la metafísica europeas son el resultado de este querer oblicuo que proyecta, en un mundo suprasensible, valores irrealizables frente a los cuales todo queda siempre desvalorizado. La idea de Dios, como síntesis de toda idealidad trascendente, clave de bóveda de la concepción ontológica-moral del ser, cumple en este sistema la función de garantizar, en última instancia, el acuerdo entre las exigencias morales del hombre y el ser, protegerle contra la contradicción del devenir y el dolor de la existencia, ofreciéndole el fundamento de un mundo de valores en sí y de verdades eternas.”

¹⁵⁶ “La virtud llega al poder por los mismos medios que un partido político: la calumnia, la sospecha, la destrucción subterránea de los partidos que se oponen a nuestros designios y que poseen ya el poder; cambiándoles sus nombres, desbautizándolos mediante la persecución y la burla sistemática. Por tanto, no de otro modo que por medios inmorales.” Nietzsche [NA, p. 523 y p. 887] en ENM, p. 306.

¹⁵⁷ *Cfr.* ENM, pp. 303-305.

especialmente el de corte luterano. Es sabido, a partir de la lectura de algunos apartados de su obra, que Nietzsche hace responsable, más que al cristianismo católico romano, al protestantismo de haber retrasado la época de la Ilustración europea, de haber refrenado, a partir de los movimientos de Reforma¹⁵⁸, la revitalización de la cultura del humanismo renacentista y de haber sido un movimiento de reacción en contra del florecimiento de la voluntad de poder, encarnada en algunos individuos como Napoleón, que tuvo su lugar en tiempos de la Revolución francesa¹⁵⁹. De igual manera arremete en varios recintos de sus escritos en contra de aquella influencia que el protestantismo tuvo sobre el pensamiento alemán, el Seminario de Tübingen, que hizo de la filosofía una nueva teología adaptada a los tiempos modernos¹⁶⁰.

Para desentrañar, pues, estas consideraciones generales es necesario ir a los fundamentos sobre los cuales, según nos deja intuir Nietzsche, se sostiene el clima secular de la cultura moderna: el protestantismo. El término secularización, aunque no es nombrado en las consideraciones nietzscheanas, sí se deja entrever a partir de la huida o “muerte de Dios” en la filosofía del pensador de Rökken; sin embargo, como se ha señalado en la introducción del presente capítulo y tal como lo deja adivinar el propósito temático del mismo, este clima de orfandad cultural característico del proceso de secularización introducido por los pensadores de la Ilustración moderna, es lugar propicio para la llegada de las sombras o los sustitutos del Dios que hubo de dejar a los hombres. El supuesto desencantamiento del mundo que quiere traer consigo la muerte de Dios, llevado a cabo por los movimientos de secularización de la cultura es, a partir de la lectura que hace Nietzsche de su circunstancia, una vuelta al encantamiento del mundo en sus formas seculares. De ahí la relevancia a la hora de considerar al protestantismo como el abuelo de la filosofía alemana.

Pensar al protestantismo como “el lado parapléjico del cristianismo” es, por el carácter enigmático de la sentencia, una forma grandiosa de enjuiciar, por parte de Nietzsche, a semejante doctrina religiosa. Si bien en los análisis genealógicos e históricos nietzscheanos con respecto al cristianismo ya se puede hablar de una primera

¹⁵⁸ AC, § 61.

¹⁵⁹ GM, I, § 16.

¹⁶⁰ AC, § 10.

secularización, en el sentido de que esta religión al ser un monoteísmo acaba por liquidar la vitalidad y sacralidad que otorgaba el politeísmo, en su presentación pagana, a la tierra y a los hombres, también cabe hablar de una segunda secularización en el terreno del protestantismo luterano bajo la fórmula *fe y obras*.

En el primer movimiento de secularización el movimiento de la divinidad hacia la trascendencia implica una desacralización de la inmanencia, de la naturaleza y del hombre; en el segundo movimiento tenemos la concepción de un pesimismo antropológico el cual se explica a partir de la caída, la mancha pecaminosa-original del hombre, la cual le impide cualquier purificación mediante las obras, la piedad y la penitencia. La redención del hombre, según Lutero, sólo puede ser posible a partir de la gracia de la fe y nada más. Esto último trae consigo una intensificación de la desvalorización histórica, iniciada por el primer proceso de secularización judeocristiana, de lo terreno y del mundo de la acción. Si ya el cristianismo que se abre paso con la muerte del Evangelio es para Nietzsche una corrupción, una mal interpretación del mensaje de Jesús: “no la fe, sino las obras”, la paraplejia de la doctrina protestante lo es aún más por haber puesto su atención en la absoluta fe trayendo consigo la formación de un hombre pura y estrictamente interior. La insistencia en la formación de tal tipo de hombre será aquello que en la modernidad¹⁶¹ Nietzsche designará como el hombre teórico, calificativo que utilizará para señalar el tipo ideal de hombre formado bajo la cultura socrático-alejandrina que hace de la razón un elemento prominente.

Considerar al protestantismo como el precursor de la cultura moderna será primordial para el análisis del diagnóstico que Nietzsche hace de su época. Al ser la Reforma protestante el movimiento a partir del cual se entabla combate al orden jerárquico eclesial de la iglesia católica romana —una reactualización del resentimiento y reacción en contra

¹⁶¹ A este respecto *vid.* HV, § 4. “(...) la propiedad más característica del hombre moderno: el singular contraste entre un mundo interior al que no corresponde ningún tipo de exterioridad y una exterioridad a la que no corresponde ningún mundo interior, una contraposición, por otro lado, desconocida por los pueblos antiguos. (...) Por esta razón, nuestra formación moderna no es algo que esté «vivo» (...). Porque nosotros, los modernos, no tenemos nada propio: sólo llenándonos hasta el exceso de tiempos antiguos, costumbres, artes, filosofías, religiones y conocimientos, llegamos a ser algo dignos de consideración, esto es, como enciclopedias ambulantes (...). De esta manera, toda la formación moderna es esencialmente interior (...).”

de los sentimientos de vitalidad y voluntad de dominio— se promueve el escepticismo con respecto a los mediadores, sacerdotes o instituciones, para entablar contacto con la divinidad, dejando paso a la libertad interior del hombre, por medio de las ideas del sacerdocio universal y de la libre interpretación de los textos bíblicos, no ya en lengua latina sino en lengua vernácula, para ejercer una espiritualidad propia y auténtica. Al promover el sacerdocio universal y la libertad de conciencia, el protestantismo está ya preparando el suelo ideológico sobre el cual se vertebrará la cultura moderna.

5. 1 Antecedentes de la Reforma luterana

Al enfocarnos en la Reforma luterana resulta importante destacar los elementos que en ella operan para entender las razones por las cuales Nietzsche critica su circunstancia alemana como clima embargado todavía por el cristianismo, entendiendo por este último, en términos generales, el vehículo histórico del nihilismo europeo. Esta crítica de Nietzsche al protestantismo luterano no es tema gratuito ya que, como se ha dicho con anterioridad, en él surge como problema biográfico al nacer y crecer en un hogar profundamente religioso. Al poner sobre la mesa semejante asunto que nos ocupará en lo siguiente, hemos hecho el esfuerzo por localizar en la filosofía de Nietzsche las principales observaciones que hace con respecto al protestantismo para lograr una mayor explicitación de éstas, con el fin de obtener una comprensión gradual hacia la temática general que nos compete en este segundo apartado.

Con la Reforma luterana se abre paso un proceso de mayor alcance y de mayor notoriedad en lo que toca a la debilitación de la Iglesia católico-romana. Con esta debilitación el luteranismo consigue preparar, para la posteridad, el terreno ideológico de la sociedad moderna: el individualismo, el Estado y el dominio tecno-económico de la naturaleza. A grandes rasgos, el protestantismo, que se abrió paso tras la demolición del orden eclesiástico que la Iglesia mantenía en la sociedad, consigue la desacralización del mundo, a partir de la erradicación de la mediación religiosa, trayendo consigo las primeras manifestaciones seculares por las cuales más tarde se caracterizarán las sociedades modernas.

La reforma luterana no merece considerarse como un hecho aislado, sino que debe entenderse como un movimiento precedido por otros intentos de reforma espiritual frente al poder político y económico de la Iglesia que datan del siglo XII. Entre estos grupos de reforma podemos contar con los joaquinistas, los valdenses, los albigenses y los franciscanos pauperistas quienes, mediante la vida austera en contraposición a la vida suntuosa del clero eclesial, pretendían reformar espiritualmente a la Iglesia. Sin embargo, estos grupos fueron considerados como organizaciones heterodoxas por el poder dominante de la Iglesia y por esto rápidamente sucumbieron.

Sólo será posible hasta bien entrado el siglo XIV, con el "Cisma de Occidente", donde podrá efectuarse una crisis del poder de la Iglesia con el hecho histórico de que hubiera tres papas durante aquel tiempo. Este hecho pone en cuestión, según Quesada¹⁶², al poder como una facultad que se discutía entre el mundo religioso y el político.

La labor filosófica que prepara el terreno para hacer la diferenciación de los poderes religioso y político la encontramos hacia el final de la Edad Media con Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, la cual, a su vez, servirá para la fundamentación teórica del Estado moderno.

¹⁶² También cabe comparar los análisis de Maestro Cano para quien el vínculo entre protestantismo y pensamiento alemán podría ser rastreado "(...) remontándose al periodo anterior a la reforma protestante, a aquellos sucesos que determinaron a su vez el surgimiento del protestantismo. Y, en cierto modo, es así como sucede. La Reforma (o al menos la 'viabilidad' o 'facilidad' de su propagación) no tiene su origen únicamente en Lutero. El suelo alemán ya había sido roturado y abonado tiempo ha. Así lo vino a entender un siglo antes de Lutero el legado en Alemania del papa Eugenio IV, el cardenal Julián Cesarini, quien, indignado por la 'degeneración e indisciplina del clero alemán' y al evaluar la rebelión husita en Bohemia, diría: 'Ya se ha puesto el hacha al pie del árbol'. No es, pues, nada descabellada la afirmación realizada por autores, como el disidente católico Hans Küng, de que 'prácticamente todas las reformas que deseaba Lutero ya habían sido postuladas anteriormente. Pero los tiempos no estaban maduros.' Uno de estos importantes agentes que cabe decir que pudieron 'marcar' la manera en que quedó definido el protestantismo sería el misticismo germánico y, en particular, las figuras del Maestro Eckhart y su discípulo Johannes Tauler a quienes los jesuitas llegaron a considerar como el preludio del cisma protestante." Ignacio Carlos Maestro Cano, *Protestantismo, pensamiento y cultura en Alemania*, Universidad de Barcelona, p. 9. [Consultado el 24 de marzo del 2020]. Disponible en: <http://revistes.ub.edu/index.php/b3w/article/view/26121>. [En adelante PPA].

En efecto, por una parte, Marcilio de Padua en *Defensor Pacis* introducía dos niveles jerárquicos, donde el poder religioso quedaba por debajo del poder político al establecer un Estado autónomo sin referencia a la Iglesia con lo cual, en cierta manera, iniciaba una renovación en las estructuras de poder distinguiendo ambos sectores. Cabe destacar, como elemento ilustrativo, que la obra de Padua no circuló mientras éste vivía, sino que tuvo que esperar hasta el tiempo en que Lutero escribía sus *95 tesis*. Y por otra, Guillermo de Ockham, en su *Breviloquium de principatu tyranico*, hizo el esfuerzo por emancipar al individuo, como un ser real y concreto, del poder universal de la teocracia en la sociedad medieval. Así mismo, también hizo una lucha en contra de la intromisión papal en lo que corresponde al orden temporal, logrando de esta manera la separación de los poderes religioso y político. "Las ideas expuestas por Guillermo, [apunta Quesada], intentaban hacer una reformación de la Iglesia, pero será Lutero quien las desarrollará posteriormente. Por ejemplo, Guillermo enfatizaba la libertad y la autonomía del individuo en la sociedad y en la Iglesia medieval, ante cualquier intento de abstracción universalista, sin relación al derecho del individuo."¹⁶³ En otras palabras:

El protestantismo pone en valor al individuo resaltando, por no decir dispensándole, su jurisdicción intrínseca sobre los asuntos relativos a la conciencia. Se trata de que si cualquiera, como individuo, es capaz de interpretar y entablar una nueva relación directa con Dios, con aquello que se sitúa en el "más allá" (libre examen), ¿cómo no habría de poder interpretar y entablar una nueva relación con sus señores en el "más acá"?¹⁶⁴

En conclusión, es posible establecer en nuestro estudio que Lutero y la Reforma que él lleva a cabo se deben al contexto histórico y filosófico que le hubieron de preceder, preparándole el terreno para poder hablar de la idea de "sacerdocio universal", la cual implicaba la autonomía del individuo en lo que toca a su espiritualidad, por una parte, y, por otra, la desaparición de la tradición interpretativa de las Escrituras, la autoridad que la Iglesia mantenía sobre la conciencia de los individuos y la desacralización del mundo a

¹⁶³ Francisco Quesada Rodríguez, *Martín Lutero, ¿precursor de la Modernidad? La crítica de Ludwig Feuerbach*, Costa Rica, p. 150. [Consultado el 24 de marzo del 2020]. Disponible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/39746>. [En adelante MLM].

¹⁶⁴ PPA, p. 13.

partir de la desaparición de la mediación religiosa. De manera que “(...) quedan conectadas así la libertad religiosa, situada en el origen del protestantismo, con una libertad de pensamiento derivada de la primera y, fruto de la cual, diría Heine, surgiría esa importante ‘flor’ que es la filosofía alemana.”¹⁶⁵ Definitivamente, como afirma Maestro, en Lutero podemos encontrar:

Una actitud que marcó el principio de un nuevo talante frente al poder. Una posición de rebeldía y cuestionamiento (...) de la autoridad, (...). Siempre habrá quien vea en las cualidades de Lutero las de un fanático, pero de lo que no cabe duda es de que se exigió a sí mismo como a ningún otro. Lutero adopta una postura que no admite otra forma de obrar que aquella que esté de acuerdo con la propia conciencia como individuo (“Es pesado [beschwerlich], poco saludable [unheilsam] y peligroso [ferlich] obrar contra la propia conciencia”). Una postura que trasciende claramente el ámbito de la religión, dado que supone indiscutiblemente una puesta en valor de la conciencia individual, y en cuyo significado radica lo verdaderamente importante del protestantismo como humanismo.¹⁶⁶

Siendo, pues, la Reforma luterana la superación de la Edad Media, también se le puede considerar como el despunte de la Edad Moderna. Así lo cree Hegel cuando dice que: “La historiografía alemana protestante del siglo XIX es, sin embargo, unánime en presentar la reforma luterana y calvinista como origen de la era moderna.”¹⁶⁷

5. 2 La fe y las obras

Una de las temáticas pilares para entender el protestantismo luterano y llevar a cabo una comprensión de los intereses de Nietzsche de hacer del mundo moderno una continuación del nihilismo que compromete al cristianismo como su portador histórico, es el tema de “la fe y las obras”. Este tema es incomprensible en su extensión si no hacemos una parada con anticipación en la identificación que hace Nietzsche de las personalidades de Lutero y Pablo de Tarso¹⁶⁸. Así como también es imprescindible tomar en cuenta el fundamento

¹⁶⁵ PPA. p. 18.

¹⁶⁶ PPA, pp. 12-13.

¹⁶⁷ Hegel en MLM. p. 151.

¹⁶⁸ “«¡Todo es en vano! ¡No hay manera de superar la tortura que supone el incumplir la ley!» Algo parecido debe de haber sentido Lutero cuando en su convento pretendía convertirse en la encarnación perfecta del

a partir del cual Nietzsche tomará palabra para arremeter en contra del cristianismo formulado por estos dos hombres: la figura de Cristo como hombre de plena y total acción¹⁶⁹.

En efecto, es bien distinguido el enfoque que Nietzsche hace de Jesús con respecto al otro que levanta Pablo de Tarso y que después recoge Lutero a partir de la identificación de su personalidad con el apóstol y de la angustia existencial que le acarrea el problema de la salvación. La corrupción paulina de la imagen de Jesús reside en que el terreno de la acción y las obras quedó totalmente relegado en favor de la sola y pura fe. La indiferencia y hostilidad hacia el mundo, hacia el cuerpo y la historia (el tiempo) comienza, en el cristianismo, con este enfoque paulino que más tarde le hubo de servir a Lutero para profundizar aún más la desconfianza y la evasión del mundo de la acción en beneficio de la fe, desembocando así en una experiencia religiosa en los límites de la interioridad. Es posible, entonces, comprender en este punto por qué Nietzsche ataca más al protestantismo que al catolicismo.

5. 3 Antropología luterana y desacralización del mundo: los antecedentes de la secularización

Se podría decir que de la teología luterana se desprende una antropología¹⁷⁰, caracterizada por un cierto pesimismo, de la cual se obtiene una visión del hombre impotente para alcanzar la salvación a partir de sus fuerzas, obras o méritos, quedando reservada tal

ideal eclesiástico: y como a Lutero, que un buen día comenzó a aborrecer ese ideal eclesiástico y a odiar al Papa y a los santos y a toda la clerigalla con un odio verdaderamente mortal, cuanto más le costaba reconocerlo, — algo parecido le sucedió a Pablo.” Nietzsche, AU, § 68, «El primer cristiano».

¹⁶⁹ Cfr. AC, § 33.

¹⁷⁰ A pesar de que de la antropología luterana se desprende una visión pesimista del hombre al considerarlo como un ser pecaminoso, “(...) su concepción de la gracia divina [de Lutero] — dice Francisco Quesada — lo hace un ser optimista porque promueve al ser humano a obrar libremente por medio de la fe en la sociedad y en la política. Además, por medio de la teología de la gracia, Lutero dotó al pueblo de la libertad de conciencia para que cada individuo pudiera interpretar los textos bíblicos, a pesar del pecado, sin necesidad de la autoridad jerárquica de la Iglesia. Este constituye el origen de una emancipación de las conciencias del poder jerárquico de la Iglesia medieval que tendrá una serie de consecuencias a nivel político y social desde la Pre-modernidad.” MLM, p. 148 [Las cursivas son mías].

empresa, la economía de la salvación, a la gracia de la fe. El mundo de la acción queda desacreditado con el protestantismo luterano al elevar la noción de pecado original a un nivel ontológico¹⁷¹.

La identificación Pablo-Lutero es posible hacerse, pues en ambos hay una enorme resistencia a conformarse al mundo de las leyes, dejando entrever en ambas personalidades una indiferencia, sumisión y una docilidad extraordinaria a las formas exteriores¹⁷² y, en cambio, una exacerbación de la interioridad decantando en una total

¹⁷¹ “Para hacer insuficiente el peso liberador y redentor de las obras, ambos deben elevar la categoría de pecado, desde la falta que puede ser enmendada, hasta un estatuto ontológico que eleva el pecado original al rango de mancha, tan indeleble en el hombre, que la acción humana, por esforzada que llegue a ser, no puede hacer desaparecer. Sólo la gracia infinita de Dios es capaz de asegurar tal depuración. En ese sentido tanto Pablo (Gálatas 2, 15-16) como Lutero se expresan en términos parecidos: ‘No se trata aquí —dice Lutero— solamente de los pecados cometidos por las obras, palabras o pensamientos, sino también de la inclinación al mal... Es un error creer que este mal puede ser curado con las obras, puesto que la experiencia demuestra que, a pesar de todas las buenas obras, esta apetencia del mal subsiste y nadie está exento de ella, incluso un niño de un día. Pero es tal la misericordia divina que, aunque el mal subsiste, no es tenido como pecado por los que invocan a Dios y le piden con lágrimas su liberación... De esta forma somos pecadores ante nuestros ojos y, a pesar de esto somos justos ante Dios por la fe.’” Juan Manuel Medrano Ezquerro, *Nietzsche ante el fenómeno cristiano*, Universidad de la Rioja, p. 154, [consultado el 23 de marzo del 2020]. Disponible en: https://biblioteca.unirioja.es/tfe_e/TFE000197.pdf. [En adelante NFC].

¹⁷² “La actitud indiferente de Pablo ante las servidumbres de la opresión política conduce a una situación de dócil sumisión ante el Estado. El comportamiento de Lutero prosigue esta «lógica del resentimiento». La misma subjetividad que separa y repudia el «mundo», ha de someterse necesariamente a los poderes efectivos, puesto que reniega de toda acción exterior al buscar su libertad en una autonomía trascendental.” Germán Cano en NFC, p. 158.

autonomía en el terreno del espíritu¹⁷³. La interioridad y la nivelación¹⁷⁴ son puntos que Nietzsche, tan caros a su aristocratismo, reclama al protestantismo de haber introducido

¹⁷³ Sobre este punto en particular hay que mencionar el análisis que hace Quesada en su obra ya citada sobre el problema de la libertad de la consciencia humana a partir de Hegel. El autor en cuestión sostiene que Hegel había afirmado que la edad Moderna constituía el “estadio del espíritu que se sabe libre”, y argumenta que: “La Reforma protestante era, para Hegel, el origen de este periodo de libertad del espíritu en la historia, después del control de la consciencia humana para sostener la corrupción de la Iglesia. (...) Por eso, consideraba Hegel que ‘La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la libertad’. Esta libertad establece una nueva forma de vida en la Iglesia, sin clases o diferencias entre los individuos, que permite una ‘consciencia de la verdad’. La fe luterana, la cual se experimenta en la subjetividad, permite que la consciencia del ser humano se libere de las acciones exteriores (obras) y pueda encontrar la verdad (...). Hegel tiene una perspectiva positiva de la Reforma porque esta permite la libertad del ser humano por medio del espíritu y la consciencia de sí mismo: ‘Este es el contenido esencial de la Reforma; el hombre se halla determinado por sí mismo a ser libre’. (...) La libertad del ser humano se realizaba en la historia, según Hegel, por un proceso de reconciliación: ‘La evolución y el progreso del espíritu, desde la Reforma, consiste en esto: que el espíritu ahora, por la conciliación entre el hombre y Dios, tiene consciencia de su libertad, en la certeza de que el proceso objetivo es la misma esencia divina y, por tanto, comprende también este proceso y lo reconoce en las subsiguientes transformaciones de lo temporal’. En fin, Hegel tiene una perspectiva positiva de la historia moderna gracias a la Reforma protestante, pues esta permitió la libertad de la conciencia en el individuo y en la sociedad.” MLM, p. 153. Cabe destacar, incluso, que se adjudica a Lutero y a la Reforma el que, por lo anterior, Alemania haya podido tener un mayor desarrollo cultural en comparación con otros pueblos occidentales. Sobre este punto existe acuerdo general con PPA en la sección *La actitud del protestantismo frente a la cultura*.

¹⁷⁴ Al respecto conviene dar a conocer el planteamiento de Maestro: “Para el protestantismo, favorecer la alfabetización, así como la adopción de la lengua vernácula en la liturgia, en detrimento de una lengua no conocida por todos, como era el latín, constituía un factor crucial a la hora de garantizar que todos fueran capaces de comprender (y meditar) las Sagradas Escrituras o determinadas cuestiones de la doctrina cristiana. Es fácil intuir el impacto que ello tendría sobre el desarrollo del individuo. Hasta el año 1534, en que se publica íntegramente la traducción de Lutero, sólo circulaban versiones en latín de la Biblia, destinadas exclusivamente a unos pocos, fundamentalmente sacerdotes y estudiosos. Con su traducción, Lutero quiso poner la Biblia al alcance del pueblo llano, de acuerdo con su concepción de un sacerdocio universal real (‘Un zapatero, un herrero, un campesino, todos tienen la función y el cargo de su oficio y, no obstante, todos están por igual consagrados sacerdotes y obispos’).” PPA, pp. 22-23. Añádase a esto que aquel interés de Lutero, a partir de la idea de sacerdocio universal, por una alfabetización poblacional desembocaría, bajo el reinado de Federico Guillermo I, en el siglo XVII, en el nacimiento del concepto de educación pública, proyecto educativo que estuvo en manos del teólogo pietista Johann Julius Hecker y que

en la cultura moderna a partir de las doctrinas del sacerdocio universal y de la justificación existencial por vía de la fe.¹⁷⁵ Además, por si fuera poco, Jaime Balmes, contemporáneo a Nietzsche, se expresaba en términos parecidos, en 1842, a como lo hacía el filósofo de Röcken en relación al protestantismo:

Gloríense enhorabuena los protestantes de haber dado a la civilización europea una nueva dirección, gloriense de haber enflaquecido el poder espiritual de los papas, extraviando del santo redil a millones de almas; gloriense de haber destruido en los países de su dominación los institutos religiosos, de haber hecho pedazos la jerarquía eclesiástica y de haber arrojado la Biblia en medio de turbas ignorantes, asegurándolas para entenderla a las luces de la inspiración privada, o diciéndoles que bastaba el dictamen de la razón; siempre será cierto que la unidad de la religión cristiana ha desaparecido de entre ellos, que carecen de un centro de donde puedan arrancar los grandes esfuerzos, que no tienen un guía, que andan como rebaño sin pastor, fluctuantes con todo viento de doctrina, y que están tocados de una esterilidad radical para producir ninguna de las grandes obras que tan a manos llenas ha producido y produce el Catolicismo.¹⁷⁶

Al desacralizar el mundo intermediario de la experiencia religiosa, al democratizar las Sagradas Escrituras y universalizar la libre interpretación de éstas, el individuo entra en una esfera espiritual y exclusiva sin mediación alguna con la divinidad. La horizontalidad en el terreno de la experiencia religiosa es posible gracias al debilitamiento de las estructuras eclesiales debido al luteranismo¹⁷⁷.

más tarde, en 1806, con Humboldt, la educación alemana será un modelo antagonista del sistema de educación francesa, orientado a la vida práctica según el modelo napoleónico, enfocado a la labor espiritual que tenía por lema “Soledad y Libertad”.

¹⁷⁵ *Cfr.* § 358 de CJ. “Pero lo más sorprendente es que quienes más se han preocupado por sostener y mantener el cristianismo, se han convertido precisamente en sus mejores destructores —los alemanes.”

¹⁷⁶ PPA, p. 7. Más adelante, en p. 14, Maestro da a conocer el parecer de K. Marx al respecto: “Lutero ha vencido la servidumbre de la devoción, porque ha puesto en su lugar la servidumbre por convicción. Ha quebrantado la fe en la autoridad, porque ha restaurado la autoridad de la fe. Ha transformado a los párrocos en laicos, porque ha transformado a los laicos en párrocos. Ha liberado a los hombres de la religiosidad exterior, porque ha llevado la religiosidad a su interior. Ha emancipado el cuerpo de las cadenas, porque ha encadenado el corazón”.

¹⁷⁷ Definitivamente, como señala Quesada, a Lutero se le debe la traducción de la Biblia desde el griego y el hebreo, lectura que la Iglesia reconocía como oficial a partir de la traducción latina de Jerónimo de

Al protestante se le antoja que sólo es posible conservar su pureza confinándola dentro del ámbito privado del individuo. Algo que se manifiesta en cuestiones como el cierre de monasterios y conventos, la prohibición de reliquias, la limitación del uso de imágenes sagradas a lo estrictamente necesario o la reducción del número de días festivos. Ello en contraposición a un catolicismo que se presenta como una religión en la que los ritos y símbolos poseen un peso más que notable. Ya en 1524, Lutero llamaría la atención sobre este hecho y sus consecuencias al afirmar que “esa noble cosa a la que llaman «limosna» o «dar por el amor de Dios», no la aplican más que a las iglesias, monasterios, capillas, altares, campanarios, campanas, órganos, cuadros, imágenes, joyas y casullas de plata y oro, y después a las misas, vigiliias, cantos, celebraciones, legados testamentarios, cofradías y así sucesivamente” para rematar diciendo: “habría que velar más bien por la pureza que por el esplendor”.¹⁷⁸

Lo que se consigue eliminar con esta nivelación u horizontalidad en la esfera de la experiencia religiosa es la Iglesia, pues al ser cada hombre un sacerdote en potencia se vuelve inútil toda forma exterior para entablar conexión con Dios. El protestantismo, de

Estridón (siglos IV-V) desconocida por el vulgo iletrado, a la lengua vernácula, contribuyendo con ello a la estandarización de la lengua en la nación alemana. Cabe concluir que: “Para Lutero, el Evangelio no era un libro cualquiera, ni siquiera una Biblia ni un código para aprender, sino un mensaje vivo para el tratamiento personal existencial.” p. 148. Con todo y lo anterior puede agregarse que Gadamer, según Quesada, acepta que Lutero contribuyó, con la manera individual de interpretar la Biblia, a sentar los presupuestos de la hermenéutica, “(...) en la medida en que la hermenéutica bíblica interesa como prehistoria de la moderna hermenéutica de las ciencias del espíritu (...).” En palabras de Quesada: “Se trata de la ‘prehistoria moderna de la hermenéutica’ porque el sujeto, individualmente, sin la tradición interpretativa, puede interpretar y comprender la Escritura. Esta es la consecuencia de la antropología teológica luterana que destaca la autonomía de la persona por la gracia para comprender el sentido literal de los textos bíblicos en el contexto, frente a la manera habitual de interpretarlos en la tradición de la Iglesia.” pp. 151-152. Sobre el tema de la traducción de la Biblia por Lutero *vid.* PPA, p. 6, ya que ocurre algo similar a lo planteado por Quesada. En efecto, Lutero, “el más alemán de todos” como diría Heine en el siglo XIX, es estimado en Alemania como héroe nacional por haber hecho del alemán una cuestión primordial normalizando y enriqueciendo tal idioma mediante su traducción de la Biblia. Si bien esto no es suficiente como para demostrar la relevancia del asunto, debe ser tomado en cuenta que es a partir del lenguaje como se exterioriza el pensamiento; al momento de ser expresado el pensamiento mediante el habla lo que se obtiene es una forma de pensar común. “Lo religioso, como diría Níperdey, se secularizó en lo nacional, lo secular se sacralizó.”

¹⁷⁸ PPA, p. 14.

esta manera, puede ser el precursor de las sociedades seculares de la modernidad. Baste como ejemplo de esto el parecer de Bataille en su *Teoría de la Religión*:

La negación del valor de las obras — tras la exclusión racional del orden sensible y la inmolación de la divinidad— es el tercer modo del arrancamiento de lo divino del orden de las cosas. (...) Sin duda, el rechazo de las obras es la crítica consecuente de los compromisos del mundo de la mediación, pero no es una crítica completa. (...) Mantener una salvación remitida al más allá y negar las obras es olvidar que la intimidad no puede volver a ser encontrada más que por mí.

Pero la posición de la trascendencia divina en la negación del valor de las obras completa la separación del más allá y del aquí abajo: a partir de ahora, el aquí abajo se reduce a la cosa, y el orden divino no puede ser introducido ahí, como lo era en los monumentos y festividades religiosas.¹⁷⁹

5. 4 La filosofía alemana

La filosofía alemana es para Nietzsche una extensión cultural que tiene como fundamento el suelo de ideas nacidas a partir de la Reforma protestante. Es bien sabido, tanto por Ginzo (para quien la “larga sombra [de la Reforma] se iba a proyectar también, de una forma más específica, sobre la historia de la filosofía alemana”¹⁸⁰), como por Maestro Cano y por Virginia López Domínguez (quien, interpretando a Schopenhauer, dice acerca de los idealistas alemanes que “simulan haber cerrado a Dios la puerta de entrada en sus enormes edificios conceptuales en nombre de la razón, pero, taimados y astutos, le abrieron la puerta de atrás en nombre de lo Absoluto, ‘como si la filosofía fuera teología y no buscarse la explicación del mundo sino la de Dios’”¹⁸¹), que Nietzsche hace la misma observación con respecto al origen del entramado conceptual de la filosofía alemana en el párrafo 10 de *El anticristo*. En efecto, es en aquella sección donde se califica a la

¹⁷⁹ Bataille [*Teoría de la religión*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 92-93] en NFC, p. 155.

¹⁸⁰ Arsenio Ginzo Fernández, *Protestantismo y filosofía, la recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Universidad de Alcalá, España, 2000, p. 273. [En adelante PF].

¹⁸¹ Virginia López Domínguez, *La filosofía clásica alemana es obra de teólogos encubiertos: el protestantismo en la génesis del idealismo alemán*, aportación contenida en *Theoria, revista del colegio de filosofía*, UNAM, 2017, p.150. [En adelante FCA].

filosofía alemana como descendiente directo del párroco protestante y como una teología encubierta en su totalidad. Es justificable que Nietzsche arrojara tal sentencia de la cual partiremos para abordar los fundamentos y el desarrollo del protestantismo en la cultura alemana con el fin de comprender las razones por las cuales el filósofo de Röcken arremete en contra del párroco y del filósofo de filiación protestante.

Como se ha mencionado, el cristianismo, en términos generales, es el móvil histórico que acarrea dentro de sus arcas la voluntad nihilista de relegar este mundo en pos de un más allá, de negar lo real en beneficio de la idea. La misma suerte ocurre con el protestantismo a pesar de las reformas que llevó a cabo dentro del cristianismo que ponían en tela de juicio tanto la mediación religiosa para entablar conexión con lo divino como el poner en cuestión explícita la autoridad eclesiástica en lo que se refiere a la regulación moral y a la regulación interpretativa de las Sagradas Escrituras. El protestantismo sigue siendo portador de esta voluntad nihilizante de la vida en el sentido de que es ella quien, a partir de la controversia luterana de la fe y las obras, justifica la existencia no en las obras sino en la sola y pura gracia divina. La interiorización del individuo, dejando de lado la relevancia del mundo de la acción, es para Nietzsche una forma renovada, depurada si se quiere, del cristianismo, pero en el fondo de ello podemos observar la vigencia del nihilismo en los tiempos modernos.

Como también se ha apuntado anteriormente, el protestantismo de corte luterano vio una gran oportunidad para su expansión en tiempos de renovación cultural en la educación de la población alemana partiendo en primer lugar por la alfabetización de la misma desde el momento en que Lutero divulgó la traducción en lengua vernácula de la Biblia; más tarde aquella alfabetización de la población alemana decantó en un interés primordial en la educación, tanto así que al protestantismo se le puede adjudicar el concepto de educación pública que se justifica a partir del hecho de que Lutero veía relevante el que la totalidad de la población tuviera libre acceso a la consulta de las sagradas escrituras en el idioma alemán, así como el hecho de que cada individuo gozara del derecho de ser un sacerdote en potencia, es decir, tuviera el derecho de libertad de conciencia para expresar su interpretación de las Escrituras.

Ahora bien, dado que en Nietzsche no podemos encontrar de manera laxa las razones por las cuales en el parágrafo 10 de *El anticristo* menciona que la filosofía alemana se

encontraba, por decirlo así, intoxicada de protestantismo, nos hemos dado a la tarea de hacer una explicitación general de esta sentencia a partir de los trabajos monográficos correspondientes al protestantismo y a la relación que guarda con la cultura alemana, el pensamiento filosófico en concreto, pertenecientes a los autores ya aludidos en esta sección: López Domínguez, Maestro Cano y Ginzo.

La filosofía alemana, entonces, es heredera de este legado protestante en el sentido de que ella es, por su origen, una continuación del mismo. En otras palabras:

Los filósofos alemanes, desde Leibniz hasta Schopenhauer, vendrían a ser todos ellos “Schleiermacher” (fabricantes de velos). Pueden tener un talante más bien panteizante, como en los casos de Hegel o de Schelling, o bien un carácter místico y negador del mundo, como ocurre en Schopenhauer, pero en el fondo responden a una espiritualidad cristiana, en su versión protestante.¹⁸²

La manera de hacer constancia de esta tesis de Nietzsche puede comenzar partiendo de los centros educativos en los cuales fueron formados los principales pensadores que pertenecen a esta tradición. En efecto, nos encontramos con la escuela de Pforta y con el seminario de Tubinga, centros de difusión y formación ortodoxa del protestantismo luterano al estilo doctrinal del pietismo. Nuestra tesis es que esta secta protestante es lo que fue la Reforma luterana, en su momento, con respecto al catolicismo; esta secta surgió dentro del mismo protestantismo luterano con el propósito de poner fin a las tergiversaciones de los fundamentos doctrinales de Lutero con los cuales había dado pie la Reforma, fundamentos que, por lo demás, se habían volcado en un formalismo y rigorismo estrechos “(...) regido por prácticas estereotipadas y especulaciones de teólogos y filósofos.”¹⁸³

El pietismo se hizo eco de la necesidad de encontrar en la intimidad espiritual una guarida ante el materialismo circundante, desde la cual proteger la libertad de cada uno y acometer un verdadero renacimiento del alma, una reforma interior apoyada sólo en la voluntad individual, sin ayuda de autoridad ninguna, tan sólo iluminada por la Gracia. Se trataba de efectuar un

¹⁸² PF, p. 273.

¹⁸³ FCA, p. 152.

cambio a nivel espiritual, una reforma del pensar, previa y necesaria para cualquier transformación externa, incluyendo la revolución política, como más tarde pensarán Kant, por ejemplo, en su artículo sobre *Qué es la Ilustración* o el Fichte de *La reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*.¹⁸⁴

Estos centros de educación, en especial el de Pforta, en el cual fue formado el mismo Nietzsche, son caracterizados como centros de educación que veían como principal preocupación la formación interior de los educandos llegando al extremo de decantar en un formalismo de confiscación interior, autoanálisis o examen de conciencia constantes.

Como se ha dicho, la escuela de Pforta, cuya formación moral e intelectual estaba dirigida por el pietismo, tuvo a cargo suyo la formación de Fichte, Lessing y Nietzsche. Enseguida sigue Schelling quien estuvo influenciado por la tradición pietista desde sus primeros años por el suelo familiar compartido, pues ambos padres, especialmente su madre, eran protestantes. Luego Hölderlin, quien fue formado por el tío de Schelling, Nathaniel Köstlin, y Hegel, ambos estudiantes del centro de ortodoxia pietista, el Seminario de Tübingen, pertenecen así mismo a esta tradición. Y finalmente, como breve conclusión, cabría decir que el pietismo, como una vuelta al principio luterano de la fe a partir de una reivindicación de la interioridad o de la conciencia individual, en cuanto forma única de relación con Dios, garantizada por la educación del individuo en la cultura, permite entender por qué la subjetividad, ya sea como razón práctica, en su variante estética o especulativa (Kant, Fichte, Schelling y Hegel), será punto de partida para estos filósofos identificados aquí como pietistas y por qué hubo pensadores como Herder y Hamman que relacionaban la subjetividad a lo referente a las emociones, la intuición y lo individual frente a lo general¹⁸⁵.

Siendo así las cosas lo que nos resta hacer es confirmar la tesis de Nietzsche en lo que se refiere a la naturaleza teológica de la filosofía alemana. “El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana”. El pensamiento alemán se encuentra, en otras palabras, bajo la sombra de Dios. Sin embargo, cabría decir que esta mancha teológica de la filosofía alemana no queda reservada solamente en Pforta o en Tubinga, sino que ella pervive aun

¹⁸⁴ FCA, p. 153.

¹⁸⁵ FCA, p. 154.

en tiempos posteriores. Así nos lo hace saber Maestro cuando nos comparte el acontecimiento biográfico de Heidegger en su momento de conversión del catolicismo al protestantismo y de su aseveración en lo tocante a la comprensión del *Dasein* diciendo que sólo es posible a partir de una parada en Lutero¹⁸⁶.

5. 5 Kant, filósofo del protestantismo

5. 5. 1 Entre Lutero y Kant

Habría que decir de Nietzsche, con relación a la concepción que tiene de la filosofía kantiana como una filosofía con ciertos aspectos teológicos protestantes, que puede ser insertado en una línea de investigación consagrada en analizar las conexiones de Kant con el mundo protestante. Esta tradición interpretativa, esforzada en indicar las estructuras protestantes en la filosofía de Kant, comienza con Fichte y Hegel¹⁸⁷ teniendo una prolongada vida hasta el siglo XX. Algunas de estas investigaciones han estado a cargo de Jung Stilling, Paulsen, Kroner, J. Ebbinghaus y E. Franz. Sin hacer un comentario detallado de cada uno de estos análisis, nos limitaremos a indicar al menos los puntos de común acuerdo que podemos observar en relación con el espíritu protestante en la filosofía kantiana. En ellos se destaca, según Ginzo, la reformulación de la religiosidad protestante de Kant en términos filosóficos; los principios protestantes se ven asimilados y desarrollados dentro del programa kantiano. Tales principios son los de la subjetividad, principio moderno por excelencia y deudor, además, de la revolución que desencadenó Lutero en tiempos de la Reforma, y la libertad respecto a las instancias de poder y de dominio sobre la conciencia del individuo: la religión y la política. “En última instancia,

¹⁸⁶ Vid. PPA, pp. 10-11.

¹⁸⁷ “El propio Fichte concibió a Kant como continuador de la obra de Lutero. Y Hegel entendió la obra de Kant como ‘expresiones de la filosofía de la subjetividad que constituiría el correlato de la subjetividad protestante. De una forma análoga a como el protestantismo se cuestionó el conocimiento racional de lo absoluto y lo recluyó en la subjetividad de la fe, así también Kant habría escindido el saber y la fe, la filosofía y la religión. La antigua oposición entre la fe y el saber habría adquirido ahora un nuevo sentido, proyectándose en el seno de la filosofía.” Hegel [G.W.F. Werke, II, p. 87.] en Guillermo Navarro Úbeda, *La influencia del protestantismo en Kant*, Universidad de Navarra, p. 20. [Consultado el 3 de agosto del 2020]. Disponible en: <https://www.unav.es/users/TFGGuillermo%20Navarro.pdf>. [En adelante IPK].

[escribe Ginzo], la afinidad de Kant con la Reforma habría que buscarla en la tendencia hacia la interiorización, hacia la potenciación y liberación de la subjetividad que Lutero habría llevado a cabo y que estaría en la base de la filosofía kantiana.”¹⁸⁸

El paralelismo que puede haber en las personalidades de Lutero y Kant surge del hecho de que ambos rompen con una especie definida de dogmatismo según su esfera de interés: el teológico y el filosófico. En Lutero, por ejemplo, encontramos un rompimiento con la autoridad de la Iglesia católica sobre la vida del individuo abriendo paso con ello a la interiorización de la religión en la vida individual de cada creyente. Mientras que en Kant el rompimiento se lleva a cabo a partir del programa filosófico que se desprende a partir de la *Crítica de la razón pura*: una nueva indagación sobre la naturaleza de la razón. Aunque los enfoques puedan ser distintos, podemos decir que en ambas personalidades existe una remarcación del principio de la subjetividad.

La segunda afinidad que podemos establecer en ambos personajes es la idea de la finitud de la razón. Según dice Kant, la razón está incapacitada, por su naturaleza, a conocer la cosa en sí, reduciéndose a lo que el entendimiento y la sensibilidad le proporcionan espaciotemporalmente: fenómenos. Por ello, la razón se encuentra limitada en el campo del conocimiento objetivo, es decir, circunscrita en el ámbito fenoménico y científico. De ahí que Kant niegue la posibilidad de la intromisión de la razón en los problemas teológicos. Al respecto escribe: “Jamás se puede probar inequívocamente la existencia de un ser cuando no hay ninguna experiencia ni ninguna intuición que sean adecuadas a su concepto.”¹⁸⁹ Mientras que Lutero, por su parte, también afirmaba esto de la razón en el sentido de que ella sólo tendría que limitarse al ámbito espacio temporal y nunca inmiscuirse en el terreno de las cuestiones religiosas.

Ahora bien, pasando revista a la *Crítica de la razón práctica* podemos notar que la convergencia de puntos de vista entre Lutero y Kant se va delineando cada vez más. La idea de la finitud del hombre en la segunda crítica de Kant puede estructurarse de la siguiente manera: el hombre, como ser dotado de voluntad y perteneciente al mundo sensible, en tanto ser finito y limitado, se encuentra llamado al cumplimiento, por imposición, de la ley del deber que le proporcionaría, bajo el supuesto de su aceptación y

¹⁸⁸ PF, p. 107.

¹⁸⁹ Kant [WDO, AA 8, p. 142] en IPK, p. 31.

realización, la perfección moral, es decir, la santidad. No obstante, la adecuación del hombre, como ser finito, es decir, como ser incompleto e imperfecto, a la idea de perfección está lejos de ser posible a ojos de Kant, pues “(...) la completa adecuación de la voluntad a la ley moral es la santidad, perfección que no puede alcanzar ningún ser racional del mundo sensible, en ningún momento de su existencia.”¹⁹⁰

Luego entonces, si en Lutero encontramos un rompimiento con la tradición religiosa de la mediación, traducida en ciertas prácticas rituales que conectaban al individuo con el plano divino, logrando con ello la emancipación tanto del individuo como de la misma conciencia haciendo de ella el único lugar para ejercer la religión, en Kant encontramos el mismo mecanismo de interiorización en lo que respecta al problema de la moral. En efecto “(...) el tribunal de la conciencia se impone imperioso por encima de las flaquezas y fragilidades de un ser sensible.”¹⁹¹ En ambos individuos es posible, entonces, notar puntos de contacto en lo que respecta a las variaciones de la subjetividad, interioridad y conciencia bajo los rótulos de “voz interior de la conciencia” o “conciencia moral”.

Esta idea de perfección moral, según la cual debe guiar y coartar la voluntad de cada individuo, Kant la relaciona directamente con el Evangelio, el cual constituye para él el ideal de santidad no haciendo con ello nada más y nada menos que volver a desacreditar todo cuanto es y haga el hombre, pues escribe que:

Como todo precepto moral de los evangelios, expresa la condición moral en toda su perfección, a modo de ideal de santidad inalcanzable por criatura alguna, pero lo presenta, no obstante, como un modelo al cual deberíamos tratar de aproximarnos y de llegar a él en un progreso ininterrumpido pero infinito.¹⁹²

¹⁹⁰ PF, p 105.

¹⁹¹ PF, p. 106.

¹⁹² PF, p. 106.

Por estas razones no es gratuito que tanto Beck como Reinhold hayan hecho de la *Crítica de la razón práctica* una especie de reactualización del mensaje evangélico como de sus preceptos morales en tanto mandamientos divinos.¹⁹³

Esta imposibilidad del individuo de alcanzar la perfección moral debido a su finitud puede tener sus bases en la concepción religiosa a la que Kant se encuentra vinculado: el problema de la naturaleza corrompida del hombre por el pecado original y la posibilidad de ser redimido de esta condición desfavorecida por la gracia divina. Si bien existen registros anteriores en los que Kant, como hemos visto, aparece como un filósofo protestante, es el juicio de A. Llano el que nos parece más atinado al decir que “(...) tanto su manera de expresarse como el contenido de su teoría [del mal] nos lleva a pensar que Kant nos está ofreciendo una versión filosófica y secularizada de la doctrina del pecado original y, ciertamente, en su versión más fuerte: la luterana.”¹⁹⁴

Así, tanto Lutero con la noción de *simul iustus ac peccator* como Kant con la noción del “mal radical”, el hombre se encuentra, una vez más, degradado en su naturaleza debido a que ambas doctrinas, la teológica y la filosófica, hacen de su ser algo insuficiente para alcanzar, por sí mismo, la realización del bien, pues para que esto llegue a ser posible es necesaria la apertura a la intervención divina.¹⁹⁵

¹⁹³ PF, p. 106. “Así, por ejemplo, J. S. Beck escribe en su correspondencia: ‘*La crítica de la razón práctica* es desde su aparición mi Biblia’, mientras que C. L. Reinhold encomiaba dicha obra como una especie de ‘Evangelio de la Razón Práctica’”.

¹⁹⁴ A. Llano [*Sueño y vigilia de la razón*, Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 162-163] en IPK, p 51.

¹⁹⁵ Para la comprensión de la doctrina del mal radical en la naturaleza del hombre y la apertura al complemento sobrenatural que ésta implica, *vid.* PF, p. 112; y IPK, pp. 42-43: “El bien supremo del hombre necesita de un ser perfectísimo, de la idea de Dios, la cual incluye a su vez la felicidad plena. Pero ante la imposibilidad de fundamentar un obrar formalmente puro basado en el deber racional y en la autonomía de la razón, ‘pertenece solamente al deber la elaboración para producir y fomentar el bien supremo en el mundo, cuya posibilidad pues puede postularse, pero nuestra razón no la encuentra concebible de otro modo que bajo la suposición de una inteligencia suprema y suponer su existencia va unido pues a la conciencia de nuestro deber (...)’. Las apreciaciones kantianas sobre el bien supremo indican que Dios se nos impone necesariamente como un requisito de la ley moral. Sin esta creencia la razón práctica no se podría constituir, de tal forma que la moralidad caería en el vacío.”

5. 5. 2 Nietzsche y la moral kantiana

Tras la muerte de Dios comienza un periodo de sospecha en torno a los códigos morales europeos que promovían valores absolutos, eternos y universales, pretendidamente fundamentados sobre una base divina. Su ausencia permite al hombre concebir la idea de que los valores bueno y malo no se encuentran en una posición trascendente, sino solamente subjetiva y que son fruto de una educación y transmisión cultural.

Si pasamos revista a la interpretación que hace Diego Sánchez Meca en torno al problema de la moral kantiana y a su conexión que guarda con la moral cristiana podremos arrojar más luz a nuestra investigación. En efecto, Sánchez Meca llega a decir que el imperativo kantiano no puede distanciarse de la vieja moral cristiana dado que ambos códigos morales aspiran a disminuir y uniformar las fuerzas de los individuos. El moralismo kantiano no cumple otra función que la de prolongar, en los tiempos modernos, la lógica de la *décadence* que va estructurando la historia del nihilismo europeo. Esto último puede entenderse como el cometido que tiene, según Nietzsche, la moral europea, la cual deposita sus fuerzas en mantener un tipo determinado de hombre en total contraposición a los estados vitales fuertes y exuberantes. Esta moral, tanto la cristiana como la kantiana, sólo puede ser entendida como medio para asegurar el primer aspecto de la vida, entendida en términos nietzscheanos, es decir, está atenta a la conservación¹⁹⁶ de una sola especie de hombre.

Por tanto, la objeción principal de Nietzsche a la moral kantiana es que, lo mismo que hace la moral cristiana, expresa y promueve con sus prescripciones pretendidamente universales el

¹⁹⁶ GM, II, § 12. “(...) se coloca en el primer plano la «adaptación», es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad, más aún, se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a circunstancias externas (...). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la «adaptación»; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora.”

miedo y el rechazo a la vida porque no se la acepta como es, sino que se la desprecia y se pretende que se ajuste a un deber-ser moral ideal.¹⁹⁷

De esta lectura interpretativa de las consideraciones nietzscheanas al moralismo kantiano se desprende un problema: el inmoralismo que aflora en la filosofía de Nietzsche. Este inmoralismo sale a flote una vez que el rigorismo de la moral universal que promueve el imperativo kantiano cae hecho pedazos. De la subordinación a una ley moral universal pasamos a un inmoralismo de la afirmación que conlleva una construcción y escultura de sí mismo, una ética de la singularidad.

Se es inmoral con respecto a una moral que se quiere como universal. La afirmación nietzscheana que implica la voluntad de poder en cuanto fuente fundamental de la cual el individuo puede hacer uso para brindarse, por sí mismo, unas tablas de valores nuevos es la respuesta a una moral encapsulada en un nihilismo histórico. Así pues, la dicotomía moral que puede resumir esta contraposición entre Kant y Nietzsche son los términos reproducción y creación. Reproducción en tanto mantenimiento y conservación de una moral heredada y un tipo de hombre determinado por la tradición; creación en tanto renovación y superación, mediante el impulso estético de una voluntad fuerte, del último hombre¹⁹⁸ y de la moral establecida.

Así, Nietzsche se traslada a las antípodas del formalismo moral kantiano, pues en *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant localiza a “la singularidad como el principio ontológico del mal radical”¹⁹⁹, cuando en Nietzsche encontramos que es, específicamente aquí, la piedra angular de su inmoralismo que lleva dentro de sí la posibilidad de nuevos modos de existencia sustentados a partir, nuevamente, de la vitalidad, la originalidad y la espontaneidad.

¹⁹⁷ Diego Sánchez Meca, *Razones de la moral y exigencias de la vida: Kant contra Nietzsche*, p. 159. [consultado el 4 de agosto del 2020]. Disponible en: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/15411>. [En adelante KN].

¹⁹⁸ ZA, prólogo, § 5.

¹⁹⁹ Kant en KN, p. 164.

5. 5. 3 Nietzsche y la crítica de la *Crítica*

Ahora bien, pasemos a un tema esencial en la filosofía de Nietzsche referente a la crítica de la doctrina moral kantiana.

Si Nietzsche es más kantiano que el propio Kant es por el hecho de poner en evidencia, a partir del programa crítico kantiano iniciado en el prólogo de la *Crítica de la razón pura*, los límites infranqueables de la propia razón. Estos límites que se encuentra la razón están en los márgenes de la propia corporalidad. La razón no puede ser pura porque depende, según Nietzsche, del cuerpo. Por ello es necesario, nos indica Nietzsche, hablar primero de Kant en un sentido fisiológico antes que filosófico, dado que la corporalidad será aquí el criterio que determine el valor de esta doctrina filosófica.

Pasemos, pues, a la crítica de la *Crítica de la razón práctica*. Dicho resumidamente, el primado de la razón práctica supone una acción realizada por un sujeto razonable que goza de libertad, lo cual le lleva a ser responsable de su acción. No obstante, para Nietzsche está muy lejos Kant de la realidad, pues como hemos visto anteriormente en nuestros análisis sobre *Genealogía de la moral*, la noción de sujeto, libertad y responsabilidad son ideas que pueden ser problematizadas de acuerdo con los condicionantes que el “sí mismo” (el cuerpo) tiene para el “yo”, el sujeto, la conciencia.

En efecto, la filosofía nietzscheana concibe como una ilusión de la gramática la noción de “yo”, pues la conciencia aquí es comprendida como una manifestación, Nietzsche la llama síntoma, del cuerpo en cuanto pluralidad de manifestaciones interiores. Las exteriorizaciones del “yo” tienen que entenderse en este lugar como manifestaciones unitarias de sentido que no tienen otro cometido más que el de traducir lo subyacente de la conciencia. Este “yo”, entonces, se muestra como posibilitado y condicionado por un “ello”, una “gran razón” que tiene como sierva suya a la “pequeña razón”. “Tu cuerpo y su gran razón: esa no dice yo, pero hace yo.”²⁰⁰

En consecuencia, la libertad moral para Nietzsche es un error, pues en su lectura encontramos que el individuo, es decir, el sujeto, no puede, en ningún caso, emanciparse

²⁰⁰ ZA, «De los despreciadores del cuerpo.» “Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría? / Tu sí-mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. / «¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento? Se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos.»”

de la naturaleza como Kant pretende hacer al postular su imperativo categórico, el cual pretende operar haciendo abstracción de las fuerzas instintivas e inclinaciones naturales de los individuos en pos de una idea del deber. Los actos del individuo, en apariencia conscientes, se encuentran determinados por fuerzas desconocidas y plurales, por ello Nietzsche hablará en los siguientes términos:

Al final se descubre que ni siquiera puede decirse que es responsable de este ser, ya que en todos sus aspectos es una consecuencia necesaria, que deriva de los elementos e influjos de las cosas pasadas y presentes: por tanto la persona no puede ser considerada responsable en modo alguno, ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus acciones, ni de sus consecuencias.²⁰¹

El concepto moderno de libertad, tan caro para el movimiento filosófico de la Ilustración como para el movimiento político de la Revolución francesa e inspirado y heredado de una tradición religiosa, el móvil histórico del nihilismo europeo, el cristianismo (en particular, para nuestros intereses, el protestantismo), se encuentra problematizado en esta lectura que hacemos de Nietzsche. El libre albedrío se encuentra muy lejos de existir en este lugar y junto a ello el entramado conceptual ético-moral que comporta: la idea del bien y del mal, la idea de pecado original y la idea de culpa.

En arreglo con lo dicho anteriormente, podemos decir que el imperativo categórico, en cuanto abstracción de los intereses personales, es, además, fruto y expresión de un cuerpo determinado por una cultura y una tradición determinadas: Kant, en tanto filósofo educado en el seno de una familia y un ambiente protestantes, no hace más que reformular, en términos filosóficos, principios religiosos que Nietzsche localiza como síntomas que definen la *décadence*. Esta *décadence* puede percibirse en los individuos de poca voluntad, de poca salud y poca personalidad para establecer, por sí mismos, nuevas tablas de valores. Debido a esta falta de voluntad, los individuos se incorporan a un programa moral como el kantiano que mantiene al individuo en una minoría de edad que se traduce en una realización de “acciones por deber”. Esto, en términos nietzscheanos, hace del hombre un animal gregario, un borrego del rebaño que no logra distinguirse entre la masa, pues su

²⁰¹ HH, § 39.

vida y su razón de ser está condicionada por ésta y termina pensándose, con el tiempo, como deudor de ella. El imperativo categórico, entonces, tiene que ser pensado como aquel mecanismo moral que renueva, en su versión secular, los principios ascéticos del cristianismo: la abnegación, el autosacrificio, la impersonalidad, la compasión, el desprecio de sí, etc.

Lo que Nietzsche nos invitaría a pensar es que así como pretendió hacer Kant, puede haber individuos semejantes que quieran elevar sus principios morales a axiomas universales y que esto puede acarrear múltiples peligros para la vida, entendiendo por *vida* lo que Nietzsche entiende como *voluntad de poder*. Un imperativo categórico como el de Kant supone una obediencia ciega por parte de los individuos, una supresión de la fuerza y una anulación total de la creatividad del individuo —por tanto, la vida flaquea, disminuye, recula.

Antes de ser una manifestación consciente, la moral, en cuanto producto de la razón, despierta y fluye en un cuerpo afectante y, al mismo tiempo, afectado. Afectante porque determina el producto racional a manifestarse, a exteriorizarse como síntoma del “sí mismo”; y afectado porque el “sí mismo”, en tanto “gran razón” en tanto cuerpo, se encuentra sujeto a condiciones que le rebasan como el contexto social, la procedencia racial, la cultura, etc. Todo ello hay que tener en cuenta para saber a qué clase de pensador y a qué clase de moralista nos estamos enfrentando. Por esta razón, a Kant como filósofo del protestantismo, se le debe guardar cierta distancia en lo que compete a su programa moral, no sólo por la consideración que Nietzsche le otorga en su filosofía, sino por una razón mayor: el peligro que esta doctrina moral supone para la vida.

5. 5. 4 Más allá de la moral kantiana

A juicio de Nietzsche, el imperativo categórico de Kant tiene que ser problematizado a partir de la fuente en la que tuvo nacimiento. Si se ha dicho, que toda manifestación consciente (teoría, concepto, sistema moral, etc.) es fruto o manifestación de aquello que yace debajo de la conciencia y de lo cual poco o nada tenemos control, entonces debemos hacer uso de esta idea para explicitar la crítica que Nietzsche hace a Kant en cuanto moralista.

Como perteneciente al pietismo protestante, Kant, aunque no de manera directa, levanta su filosofía concentrando en ella ciertas formas estructurales que definen el relieve religioso del protestantismo. En este caso, el imperativo categórico, que persuade a los individuos al cumplimiento del deber, es una formulación que hace desaparecer, en primer lugar, la subjetividad de donde nació, y que, en segundo lugar, una vez edificada en términos objetivos y universales, obliga a los individuos a encuadrarse en los parámetros de tal imperativo con suma obediencia desapareciendo con ello lo que, paradójicamente, para Kant lleva al hombre a alcanzar su mayoría de edad: el uso de la razón. En sintonía con esto, Nietzsche escribe:

Hay morales que deben justificar a su autor delante de otros; otras morales deben tranquilizarlo y ponerlo en paz consigo mismo; con otras su autor quiere crucificarse y humillarse a sí mismo; con otras quiere vengarse, con otras, esconderse, con otras, transfigurarse y colocarse más allá, en la altura y la lejanía; esta moral le sirve a su autor para olvidar, aquella, para hacer que se lo olvide a él o que se olvide alguna cosa. Más de un moralista quisiera ejercer sobre la humanidad su poder y su capricho de creador.²⁰²

Kant, en tanto creador de una moral en términos universales, exige de los individuos obediencia y sumisión al deber provocando con ello la debilitación de la vida: la voluntad de poder traducida en la creación de valores y modos de vida singulares. De ahí la importancia de volver la mirada hacia los griegos, pues uno puede encontrar en los *Fragmentos póstumos*²⁰³ lo que Nietzsche exige del individuo: justificar su vida desde un plano artístico. En contraposición a la cultura socrático-alejandrina, aquí se apuesta por una cultura artística que permita a los hombres individualizarse como fenómenos

²⁰² MBM, § 187.

²⁰³ “El refrenamiento del impulso de conocimiento —¿debe mostrarse ahora si estoy a favor de una religión o bien de una cultura artística?; me quedo con el segundo aspecto.

”En los griegos, el refrenamiento es a favor de una cultura artística (¿y de una religión?), el refrenamiento que quiere prevenir un desenfreno total: nosotros queremos volver a domar lo que se ha desenfrenado del todo.” FPS, I, 19 [34].

estéticos. Nuevamente, esto permitiría comprender la invitación de Nietzsche a que cada individuo se dé a sí mismo su imperativo, su virtud, su ley propia.²⁰⁴

La nula posibilidad de vivir en una cultura artística tiene como consecuencia la uniformidad, la obediencia, la indistinción y la debilitación del individuo. En términos nietzscheanos, la moral europea engendró *décadence*: la historia de Occidente es el relato de la discriminación y devastación de lo natural y de todo aquello de lo que esta idea puede significar: la fuerza, la afirmación, la potencia, etc.

Sólo después de que se inventara el concepto naturaleza como concepto contrapuesto al de Dios, la palabra para decir abominable tuvo que ser natural, — todo ese mundo de ficción hunde sus raíces en el odio a lo natural (¡a la realidad!), es la expresión de un profundo disgusto con lo real...²⁰⁵

La ausencia de una cultura artística en el individuo trae consigo, según Nietzsche, una pérdida de *personalidad*, una falta de valor y una carencia de estilo propio. Ello, según nos indica Nietzsche en la *Ciencia jovial*, supone un desconocimiento de sí del propio individuo, un abandono, un alejamiento y un extrañamiento que le impide “llegar a *ser lo que es*”, vedando así la posibilidad de concebirse como su propio escultor y legislador de sí mismo. Al respecto escribe Nietzsche:

¿Cómo? ¿Admiras el imperativo categórico en tu interior? ¿El carácter riguroso de tu llamado juicio moral? ¿Este carácter incondicional del sentimiento que dice: del mismo modo que juzgo yo, tienen que juzgar todos? (...) es egoísmo, en efecto, sentir el propio juicio como ley universal; y, dicho otra vez, un ciego, insignificante egoísmo falto de pretensiones, pues delata que no te has descubierto a ti mismo, que no te has creado aún un ideal propio, muy propio para ti mismo. (...) Limitémonos, pues, a la clarificación de nuestras opiniones y valoraciones y a la creación de nuestras propias nuevas tablas de valores: — ¡pero evitando toda esa falsa meditación acerca del valor moral de nuestras acciones!²⁰⁶

²⁰⁴ Vid. ZA, Prólogo, 4.

²⁰⁵ AC, §15. Además *cfr.* § 26 y 30.

²⁰⁶ CJ, § 335.

Finalmente, Nietzsche duda de cualquier principio moral que pretenda, a partir de su ánimo de universalidad, mantener un orden y garantizar la vida en común, en sociedad, pues la concepción que tiene del mismo concepto *vida* hace demoler estas expectativas de la “sana convivencia social”. De hecho, si rememoramos las indicaciones que Nietzsche da en relación con su crítica del sujeto, vemos que lo real, la naturaleza, la vida, se encuentra más allá de lo consciente, de lo ideal, del deber-ser. Hay en la filosofía nietzscheana, una gran razón, una concepción del cuerpo en tanto cúmulo de fuerzas en contraposición y antagonismo constante, que determina, en sus manifestaciones, a la pequeña razón, la conciencia. La vida, pues, se encuentra más allá del bien y del mal.

6. Nietzsche y la afirmación de la vida

Nietzsche puede ser considerado como un pensador de la afirmación a partir de dos sentidos que pueden ser considerados, a la vez, como contrapuntos a la doctrina moral de Kant. Puede ser considerado como tal partiendo de que su filosofía afirma lo real tal cual en la fórmula del *amor fati*; es decir, la aceptación de las contrariedades que la vida supone: el dolor, el sufrimiento, la injusticia, la crueldad y la muerte. Mientras que, por otro lado, encontramos, a partir de la confirmación de la vida, la afirmación de la voluntad de poder.

Esto se comprende mejor si pensamos que en la *Genealogía de la moral*, Nietzsche escribe que el lenguaje es una expresión de los que dominan.²⁰⁷ Es decir, el individuo en tanto fragmento del ser, de la vida, de la naturaleza, se encuentra posibilitado y autorizado a engendrar por sí mismo sus tablas de valores; está, en tanto individuo legislador, en la

²⁰⁷ Cfr., GM, I, § 2; y CJ, § 39, *Gusto cambiado*. “¿Cómo se cambia el gusto general? El hecho es que individuos, hombres poderosos e influyentes, expresan sin pudor alguno e imponen tiránicamente su *hoc est ridiculum, hoc est absurdum* [esto es ridículo, esto es absurdo], esto es, el juicio de su gusto y de su náusea — con esto conminan a muchos a una obligación, de la que paulatinamente surgirá una costumbre de muchos más para, finalmente, convertirse en una necesidad de todos. Que estos individuos sientan y gusten, no obstante, de otro modo, normalmente tiene su razón de ser en una particularidad de su modo de vida, de su nutrición o digestión, tal vez en una mayor o menor cantidad de sales inorgánicas en su sangre y cerebro, en definitiva, siendo concretos, en su *physis* [naturaleza]: pero ellos tienen el valor de reconocer su *physis*, y de prestar oídos a sus exigencias, incluso en sus más sutiles tonos: sus juicios estéticos y morales no son sino esos sutiles tonos de la *physis*.”

posibilidad de darse libremente un sentido propio que le justifique ante la vida y le permita diferenciarse ante los demás. De ahí el reclamo que Nietzsche hace, una vez más en contra del programa moral de Kant, a cada individuo de darse una virtud, un deber.

Por ello, si Nietzsche se contrapone al imperativo categórico kantiano es debido a que éste supone, una vez más, una negación del ser, de lo real, de la naturaleza, en pos de un deber-ser el cual “(...) ya no es formulado como la universalización de la máxima, sino como una objetividad trascendente cuyo principio subjetivo habría sido eliminado radicalmente, hasta el punto de que el deber sería una abstracción, es decir, una negación de toda voluntad subjetiva o inclinación, abstracción caracterizada por la impersonalidad y asimilada a la universalidad”.²⁰⁸

6. 1 Primer encuentro con la filosofía legisladora

Gilles Deleuze habla del filósofo legislador en Nietzsche. El filósofo legislador se caracteriza por establecer nuevas tablas de valores, establecer leyes en la absoluta creación originaria teniendo como fuente suya la voluntad de poder traducida en una voluntad de verdad. Aunque en Nietzsche encontramos a Kant como “obrero de la filosofía”, ¿no cabe la posibilidad de considerar al mismo Kant, en la creación de su imperativo categórico, como filósofo legislador?

La razón por la cual no cabe tal posibilidad en la filosofía de Nietzsche es debido a que Kant sigue perteneciendo a una tradición que tiene como piedra angular y como valor superior a la razón: la cultura socrático-alejandrina. Kant no puede ser considerado como filósofo legislador por el hecho de que él sigue preservando valores establecidos propios de una tradición que ha atravesado y determinado la historia y vida de los individuos en Occidente. No la creación, sino la conservación y, al mismo tiempo, renovación de estos valores propios de una tradición, ajustándolos al contexto y gusto modernos, es lo que ha hecho Kant al postular a la razón como valor fundamental en su doctrina filosófica.

Así pues, Gilles Deleuze sólo puede hablar de legislación en Kant apoyándose únicamente en lo que a éste interesaba: mantener en su sistema de ideas las dicotomías de entendimiento y sensibilidad, sujeto y objeto, legislador y sujeto, noúmeno y fenómeno.

²⁰⁸ Eric Blondel, *Contra Kant y Schopenhauer. La afirmación nietzscheana*, p. 32. [Consultado el 4 de agosto del 2020]. Disponible en: <https://revistas.uma.es/index.php/estnie/article/view/9108>.

La salida del hombre de su minoría de edad se alcanzaba así en una toma de conciencia que le autorizaba al individuo hacerse cargo de sí mismo a partir del buen uso de su razón. Pero la razón y el entendimiento, escribe Deleuze, tienen una larga historia. Por este motivo, se dirá durante el texto que Nietzsche puede ser considerado como aquel que pudo completar el programa de crítica kantiana, pues fue él, y no Kant²⁰⁹, quien tuvo la suficiente valentía de romper con el valor supremo de toda una tradición: la razón.

Esta *aparente* filosofía legisladora de Kant sólo puede ser entendida a partir del hecho de que él se encuentra inserto no sólo en la cultura socrático-alejandrina, sino también en una tradición religiosa: el protestantismo luterano de corte pietista. En efecto, Nietzsche no se equivocaba cuando nos daba la indicación de que a Kant se le debe de leer como a un filósofo con sangre de teólogo. Al respecto Gilles Deleuze escribe: “Y finalmente, ¿qué se oculta en la famosa unidad kantiana del legislador y del sujeto? Nada más que una teología renovada, la teología al gusto protestante: se nos encarga la doble tarea del sacerdote y del fiel, del legislador y del sujeto.”²¹⁰

7. Consideraciones políticas en el pensamiento de Nietzsche. Una mirada a las “ideas modernas”: crítica al igualitarismo

¿De dónde obtiene el poder el cristianismo? ¿En qué se fundamenta tal poder? ¿Qué es aquello que permitió al cristianismo sobreponerse al Imperio romano, luego al Renacimiento y, por fin, a la Modernidad entera? En nuestro primer capítulo hemos hablado sobre el amor y otras seducciones por las cuales el cristianismo obtuvo la victoria. Fue ahí en donde se hablaba sobre el impacto que el hombre de la Buena Nueva tuvo en aquella gente, la “gran mayoría”, de los estratos más bajos del Imperio. Los olvidados, los

²⁰⁹ “No se dice que el filósofo deba añadir a sus actividades la de legislador porque es el más adecuado para ello, como si su propia sumisión a la sabiduría le habilitase para descubrir las mejores leyes posibles. Lo que se quiere decir es algo totalmente distinto: que el filósofo en tanto que filósofo no es un sabio, que el filósofo en tanto filósofo deja de obedecer, que reemplaza la antigua sabiduría por el mando, que hace añicos los antiguos valores y crea valores nuevos, que toda su ciencia es legisladora en este sentido. (...) La idea de la filosofía legisladora en tanto que filosofía, ésta es la idea que viene a completar la de la crítica interna en tanto que crítica: juntas constituyen la principal aportación del kantismo, su aportación liberadora.” G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998, pp. 130-131. [En adelante DN].

²¹⁰ DN, p. 132.

débiles, “los más”, los sin patria, todos ellos que vivían en las sombras se sintieron, por vez primera en su miserable y desfavorecedora vida, agraciados, dignos, tomados en cuenta, divinos, en fin, sintiéronse la sal, el sentido, la razón del mundo, aquellos por y para quienes el cielo y la tierra habían sido creados; por obra de la palabra de Cristo, por obra del Evangelio, la gran mayoría se consideró elegida no por la autoridad del emperador, del rey, del señor o del gobernante, no... ¡Era Dios quien, ante todo lo mejor, lo saludable, lo fuerte, había elegido lo peor, lo fracasado, lo bajo!²¹¹ El cristianismo venció, pues, debido a que supo poner de su lado aquello que en el mundo sobra como excedente, como superfluo e innecesario para las grandes obras. Por esta razón, escribe Nietzsche, el cristianismo es un agregado de formas de *décadence*: “(...) un movimiento europeo (...) al que se han ido incorporando elementos de deshecho y de desperdicio de todo tipo: — mediante el cristianismo quiere alcanzar el poder.”²¹² Fue así como, durante el recorrido histórico de Occidente, el populacho se hizo señor; el cristianismo ha logrado la victoria sobre la forma de valorar noble y sobre aquellos en quienes reposan éstas tablas de valores: los hombres fuertes, reales, activos y afirmativos de la vida, es decir, los hombres de *buena* voluntad.

¿Cuál es el fundamento por el cual fue posible la destrucción del Imperio romano a manos del cristianismo, la Reforma luterana que diluyó el poder de la Iglesia católica con la idea de sacerdocio universal y, por último, la Revolución francesa, “la última insurrección de los esclavos”? Cuando Cristo trajo al mundo la idea de la “igualdad de las almas ante Dios”²¹³ dio comienzo la historia de la emancipación de los más con respecto a los menos, los señores. Liberación inspirada por el resentimiento del esclavo, del cobarde que necesita de artilugios y de la astucia para el cumplimiento de sus fines dado que le falta la verdadera fuerza de la acción, el valor, la voluntad. Esta idea de igualdad,

²¹¹ “Pablo, el odio del chandala convertido en carne y hueso contra Roma, contra el mundo, contra el judío, el judío *errante par excellence*... Él adivinó cómo, con ayuda del pequeño movimiento sectario cristiano, al margen del judaísmo, se podría encender un ‘incendio universal’, y cómo agrupar en un poder enorme, mediante el símbolo de Dios en la cruz, todo lo que se encontraba abajo y tenía siniestras intenciones de revuelta, toda la herencia de las intrigas anarquistas del Imperio.” AC, § 58.

²¹² AC, § 51.

²¹³ *Cfr.* AC, § 43.

materia conceptual que dio para que explotaran revoluciones en Occidente, es aquella que, según Nietzsche, ha mantenido a raya la aparición de las voluntades fuertes y frenado la revitalización de la cultura en la Europa moderna. En efecto, sobre esta idea de la igualdad, por excelencia moderna, se ha respaldado el anarquismo decimonónico que se manifestó, según Nietzsche, como una forma secularizada del cristianismo en el sentido de ser una manifestación política, apoyada sobre la fuerza del populismo, que se proponía, al igual que el cristianismo primitivo y al que se dio en tiempos de la Reforma protestante, la destrucción de toda jerarquía social, el aniquilamiento de todo *pathos* de la distancia. Por estas razones, nos recuerda Nietzsche, el cristiano y el anarquista son *décadents*.²¹⁴ ¡Ni Dios ni amo! Este es el lema, aunque no propiamente del cristiano, sí del anarquista, del socialista y del demócrata modernos, aquellos en quienes la doctrina de la igualdad, originalmente cristiana, se encuentra bien presente.

Como hizo el cristianismo en su momento, así hace el socialista al poner de lado suyo a todos los trabajadores industriales despertando en ellos el odio, la envidia y el resentimiento con el fin de exigir igualdad de condiciones materiales denunciando con ello la injusticia social de la cual se sienten presos. Pues bien, para Nietzsche esta exigencia de justicia e igualdad será criticada al poner en cuestión que, debido al estado de nivelación de fuerzas y condiciones exigidas por el socialista, nada bueno, grandioso y excepcional pueda nacer de la humanidad. El individuo nada puede en los límites de este sistema social propuesto por los socialistas que reclaman igualdad de condiciones. La justicia, dicen, es tratar de igual a igual a los hombres superiores, dejando de lado con ello el origen y procedencia de los mismos. No obstante, para Nietzsche lo cierto es lo contrario: la injusticia reside en que los socialistas desean tratar como igual a lo desigual, mientras que la justicia estriba en tratar a lo igual como igual y a lo desigual como desigual.

¿A quién es a quien yo más odio, entre la plebe del presente? A la plebe socialista, a los apóstoles de los chandalas, que socavan en el trabajador el instinto, el placer, el sentimiento de autosuficiencia dentro de su pequeña existencia, —que le vuelve envidioso, que le enseña la

²¹⁴ Cfr. § 57 y 58 de AC; así mismo *cfr.* CI, “Incursiones de un intempestivo”, § 34.

venganza... la injusticia no se encuentra nunca en la desigualdad de los derechos, sino en la exigencia de derechos 'iguales'...²¹⁵

Así pues, es posible comprender por qué Nietzsche muestra gran descontento de la política de su tiempo, pues es debido a esta corriente igualitarista, representada por “las ideas modernas” (socialismo, anarquismo y democracia del siglo XIX), que el *pathos* de la distancia, tan caro para el aristocratismo de Nietzsche, se ve debilitado por la fuerza de la mayoría alimentada por la creencia en la “inmortalidad del alma” promovida, originariamente, por el cristianismo, y traducida, tiempo después, en la igualdad de derechos en la política moderna. La consecuencia que trajo consigo esta corriente de pensamiento político dominante en la época de Nietzsche fue la desaparición de todo impulso de diferenciación individual en el sentido de haber desaparecido la inclinación aristocrática de reclamar para sí derechos y privilegios propios. Para ello dejemos expresar a Nietzsche:

El modo de pensar aristocrático ha sido socavado de la forma más subterránea por la mentira de la igualdad de las almas; si la creencia en ‘el privilegio de la mayoría’ hace y hará revoluciones, ¡es el cristianismo, no cabe ninguna duda, son los juicios de valor cristianos, los que cualquier revolución traduce en sangre y crimen! El cristianismo es la rebelión de todo lo que se arrastra por el suelo contra todo lo que tiene altura.²¹⁶

Hemos de constatar, entonces, cómo el tipo psicológico de Cristo, “el primer y el último cristiano”, para quien Nietzsche es, ante todo, una figura política que en su tiempo se dio a la tarea de emancipar al pueblo de sus señores en la tierra, se renueva en las figuras y acontecimientos históricos que han dejado huella en el destino de Occidente: la Reforma de Lutero que echó por el suelo la aristocracia de la Iglesia católica a partir del problema de “la fe y las obras” y “las ideas modernas” que arrancan con la Revolución francesa, “la última rebelión de los esclavos”. La historia de Occidente, bajo este hilo conductor de la reflexión, se torna así en la historia del nihilismo, en el entendido de que ella, la historia, es el proceso mediante el cual la vida, la voluntad y la salud del individuo decrece en pos

²¹⁵ AC, § 57.

²¹⁶ AC, § 43.

de una abstracción. El individuo, en este caso, sólo adquiere valor con relación a su función, utilidad o provecho social. El nihilismo que reflejan estas “ideas modernas” es una extensión del cristianismo en su vertiente política, dado que en estos movimientos sociales, en estas rebeliones de masas, el individuo vale nada si no es a partir de una identificación simbólica con la sociedad gregaria, si no es a partir del “rebaño”; es decir, “el centro de gravedad” no es el individuo real y concreto, sino la sociedad, el pueblo, la nación, el Estado, el “más allá” celestial traído a la tierra, aquel lugar prometido por la esperanza socialista —así la vida, las formas reales, el presente, el hoy, quedan desacreditados por la mirada retorcida de los representantes seculares del cristianismo en la política moderna.

Esta voluntad de entregarse a un proyecto de sociedad futura en la que gobiernen la bondad, la libertad, la igualdad y la justicia, es, como se puede ver, propia del complejo de las ideas modernas que Nietzsche alcanza a localizar en la recepción de la filosofía de Rousseau²¹⁷, particularmente del concepto de “naturaleza”, por parte de la Revolución francesa. En efecto, la tendencia de los socialistas, anarquistas y demócratas de la época, de querer observar únicamente el aspecto idílico, bondadoso e inocente de la naturaleza y del hombre, se compagina bastante bien con la noción que Rousseau tiene acerca de ambas nociones. El hombre y la naturaleza como buenos en sí, son concepciones, según Nietzsche, fundamentadas en el discurso cristiano sobre la creación del universo. En efecto, así como sucedió con Pablo de Tarso y Lutero, pasa también con Rousseau para quien la corrupción del hombre está en las instituciones y en el orden social existente:

Una pulsión de buscar causas es poderosa en él: alguien ha de tener la culpa de que él se encuentre mal (...). Que se atribuya el propio malestar a otros o a uno mismo —lo primero lo hace el socialista, lo segundo, por ejemplo, el cristiano— no es en realidad una diferencia. (...) Pero también cuando el cristiano condena el ‘mundo’, cuando lo calumnia, cuando lo infama, lo hace llevado del mismo instinto en virtud del cual el trabajador socialista condena, calumnia, infama a la sociedad: el ‘juicio final’ mismo es aún el dulce consuelo de la venganza, la revolución, tal

²¹⁷ Cfr. Paul Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, “El papel de Rousseau”. Ed. Cristiandad, Madrid, 1982, trad. Eloy Rodríguez.

y como el trabajador socialista la espera, sólo que pensada como algo más lejana... El ‘más allá’ mismo: ¿Para qué un más allá, si no fuese un medio para infamar lo de aquí? ...²¹⁸

Es decir, el mal está en el mundo, por tanto, hay que destruirlo, combatirlo, para después levantar, mediante la recuperación del estado natural, un mundo acorde a los principios de la Revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad. La realización de este proyecto de una sociedad futura, según Nietzsche, representa la voluntad decadente del cristiano, es decir, expresa una “voluntad de fin”, el fin de la historia con el triunfo de la Revolución, el Juicio final, de los sometidos, de los explotados, de los siervos. En conclusión, apunta Nietzsche lo siguiente:

El evangelio: la nueva que abre un acceso al bienestar a las gentes bajas y pobres — sólo hay que liberarse de la institución, de la tradición, de la tutela de las capas superiores: en este sentido la procedencia del cristianismo no va más lejos que la típica doctrina socialista. Propiedad, beneficencia, patria, clase y rango, tribunales, policía, Estado, Iglesia, instrucción, arte, ejército: todo esto, otros tantos obstáculos al bienestar, errores, seducciones, obras del diablo, de las que el Evangelio anuncia el juicio... Todo típico de la doctrina socialista.²¹⁹

De este modo la tendencia igualitarista de las ideas modernas implica una desaparición progresiva del *pathos* de la distancia con el que antaño se diferenciaban las jerarquías estamentales, formas de valorar y concebir la vida. Esta corriente política moderna tiene sus fundamentos, según Nietzsche, en la primera rebelión de esclavos acaecida en Roma con los judíos, a quienes se les debe la primera inversión de los valores pertenecientes a las castas nobles, y que hubieron de permanecer y determinar el destino de Occidente en su recorrido histórico. Ya en el inicio del primer tratado de *Genealogía de la moral*²²⁰, Nietzsche habla de la importancia esencial para su trabajo aquel hallazgo de sus investigaciones filológicas en torno a la semántica de los valores bueno y malo, pues en ellos encuentra la ruptura no sólo histórica y significativa que implicaba la transvaloración

²¹⁸ CI, § 34.

²¹⁹ Nietzsche [KSA, XIII, II (379)] en AC, § 62.

²²⁰ Cfr. GM, § 4.

de los valores, sino las consecuencias que tal ruptura iba a desencadenar en el porvenir político de Occidente.

La violencia filológica de Nietzsche en este respecto reside en que con tales estudios en la procedencia de nuestras categorías morales se nos permite encontrar las razones suficientes por las cuales el autor habla sobre la democracia como obstáculo por el cual no se nos permite apreciar las jerarquías sociales y políticas que implican una separación, un *pathos* de la distancia, de una casta “noble”, “aristocrática”, con respecto a otra casta “plebeya”, “esclava”. La ignorancia de tal conocimiento hubo de traer consigo la emergencia de “las ideas modernas” que reclamaban una nivelación, reducción e indiferenciación de los individuos en un conglomerado homogeneizante de la vida: hacer del hombre un “animal de rebaño”.

7. 1 La posición aristocrática de Nietzsche

De lo dicho hasta aquí, seguramente surgirá alguna inquietud respecto a la posición aristocrática de Nietzsche y a las consecuencias que derivan de ella. Quizá se pregunte: ¿El filósofo está a favor de las minorías privilegiadas? ¿Con su posición está acreditando la explotación y el abuso de las mayorías en favor de unos cuantos? Y si es así, ¿para qué fin? Con el propósito de aclarar estas cuestiones conviene hacer una exposición de los motivos que llevaron al pensador a tomar dicho posicionamiento.

La posición aristocrática de Nietzsche tiene sus fundamentos en el escrito de 1872 titulado *El Estado griego*, del cual es posible localizar sus antecedentes en los fragmentos póstumos que corresponden a los años 1870 y 1871, y en *El nacimiento de la tragedia*, obra publicada en estas fechas. Dicha posición continuará siendo perfilada por Nietzsche en diversos contextos: en 1879 con *Humano, demasiado humano*, en 1883 con *Así habló Zaratustra*, en 1885-1886 en los fragmentos póstumos, como en *Más allá del bien y del mal* y, finalmente, en 1888 en *Crepúsculo de los ídolos*.

En primer lugar habría que partir de la exposición de las tesis fundamentales de los años 1870 y 1872. Son las siguientes: Volviendo la mirada hacia los griegos, Nietzsche

afirma que la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura²²¹. Es decir que para que exista el desarrollo del arte, una mayoría de hombres debe estar sometida al servicio de una minoría²²². Por ello, se puede “(...) comparar la espléndida cultura con un hombre victorioso manchado de sangre, que en su marcha triunfal arrastra tras de sí como esclavos a los vencidos encadenados a su carro (...).”²²³

Ahora bien, hablemos de un caso concreto. Cuando la cultura socrático – alejandrina (la que va de Sócrates hasta la modernidad), a la que pertenece el hombre teórico, caracterizada por aquella visión optimista de la existencia²²⁴, toma conciencia de su presupuesto negativo (la esclavitud), ésta inmediatamente lo niega y por ello crea los conceptos, por excelencia modernos²²⁵, de “dignidad del hombre” y “dignidad del trabajo”, con la finalidad de mantener e impedir que el estamento de esclavos se subleve al interpretar su existencia como algo injusto. Con ambos conceptos se le ciega al esclavo y la acción del trabajo, que en tiempos antiguos era considerada una práctica vil y deshonrosa, se recubre ahora con un manto de ideas en apariencia nobles. Al invertir el valor de esta acción, el esclavo experimenta al mismo tiempo un ennoblecimiento (ficticio) de su condición²²⁶, por lo que este conjunto de ideas modernas garantizan la conservación y benefician el crecimiento de la cultura en tanto aseguran²²⁷ su condición de posibilidad: la esclavitud.

²²¹ EG, p. 553. FPS, I, 7 [5]: “Hay esclavos: allí donde existe una cultura.” Además de los griegos, Nietzsche, en FPS, I, 7 [79], considera a Wolf como precursor suyo en la consideración de la necesidad de la esclavitud para los intereses de una cultura.

²²² Vid. FPS, I, 10 [1].

²²³ EG, p. 554.

²²⁴ NT, § 18.

²²⁵ EG, p. 552: “Los griegos no necesitan de tales alucinaciones conceptuales, en ellos se expresa con terrible franqueza que el trabajo es una infamia (...).” Vid. FPS, I, 7 [16].

²²⁶ EG, p. 551 - 552. Además, vid. FPS, I, 10 [1], donde los conceptos modernos de “dignidad del hombre” y “dignidad del trabajo” aparecen como instrumentos de consolación para el esclavo.

²²⁷ Esta posición será reafirmada por Nietzsche en 1879 en HH, II, § 186; y en 1883 en ZA, «De la superación de sí mismo».

Sin embargo, en el mismo escrito de 1872²²⁸ se destaca el papel reaccionario de las corrientes igualitarias en contra del arte y del mundo clásico en general, o mejor dicho, en contra de sus presupuestos: la esclavitud, la opresión y la explotación. En efecto, bajo su influjo, es decir, a partir de la idea, originariamente cristiana, de la igualdad, el esclavo pretende emanciparse de su señor tras haber interpretado su condición como desfavorable e injusta. Los resultados de esta sublevación serán la desaparición progresiva del fundamento de toda jerarquía y distinción: el *pathos* de la distancia²²⁹, y la pérdida de la materia prima para el surgimiento del arte y de la cultura. Pero como se verá, este mismo acontecimiento, en conjunción con sus implicaciones políticas y morales, servirá a Nietzsche para asegurar el futuro de la cultura y el surgimiento de una nueva casta de señores.

En relación con el movimiento democrático de Europa, Nietzsche considera que este proceso tendrá consecuencias en absoluto esperadas por los promotores de las “ideas modernas”. Pues todo el entramado conceptual que acompaña a este proceso: civilización, humanización o progreso, se encuentra lejos de traerle la excelencia al europeo. Al contrario, detrás del movimiento democrático de Europa se puede constatar una nivelación y mediocrización evidentes del individuo en la conformación final de un *animal de rebaño*²³⁰, es decir, un tipo de hombre con las cualidades propias de un esclavo: útil, laborioso, aprovechable y competente.

Indiscutiblemente, la democratización de Europa no ha asegurado la verdadera emancipación de los esclavos con respecto a sus señores, sino que, en función de sus propias fórmulas, ha conservado y rediseñado las cualidades serviles del estamento, poniéndolo, nuevamente, *a disposición de quien, o quienes, sepan servirse de él*. A propósito escribe Nietzsche:

²²⁸ EG, p. 553.

²²⁹ MBM, § 257.

²³⁰ MBM, § 242: “Las mismas nuevas condiciones bajo las cuales se irá conformando una nivelación y una mediocrización del hombre (...) son propicias en grado sumo para hacer surgir hombres de excepción que posean las cualidades más peligrosas y atractivas. (...) Mientras que, en consecuencia, la democratización de Europa desemboque en la producción de un tipo predispuesto a la esclavitud en el sentido más sutil: el hombre fuerte habrá de volverse, en los casos individuales y excepcionales, más fuerte y más rico de lo que quizá nunca haya sido (...).”

Me vuelve siempre una pregunta, una pregunta mala y tentadora quizás: se la diré al oído a aquellos que tienen un derecho a esta clase de preguntas cuestionables, a las almas fuertes de hoy, que son también las que mejor se dominan a sí mismas: ¿en la medida en que actualmente en Europa se va desarrollando cada vez más el tipo «animal de rebaño», no sería el momento de intentar una cría de principio, artificial y consciente del tipo opuesto y de sus virtudes? ¿Y no sería para el movimiento democrático mismo una especie de fin, de redención y de justificación si viniera alguien que se sirviera de él —, en la medida en que a su nueva y sublime configuración de la esclavitud — como se presentará algún día la culminación de la democracia europea, — se le iría a añadir esa especie superior de espíritus dominadores y cesáreos que por su parte necesita de esa nueva esclavitud? ¿Para nuevas perspectivas, hasta ahora imposibles, para sus perspectivas? ¿Para sus tareas?²³¹

En conclusión, todo lo dicho hasta aquí nos llevaría a comprender la posición aristocrática de Nietzsche que se abre paso a partir de la década de 1870 y que encuentra su forma última en 1886 y 1888 en sus obras *Más allá del bien y del mal*²³² y *Crepúsculo de los ídolos*²³³, lugares donde reafirma, en términos parecidos, las mismas tesis que ya había presentado en *El Estado griego* acerca de la necesidad de la esclavitud para el surgimiento de la cultura y su crítica a las corrientes igualitarias como formas de decadencia en las que se experimenta un declive del fundamento de la diferenciación entre estamentos: el *pathos* de la distancia.

²³¹ FPS, IV, 2 [13].

²³² Vid. MBM, «¿Qué es aristocrático?», en especial los párrafos: 257, 258, 259, 265, 293.

²³³ CI, «incursiones de un intempestivo», § 37.

CAPÍTULO III

UN PENSAMIENTO POSCRISTIANO

Introducción

La lucha de Dioniso contra el crucificado ha culminado. Ha llegado el tiempo de que Dioniso ceda a Apolo. Es momento de apelar a las fuerzas antinihilistas para no perecer en la verdad, ante el carácter cruel de la realidad, ante la ausencia de sentido. Dios ha muerto y el hombre se encuentra solo, condenado a su propia libertad, en un clima de orfandad cósmica. El Creador ha desaparecido, ¿quién guiará al rebaño?, ¿quién estará al tanto del hombre?²³⁴ Ha desaparecido el Espectador.

Se abren dos alternativas: o Dioniso sucumbe ante sus propias fuerzas o se superpone a ellas imponiéndose una forma — Apolo redime a Dioniso. Cuestión de conciencia para el ateo, para el espíritu libre, el único que puede entender a fondo la soledad, la soledad profunda, aquel hombre desprovisto de todo sostén, de todo respaldo, de toda convicción y creencia: sólo sus piernas son aquellas que lo mantienen erguido ante la existencia —y no cualquier par de piernas son las que necesita semejante tipo de hombre. Cuestión de conciencia para el ateo: o soporta en sí mismo el peso cruel de la existencia, el peso de la verdad, o se hace creyente para no sucumbir. El ateo: o no cree en Dios o cree en sí mismo: una forma nueva y refinada de experimentar la orfandad cósmica.

¿A dónde va el hombre que no encuentra el norte que le ha de llevar hacia sí mismo, cuando, preso de su propia libertad, se encuentra postrado de hinojos frente al ancho mar, cegado por la luz blanquecina del infinito horizonte de la existencia?

Este es el peso más pesado, la gran responsabilidad del hombre: ser su propia obra. Ser actor, ser artista y, al unísono de la obra, espectador de sí desde la distancia. Al encontrarse desprovistas del Espectador, al no haber Creador, las criaturas, en su desolación, detienen la Gran Obra y, con ella, los roles que les fueron asignados por el Autor de la Gran Obra, del cual no se sabe nada, ni en dónde está ni a dónde fue. Sin embargo, algo interesante ocurrió: hubo criaturas que siguieron ejecutando el papel que se les otorgó y así, durante siglos, bajo la creencia, esto es, bajo la sombra del Autor, la Gran obra continuó. Las criaturas siguieron siendo criaturas, su función y su utilidad, y la

²³⁴ “Viene el tiempo en que será necesario pagar por haber sido cristianos durante dos milenios: perderemos el centro de gravedad que nos permitía vivir, — no sabremos por un tiempo ni por dónde salir ni hacia dónde ir.” FPS, IV, 11[148].

seguridad y la creencia en tal función y utilidad, seguían manteniendo el telón abierto, permitiendo ver en él al rebaño pastar serena y tranquilamente sobre el valle. Pero hubo quienes, gracias a una sutileza para comprender propiamente lo que se presentaba ante ellos, decidiéronse a salir de escena y abandonar el teatro, esto es, cortar los hilos y arrancarse la máscara que hacían de cada uno actor de una obra que no era suya, que nunca habría sido suya. ¿Quiénes son aquellos individuos? Aquellos que, ante la ausencia de un Creador, se vuelven artistas — tienen que ser artistas.

Ante la ausencia de sentido, de finalidad, la fuerza antinihilista del artista, del hombre maternal, la voluntad de poder traducida en voluntad de ilusión, de darse una forma, un estilo, una existencia particular. Ante el fluir eterno de la existencia, ante la fuerza destructiva de la naturaleza, una voluntad de invención que mantenga y justifique la vida del individuo en tanto individuo. Establecer valores e interpretaciones nuevos es lo propio de una voluntad creadora fuerte, rebosante de vida.

Tal tipo de hombre obrará según el comportamiento de las aves, las cuales revolotean sobre el aire, dando, una y otra vez, girones según su apetito y su querer les dicte, yendo de un lado a otro según las ventajas que la densidad del aire les ofrezca, pero siempre ligeras, conducidas en su vuelo por un sentido de orientación que les lleva al lugar indicado, a donde pertenecen, a donde tienen que estar. Así ha de querer obrar el hombre libre, desarrollar en sí mismo la confianza suficiente para llegar a ser lo que tiene que ser. Es su voluntad, su orgullo, su seguridad, quienes obrarán como su sentido orientador en la vida. ¿De qué hombre hablamos? ¿Es que acaso olvidamos de quién debemos hablar aquí? ¿Que hemos olvidado lo que tenemos que tratar aquí? Paciencia hombres socráticos y alejandrinos, pues ya hemos hecho bastante con tener que hablar como ustedes —¡y escribir como ustedes!—. Nos gusta demorarnos, pues también fuimos dispéuticos por mucho tiempo. ¿Acaso se han olvidado de pensar sobre jardines, sobre caminos verdes, sobre veredas que conducen a ríos y a lagos profundos, en donde siempre es bueno hacer alguna pausa? ¡Pero si apenas nos estamos preparando! ¡Dejadnos presentar la superación del último hombre! — Ha entrado por la puerta grande el águila y la serpiente, y, detrás de ellos, Zaratustra pasando por el umbral de nuestros templos.

1. El «hombre»: un *übertier* y un *übermensch*

El hombre no es una *aeterna veritas*²³⁵, es decir, no es un hecho eterno ni una verdad absoluta, pues para Nietzsche no hay substancias eternamente duraderas²³⁶. Antes bien, el hombre es algo que deviene según la idea de evolución humana. Es preciso, pues, desdivinizar y descentrar al hombre, de traducirlo de nuevo dentro de la naturaleza²³⁷, de naturalizarlo y de volverlo más modesto mediante el recurso a la disciplina de las ciencias.

En efecto, Nietzsche asegura haber cambiado lo aprendido. De ahora en adelante el ser humano mantiene una igualdad ontológica con el animal, ya que ha dejado de ser considerado el fin de la evolución animal. “Él no es (...) la corona de la creación, todo ser está, junto a él, en un mismo nivel de perfección.”²³⁸ Así mismo, “la prueba de su procedencia superior”, su consciencia, se pone en cuestión y termina por ser considerada como “(...) síntoma de una relativa imperfección del organismo (...). El espíritu puro es una pura estupidez.”²³⁹

Al evolucionar y devenir, el hombre es, en consecuencia, el animal más indeterminado y también el más interesante que cualquier otro²⁴⁰, pues lleva dentro de sí el presupuesto esencial de la vida: la voluntad de poder en tanto voluntad de elevación y autosuperación. De allí que para Nietzsche el hombre no sea una meta, sino un puente, una gran promesa²⁴¹, pues ante todo y después de todo es un *übertier* y un *übermensch*: el hombre está más allá del animal porque es la única criatura que se ha atrevido a más, la que ha desafiado al destino más que todos los animales y ha disputado el dominio último a naturaleza y a dioses²⁴²; pero también está más allá de lo demasiado humano porque ha dejado de creer lo que los “viejos pajareros metafísicos” le susurraban a su oído: “¡Tú eres más! ¡Eres superior! ¡Tu procedencia es otra!”²⁴³. De ahora en adelante, y con sus debidos

²³⁵ HH, I, § 2: «Defecto hereditario de los filósofos»

²³⁶ CJ, § 109: «¡Guardémonos!»

²³⁷ MBM, § 230.

²³⁸ AC, § 14.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ GM, III, § 13.

²⁴¹ GM, II, §16.

²⁴² GM, III, § 13.

²⁴³ MBM, § 230.

matices, el hombre es un animal entre los animales y su llamada consciencia, su espiritualidad, lo más humano en él, no es pretexto para interpretar su condición como superior a la de los otros seres en el mundo: se trata de una diferencia de grado, mas no de naturaleza.

Al no ofrecer una teoría filosófica sistemáticamente desarrollada es imposible decir la última palabra sobre la idea del hombre en la filosofía de Nietzsche. No obstante, es posible aclarar el paso del animal al hombre en tanto *übertier* apelando a los mecanismos culturales que contribuyeron a tal efecto; y el paso del hombre, en tanto “último hombre”, al superhombre (*übermensch*) a partir de los criterios reactivo y activo que en todo caso son cualidades de la fuerza que pertenecen a la voluntad de poder implícita en las dos naturalezas humanas según Nietzsche: la esclava y la noble.

En primer lugar, tanto la fuerza de la camisa social²⁴⁴ como las cadenas de la moral y la religión han contribuido, según Nietzsche, a separar al hombre del animal, aquellas han constituido su espiritualidad. Pero de lo que se trata es de librarse de ellas, liberar al hombre de la regulación moral y de la tutela religiosa, abogando por un espíritu²⁴⁵ libre, propiedad y derecho único del hombre noble²⁴⁶, aquel que puede disfrutar de libertad de movimiento, de invención en cuanto refiere a sus valores, de consciencia y complacencia para con todas las cosas²⁴⁷, signos todos de una naturaleza humana no reactiva sino afirmativa.

En segundo lugar, tanto del “último hombre” como del *übermensch* se puede decir verdaderamente muy poco a no ser que apelemos a las cualidades de la fuerza (activa y reactiva) que determinan a la voluntad de poder (ascendente o decadente) habida en cada una de las naturalezas humanas según su moral (señora o esclava) descritas por Nietzsche específicamente en dos obras suyas: *Genealogía de la moral*, I, § 10 y *Más allá del bien y del mal*, IX, § 260.

Aquí procederemos por un juego comparativo a fin de aclarar ambos personajes conceptuales, su procedencia y las direcciones a que apuntan cada uno con su respectiva

²⁴⁴ GM, II, § 16.

²⁴⁵ Sobre el «espíritu» como energía de invención y simulación, *vid.* MBM, § 44.

²⁴⁶ MBM, § 261: “(...) el auténtico *derecho señorial* es el de crear valores.”

²⁴⁷ CS, § 350, «La consigna áurea».

moral. Sirva como hilo conductor la siguiente proposición de Nietzsche del año 1882 – 83: “Lo opuesto del superhombre es el ‘último hombre’(...)”²⁴⁸ Ahora bien, al decir Zaratustra que el hombre, en tanto “último hombre”, es algo que tiene que ser superado²⁴⁹, se sigue que es importante definir qué cualidades de semejante naturaleza se deben superar para que surja su contraria, pues de lo que se trata es de garantizar la ausencia de las propiedades del hombre reactivo en el hombre noble. Baste con recordar que el rasgo característico del “último hombre”, según Zaratustra²⁵⁰, es su extrañamiento de la palabra creación y de la palabra desprecio, dejando expresar con ello que éste tipo de hombre es aquel espíritu encadenado que prefiere la autoconservación a la autosuperación. Así pues, como en el presente capítulo se ha destinado una sección específica para el *übermensch*, nos limitaremos únicamente a dar una descripción general (desarrollada ya, *in extenso*, en el resto de los dos capítulos que preceden a esta sección) del “último hombre” en tanto figura conceptual contrapuesta al *übermensch*, utilizando la moral como punto de partida para diferenciar ambos tipos de existencia.

El valor de la moral se encuentra condicionado por su origen, pero su verdadero valor se revela al investigar las implicaciones que guarda para con la vida, es decir, si sirve para su desarrollo o para su deterioro. El problema del origen de la moral es punto de partida para elaborar una crítica de los valores morales en función de sus ventajas o desventajas para la vida. La crítica a la moral está determinada por las preguntas: ¿de dónde? y ¿hacia dónde?

Para Nietzsche existen dos morales, cada una con sus juicios de valor propios: la moral noble, de procedencia aristocrática, y la moral esclava, de procedencia plebeya. A la primera pertenecen los juicios *bueno* y *malo*; a la segunda los juicios *bueno* y *malvado*. En la primera moral, la palabra *malo* sirve únicamente al noble para diferenciarse de su contrario, del plebeyo; lo *malo* sirve, simplemente, como color complementario de lo *bueno*. Por su parte, la moral de esclavos surge en contraposición a su contrario, es un segundo movimiento, de carácter reactivo; sus juicios valorativos, *bueno* y *malvado*, se fundan en el odio y en el resentimiento hacia lo noble.

²⁴⁸ FPS, III, 4 [171].

²⁴⁹ ZA, Prólogo, § 3.

²⁵⁰ ZA, Prólogo, § 5.

El análisis filológico permite el acceso al origen de ambas morales. Acceder al origen ayudaría a determinar el valor y pronosticar las direcciones a que apunta cada moral. Así, la significación etimológica de las palabras *bueno* y *malo* remiten tanto a cuestiones estamentales, como a estados de ánimo y de actividad. Por una parte, el *bueno* es el noble, de procedencia aristocrática, con ánimo de índole elevada, poseedor de realeza y de verdad, de casta guerrera y por ello arrojado siempre a la actividad. Y por otra, el *malo*, el *bueno* de la moral del resentimiento, de procedencia plebeya, aparece como un ser anímicamente infeliz, de espiritualidad vulgar y simple, indistinto, mentiroso, cobarde y como alguien estrictamente pasivo.²⁵¹ La primer moral, la que pertenece al noble, expresa vitalidad, distinción, verdad, salud y fuerza; la segunda todo lo contrario: muerte, impotencia, indistinción, empequeñecimiento, falsedad, debilidad.

Nietzsche encuentra que en la Modernidad predomina un tipo de moral que va configurando negativamente la vida de los individuos en Europa. Esa moral es la moral de los esclavos, de procedencia plebeya, la cual tiene sus orígenes, según el autor, en la inversión judeocristiana de los valores aristocráticos. Aquella inversión de los valores implicó la victoria de la impotencia sobre la fuerza, de lo pasivo sobre lo activo, de la falsedad sobre la verdad, de la muerte sobre la vida, de la enfermedad sobre la salud. Esta moral será el objeto de crítica de Nietzsche, pues ella supone un peligro para la vida. Fue preciso saber su origen para echar por tierra esta moral de la cual sabemos ya sus direcciones, a qué apunta y a qué aspira.

En términos técnicos, el triunfo de la moral de los esclavos, la cual se identifica con los juicios de valor de procedencia plebeya, suponía para Nietzsche la *praxis* del nihilismo en la historia de Europa al promover valores de *décadence*. Su victoria se explica mejor por aquello que tuvo que echar por la borda: la afirmación y la exaltación de la vida en la manera noble de valorar.

Tras la homologación nihilismo-cristianismo, Nietzsche, en cuanto médico de la cultura, presenta un diagnóstico de la Modernidad en el que se destacan los resabios de la *décadence* en las principales esferas de la cultura moderna. Bajo su influjo, el individuo, el “último hombre”, experimenta una debilitación de su voluntad, deviene en un ser

²⁵¹ A este respecto, *vid. supra* capítulo 1, sección: “Violencia filológica hacia el cristianismo.”

indistinto, pasivo, sumiso y masificado; es decir, se encuentra en una condición negativa, de subordinación, al adaptar su vida a esquemas previos que trascienden su consentimiento: el sentido y la orientación de su vida le vienen dados desde fuera, de una entidad externa, sea trascendente o terrena: Dios, la Iglesia, el Estado o las instituciones en turno.

Desde esta perspectiva, la historia de Europa es la preponderancia de la reacción sobre la acción²⁵²: de la obediencia sobre el mando. Ser reactivo, lo propio del “último hombre”, significa poder de obedecer y de ser activado²⁵³, es decir, ser un individuo interpretado, significado y modelado según criterios exteriores. Un ser reactivo sólo adquiere sentido si se le relaciona con su contrario: el ser activo. Por sí mismo el ser reactivo nada puede, ni nada es. La moral del nihilismo, sustentada por valores de *décadence*, reproduce la vida reactiva. Por ella la vida es configurada según el modelo de lo mismo: la voluntad de poder es obstaculizada, se la nivela o se la homogeneiza, y la totalidad de lo diverso, de lo diferente, desaparece en pos de la unidad, de lo Uno, de lo indiferenciado.

De este modo, la historia, la cultura y el hombre europeos aparecen en la visión de Nietzsche como objetos llenos de patologías, bajo un estado enfermizo generalizado: el comportamiento de la vida bajo los valores de la *décadence* hace de la voluntad una voluntad de nada. Por ello, al localizar el origen de la enfermedad es como se pueden interpretar de mejor manera los síntomas, las patologías y las dolencias en la historia del cuerpo de la cultura, y como, finalmente, se puede conseguir su revitalización. Las patologías tienen un origen, una historia, no es preciso tratarlas aisladamente, sino en su conjunto.

Revelar el origen de la enfermedad, de sus condiciones, del suelo en el que nació, nos permite saber lo que implicó su victoria sobre el cuerpo, a costa de qué ha sido posible su éxito. Mas no es posible recuperar el antiguo estado, pues las condiciones siempre cambian, la enfermedad evoluciona y sus patologías no son las mismas. Mantener las partes sanas, conservarlas y trabajar en su mejoramiento; olvidar y hacer a un lado lo que degenera. Es el modo con el que opera Nietzsche en cuanto filósofo médico.

²⁵² DN, p. 85.

²⁵³ DN, p. 92.

Al cristianismo, origen de la enfermedad, no se le combate, en su núcleo lleva ya su destino fatal: sucumbir por sus propias manos. Lo que únicamente aquí se ha hecho es hacer la denuncia, producir un diagnóstico y preparar las prescripciones adecuadas para las partes sanas del cuerpo, aquellas que podrían resistir a una reeducación de sus funciones, pues, en todo caso, se trata de establecer nuevos hábitos, nuevas formas, nuevos estilos de existencia.

Al tratarse de innovar se requiere una voluntad creadora, dadora de formas y de nuevas tablas de valores que configuren la imagen de un hombre solar, afirmativo y positivo. Tras la enfermedad viene la salud, tras la obligación viene la responsabilidad, tras la prescripción viene la creación y tras el deber viene el querer.

2. Sobre el *de-discere*

¿Qué hacer con dos mil años de cristianismo? ¿Qué hacer con esta historia, con este cuerpo y estos modos de experimentar la realidad configurados por manos cristianas? Es necesario cambiar lo aprendido si nos sentimos necesitados de otra interpretación del mundo, de sentir el mundo de una forma distinta. Es necesario olvidar lo que se grabó en nosotros a base de sangre, dolor y lágrimas. Saber renunciar para dejar paso a lo nuevo, a lo que habrá de venir. Se abre así una nueva posibilidad: la recuperación de la salud haciendo tabla rasa²⁵⁴. Un individuo saludable no permitirá ser aplastado por el peso de la historia, pues él mismo será su historia, su obra, su responsabilidad. Este tipo de hombre, este animal olvidadizo, ha de pensar de manera ahistórica.²⁵⁵

Cambiar lo aprendido, desaprender, saber olvidar, elementos constitutivos del *de-discere*, ejercicio filosófico que nos propone Nietzsche en algunas de sus obras con el fin

²⁵⁴ GM, II, § 1. “Este es el beneficio de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún presente.”

²⁵⁵ HV, § I. “Pero en las más pequeñas y grandes dichas hay algo que hace que la felicidad sea tal: el poder olvidar o, dicho de manera más erudita, la capacidad de poder sentir de manera no histórica, abstrayéndose de toda duración. Quien es incapaz de instalarse, olvidando todo lo ya pasado, en el umbral del presente, quien es incapaz de permanecer erguido en un determinado punto, sin vértigo ni miedo, como una diosa de la victoria, no sabrá lo que es la felicidad o, lo que es peor, no hará nunca nada que haga felices a los demás.”

de recuperar la salud, la jovialidad y la tranquilidad del alma. Es indispensable el olvido para el logro de la felicidad: condición previa para dar el salto, para emprender algo, para elevarse.²⁵⁶ Esta es la sabiduría nietzscheana: trazar límites al conocimiento, no querer saber muchas cosas.²⁵⁷

Tras dos milenios de gregarismo, de nivelación e indiferenciación, de nihilismo en una palabra, el individuo, el egoísmo, el espíritu libre, el animal olvidadizo, aquel que se da a sí mismo un nombre, un sí y un no distintos, una virtud y un camino propios²⁵⁸. El camino hacia la creación de uno mismo: la renuncia, la pérdida, el sentimiento de querer el vacío para hacer lugar a lo que pronto nos llegará: el amado destino.²⁵⁹

Sólo desde aquí cabría hablar de la filosofía nietzscheana como un tipo de discurso interesado en brindar efectos terapéuticos al lector que busca la redención de su espíritu, no en el cielo cristiano, sino en la tierra. El cristianismo hizo de la tierra un valle de lágrimas: de esto nos podemos liberar, nos podemos purificar. La salud desbordante, la alegría de la buena conciencia, la afirmación del mundo, la inocencia del hombre, son valores que dan sustento a la filosofía de quien habló sobre la necesidad de un filósofo-médico: el filósofo del mañana, del pasado mañana.

Sigo esperando a un médico filósofo, en el sentido excepcional de la palabra —un médico que se dedique al problema de la salud total de un pueblo, del tiempo, de la raza, de la humanidad — que tenga alguna vez el coraje de llevar mi sospecha hasta el final y atreverse a formular el

²⁵⁶ *Cfr.* CJ, § 27, «El renunciante.» Así mismo, *vid.* la nota a pie de este mismo aforismo: “Si nosotros no hacemos de la muerte de Dios, una gigantesca renuncia y una continua victoria sobre nosotros mismos, tendremos que sufrir la pérdida.” “Nuestros criterios después del cristianismo: después de toda esa tensión inaudita de todos los músculos y de todas las fuerzas bajo el supremo orgullo, todos nosotros estamos condenados a representar el papel de débiles y debilitados, salvo que conquistemos una forma inaudita de virilidad que sepa soportar, con más orgullo aún que el cristianismo, este estado de rebajamiento. (...) Nosotros tenemos que contraponer algo superior al efecto fantástico del cristianismo sobre los caracteres nobles —¡renuncia y rigor!”

²⁵⁷ CI, Aforismos y flechas, § 5.

²⁵⁸ *Vid.* AC, § 1.

²⁵⁹ Sobre la importancia de *cambiar lo aprendido* y sobre la noción del *amor fati*, véase EH, «Por qué soy tan inteligente», § 10.

siguiente aserto: en todo lo que se ha filosofado hasta ahora nunca se ha tratado de la verdad, sino de algo muy diferente, digamos, de la salud, del futuro, del poder, de la vida.²⁶⁰

3. Sobre el filósofo médico

El filósofo médico es quien, a través de la palabra, purifica²⁶¹. Empédocles es, por antonomasia, tal tipo de filósofo. Así lo muestra Nietzsche en *Los filósofos preplatónicos, la filosofía en la época trágica de los griegos*, de quien dice fue el filósofo trágico²⁶² de la mencionada época. En efecto, es evidente la admiración de Nietzsche por Empédocles no sólo por su procedencia aristocrática, sino también por sus cualidades médicas y por sus grandes dotes en asuntos poéticos.²⁶³ Sobre esto último cabría recordar los siguientes versos de sus *Purificaciones* para constatar el estado elevado²⁶⁴ en el que se encontraba el filósofo del amor y el odio:

¡Salud amigos! No vago más como criatura mortal, sino como un dios inmortal alabado por todos como es debido, adornado con cintas y verdes guirnaldas. En cuanto llego a las florecientes ciudades me honran mujeres y hombres. Me siguen muchos miles abrigando la esperanza de conocer adónde conduce el camino de la salvación; unos anhelan profecías, otros, víctimas de largos y crueles suplicios, desean oír palabras que los curen de sus enfermedades. Mas, ¿por qué permanezco aquí abajo como si me retuviera algo grandioso, yo, que me elevo, sobre los pobres

²⁶⁰ CJ, Prefacio, § 2.

²⁶¹ CJ, § 84, «Sobre el origen de la poesía.»: “Todavía hoy, tras un trabajo de siglos de lucha contra tal superstición, hasta el más sabio de nosotros se convierte ocasionalmente en un loco del ritmo, aunque sólo sea porque percibe como verdadero un pensamiento cuando tiene forma métrica e irrumpe como un salto divino. ¿No es un asunto gracioso que los filósofos más serios todavía hoy apelen a sentencias poéticas, y se las tomen con todo el rigor posible en cuestiones de certeza, con objeto de otorgar fuerza y credibilidad a sus pensamientos?”.

²⁶² FP, p. 440: “Empédocles se precipita en el centro de una multitud de demonios contrarios, Discordia y Armonía, Belleza y Fealdad, Rapidez y Tardanza, Veracidad e Incertidumbre, etc. Nacimiento y Decadencia. (...) El hombre lucha por una pequeña porción de vida que no merece la pena vivirse; luego, un destino temprano se la arrebató y la desvanece como humo.” p. 441.

²⁶³ FP, pp. 435 y 438.

²⁶⁴ GM, I, § 4: “En todas partes, «noble», «aristocrático» en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, «bueno» en el sentido de «ánimicamente noble», de «aristocrático», de «ánimicamente de índole elevada», «ánimicamente privilegiado» (...).”.

mortales? (...) Yo, que me elevo por encima de los mortales, hombres de sufrimientos innumerables.²⁶⁵

Es de esta figura —el que «quería una purificación del hombre»²⁶⁶— de la que se servirá Nietzsche para proponer en su filosofía un determinado tipo de filósofo: aquel que, al modo de Empédocles, tiene una *misión* en la existencia: *restaurar* «el sentimiento íntimo de comunión con la totalidad de la Naturaleza»²⁶⁷.

El problema de la salud del alma comienza en la filosofía de Nietzsche a partir de la modificación de la sentencia de Aristón de Quíos (discípulo de Zenón, el fundador del estoicismo): “La virtud es la salud del alma”, por esta otra: “Tu virtud es la salud de tu alma”²⁶⁸. El filósofo médico invita a su oyente al conocimiento de sí, al cuidado y cultivo de sí: le invita a experimentar su salud. Al haber negado —véase el segundo capítulo de esta investigación— la idea moderna de la igualdad de las almas, Nietzsche provoca al individuo a vivir, tonificar, *exponer* su salud, esto es, lo seduce a ir tras su virtud, sus metas, sus valores.

Así pues, la filosofía nietzscheana apela a una revitalización de las fuerzas del hombre en quien, tras haber estado cautivo en una atmósfera que tenía como cometido suyo la enfermedad de la voluntad, habían desaparecido las fuerzas espontáneas del mando y la creación. Liberar al hombre de su condición de animal gregario, transfigurarle y purificarlo de aquello que carcomía su voluntad, son motivos que sostienen el pensamiento de Nietzsche en orden a un gran propósito: la realización del espíritu libre:

Otro ideal corre delante de nosotros, un ideal maravilloso, seductor, lleno de peligros, hacia el cual no quisiéramos convencer a nadie, pues a nadie le concedemos tan fácilmente el derecho a él: el ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, involuntariamente y desde una desbordante plenitud y poderío, con todo lo que hasta ahora se consideró sagrado, bueno, intocable, divino; un espíritu para quien lo supremo donde el pueblo sitúa con justicia su criterio de valor, no significará

²⁶⁵ FP, pp. 435-436.

²⁶⁶ FP, p. 436. En el mismo sentido, en Selinunte «[Empédocles] termina con una *peste* al hacer confluír, corriendo él con los gastos, dos Ríos con el Hypsos». p. 439, las cursivas son mías.

²⁶⁷ FP, p. 437.

²⁶⁸ CJ, § 120, «La salud del alma».

ya más que peligro, decadencia, rebajamiento o, por lo menos, descanso, ceguera, olvido temporal de sí mismo (...).²⁶⁹

¿Cómo debe actuar este filósofo médico? ¿Qué debe recomendar? Esto se resuelve en función de aquella responsabilidad, una gran y honrada tarea, a la cual tiene que responder y dar cumplimiento: el compromiso con la vida ascendente y la erradicación de la vida decadente, de aquello que degenera y representa una objeción, un impedimento al crecimiento.

Vivir, esto significa: derribar continuamente algo de uno mismo que quiere morir; vivir, esto significa: ser cruel e implacable contra todo lo que se vuelve débil y viejo dentro de nosotros. Vivir, significa pues: ¿no tener piedad con lo que muere, con la miseria, con el anciano? ¿Ser siempre asesino? ¡Pero si el viejo Moisés dijo: «No matarás»!²⁷⁰

Para ello, es decir, para ambos tipos de salud, de cuerpos, de naturalezas, el filósofo tiene a la mano dos criterios según los cuales poder diferenciar los actos de cada individuo: la moral natural, dominada por un *quantum* de fuerza y vitalidad, y la moral contranatural, sustentada por el resentimiento y el odio a la vida, la moral cristiana. Así, mientras a uno le prescribe principios no sólo para mantenerse o conservarse en la vida, sino también para autosuperarse²⁷¹, para dar brillo y volumen a su existencia, al otro, al decadente, «le ayuda a morir»²⁷², haciendo de su muerte una acción con algún valor en relación al todo, pues su muerte, su desaparición por un acto de conciencia y voluntad, podría representar una liberación para la vida, un saneamiento y un beneficio para el todo. «El querer morir

²⁶⁹ CJ, § 382, «La gran salud».

²⁷⁰ CJ, § 26, «¿Qué significa vivir?». Así mismo, para notar cómo los términos *elevación* y *décadence* están estrechamente relacionados con los términos *bueno* y *malo* en la filosofía de Nietzsche, *vid.* AC, § 2.

²⁷¹ *Cfr.* ZA, «De la superación de sí mismo».

²⁷² AC, § 7: “Aquí nos toca a nosotros hacer de médicos, aquí hay que ser implacables, aquí hay que hacer uso del cuchillo. —Esto es propio de nosotros, es nuestra forma de amar a los hombres; así es como somos nosotros filósofos, ¡nosotros los hiperbóreos!”; y CI, *Incursiones de un intempestivo*, § 36, «Moral para médicos»: “No está en nuestra mano impedir que se nos haga nacer: pero podemos reparar ese error, pues en ocasiones es un error. Cuando uno hace abolición de sí mismo, está haciendo la cosa más digna de respeto que existe: por ella casi merece vivir...”.

cuando ya no es posible vivir» es la alternativa que este filósofo médico le otorga a este decadente —sólo aquí cabría hablar de un sentimiento de compasión en este médico—, la única alternativa que incluso le confiere algún grado de valor y de reconocimiento a su acción²⁷³ y, aún más, le posibilitaría distanciarse del decadente por excelencia: el cobarde ante la realidad, aquel que siente la vida como una muerte lenta²⁷⁴, que hace de ella un lento suicidio, el cristiano.

4. ¿Cómo se constituye el filósofo del mañana? Sobre el tema de la “cría”

Antes de hablar del filósofo legislador, del filósofo médico de la cultura, de aquel que dice estar tan seguro de que con sus palabras puede hacer ver a los ciegos²⁷⁵, es preciso exponer el proceso por el cual éste llegó a ser tal. Resulta imprescindible hablar de su educación: hablar del tema de la *cría*²⁷⁶ en Nietzsche.

Nietzsche, en confrontación contra la moral cristiana, no hablará de la moral en tanto *doma* o domesticación del animal hombre, pues este tipo de moral a sus ojos resulta ser una castración de la voluntad, un debilitamiento, a través de la enfermedad, de la bestia hombre. De ahí que en *Crepúsculo de los ídolos* califique como «contranatural» este tipo de moral, dando a entender que este adiestramiento está tan lejos de ser una moral que «mejore» al hombre.

Es preciso que el filósofo médico, antes de prescribir e imprimir formas a los otros, llegue a ser tal en tanto «señor» y dueño de sí mismo, estableciéndose, mediante la autodisciplina, reglas, leyes, hábitos y modos de ser que *eleven* su condición primaria sin

²⁷³ “Morir a tiempo es rendir servicio a la vida, es afirmar la vida con la muerte. En cambio, prolongar una existencia decadente, es negar la vida con la sobrevivencia propia. Hay así (...) una economía vital que reclama la eliminación de lo superfluo para hacer posible el mejoramiento de lo nuevo. La muerte es deseable en la medida en que posibilita la reinversión de un exceso: libera al árbol de la vida de todo peso estéril y transforma en fecundidad nueva dicho peso.” Blanco Regueira, J. 2013. “A la sombra del árbol nietzscheano”. *Pensamiento, papeles de filosofía*, Volumen 1 (número 1), pp. 15 – 26.

²⁷⁴ Zarathustra, al contrario de “los predicadores de la muerte lenta” es “un predicador de la muerte rápida”. El arte que él enseña es el arte del saber “morir a tiempo”. *Vid. ZA*, «De la muerte libre».

²⁷⁵ *Vid. AC*, § 62.

²⁷⁶ Este tema se encuentra en obras capitales como *AC*, § 3; *MBM*, § 262; y *CI*, «Los mejoradores de la humanidad».

erradicarla, como pretendió hacer la ascética cristiana, sino sublimándola a partir de una intelectualización²⁷⁷ del caos de los instintos, espiritualizando lo que sucede a nivel de lo orgánico.

Es preciso que el filósofo escape a la cría en tanto domesticación, es decir, que se exija salir, abandonar, elevarse por encima de la moral cristiana, posicionarse más allá del bien y del mal²⁷⁸. Todo ello con la finalidad de pasar al mejoramiento de sí mismo a partir de una moral propia, de una cría de sí mismo basada en un «ascetismo de los fuertes»²⁷⁹ que traería consigo la formación de un «espíritu»²⁸⁰ libre en tanto fuerza de invención y creación de «mentiras piadosas», de ilusiones, de valores, como condiciones de existencia y, a la vez, como privilegio y «derecho señorial».

Una vez constituido el filósofo, es decir, el hombre que, tras todo un proceso de educación y fortalecimiento en «condiciones desfavorables»²⁸¹, ha llegado a ser «señor», entonces se puede hablar propiamente de un filósofo médico y legislador, entonces puede hablarse de «cría selectiva»: la presentación de una moral que esté interesada en la formación integral de los hombres, en el crecimiento de «la planta hombre», interesada en la revitalización de la voluntad, de la vida. Esta es, según Nietzsche, la gran tarea del filósofo del mañana, ya que toda su formación, su educación consistente en un ascetismo propio de un aristócrata, apunta a este proyecto, su misión: determinar el «hacia dónde » y el «para qué» del ser humano.²⁸² Finalmente, cabría concluir que *su* derecho señorial a

²⁷⁷ “Desde que el impulso se intelectualiza adquiere bajo un nuevo nombre un nuevo atractivo que le vale una nueva estimación. Se ve con frecuencia opuesto al impulso que era en el nivel anterior, como su contradicción. Algunos impulsos, por ejemplo, el impulso sexual, son susceptibles de un afinamiento enorme, de una alta sublimación (amor a la humanidad, veneración de la virgen María y de los santos, inspiración artística; Platón creía que el amor al conocimiento y la filosofía eran el impulso sexual sublimado), pero al mismo tiempo continúa ejerciendo su antigua acción inmediata.” Nietzsche [NF, agosto-septiembre de 1885, 41 (4)] en EDM, p. 267.

²⁷⁸ CI, «Los mejoradores de la humanidad», § 1.

²⁷⁹ EDM, p. 264.

²⁸⁰ Vid. MBM, § 44.

²⁸¹ MBM, § 262

²⁸² Vid. MBM, §211.

decir mentiras (piadosas) termina por transformarse en un derecho a *decir verdad*²⁸³, en hacer *reconocer* su voluntad de verdad, su voluntad de poder en tanto configuración creadora de sí y, posiblemente, de otros.

Repárese en cómo actúa sobre cada individuo una justificación filosófica general de su forma de vivir y de pensar — (...) — si esto es así, no es extraño que uno acabe exclamando lleno de anhelo: ¡cómo desearía que se siguiera creando todavía muchos de esos nuevos soles! ¡También el malvado, también el infeliz, también el hombre de excepción deben tener su propia filosofía, su buena razón, su luz del sol! (...) ¡Lo que hace falta es una nueva justicia! ¡Y una nueva divisa! ¡Y nuevos filósofos! ¡La tierra moral también es redonda!”²⁸⁴

5. Sobre el arte

Es necesario asegurar la intuición. Es necesario hacerla hablar, revelarla y demostrarla mediante la palabra. Mas hay que tener cuidado que con su fulguración no se diluya la intuición.

El renunciante, el animal olvidadizo, nuestra tabla rasa, nuestro escéptico, nuestro espíritu libre, nuestro ateo, ¿a quién ha de apelar, a quién ha de recurrir, a quién ha de pedir razones cuando las respuestas, sabidurías, dioses y fines últimos han desaparecido?²⁸⁵ ¿Quién ha de acompañar al solitario, al eremita, en sus siete soledades?

²⁸³ Vid. GM, I, § 2: “Antes bien, fueron los “buenos” mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos, quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea, como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este *pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores (...)” Y § 5, misma sección: “Se llaman, por ejemplo, «los veraces» (...). La palabra acuñada a este fin, [noble], significa etimológicamente alguien que *es*, que tiene realidad, que es real, que es verdadero (...) y pasa a tener totalmente el sentido de «aristocrático», como delimitación frente al *mentiroso* hombre vulgar (...)”

²⁸⁴ CJ, § 289, «¡Levad anclas!»

²⁸⁵ Vid. CJ, § 285, «¡Excelsior!»; nota 47 de CJ (edición citada): “Si nosotros no hacemos de la *muerte de Dios*, una gigantesca renuncia y una continua *victoria sobre nosotros mismos*, tendremos que *sufrir la pérdida*.” En este sentido es que Nietzsche entiende la *renuncia* como aquello que proporciona al hombre la fuerza necesaria para soportar esa renuncia a gran escala, permitiéndole ascender “cada vez más alto sin *derramarse* más en un Dios.” Esta renuncia de carácter ambiguo conecta sobremanera con el carácter ambivalente del nihilismo, consecuencia que se sigue de la muerte de Dios, y expresa uno de los rasgos que

¿Quién le ha de justificar? ¿Quién le ha de reconocer? El mundo ahora es el gran sordo²⁸⁶ para el hombre que, a voz en grito, se desgañita en la interminable cuestión. Ya nadie le escucha, ya nadie le responde, por tanto ahora es tiempo de que rompa el mutismo del mundo mediante su palabra. Si ha renunciado a todo, es necesario que saque sus respuestas desde sí mismo.

¿A partir de qué es posible *legislar*? ¿Desde dónde se *puede decir* palabra propia? ¿Cómo soportar a este gran indiferente que se resiste a hablarnos? Nuestra honradez, dice Nietzsche, nos llevaría a este punto de la situación —desesperante ya de por sí— a la náusea y al suicidio²⁸⁷. El ser conscientes de nuestra eterna e infinita caída en el vacío del universo, la ausencia de asidero posible para detener esta caída vertiginosa, la falta de luz de alguna estrella en medio de la interminable noche, llegar a sentirse extremadamente solo, como una fatalidad más en medio de este caos sin fondo ni superficie, como polvo entre el polvo, ¿qué puede traer consigo sino el sentimiento del en vano? Entonces se abre una nueva cuestión —¿Habría tiempo libre alguna vez para nosotros, hombres de la eterna pregunta? Quizá no, ¡es lo que nos hace vivir, lo que prolonga este vivir! He aquí una respuesta provisional a la cuestión principal—: ¿Permanecer o no permanecer? Si opto por el suicidio, ¿qué más da? Mañana el mundo seguirá, el pájaro de cada mañana volverá a cantar sobre el soporte de mi ventana, la luna y el sol harán su recorrido por la gran bóveda celeste... cerca de mi viejo hogar diez niños han de nacer y, de nuevo, el grito irrumpirá el silencio del mundo, el gran sordo. Pero, si decido permanecer, ¿puede cambiar el carácter general de la existencia? Definitivamente no. Mi elección es, de nuevo, indiferente ante el mundo. Sin embargo, en ambos casos, se sigue tratando de una *elección*. En el primer caso *estoy* eligiendo darme muerte y, claro está, más allá de ella *nada* hay; mientras que en el segundo, *mi* elección de seguir con vida me abre, valga la redundancia,

conformarían, para Camus, al hombre absurdo en tanto individuo que “vive sin apelación” tras descubrir que nada es cierto a excepción de esta sola certidumbre. De ahí que en adelante se exija “a sí mismo vivir solamente con lo que sabe, arreglárselas con lo que es y no hacer que intervenga nada que no sea cierto.” Camus, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 1995, p. 74.

²⁸⁶ Cfr. HR, Introducción, p. 17.

²⁸⁷ CJ, § 107, «Nuestro último agradecimiento al arte».

ante la vida, esto es, ante el mundo como *posibilidad*: mi elección me habrá de permitir seguir eligiendo.

¡Volvamos! Si el carácter originario de la existencia nos insta a la náusea y al suicidio, Nietzsche propone otro tipo de elección: «el arte, como la buena voluntad de la apariencia».²⁸⁸ Se debe aprender de los artistas, pero se necesita ser más atrevido: el arte debe sobrepasar el terreno del arte. ¡Debe romper con los límites fronterizos que le distancian de la vida, tiene que acceder a ella, encarnarse en ella!²⁸⁹ ¡El mundo y el hombre como fenómenos estéticos!²⁹⁰ Creación de *un* mundo y creación de uno mismo, es decir, una arquitectónica de la existencia. Imprimir una forma y un estilo a aquello que se resiste²⁹¹, que no responde a nuestras necesidades y deseos. El arte, en la filosofía de Nietzsche, es la voluntad de poder en contradicción consigo misma: es Apolo redimiendo a Dionisos. El arte, en este sentido, hace de la naturaleza su material para crear, a partir de ella, algo que la supere, que la mejore, que la haga soportable al ojo humano mediante el ejercicio y el trabajo.

Son las naturalezas fuertes y ávidas de dominio las que disfrutan el deleite más sutil en esta presión, en esa sujeción y perfeccionamiento bajo la propia ley: la pasión del poderoso queda aliviada ante el espectáculo de lo natural sometido a estilo, de toda naturaleza vencida y domada, incluso cuando tienen que construir palacios o cultivar jardines se resisten a dejar libre a la naturaleza. (...) Tales espíritus —que pueden ser espíritus de primera categoría— están siempre dispuestos a darse forma o a interpretarse a sí mismos y a su entorno en cuanto naturaleza *libre*: salvaje, arbitraria, fantástica, desordenada, sorprendente. ¡Y hacen bien con ello, pues sólo así se hacen un bien a sí mismos! Porque sólo una cosa es necesaria: que el hombre *alcance* satisfacción consigo mismo —bien sea a través de esta o de aquella ficción y arte: ¡pues sólo entonces se puede soportar la mirada al hombre!²⁹²

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ CJ, § 299, «Lo que se debe aprender de los artistas». «En suma, debemos aprender de los artistas, aunque en todo lo demás ser más sabios que ellos. Porque si bien entre ellos esta sutil capacidad suya cesa habitualmente allí donde acaba el arte y empieza la vida, nosotros queremos, sin embargo, ser los creadores de nuestra vida (...).»

²⁹⁰ NT, § 5: «(...) sólo como fenómeno estético pueden justificarse eternamente la existencia y el mundo.»

²⁹¹ *Vid.* CJ, § 13, «Sobre la doctrina del sentimiento de poder».

²⁹² CJ, § 290, «Sólo una cosa es necesaria».

¡Ah! Cómo resuenan en lo más profundo de nuestros corazones los recuerdos de un Nietzsche por las callejuelas de Génova: “Cada uno se conquistaba su propia patria para sí, dominándola con sus pensamientos arquitectónicos y, por decirlo así, transformándola en la casa de sus sueños.”²⁹³ ¡La arquitectura como «creación poética» de la existencia! Es necesario consentir una «desviación consciente»²⁹⁴ de la realidad: transfigurarla, falsificarla mediante el arte. Si la vida se encuentra vaciada de sentido, carente de orden y de armonía, ¡otorgarle un sentido, imponerle un orden, un ritmo! «Sólo una cosa es necesaria», modelar la vida en conformidad a «nuestro gusto», imprimirle un «estilo»: simplificar, reducir a unidad, a forma geométrica, la naturaleza salvaje, la complejidad del mundo, la fealdad y crueldad de la realidad.

¿Cómo evitar no bailar con Nietzsche? De repente, cuando ya nos sentíamos inmersos en aguas profundas, nos hemos encontrado de nuevo a la orilla, tendidos sobre la arena en la costa del mar. ¡Y no! ¡No es que dejemos demostrar con ello nuestra falta de agudeza con respecto a lo que nos incumbe aquí! ¡Nosotros tampoco queremos ser domadores! ¡Que de nuestras páginas no salga a relucir un Nietzsche domesticado! De otra forma habremos fracasado. Bien, no un paso hacia delante, ¡sino hacia atrás! Si para legislar, si

²⁹³ CJ, § 291, «Génova». Así mismo, no sería ocioso reproducir la carta que Nietzsche escribe a su amigo Rohde en este periodo: “Aún ahora hay momentos en los cuales vago por las alturas que dominan Génova, con miradas y sensaciones como las que, quizá, desde aquí mismo lanzó el bienaventurado Colón sobre el mar y sobre el porvenir. Con tales instantes de valor o acaso de locura, tengo que intentar hacer recobrar el equilibrio a la nave de mi vida. No sabes cuántos días y cuántas horas, incluso de días soportables, han de ser superados a fuerza de resistencia [...]. No estoy para ello desprovisto de ideas ni de invenciones; pero no deseo a nadie un destino como aquel que empiezo ya a acostumbrarme, porque empiezo a comprender que estoy a su altura.” Carta del 24 de marzo de 1881, recuperada de la edición citada de *La ciencia jovial* a cargo de Germán Cano, nota número 186.

²⁹⁴ “Mentir, en el sentido extramoral es lo que Nietzsche, con su inveterada afición por las expresiones forzadas, llama la desviación consciente de la realidad que se encuentra en el mito, el arte, la metáfora, etc. La adhesión intencional a la ilusión, aunque se tenga consciencia de su naturaleza, es una forma de mentira en un sentido extramoral; y mentir es simplemente el estímulo consciente e intencional de la ilusión.

”El arte es la creación consciente de la ilusión estética; en este sentido el arte descansa sobre el primitivo anhelo de ilusión; el drama como fenómeno primitivo consiste en vernos transformados ante nosotros mismos y tal como si realmente hubiéramos pasado a otro cuerpo y a otro carácter.” Hans Vaihinger, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, (1911), p. 89, en SVM [Mas adelante VI].

para crear, se necesita echar mano del arte como condición de posibilidad para este mismo legislar y crear que no son más que elementos a partir de los cuales la configuración y modelación de *un* mundo y de *una* vida son posibles, se necesita *algo más* que el arte: la ebriedad. ¡Revitalización de la cultura, del mundo, de la vida! ¡Demos la bienvenida a Sócrates cultivador de la música!

Si el arte es condición previa para encarnar en el mundo el espíritu que nace de ella, se necesita antes «una condición fisiológica previa» —recuérdese, el cuerpo *hace yo*—: la ebriedad, la sensación de embriaguez. A la ausencia de este estado olvídense, en la filosofía de Nietzsche, de toda manifestación artística²⁹⁵. Entiéndase por ebriedad, o sensación de embriaguez, aquel estado en el que se hace notar un incremento de fuerza y de dominio de la complejidad, lo cual permite hacer visible, a consecuencia de este aumento de fuerza, un embellecimiento, mediante la impresión de una forma equilibrada, geométrica o simplificada, de esa misma complejidad²⁹⁶. De repente, lo que nos era extraño se nos revela como conocido, la enemistad se torna amistad, la individualidad se pierde para ser uno *en* y *con* todos. ¿Existirá otra forma más bella de hacer religión? Por fin el hombre se comprende en y con los otros. Por fin el hombre se comprende en y con el mundo. Bajo el estado de ebriedad el hombre o ve más, o ve menos, de lo que *debe*. Entonces comienza aquí a ficcionar el mundo, a transfigurarlos, a falsearlo —en todo caso, a construirlo— de acuerdo al estado en que su cuerpo se encuentra sometido²⁹⁷: la voluntad de poder que hace posible la creación poética se encuentra maximizada por la sensación de embriaguez.

²⁹⁵ CI, Incursiones de un intempestivo, § 8, «Acerca de la psicología del artista».

²⁹⁶ “La sensación de embriaguez corresponde efectivamente a un aumento de fuerza. (...) La simplificación lógica y geométrica es una consecuencia del aumento de fuerza. Y al percibir tal simplificación aumenta a su vez el sentimiento de fuerza. El gran estilo es el cenit de la evolución.” Nietzsche [KSA, VIII, 2 (114)] en CJ, nota 249, edición citada.

²⁹⁷ “El hombre de este estado transforma las cosas hasta que reflejan su poder, hasta que son reflejos de su perfección. Este tener que transformar en lo perfecto es... arte. Incluso todo lo que él no es se convierte, sin embargo, para él en un placer en él mismo; en el arte el hombre se disfruta como perfección.” CI, Incursiones de un intempestivo, § 9.

El arquitecto no representa un estado dionisiaco ni un estado apolíneo: aquí está el gran acto de voluntad, la voluntad que mueve montañas, la ebriedad de la voluntad que insta al arte. (...) En la obra arquitectónica aspira a visibilizarse el orgullo, la victoria sobre la pesantez, la voluntad de poder; la arquitectura es una especie de elocuencia del poder en formas, ya persuasiva, incluso aduladora, ya meramente imperativa. La suprema sensación de poder y seguridad se expresa en lo que tiene gran estilo.²⁹⁸

A manera de conclusión, dejando, no obstante, la cuestión abierta para otros, para los que habrán de venir y nos dejarán en el olvido universal, cabría hablar de la conciencia de ilusión como particularidad de este tipo de artista que propone Nietzsche para hacer frente a las fuerzas nihilistas de la cultura —una cultura definida a partir de una pulsión de muerte—, caracterizadas como niveladoras y enemigas de la vida.

Sólo para no sucumbir ante la ausencia de sentido de la totalidad del cosmos, el hombre ha de sacar desde sí mismo sus respuestas, él ha de ser la fuente de donde emane el mundo que le ha de mantener vivo. Su honradez ha sido quien le ha llevado a este punto, su anhelo de verdad le ha llevado ahí, a la ausencia de verdad; su antigua moral le ha hecho renunciar, por honradez una vez más, a aquello que lo mantenía erguido ante la existencia.²⁹⁹ Pero con ello se da la posibilidad de un renacimiento, de una segunda inocencia, de una segunda naturaleza: sólo en el vacío y en el silencio se puede crear.

Sólo en el arte el hombre se convierte en un primer movimiento, en voluntad activa y no reactiva; la voluntad de poder se transforma en voluntad de ilusión, en voluntad de verdad mediante esa misma actividad³⁰⁰ que vuelve al individuo en «señor», es decir, que le posibilita la fuerza y creencia necesarias en sí mismo para darse un mundo y valores

²⁹⁸ CI, Incursiones de un intempestivo, § 11.

²⁹⁹ GM, III, 27. “¿Qué es aquello que, si preguntamos con todo rigor, ha alcanzado propiamente la victoria sobre el Dios cristiano? (...) La moralidad cristiana misma, el concepto de veracidad tomado en un sentido cada vez más riguroso, la sutilidad, propia de padres confesores, de la conciencia cristiana, traducida y sublimada en conciencia científica, en limpieza intelectual a cualquier precio. (...) Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la autosuperación necesaria que existe en la esencia de la vida, —en el último momento siempre se le dice al legislador mismo: (...) sufre la ley que tú mismo promulgaste.”

³⁰⁰ Sobre las nociones de acción y reacción *vid.* GM, I, § 10.

nuevos y que, aún más, los hace reconocer³⁰¹ como tales, como propiedad y creación suya. Sabe, por tanto, que todas estas manifestaciones valorativas y designaciones con que nombra y organiza el mundo son creación suya en tanto exteriorización de su voluntad de apariencia: sabe que está inventando y que necesita seguir inventando para no sucumbir.³⁰² De la pregunta «¿Qué grado de verdad puede soportar el hombre?», pasamos a la cuestión fundamental: «¿Se puede vivir en la conciencia de la apariencia, del engaño, de la ilusión?»³⁰³

¿Se nos reclamará acaso nuestra forma de concluir y cerrar las cuestiones? ¿Quizá se nos dirá que nuestra intuición quedó borrada por nuestra logorrea al final del día? ¿Cuál era nuestra intención? ¿Qué queríamos demostrar? Pues bien, esto ha valido nuestra demora: entender el programa de Nietzsche en este punto y que puede resumirse en la siguiente proposición: «Mi filosofía es un platonismo invertido; cuanto más se aleja de la realidad verdadera, se torna más pura, más bella y más buena. Vivir en la ilusión como el ideal.»³⁰⁴

5. 1 La inversión nietzscheana-deleuziana del platonismo

La inversión del platonismo no consiste en invertir la clásica división que nos sugiere la gnoseología platónica: no consiste en afirmar, sencillamente, el mundo sensible sobre el inteligible. Eso nos condicionaría a seguir dentro de la misma estructura. En realidad la inversión debe ser buscada en la misma división platónica del mundo sensible, dividido en dos tipos de imágenes: las copias-ícono y los simulacros-fantasma³⁰⁵. Revelar las

³⁰¹ MBM, § 261. “Dirá, por ejemplo: Yo puedo equivocarme sobre mi valor y, por otro lado, exigir, sin embargo, que mi valor sea reconocido también por otros exactamente tal como yo lo establezco (...). El auténtico derecho señorial es el de crear valores.”

³⁰² CJ, § 54. «Conciencia de la apariencia». “¿Qué maravilloso y que terrible siento mi conocimiento acerca de la existencia! (...) De repente me he despertado en medio de este sueño, pero sólo para tomar conciencia de que ciertamente sueño y debo seguir soñando, para no perecer (...).”

³⁰³ Cfr. VI, p. 93.

³⁰⁴ Nietzsche en VI, p. 91.

³⁰⁵ Deleuze, *Lógica del sentido*, “Platón y el simulacro”, Edición electrónica de Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 182. [Consultado el 10 de febrero del 2021] Disponible en:

características constitutivas del segundo tipo de imagen nos permitiría sustraernos a la necesidad del Modelo, de la Idea, y escapar, también, a la relación de subordinación de las copias-ícono, de su carácter reactivo.

De entrada diremos que lo que verdaderamente importa es destacar la condición de posibilidad para cada tipo de imagen: la copia-ícono sólo puede ser posible, sólo adquiere su sentido, en función de la Idea, del Modelo; mientras que el simulacro-fantasma es posible gracias al punto de vista diferencial, al ángulo del observador. ¿Qué implicaría el triunfo de las copias-ícono sobre los simulacros-fantasma? Pues nada más y nada menos que la erradicación del punto de vista diferencial, de la perspectiva, tan cara a Nietzsche³⁰⁶; la conservación y promoción de un plano trascendente, mantener una cierta jerarquía, a partir del cual las copias-ícono adquieren su sentido; y la anulación de la posibilidad de mantener una relación de fidelidad con la tierra, de hablar su sentido.

Pues bien, ¿qué es una copia-ícono?, ¿qué es un simulacro? Es importante destacar su nexo común: en ambos casos se trata de un cierto tipo de imagen. Por imagen hay que entender aquello que “no-es” propiamente aquello que refleja; “no-es” no porque no exista, sino porque es “diferente de” aquello de lo que es reflejo. La imagen “es” porque participa del género del “ser”, pero “no-es” porque participa del género de lo diferente en relación con aquello de lo que pretende ser reflejo³⁰⁷.

Ahora bien, al tratar con imágenes merece que preguntemos su lugar de origen, ¿cuál es la fuente de donde emanan? Su *suelo* común: el mundo de las apariencias, claro está. Mas hay que preguntarse por la *técnica* que las saca a relucir a la superficie: la técnica de producción de imágenes³⁰⁸, dividida en técnica de producción de copias-ícono y en técnica de producción de simulacros, la cual, y esto es lo interesante, bebe de las fuentes del propio

http://www.medicinayarte.com/img/biblioteca_virtual_publica_deleuz_logicasdelsentido.pdf. [En adelante LS].

³⁰⁶ GM, III, § 12.

³⁰⁷ Valeria Sonna, (2018), “La inversión del platonismo en la obra de Gilles Deleuze”, pp. 109 – 112, *Diánoia*, volumen LXIII, número 80. No. pp. 97 – 118. [En adelante LIP].

³⁰⁸ La *eídolopoiiké* se divide en *phantastikètékhnē* y *eikastikètékhnē*. Valeria Sonna, (2019 – 2021), “Deleuze, Platón. Fantasma, fantasía y simulacro”, p. 107, *Ideas, Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Volumen V, Número 10, No. pp. 94 – 118. [En adelante DPF].

arte y se presenta como una forma de *mimesis*³⁰⁹. Por tanto, agreguemos, copia-icóno y simulacro son un cierto tipo de imagen que pretenden, con un estilo diferente, ser imitación. Aclarado esto, respondamos qué es una copia y qué un simulacro.

La copia-icóno es, en primer lugar, una imagen de algo, que pretende ser reflejo de un modelo, de una Idea, que es diferente en cuanto imagen, pero que guarda una relación de mismidad con aquello de lo que pretende reflejar. La pretensión de esta imagen se encuentra garantizada por una « semejanza noética », es decir, se trata de una identificación de la copia expresando con ella una armonía interna. Este tipo de imagen designa, primero, una imitación espiritual e interior, y segundo, una *producción* reglamentada por las relaciones y proporciones constitutivas de la Idea o del Modelo³¹⁰. Aquí la imagen aparece definida en relación al Modelo.

En efecto, la tríada platónica ayudaría a ejemplificar este asunto: el usuario, el que dispone del Modelo o de la Idea; el productor y el imitador quienes, al menos en este punto en donde tratamos la naturaleza de la copia-icóno, aparecen como uno y lo mismo ya que el productor es imitador del Modelo en tanto que se limita a reproducir sus proporciones y relaciones³¹¹. Se trata, pues, de una imitación noética y de una producción que reproduce o fabrica imágenes según el modelo de lo Mismo. “A la identidad pura del modelo o del

³⁰⁹ Vid. *Estética*: “La doctrina del arte fue llamada por los antiguos por el nombre de su objeto mismo, *poética*, o sea arte creadora de imágenes (...). El arte es imitación de las cosas sensibles o de los acontecimientos que se desarrollan en el mundo sensible, y constituye más bien una renuncia a ir más allá de la apariencia sensible hacia la realidad y los valores [o sea las Ideas].” Así mismo, *vid. Mimesis* que remite a *Metexis*: “Participación. La palabra fue usada por Platón para indicar uno de los modos posibles de la relación entre las cosas sensibles y las ideas. Los otros modos en los que Platón concibió la misma relación fueron los de la *mimesis* o imitación y de la *presencia* de la idea en las cosas.” En Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, Fondo de cultura económica, México, 1993. En adelante se dirá que la copia-icóno participa de la Idea porque reproduce el Modelo de lo Mismo; mientras que el simulacro no participa de la Idea porque está definido según el Modelo de lo Otro. Este segundo Modelo es posible y se contrapone al buen Modelo de lo mismo, pues así lo sugiere Platón, *Teeteto*, (176 e), Gredos, Madrid, 1988; y en *Timeo*, (28 b), Gredos, Madrid, 1992. En ambos diálogos se habla de un paradigma divino y de otro no divino, de un modelo no generado y de otro generado, lo cual sugiere que existen imágenes que participan de lo divino, de la Idea, y que hay otras que no participan de ello, los simulacros.

³¹⁰ LS, p. 183.

³¹¹ *Ibidem*.

original corresponde la similitud ejemplar; a la pura semejanza de la copia, la similitud llamada imitativa.”³¹²

Dos cosas salen a relucir: el modo de operación que sigue la copia-ícono supone el mantenimiento de una jerarquía, la triada neoplatónica dividida en un usuario, portador de la verdad, del modelo o la idea, y en un productor que se limita a fabricar imágenes según el modelo de lo mismo. Pero por otra parte, acaso ya se encuentre implícito en la misma jerarquía, se promueve un plano trascendente³¹³, suprasensible, a partir del cual se justifique la verdad y se garantice la presencia de la idea en sus imágenes.

Por otro lado, el simulacro se distingue de la copia-ícono por ser un tipo de imagen sin semejanza, es decir, es un tipo de imagen que no respeta las proporciones del modelo o de la idea, que no se define en relación intrínseca al paradigma y que escapa, por tanto, al modelo platónico de lo mismo y a la semejanza noética imitativa de la copia. Mientras que la copia-ícono es una existencia ontológica, al ser imagen de algo, el simulacro es existencia estética, al ser sólo imagen³¹⁴. Éste carácter puramente estético del simulacro lo emancipa de todo modelo, pues no es una imagen mediada por la semejanza noética; es decir, no es imitación espiritual e interior, tampoco es el tipo de imagen definida en relación intrínseca al modelo o fundamento.

En cuanto imagen, participa doblemente del género de lo diferente³¹⁵. Al igual como sucede con el ícono, el simulacro es diferente en cuanto imagen, pero es doblemente diferente porque no guarda una relación de mismidad, de identidad garantizada por la semejanza, interna y espiritual, según la cual se definen las copias-ícono. Es decir, se sustrae al modelo, pues no respeta sus proporciones. No participa, en rigor, de la Idea: es sólo imagen.

³¹² LS, p. 184.

³¹³ DPF, p. 112; y Valeria Sonna, (2014), “Deleuze lector de Platón”, pp. 210 y 218, *Praxis Filosófica*, Vol. [no se indica], Número 38, No. pp. 201 – 223. [En adelante DP].

³¹⁴ LS, p. 183.

³¹⁵ LIP, p. 111.

Los simulacros no son segundones porque no participan (“participar es, en todo caso, ser el segundo”³¹⁶) de la idea. Son improductivos³¹⁷ en el sentido de que se sustraen al modelo de producción reglamentado que sigue la lógica del modelo de reproducción de lo mismo, aquel que fabrica a las copias-ícono, copias de segunda, modo de producción que conlleva siempre una relación compleja: interior y espiritual, condicional y de subordinación.

Para revelar la potencia del simulacro, para acrecentarla, véase el ejemplo del mismo Platón: el ejemplo de la cama³¹⁸. “Hay tres camas, está en primer lugar el modelo de cama que es la más auténtica, la que es por naturaleza y que es producida por la divinidad; en segundo lugar tenemos la cama construida por el artesano que es construida según el modelo divino; y en tercer lugar, la cama del pintor que es un simulacro de cama porque es sólo una perspectiva de la cama.” Lo que podemos observar aquí es que el simulacro hace caso omiso, en primer lugar, de la triada platónica que supone una jerarquía (usuario, productor e imitador), y en segundo lugar, de la trascendencia, del orden suprasensible, por el cual los íconos adquieren su sentido. Al no haber jerarquía ni trascendencia, ni usuario, poseedor de la verdad, del modelo o la idea, ni productor imitador, ese productor de imágenes sumiso a la lógica del modelo de lo mismo, el simulacro “es un arte del hallazgo”³¹⁹ fuera del modelo y estrictamente distinto a la copia de segunda.

¡Su potencia se va multiplicando! El simulacro no sólo se despreocupa del paradigma y de las proporciones reales del modelo³²⁰, sino que su condición de posibilidad no le viene de fuera, no necesita apelar a una entidad trascendente para poder ser, su sentido le viene desde el plano de la inmanencia³²¹, es decir, desde la perspectiva, a partir de un punto de vista diferencial³²², del ángulo desde el cual el observador aborda al simulacro en cuanto imagen. “El simulacro platónico es una imagen que se construye articulando la

³¹⁶ LS, p. 181.

³¹⁷ LS, p. 183.

³¹⁸ DPF, p. 106.

³¹⁹ LS, p. 183.

³²⁰ Platón [*Sofista* (235 d – 236 b)] en DP, p. 211.

³²¹ DPF, p. 113.

³²² LS, p. 183.

imagen con la posición [no con la idea o modelo] de la mirada del observador sobre esta imagen.”³²³ Y será por esta misma mirada, por el punto de vista diferencial, que el simulacro sea “un devenir loco, un devenir ilimitado, (...) un devenir siempre otro, (...) hábil para esquivar lo igual, el límite, lo Mismo o lo Semejante (...).”³²⁴

¡Afirmar el simulacro, romper las cadenas que lo mantienen encadenado en el fondo, ayudarlo a ascender a la superficie! “Nada permanece en la oscuridad después de consultar la partida de nacimiento semántico de una palabra.”³²⁵ ¡Armamento de la maquinaria dionisiaca! El simulacro, en cuanto *phantasma*, hunde sus raíces en el término *phantasia* que suele traducirse por imaginación, fantasía, parecer, apariencia o ilusión³²⁶. Ahora bien, si el *phantasma* está vinculado a la *phantasia* es debido a que de ella emana el simulacro. Aquí el observador es, a la vez, productor de la imagen en cuestión. La fantasía es la que crea sentido sin mirar al modelo divino, su producto es el simulacro.

Finalmente, ¿qué es un simulacro? Es producto de la fantasía, de la imaginación, en una palabra, bebe de las fuentes del arte. Es creación sin paradigma que emana y se configura desde un plano inmanente y hace posible una lectura del mundo a partir del principio de diferencia dejando a un lado el de identidad. La potencia del simulacro, del *pseudos* nietzscheano³²⁷, reside en su potencia positiva que niega³²⁸ todo orden jerárquico

³²³ DPF, p. 111.

³²⁴ LS, p. 183.

³²⁵ Michel Onfray, *Cosmos I, Por una ética sin moral*, México, Paidós, 2018, p. 53.

³²⁶ DPF, p. 103.

³²⁷ LS, p. 186.

³²⁸ *Ibidem*. Además, sobre la “potencia positiva que niega” véase DN, «Afirmación y negación», p. 248: “No hay afirmación que no se haga preceder al mismo tiempo por una inmensa negación: una de las condiciones esenciales de la afirmación, es la negación y de la destrucción.”; después en «El sentido de la afirmación», p. 258 – 259: “Afirmar no es tomar como carga, asumir lo que es, sino liberar, descargar lo que vive. Afirmar es aligerar; no cargar la vida con el peso de los valores superiores, sino crear valores nuevos que sean los de la vida, que la hagan ligera y activa. Hablando con propiedad, sólo hay creación en la medida en que, lejos de separar la vida de lo que puede, utilizamos el excedente para inventar nuevas formas de vida. ‘Y lo que habéis llamado mundo, tenéis que empezar por crearlo: vuestra razón, vuestra imaginación, vuestra voluntad, vuestro amor, deben convertirse en este mundo’.

y trascendente, por ello se encuentra liberado del modelo platónico de lo mismo y de la producción reglamentada (que siempre es reproducción) de las copias-ícono que suponen siempre una relación de subordinación con respecto al modelo y que dejan entrever con ello una imagen de naturaleza esclava y reactiva. El simulacro en cuanto imagen no es imagen de algo, sino sólo imagen, de ahí su carácter puramente estético, no ontológico. Creación sin paradigma, imagen sin modelo, sin doble, activa en el sentido nietzscheano.

En función de estas posibilidades que se derivan de la inversión nietzscheana-deleuziana del platonismo pretendemos encaminar el sentido de nuestra interpretación del pensamiento de Nietzsche en lo que refiere a la figura del Zarathustra en cuanto anunciador del superhombre. En efecto, Zarathustra hace un llamado a mantenerse fiel a la tierra y a hablar su sentido, haciendo tabla rasa de cualquier trascendencia fundante y de todo recurso transmundano, dejando expresar con ello una toma de la palabra, en cuanto manifestación de poder, para crear tablas de valores nuevos desde la inmanencia del plano. Por el momento, baste con esta señalización general respecto al anunciador del superhombre, y concentrémonos en la descripción de los elementos que componen a esta imagen³²⁹.

6. Sobre la salud: el espíritu encarnado

Ahora bien, ¿qué expresa esa legislación y ése modo singular de existencia que propone Nietzsche en tanto creaciones de un espíritu artístico? Pues nada más y nada menos que una salud, «una gran salud» “(...) que no sólo se tenga, sino que también se conquiste y se tenga que conquistar continuamente, ¡puesto que una y otra vez se abandona, se tiene que abandonar! ...”.³³⁰ De la manifestación artística hemos de remitirnos al artista; es

”El sí dionisíaco, al contrario, es el que sabe decir no: es la pura afirmación, ha vencido al nihilismo y destituido a la negación de cualquier poder autónomo, pero esto porque ha puesto lo negativo al servicio de los poderes de afirmar.”

³²⁹ ZA, «De los trasmundanos.» “Hombre era, y nada más que un pobre fragmento de hombre y de yo: de mi propia ceniza y de mi propia brasa surgió ese fantasma, y, ¡en verdad!, ¡no vino a mí desde el más allá!”

³³⁰ CJ, § 382, «La gran salud.»

decir, hemos de remitirnos al lugar de origen de toda expresión cultural para hacer un análisis y valoración de lo que manifiesta esa misma expresión³³¹.

El lugar de origen, sobre el cual esta vez nos detendremos, es la vida en su sentido corporal: el cuerpo. Pero no sobre cualquier cuerpo vamos a insistir esta vez, por ejemplo sobre el cuerpo cristiano (decadente) al que ya hemos aludido anteriormente, sino sobre el cuerpo que habla «el sentido de la tierra»³³²: el cuerpo saludable, el que lleva «una cabeza terrena», el afirmativo. Por tanto, centraremos la mirada en la diferenciación de ambos tipos de vida en su sentido corporal como instancias a partir de las cuales tiene nacimiento toda objetividad y que, a su vez, ésta expresará estados vitales bien definidos por la filosofía de Nietzsche: salud y enfermedad. Todo ello con la finalidad de llegar a una comprensión, gradualmente mayor, de lo que para mí representa el propósito de la filosofía nietzscheana: la apertura de un posible pensamiento poscristiano y la superación de lo que anteriormente hemos llamado «escisión antropológica». Quiero decir, en el pensamiento de Nietzsche, en concreto el tema de «la gran salud», existe la superación del dualismo metafísico y cristiano que entendía al alma y al cuerpo como instancias separadas y jerarquizadas que ponía a una sobre la otra.

El proyecto de transvaloración de los valores en Nietzsche responde al propósito de superación del nihilismo europeo y, con ello, la superación del cristianismo, es decir, el problema de la escisión antropológica puede ser resuelto a partir de lo que en el *Zaratustra*³³³ se propone: comprender al cuerpo y al alma como unidad. Valdría decir, concebir al cuerpo por encima del alma; la conciencia, el yo, como instancias secundarias, manifestaciones y expresiones de un cuerpo y de un determinado estado vital. El axioma, pues, del cual se ha comenzado a despejar el problema de la superación de la escisión alma y cuerpo es el siguiente, baste con recordarlo: «el cuerpo no dice yo, pero hace yo».

³³¹ “Nietzsche no hace si no trasladar a la moral cristiana el mismo esquema conceptual con el que analiza el arte: la moral como el arte, brota del cuerpo y sus productos actúan luego sobre el cuerpo aumentando o disminuyendo su fuerza en función de si sirven a la expansión de la vida o a su negación.” EDM, pp. 110 – 111.

³³² ZA, «De los transmudanos.»

³³³ ZA, «De los despreciadores del cuerpo.»

6.1 Salud y enfermedad

Al contrario de lo que sucede con el decadente, el nihilista, «el despreciador» del cuerpo y de la tierra, Nietzsche propone un tipo de hombre «fiel» a la naturaleza que le llevaría, poco más tarde, a hablar «el sentido» de la misma: el súperhombre³³⁴. Este tipo de hombre hipotético se caracteriza por ser afirmativo, no evasivo, explayando su voluntad de poder sobre la realidad y sobre sí mismo³³⁵. Si por hombre *décadent* se entiende un tipo de existencia en donde la voluntad de poder disminuye y la huida al ideal y el desdoblamiento, por cobardía, de mundos es la regla, entonces entiéndase por hombre afirmativo un tipo de existencia vital y saludable que guarda en sí misma la fuerza suficiente para cargar el peso de la realidad sobre sí misma y luego, porque así lo permite esa exuberancia vital, dotarle de un sentido. Se observan, finalmente, dos cosas en este tipo de hombre: aceptación y transfiguración de lo real y de sí mismo. Dejemos hablar aquí a Nietzsche:

Yo fui el primero en ver la auténtica antítesis: — el instinto degenerativo, que se vuelve contra la vida con ansia subterránea de venganza (— el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido ya la filosofía de Platón, el idealismo entero como formas típicas) y una fórmula de la suprema afirmación, nacida de la plenitud, de la sobreabundancia, un decir sí sin reserva, incluso al sufrimiento, incluso a la culpa, incluso a todo lo problemático y extraño de la existencia... Este último, gozosísimo, exuberante y orgullosísimo sí a la vida no es sólo la concepción suprema, sino también la más profunda, la más rigurosamente confirmada y sostenida por la verdad y la ciencia. No hay que descontar nada de cuanto existe, nada es superfluo — las facetas de la existencia rechazadas por los cristianos y otros nihilistas son incluso de un rango infinitamente más elevado, en la jerarquía de los valores, de lo que lo es aquello que el instinto de *décadence* pudo aprobar y llamar bueno. Para comprender esto se requiere coraje y, como condición suya, un excedente de fuerza: pues sólo en la medida en que le está permitido al coraje atreverse a ir hacia delante, justamente en la medida de esa fuerza se aproxima uno a la verdad. El conocimiento, el decir sí a la realidad, es para el fuerte una necesidad, tanto como lo son para el débil, bajo la inspiración de su debilidad, la cobardía y la huida de la realidad — el «ideal»... El débil no es libre de conocer, los *décadents* tienen necesidad de la mentira, ésta es una de sus condiciones de conservación. — Quien no sólo comprende la palabra «dionisiaco», sino que en dicha palabra se comprende a sí

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ *Vid.* ZA, «Del camino del creador» y «De la superación de sí mismo»: “Y este misterio me ha confiado la vida misma. Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo.”

mismo, no tiene necesidad de ninguna refutación de Platón, o del cristianismo, o de Schopenhauer — huele la putrefacción...³³⁶

¡Que quede constancia de lo siguiente! El *décadent* crea un mundo al igual que el hombre afirmativo, ambos transfiguran la realidad con el propósito de conservarse en ella. Sobre esto Nietzsche, en el *Zaratustra*³³⁷, se daba cuenta, por lo cual valdría la pena hacer una clarificación al respecto con la intención de evitar la posible homologación de ambos tipos de existencia, que no sería más que, si se diera el caso, la manifestación de una lectura poco atenta sobre las líneas nietzscheanas. Tanto en el decadente como en el hombre afirmativo hay un impulso de ficcionar el mundo a causa del carácter problemático y cruel de la existencia, ambos proponen algo distinto a lo real (un más allá/un *übermensch*), de aquí su posible parentesco. La diferencia reside, una vez más, en la naturaleza de la voluntad que ficciona y transfigura el mundo, es decir, si se trata de una voluntad que niega o afirma el mundo. El uno crea desde la enfermedad, negando o evadiendo al mundo y a sí mismo; el otro crea desde la salud, aceptando, afirmando y superando al mundo y lo que es él mismo. Los criterios salud y enfermedad nos permiten prevenir esta situación aparentemente problemática.

¿A partir de qué enfoque podríamos observar esta afirmación y transfiguración de lo real y de sí mismo? ¡Aún más! —¡Es necesario que las palabras nos hagan sentir algo

³³⁶ Nietzsche, EH, «El nacimiento de la tragedia», § 2.

³³⁷ Vid. ZA, «De los transmudanos.»: “En otro tiempo también Zaratustra proyectó su ilusión [el *übermensch*] más allá del hombre, lo mismo que los transmudanos.” Más adelante dice: “Mucho pueblo enfermo ha habido siempre entre quienes poetizan y tienen la manía de los dioses; odian con furia al hombre del conocimiento y a aquella virtud, la más joven de todas, que se llama: honestidad.” No obstante, para la clarificación de la cuestión y precisión de la problemática en torno a la necesidad de la ficción como condición para la conservación de la vida, véase la nota número 176 de CJ, edición citada, en donde Nietzsche apunta lo siguiente: “Mi tarea: reivindicar, como propiedad y producto del hombre, como el más bello adorno, como su más bella apología, toda la belleza y sublimidad que hemos prestado a las cosas e ilusiones. El hombre como poeta, como pensador, como Dios, como poder, como compasión. ¡Oh, suprema y regia generosidad con la que ha regalado a las cosas para empobrecerse él y sentirse miserable! Aquí sí que ha sido tremendamente desinteresado: admirando y adorando sin saber ni querer saber que él creaba lo que admiraba.” Aquí se hace visible la diferencia entre el *décadent* y el hombre afirmativo: el primero *ignora* mientras que el segundo *reconoce* la ficción que ha elaborado para subsistir y mantenerse en el mundo.

cuando nos expresamos!— ¿Qué quiere decir, qué implica, en términos reales, afirmar y transfigurar la realidad...? Ya Nietzsche en ciertos momentos hablaba de suicidio, de desesperación y de náusea ante la realidad que se le había develado en su carácter verdadero³³⁸. ¿Cuántos de nosotros podemos seguir en la vida sabiendo que no estamos aquí por un propósito, que somos fruto de un accidente cósmico y no de una intención divina, que no somos el sentido de esta tierra y de este universo, que el fin de la especie humana no será el fin de este mundo³³⁹, que el perfume conceptual con el cual hemos aromatizado las cloacas del mundo³⁴⁰ habrá de desaparecer algún día y nosotros con él, y a pesar de todo esto seguir amando la vida...? Quien sobre todas las cosas ame a la vida seguramente se expresaría así: ¡Amo a la vida cuanto más inhumana se comporte!³⁴¹

³³⁸ “Mi existencia es un peso terrible; ya me la habría quitado de encima si precisamente en semejante estado de sufrimiento y de renuncia casi absoluta no hiciera las pruebas y las experiencias más instructivas en el ámbito espiritual y moral; ésta alegría ávida de conocimiento me traslada a cimas donde yo venzo sobre todo martirio y desesperación. En conjunto soy más feliz que nunca en la vida.” Carta de Nietzsche a su amigo Otto Eiser en Enero de 1880, en Safransky, *Nietzsche, biografía de su pensamiento*, Tusquets, España, 2001, p.189. Así mismo, *vid.*, CJ, § 107, «Nuestro último agradecimiento al arte»: “La honradez tendría como consecuencia la náusea y el suicidio. Mas nuestra honradez tiene ahora un poder opuesto que nos ayuda a evitar tales consecuencias: el arte, como la buena voluntad de apariencia.”; y § 278, «El pensamiento de la muerte»: “Me llena de felicidad contemplar que los hombres en nada piensan menos que en la muerte. Pero me gustaría hacer algo para que ellos sintieran cien veces más atractivo el pensamiento de la vida.”

³³⁹ CS, § 14, «El hombre, el comediante del mundo».

³⁴⁰ Paráfrasis de la cuestión de Peter Sloterdijk, *El pensador en escena, el materialismo de Nietzsche*, Pretextos, España, 2000, p. 132. El original reza así: “¿No habrían sido todos los grandes métodos de organizar el mundo meramente manipulaciones del sentido gustativo (no es ninguna casualidad que las palabras ‘cosmología’ y ‘cosmética’ tengan la misma raíz) y todos los juicios filosóficos sólo perfumados intentos de cubrir los insoportables hedores de las cloacas del mundo mediante el trabajo del concepto?” [Más adelante MN].

³⁴¹ CJ, § 379, «Digresión del loco»: “(...) que amamos la naturaleza cuando menos humanamente se comporta, y amamos al arte si éste supone la huida del artista ante el hombre o la burla del artista acerca del hombre, o la burla del artista sobre sí mismo...”.

6. 2 El ejemplo de los griegos

El enfoque desde el cual Nietzsche *digiere* el carácter problemático de la existencia es el arte griego. Según su punto de vista, el griego antiguo tuvo el suficiente entendimiento para reconocer el fondo cruel de la existencia y el suficiente valor para, así mismo, reconocer el lado instintivo y pulsional del hombre, para ello, en primer lugar, el griego recomendaba fabular sobre el mundo a fin de hacer soportable, ligera y llevadera la existencia, y sugería, para utilizar la jerga nietzscheana, establecer un *pathos* de la distancia con respecto a la verdad de la realidad si no se quería observar el fondo terrible e imperfecto del mundo, pues sólo en la lejanía, en la visión idealizada de la existencia, se puede vivir apaciblemente³⁴², lo cual, finalmente, apunta Nietzsche, le había valido al griego el desprecio de otros pueblos³⁴³; y en segundo lugar, al reconocer los instintos y pasiones en el hombre, se establecieron fiestas oficiales en donde se celebraban esos mismos instintos y esas mismas pasiones, lo cual fue visto, más tarde, con malos ojos por el cristianismo. En palabras de Nietzsche:

[Los griegos] consideraron esa parte demasiado humana como inevitable y, en lugar de denostarla, prefirieron otorgarle una especie de derecho de segundo orden, insertándola en los usos de la sociedad y del culto; más aún, llamaron divino a todo lo que en el hombre tiene poder y lo escribieron en las partes de su cielo. No renegaron del instinto natural que se expresa en las malas cualidades, sino que lo ordenaron y lo limitaron a cultos y días determinados, tras haber ingeniado las medidas de precaución suficientes para poder dar salida a esas aguas turbulentas de la manera menos dañina. Esta es la raíz de toda la liberalidad moral de la Antigüedad. A lo malvado e inquietante, a la parte retrasada animal, así como a lo bárbaro, prehelénico y asiático que aún vivía

³⁴² “Uno de los medios principales para aligerar la propia vida es el de idealizar todos los fenómenos; pero debemos aclarar bien a partir de la pintura qué significa idealizar. El pintor exige que el espectador no mire con demasiada precisión y agudeza, le obliga a ponerse a cierta distancia para que mire desde allí; necesita suponer una distancia determinada del espectador respecto del cuadro; ¡más aún, incluso debe suponer una determinada medida de agudeza en la vista de su observador! En estas cosas no debe haber ninguna vacilación. Quien quiera, por tanto, idealizar su vida, no debe querer verla con demasiada precisión y debe obligar siempre a que su mirada retroceda a cierta distancia.” Nietzsche, HH, § 279, «Del aligeramiento de la vida».

³⁴³ HH, § 154.

en el fondo de la naturaleza helénica, se le permitía una descarga moderada y no se aspiraba a su completa aniquilación.³⁴⁴

Por este par de razones, Nietzsche reconoce en los griegos un modo saludable de existencia, ya que para él “una cultura sana (...) sería capaz de sobreponerse a la sobreabundancia y a la desmesura del flujo de lo vital convirtiendo esa fuerza en formas espirituales.”³⁴⁵ Partiendo de esta visita a los griegos en la filosofía nietzscheana y con arreglo al fin que nos proponemos: demostrar la superación de la escisión antropológica a partir del principio que hemos recogido del *Zaratustra* y que puede expresarse bajo dos variantes que Sánchez Meca³⁴⁶ formula del siguiente modo: 1) el cuerpo es lo anterior a toda objetividad y 2) lo espiritual es el lenguaje cifrado del cuerpo. Podemos pasar, pues, al movimiento de unidad sintética de lo apolíneo y lo dionisiaco como lugar ejemplar en donde la «gran salud» hace su aparición.

6. 3 Dioniso y Apolo: su conciliación

En primer lugar, de Dioniso habría que recordar su despedazamiento por los Titanes, las fiestas orgiásticas en su honor y la exaltación vital de sus participantes por la vía de la embriaguez en la que se manifestaba un sentimiento sagrado de comunión con el uno primordial de la existencia. La experiencia mística que se adquiría en estas fiestas en honor a Dioniso era finalmente la superación de sí mismo con el propósito de integración en la unidad panteísta del ser.

La embriaguez dionisiaca en el hombre tenía como propósito la renovación catártica de su ser a partir de los movimientos sagrados por los cuales Dioniso se manifestaba en sus fiestas anuales: el martirio y la resurrección del cuerpo³⁴⁷. Por un lado, el desmembramiento del cuerpo, su martirio, refería al olvido de la individualidad; mientras que el movimiento de resurrección se abría paso en el momento en que el hombre, bajo

³⁴⁴ HH, II, § 220, «El auténtico paganismo».

³⁴⁵ EDM, pp. 144-145.

³⁴⁶ EDM, pp.130 y 138.

³⁴⁷ Vid. Javier Echeverría, «La resurrección de los cuerpos», en *En favor de Nietzsche*, Taurus, Madrid, 1972, p. 182. [En adelante EN].

los efectos de la desinhibición dionisiaca, se reconciliaba y fundía con los otros y con el ser primordial. Dos cosas salen a relucir aquí: sacralización del sufrimiento y afirmación del cuerpo como unidad indiferenciada.

Las fiestas en honor a Dioniso sólo pueden manifestar algo: la aprobación de las propiedades enigmáticas de la existencia. Para que fuera posible tal afirmación era necesario que el hombre estuviera ya en posesión, ¿acaso poseído?, de un exceso de fuerza que le viniera de fuera y que, así mismo, *le llevara hacia fuera* de sí; es decir, era necesario que se encontrara *dentro* de la danza dionisiaca para que pudiese dar cuenta, bajo los efectos que la embriaguez³⁴⁸ sólo puede proporcionar, a saber, un sentimiento de alta tonalidad vital y un exceso de fuerza, de la armonía universal. La experiencia dionisiaca del mundo permite acceder, finalmente, al fondo secreto de las cosas, hacia «las causas generatrices del ser»³⁴⁹.

El hombre dionisiaco es aquel tipo de voluntad que quiere «permanecer fiel a la tierra», afirmando su carácter enigmático y problemático que guarda dentro de sí a partir de esa misma voluntad suya, entendiéndola como manifestación y expresión de la voluntad general del ser primordial: una fuerza que quiere afirmarse, que se *sabe* parte de un fondo originario del cual sólo puede tener acceso mediante la exaltación y la expresión total de esa exuberancia vital. Sólo el *derroche* despreocupado de la fuerza puede llevar al hombre al descanso, a la inactividad sagrada: Dioniso se reincorpora en sus partes.

En segundo lugar, de Apolo se puede decir que representa el principio de individuación³⁵⁰ mediante el cual surge una apariencia transfigurada que del caos del devenir saca a relucir una voluntad de dominio, medida y armonía. El gran estilo³⁵¹ del que habla Nietzsche en *La ciencia jovial* se hace patente en esta deidad que hace del lenguaje y las artes su reino, pues es a partir de una voluntad de ilusión, propia del mundo

³⁴⁸ Vid. CI, «incursiones de un intempestivo», § 8.

³⁴⁹ EN, p. 183.

³⁵⁰ NT, § 4: “Apolo, a su vez, nos sale al paso como la divinización del *principium individuationis*, sólo en el cual se cumple la finalidad eternamente lograda del Uno originario, su liberación por la apariencia. Con gestos sublimes Apolo nos muestra por qué se necesita todo ese mundo de tormentos para presionar al individuo a crear la visión liberadora y cómo luego, embebido en la contemplación de ésta, se sienta tranquila sobre su embarcación, arrastrada sobre los vaivenes del mar.”

³⁵¹ CJ, § 290.

onírico, de donde surgen las formas y ritmos en los cuales ciertos estados dionisiacos se objetivan, enmascaran o petrifican. Es gracias a Apolo, es decir, gracias a la creación artística, que Dioniso se manifiesta en una forma sublimada. Al respecto escribe Nietzsche:

Las apariencias apolíneas en las que se objetiva Dioniso a sí mismo han dejado de ser, como es la música del coro, mar sin fin, trama cambiante, febril vivir; tampoco son ya esas fuerzas apenas sentidas y no condensadas en una imagen, en las cuales el inspirado servidor de Dioniso siente la cercanía del dios; son ahora la claridad y firmeza de la forma épica las que le hablan desde el escenario; Dioniso ya no se expresa en forma de fuerzas, sino como héroe épico, casi en el lenguaje de Homero.³⁵²

Por ello, el mundo apolíneo será el mundo de la medida³⁵³ y la proporción; es decir, será el mundo en donde sucede una divinización de la individuación que permita ver luz, belleza y medida ahí donde alguna vez hubo oscuridad, crueldad y exceso de fuerza. Aquí, el descontento que el hombre tiene en el estado de vigilia tiene arreglo en un mundo del sueño, de la felicidad liberadora que la apariencia transfigurada le proporciona al sacarlo de ese mundo del devenir y del sufrimiento, una felicidad que radica, finalmente, en ocultar el principio único del mundo, el fondo oscuro y cruel de la existencia.

En último lugar sólo nos restaría hablar de la conciliación de ambas fuerzas, la síntesis que ella expresa en el terreno de lo artístico y de lo propiamente humano. En efecto, Nietzsche dice acerca del griego dionisiaco lo siguiente: “que tuvo necesidad de hacerse apolíneo (...) de ajustamiento a una regla y de inserción en un concepto. (...) Todo esto lo conquistó, lo quiso, lo trabajó: es su victoria.”³⁵⁴ Es decir, en el hombre griego Nietzsche notaba una voluntad de poder que quería ser dueña de sí misma, tal fenómeno es lo que demuestra un ascetismo de los fuertes según nuestros anteriores planteamientos; en el griego hubo una voluntad de poder capaz de hacer de lo propiamente dionisiaco, del cuerpo, la instancia a partir de la cual se levantara todo el edificio de su expresión espiritual y cultural.

³⁵² NT, § 8.

³⁵³ *Vid.* HH, § 151, «Cómo embellece el metro».

³⁵⁴ Nietzsche [NF, primavera de 1888, 14 (14)] en EDM, p. 256.

El antagonismo de estas dos deidades griegas explican de algún modo el interés que Nietzsche tenía sobre el enigma que la cultura griega antigua guardaba dentro de sí con respecto a su visión de la existencia. Para no sucumbir ante el fondo abismal que los griegos supieron dar cuenta de la existencia, tuvieron necesidad de edificar un relieve de formas e imágenes ideales, sus dioses olímpicos, que les permitieran asumir y afirmar la vida³⁵⁵. Supieron hacer del dolor, especialmente, la fuente de la creación artística, de ahí que Nietzsche constantemente hable de él y de su carácter positivo para la vida y la cultura, problema biográfico que le acompañó toda su vida y que puede computarse recurriendo a su *Genealogía de la moral*³⁵⁶.

La conciliación de lo apolíneo y de lo dionisiaco expresa, pues, un tipo de vida que se libera y se salva de sí misma, que deja atrás el exceso de fuerza para dar nacimiento a una forma armoniosa y proporcionada en sus partes. Del alboroto y regazón indiferenciado que deja la fiesta dionisiaca, Apolo como principio de individuación redime al hombre de su aniquilamiento y anulación en el ser de la inmanencia. Del fondo indiferenciado, Apolo da forma a Dioniso mediante el arte como manera de expresar una voluntad de poder que logra sobreponerse a sí misma. Existe una realidad biológica en la cual se sostiene y se desarrolla una realidad humana³⁵⁷. En otras palabras, en el hombre griego hay un “sí mismo” que está por debajo de un “yo” consciente y que le hace hablar su lengua³⁵⁸.

La conciliación, finalmente, de ambas fuerzas da pie a la superación del dualismo metafísico y cristiano que entendía al alma como entidad independiente del cuerpo; tal

³⁵⁵ Vid. NT, § 3.

³⁵⁶ GM, prólogo, § 3: “De hecho, siendo yo un muchacho de trece años me acosaba ya el problema del origen del mal: a él le dediqué, en una edad en que se tiene el corazón dividido a partes iguales entre los juegos infantiles y Dios, mi primer juego literario de niño, mi primer ejercicio de caligrafía filosófica —y por lo que respecta a la solución que entonces di al problema, otorgué a Dios, como es justo, el honor e hice de él el Padre del Mal.” Así mismo, *vid.* nota 4 de la misma obra en donde Andrés Sánchez Pascual, de los fragmentos póstumos de la primavera-verano de 1878, resalta de Nietzsche lo siguiente: “De niño vi a Dios en su gloria. —Primer escrito filosófico sobre la génesis del demonio (Dios se piensa a sí mismo, pero sólo puede hacerlo mediante la representación de su antítesis). Tarde melancólica. Función religiosa en la capilla de Pforta, lejanos sonidos de órgano.”

³⁵⁷ Vid. Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013, p. 52.

³⁵⁸ Nietzsche en EN, p. 184.

movimiento de superación es posible gracias a la transvaloración de los valores que propone Nietzsche en su filosofía, la cual permite, a su vez, justificar nuestro cometido en esta sección: la superación de la escisión antropológica vía el ejemplo de los griegos. Sobre este terreno ya no hay posibilidad de concebir a un *logos* hecho carne, sino al contrario, una *physis* hecha verbo³⁵⁹.

7. El *übermensch*

Zaratustra enseña el superhombre³⁶⁰. Son tres sus lecciones: 1. El hombre debe ser superado; una irrisión o una vergüenza tiene que ser el hombre a sus ojos. 2. Para Zaratustra el sabio ha sido un ser escindido, es necesario acabar con ello. 3. El superhombre es el sentido de la tierra.

La palabra superhombre designa al hombre de constitución superlativa³⁶¹, es el antagonista del hombre moderno, bueno y cristiano, en una palabra, del hombre nihilista. Por debajo de este concepto yace todo aquello que, en su momento, se llamó grande en el hombre.

La muerte de Dios —la desfundamentación de la moral y de las «ideas modernas»— es la condición de posibilidad para el superhombre: la unidad sintética del sabio y del animal. La pregunta que debe plantearse en este lugar ya no debe ser cómo se *conserva* el hombre, sino cómo se *supera*³⁶². Para Zaratustra el hombre es un tránsito y un ocaso. Es por eso que invita una y otra vez a la continua autosuperación de uno mismo — la palabra «desprecio» se vuelve una constante en sus discursos.

Si la palabra superhombre en boca de Zaratustra se vuelve objeto digno de reflexión es debido a que con él se abre una posibilidad como máxima prueba para el hombre: la de pertenecer a un noble género³⁶³. Éste se encuentra, en la filosofía de Nietzsche, en las antípodas de todo poder y función gubernamental³⁶⁴, consistiendo más bien en una toma

³⁵⁹ Vid. MN, p. 138.

³⁶⁰ ZA, prólogo, § 3.

³⁶¹ EH, «Por qué escribo libros tan buenos», § 1.

³⁶² ZA, «Del hombre superior», § 3.

³⁶³ Nietzsche [NF 1884, 25 (305)] en DN, p. 516.

³⁶⁴ Vid. ZA, «De tablas viejas y nuevas», § 11.

de conciencia —una mayoría de edad en clave kantiana— que permitiera a cada uno su libre formación. De aquí que Nietzsche optara por hablar del *übermensch* en sentido plural³⁶⁵.

El nacimiento de esta nueva nobleza hace posible el surgimiento del superhombre. Si atendemos a los apuntes que Nietzsche hace en *Genealogía de la moral* sobre el término «noble» y los aproximamos a la metáfora del «niño» que se encuentra en *Así habló Zaratustra*, veremos que el paralelismo funciona de maravilla. El superhombre sería el hombre activo, afirmativo y real, aquel que entiende el juego del crear, el que, a partir del olvido, se retira del mundo para conquistar *su* mundo³⁶⁶. Encuentro, entonces, que el hombre noble es el *übermensch*; mientras que, al otro extremo, el hombre del resentimiento es el último hombre. Ambos textos indican, en términos similares, el contraste que hay en esos dos tipos de existencia: la acción y la reacción. Por una parte, el noble es una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, y por otra, el resentido, el esclavo, es el tipo de hombre que todo lo empequeñece³⁶⁷, que desconoce el juego de la creación, que todo lo nivela, que quiere lo mismo para todos y que necesita de estímulos exteriores para poder actuar. El noble es el hombre de la afirmación; el esclavo, el de la evasión³⁶⁸.

Sobre la naturaleza de esta nueva nobleza cabría remitirse a *Más allá del bien y del mal*, *Ciencia jovial* y a *El anticristo*, tres lugares primordiales para aclarar en qué sentido Nietzsche piensa la elevación del tipo hombre. El superhombre, en tanto hombre noble, no sería partícipe de una casta de señores, de una realeza o de un cuerpo político que se hiciera cargo de un pueblo, de un rebaño o un Estado. Su superioridad, su nobleza, consistiría en un *pathos* de la distancia espiritualizado³⁶⁹ que le permitiría alcanzar estados interiormente elevados, alcanzando con ello una ampliación de su espíritu. Ese *pathos* de la distancia, que va más allá de la diferencia de los estamentos sociales, lleva al hombre

³⁶⁵ Nietzsche [NF 1885, 35 (72)] en DN, p. 516.

³⁶⁶ ZA, «De las tres transformaciones».

³⁶⁷ ZA, prólogo, § 5.

³⁶⁸ GM, I, § 10.

³⁶⁹ MBM, § 257. Así mismo, *vid.* CJ, § 301, «Ilusión de los contemplativos».

hacia la autosuperación de sí mismo, hacia la elevación de sí sobre la base animal en la que reposa:

El mundo es perfecto —así habla el instinto de los más espirituales, el instinto que dice sí—, la imperfección, cualquier cosa que está debajo de nosotros, la distancia, el *pathos* de la distancia, el mismo *chandala* también forma parte de esta perfección. Los hombres más espirituales, al ser los más poderosos, encuentran su satisfacción allí donde otros encontrarían su ocaso: en el laberinto, en la dureza consigo mismos y con los otros, en el intento experimental; su satisfacción estriba en vencerse a sí mismos; el ascetismo es en ellos naturaleza, necesidad, instinto. La tarea más pesada es considerada un privilegio, jugar con cargas que destruirían a otros, un alivio... El conocimiento —una forma de ascetismo—. Es la especie más honorable de hombre: de esto no se colige que sea la especie más serena y más amable. Ellos dominan, no porque quieran, sino porque son; no está en sus manos ser los segundos. (...) Los segundos son los miembros ejecutores de los espirituales, lo más próximo a ellos, los que eliminan todo aquello que es grosero en el trabajo de dominar —su séquito, su mano derecha, su mejor discípulo.³⁷⁰

El superhombre sería el fruto de una sociedad y moral aristocrática³⁷¹, son su medio. Es el individuo soberano, igual tan sólo a sí mismo, el que se ha liberado de la eticidad de la costumbre, el individuo autónomo. Es el tipo de hombre en el que se ha desarrollado, por fin, una verdadera conciencia de poder y de libertad sobre sí mismo y sobre su destino³⁷².

La coerción y la coacción de la fuerza de la camisa social fueron imprescindibles para la formación de un tipo de existencia superior. La guerra contra el alma animal del hombre fue un proceso que perteneció primero a la sociedad y después al individuo. De la regulación externa se pasó a una regulación interna de la realidad animal en el hombre. Con ello, dice Nietzsche, aparecía en el horizonte la idea de que el hombre no era una meta, sino un camino, un puente, una gran promesa³⁷³.

Cuando el hombre aprende a regularse a sí mismo sin la representación externa de un Dios o de una autoridad, es posible para él separarse del resto y de la disciplina; es decir,

³⁷⁰ AC, § 57.

³⁷¹ Cf. Gerard Lebrun, *Superhombre y hombre total*, [Consultado el 29 de octubre del 2020] Disponible en: <https://core.ac.uk/download/pdf/38838741.pdf>, pp. 97 y 118.

³⁷² GM, II, § 2.

³⁷³ GM, II, § 16.

es posible para él concebirse como individuo capaz de elevarse sobre la antigua moral, “(...) ahora (...) está forzado a darse su propia legislación, sus propias artes y astucias de auto-conservación, auto-elevación, auto-redención. Todos los fines son nuevos, todos los medios son nuevos, no hay ya ninguna fórmula común (...).”³⁷⁴

A los más altos e ilustres goces humanos, en los que la existencia celebra su propia transfiguración, llegan sólo unos pocos individuos raros y bien logrados, y estos mismos llegan a ellos después de haber andado ellos mismos y sus antepasados una larga trayectoria preparatoria (...). Entonces, una desbordante riqueza de fuerzas múltiples, y al mismo tiempo la más ágil potencia de una libre voluntad y de una disposición soberana, habitan afectuosamente en un mismo hombre. Es verosímil que tales hombres perfectos y bien constituidos, las vicisitudes más sensuales acaben por ser transfiguradas por una multitud de imágenes propias de la más alta espiritualidad. Ellos sienten en sí una especie de divinización del cuerpo.³⁷⁵

La grandeza de espíritu del superhombre va acompañada de los dos animales preferidos de Zaratustra: el águila y la serpiente. El orgullo y la inteligencia, la altura del cielo y la inmanencia de la tierra, la luz del día y la oscuridad de la noche. El superhombre es el tipo de existencia que transforma en unidad aquello que se contrapone. El orgullo, sirviéndose de la inteligencia, le permite transportarse a las alturas donde lo humano aparece pequeño, superado. Un espíritu libre es un espíritu elevado por encima de lo que hasta ahora han sido los resortes para la actividad humana vulgar: la vestimenta, el alimento y la satisfacción sexual. En el superhombre, en cambio, estas pulsiones son superadas y transfiguradas en creaciones artísticas, espirituales.

Que el superhombre sea el sentido de la tierra significa que una vez muerto Dios, la entidad divina y trascendente que daba luz y significación a las cosas —una significación reducida, abreviada, pobre del mundo a mi parecer—, es el superhombre quien asume el poder creador de la palabra para renombrar y resignificar el mundo según mejor le parezca y convenga para la conservación y reproducción de su vida. Muy al contrario de aquellos que piensan que con la muerte de Dios comienza un enfriamiento del mundo, pienso que sucede algo totalmente distinto: el asesinato metafísico que ejecuta Nietzsche en su

³⁷⁴ MBM, § 262.

³⁷⁵ Nietzsche en ENM, pp. 308 - 309.

filosofía permite lo que él llama una renaturalización de la cultura, una revitalización de la vida. El mundo vuelve a recuperar su encanto. El hombre no es ya un ser dócil y pasivo al orden moral y divino del mundo ni es, tampoco, la criatura inofensiva que se deja conducir dentro de un orden teleológico-mesiánico de la historia: ahora es él mismo quien debe hacer su pesquisa en el ancho mar que se ha descongelado. Con la muerte de Dios el ser ha dejado su lugar al flujo y reflujo del devenir que será susceptible de ser petrificado, provisional y temporalmente, en un ser dinámico gracias a la acción creadora del hombre. Tal ser dinámico y provisional contará con su propia y singular visión del mundo y tabla de valores.

Ante la muerte de Dios, Occidente queda desprovisto de todo fundamento teórico y práctico. La consecuencia es la fórmula del nihilismo: nada es verdad, todo está permitido. No obstante, a causa del adiestramiento, del formateo y de la educación a la cual ha sido sometido el hombre a lo largo de dos milenios, los valores judeocristianos han persistido en los hombres bajo la forma de hábito a pesar de que esos mismos valores no tengan ya fundamento alguno³⁷⁶. Es el nihilismo pasivo el que caracteriza a una época que se encuentra viviendo a la sombra del dios cristiano, son los nihilistas reactivos quienes ante la despedida de tal dios buscan refugio y tutela en sus representantes e instituciones. Incapacidad de servirse de su propio entendimiento para conducirse en un mundo sin Dios, una débil voluntad para crear nuevos valores y modos de existencia particulares es lo que caracteriza al tipo de existencia que el superhombre tiene que superar. La ausencia de verdad es un medio para crear —nihilismo activo—, a partir de una voluntad de poder, verdades y valores nuevos, provisionales y singulares. El hombre que permanece fiel a la tierra es aquel que nombra y dota a las cosas de sentido no a partir de una entidad trascendente, sino a partir de sí mismo comprendiéndose parte del mundo y, por lo mismo, ramificación de la voluntad de poder que en él se convierte en voluntad de creación de la existencia. En otras palabras: “La medida de la salud viene dada por la capacidad de escapar al imperio de la moral absoluta (...). En todo caso, supone la amoralidad por referencia a determinada moral que pretende imponerse como única; supone la

³⁷⁶ Cfr. ENM, p. 296.

introducción de un punto de vista no absoluto que busca la salud soportando el peso de la responsabilidad que ello supone (...).”³⁷⁷

La verdad y el arte juegan un importante papel en el *übermensch*. La verdad como «voluntad de conocimiento» —honestidad y honradez son virtudes que Zaratustra enaltece³⁷⁸— lleva al hombre a ver el fondo trágico de la existencia, el horror, el sinsentido, la vacuidad del mundo. Por paradójico que llegue a ser, la ausencia de verdad es una verdad a la que se llega. El nihilismo, por vez primera, se hace consciente: es el *übermensch* quien mira, con ojos de águila, el fondo abismático de la existencia. Ahora bien, es gracias al arte que la voluntad de conocimiento se transforme en «voluntad de ilusión», en transfiguración de lo real. Para no sucumbir ante la verdad —ante el nihilismo, la ausencia de verdad— se necesita hacer del arte un recurso, un medio para la conservación de la vida en el mundo. Si el artista para poder crear su obra de arte necesita de los elementos que la naturaleza le ofrece, ¿por qué no hacer de la vida de cada uno el material, la arcilla, el mármol, el pigmento, para la creación de una obra de arte? Zaratustra, recordemos, es un hombre veraz y además, un poeta³⁷⁹.

Una vez más, podría suceder, como ha pasado con Remedios Ávila Crespo³⁸⁰, que el lector encuentre aquí “una cierta paradoja”, pues ¿cómo podrían convivir juntas una voluntad de conocimiento y una voluntad de ilusión, esto es, la verdad y la falsedad? Para nuestra investigación esto ya no representa un problema. Si se requiere una aclaración al respecto remitimos al lector a la pasada sección consagrada al arte en el pensamiento de Nietzsche.

Zaratustra, en cuanto anunciador del superhombre, es el tipo de existencia que se encuentra siempre bajo una tensión constante. Es la vida que experimenta interiormente la contraposición espiritual de la ligereza y la pesadez. Es el espíritu libre encadenado a sí mismo. Zaratustra enseña a emanciparse del deber y a comprometerse con el querer. Es

³⁷⁷ ENM, p. 300.

³⁷⁸ Vid. EH, «Por qué soy un destino», § 3.

³⁷⁹ ZA, «De los poetas».

³⁸⁰ Remedios Ávila Crespo, *De la muerte de Dios al superhombre. El sufrimiento y la risa en el Zaratustra de Nietzsche*, [Consultado el 29 de octubre del 2020] Disponible en: <https://revistas.uma.es/index.php/estnie/article/download/8789/8774>, p. 18. [En adelante DS].

un arco tendido sobre un abismo. Es quien enseña que no existen la salud y la enfermedad como estados vitales definitivos, sino sólo grados de estados vitales ascendentes y descendentes: Zaratustra es un convaleciente. El proceso de recuperación varía en proporción a los movimientos de elevación y hundimiento que Zaratustra ejecuta sobre el camino que le ha de llevar hacia sí mismo. El eterno retorno, el flujo y reflujo de las aguas del mar eterno, traerá a las tierras de nuestras costas a Zaratustra, el despreciador del último hombre, y, con él, el anuncio de lo que debe ser su superación: el superhombre³⁸¹.

Parece pertinente lo que ha hecho Remedios Ávila Crespo al posicionar la convalecencia de Zaratustra en dos imágenes representativas de la filosofía de Nietzsche, la muerte de Dios y el superhombre, para explicitar la metáfora del arco tensado sobre un abismo³⁸². Los dos extremos serían, pues, el acontecimiento de una desgracia y la esperanza redentora. Sólo que habría que incorporar a esta tensión una computación del tiempo que permita delimitar este estado de convalecencia. Nietzsche hablaba en *Genealogía de la moral* que con él se abría paso la historia de los dos próximos siglos de Europa, la historia del nihilismo³⁸³. En este sentido la convalecencia de Zaratustra se tornaría en un estado de salud y de recuperación generalizado. El nuevo cómputo del tiempo que pretendía inaugurar Nietzsche en *El anticristo*³⁸⁴ tendría que aguardar a que el clima cultural de Europa superara el nihilismo.

En este estado de la cuestión tendríamos que analizar nuestra posición. La muerte de Dios, como se ha dicho, inaugura el nihilismo en Europa lo cual, según Nietzsche, desencadenaría una ola de pesimismo cultural con dos facetas: un pesimismo de la debilidad, el cual ve en el dolor y en lo temible de la existencia argumentos contra la vida, y un pesimismo de la fortaleza que, vía la voluntad de conocimiento, se regocija en el aspecto contradictorio de la vida³⁸⁵. Mientras que el primer tipo de pesimismo puede ser

³⁸¹ ZA, «El convaleciente»: «Vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas / Para decir de nuevo la palabra del gran mediodía de la tierra y de los hombres, para volver a anunciar el superhombre a los hombres.

³⁸² DS, p. 19.

³⁸³ GM, III, § 27.

³⁸⁴ AC, § 62.

³⁸⁵ Cfr. DS, p. 22.

designado dentro de las categorías nietzscheanas como *décadence*: la enfermedad de la voluntad; el segundo tipo puede ser considerado como el modo propio de ver la realidad a partir de un estado vitalmente saludable, elevado y afirmativo. Lo pertinente sería, pues, preguntarnos, en cuanto convalecientes, cuál es el grado de salud que poseemos, en qué sentido somos pesimistas, cuál es el modo en que nuestra voluntad se desenvuelve dentro de un ambiente abiertamente nihilista...

De aquí la razón de volver nuestra mirada a un libro como *La ciencia jovial*, pues ahí encontramos, una y otra vez, una comprensión gradual de ese saber que merece tornarse, para el hombre trágico, en un saber alegre, despreocupado, jovial³⁸⁶. Al encontrarnos en un mundo exento de categorías como fin, armonía, ley, fundamento, se presenta ante nosotros la esperanzadora idea de la *posibilidad*, la visión de las aguas infinitas de un ancho mar sobre el cual hay que zarpar algún día³⁸⁷. Si Dios anteriormente daba las coordenadas para navegar sobre las aguas, el superhombre lleva en sí mismo la brújula — su voluntad de poder— que le ha de llevar hacia sí mismo³⁸⁸. En el estado de orfandad cósmica, el mundo adquiere un carácter perspectivístico, es el gran acontecimiento a partir del cual la vida contiene en sí misma infinitas posibilidades de interpretación, «posibilidades no divinas de interpretación». La vida del hombre se torna, finalmente, en «existencia interpretativa»³⁸⁹.

El superhombre es aquel que se coloca sobre el hombre y sobre su época. Nietzsche llama a este posicionarse “por encima de”, posición intempestiva, una posición inactual en contraposición a lo que la época resulta valioso y querido: por ejemplo “las ideas modernas”, la idea de progreso y de nación, la idea de “sociedad libre” e “iguales derechos”. Es en este sentido en el que debe entenderse la superación del “último hombre”, la superación del nihilismo³⁹⁰. Si lo propio del superhombre es la construcción de sí mismo, si la vida para él sólo puede ser justificada en tanto creación artística, debe posicionarse más allá de la esfera de la productividad, más allá de la idea moderna que

³⁸⁶ CJ, § 343, «Lo que implica nuestra alegría.»

³⁸⁷ CJ, § 124, «En el horizonte de lo infinito.»

³⁸⁸ CJ, § 270, «¿Qué dice tu conciencia?»

³⁸⁹ CJ, § 374, «Nuestro nuevo infinito.»

³⁹⁰ CJ, § 377, «Nosotros los apátridas.»

exige “derecho al trabajo” y optar, mediante un *pathos* de la distancia, por una vida contemplativa, más allá de los que reinan, una vida de ocio dispuesta, fundamentalmente, a la creación de un modo de vida estrictamente singular³⁹¹. El superhombre sería aquel:

(...) emancipado de los lazos ordinarios de la vida hasta tal punto que no continúe viviendo más que en vista de hacerse cada vez mejor, debe renunciar, sin envidia ni despecho, a muchas cosas, o a casi todo lo que se cotiza entre los demás hombres. Debe estar satisfecho de su situación como de la más deseable, y volar libremente, sin temor por encima de los hombres, de las costumbres y las apreciaciones tradicionales de las cosas.³⁹²

³⁹¹ CJ, § 329, «Ocio y holgazanería.»

³⁹² Nietzsche en ENM, p. 290.

CONCLUSIONES

Al concluir con nuestro estudio sobre la filosofía de Nietzsche conviene añadir unas cuantas anotaciones finales en orden a los objetivos planteados y a los resultados obtenidos en esta investigación.

En el capítulo primero de esta tesis se abordó la crítica al cristianismo según Nietzsche a partir del análisis genealógico e histórico teniendo como base dos textos: *Genealogía de la moral* y *El anticristo*. De dicho abordaje se concluyó que la crítica de Nietzsche al cristianismo puede ser interpretada a partir del concepto de *falsificación* bajo las tres siguientes acepciones: a) el cristianismo como falsificación de la vida, b) el cristianismo como falsificación de los valores aristocráticos y c) el cristianismo como falsificación de su propio fundamento, del Evangelio.

En primer lugar, el cristianismo³⁹³ ha aparecido como la *praxis* del nihilismo ordenada según la lógica de la *décadence*. Por una parte, el ideal ascético permitió ilustrar esta *praxis*, pues dejó observar el comportamiento de la vida según la forma sacerdotal de existencia, a partir de la cual el individuo aprendió a valorar sólo negativamente al cuerpo, al mundo y a la vida en general, partiendo de ideas como alma, santidad, más allá, inmortalidad y Dios. Y por otra, el surgimiento de la necesidad de purificación, expiación o liberación del pecado, es decir, a partir de la negación de los presupuestos fundamentales de la vida, las pasiones, los instintos, los placeres, la sensibilidad, etcétera, como condición de posibilidad para alcanzar la redención del alma, ganar la inmortalidad y asegurar la reconciliación del individuo con Dios. Estas dos variantes nos demostraron el propósito del cristianismo: ser el funcionario del nihilismo sirviéndose de la *décadence* para poder afianzar su tarea: la negación del valor de la vida y la debilitación de la voluntad del individuo. Por lo tanto, resultó apropiado concebir al concepto supremo del cristianismo, Dios, como la manifestación transfigurada de los instintos de la *décadence* y principio de inteligibilidad del nihilismo.

En segundo lugar, la falsificación de los valores aristocráticos mediante la transvaloración judía de los valores.

³⁹³ Vid. AC, § 6 y 7. Además, FPS, IV, 14 [86]: “El nihilismo no es una causa, sino sólo la lógica de la *décadence*.”

Se encontró que para Nietzsche existen dos tipos de morales, la moral de señores y la moral de esclavos, cada una con sus juicios de valor propios. A la primera pertenecen los juicios bueno y malo; a la segunda los juicios bueno y malvado.

Según Nietzsche, la antítesis bueno y malo debía considerarse como sinónima de aristocrático y despreciable³⁹⁴. Es decir, con el término bueno se designaba lo propio de lo aristocrático; mientras que con el término malo se designaba lo propio de lo despreciable. Las propiedades con que se articuló lo aristocrático fueron: el afán de dominio, el orgullo, el sentimiento de superioridad, la búsqueda de distinción, la veracidad, la nobleza, la plenitud, el poder, la dureza, el arrojo, la belicosidad, etc. Por su parte, lo despreciable se conformó con: la cobardía, el miedo, la mezquindad, la servidumbre, el rebajamiento, la vulgaridad, el desinterés, la inseguridad, la humildad, el menosprecio, etc. Así pues, lo aristocrático suponía una constitución poderosa y fuerte, que sólo podía originarse en la exposición a situaciones siempre adversas; esto último otorgaba la bondad, la realeza y la nobleza a un individuo. Por otra parte, lo despreciable suponía una constitución física y un carácter contrarios a los del noble; un individuo se consideraba malo simplemente porque huía del peligro, se sometía con facilidad y se dejaba oprimir sin apenas oponer resistencia: su falta de valor constituía su servidumbre.

Ahora bien, la tesis de Nietzsche: “La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento se vuelve creador de valores”³⁹⁵, significó que la moral de esclavos sólo podía extender su dominio en la medida en que el pueblo judío emprendiera su proyecto de transvaloración de los valores aristocráticos³⁹⁶. Y esto fue así por dos razones. En primer lugar porque se pudo identificar al pueblo judío con la esclavitud³⁹⁷. Y en segundo lugar porque este pueblo fue un pueblo sacerdotal³⁹⁸, contrario a la casta noble – guerrera, por lo que no contaba con las propiedades aristocráticas, sino con las de la esclavitud: la impotencia y la debilidad. Por tanto, la transvaloración judía de los valores aristocráticos debió de concebirse como una guerra no cuerpo a cuerpo, sino como una

³⁹⁴ MBM, § 260.

³⁹⁵ GM, I, § 10.

³⁹⁶ MBM, § 195

³⁹⁷ *Ibidem*.

³⁹⁸ GM, I, § 7.

guerra espiritual en la que el odio y la venganza hacia lo noble encontraron su manifestación más sublime en el resentimiento.

Por último, la expresión con la que cierra Nietzsche el tratado primero de *Genealogía de la moral*: “Judea ha vencido”³⁹⁹, significó que la transvaloración judía de los valores aristocráticos cumplió su propósito: identificar lo bueno con lo malvado y lo malo con lo bueno. Es decir, valorar lo aristocrático con la tabla de valores del esclavo. En última instancia, la transvaloración de los valores a manos del judaísmo representó el desplazamiento de una identificación aristocrática de los valores, donde lo bueno era lo propio de lo noble, a una identificación judía de los mismos, donde lo propio de lo despreciable apareció como lo bueno, y todos los presupuestos de lo aristocrático como lo malvado.

En tercer lugar, tras un análisis de la parte intermedia de *El anticristo*, fue posible aclarar la posición de Nietzsche con respecto al cristianismo en tanto religión oficial; es decir, en tanto institución. Se encontró que el filósofo no arremete en contra de Jesús, sino contra la Iglesia, la cual se edificó utilizando la vida y doctrina del fundador a partir de una interpretación arbitraria que sirvió únicamente para la justificación de fines totalmente opuestos a los de éste.

En efecto, para el filósofo, Jesús⁴⁰⁰ fue un espíritu libre, pues su vida fue la expresión constante de una lucha emprendida en contra de toda fórmula, concepto, ley, rito o culto que pudieran distanciar al individuo del trato con Dios. De aquí la importancia y el sentido del anuncio del Evangelio, tal como se muestra en *Mateo* (5 – 7): enseñar cómo hay que *vivir* para sentirse en comunión con Dios. Por esto, fue posible para el filósofo inferir que una vida cristiana sólo podía erigirse partiendo de una práctica evangélica; es decir, según el ejemplo de vida y según las enseñanzas de Jesús. Por tanto, concluyó Nietzsche, una vida auténticamente cristiana fue una vida según las obras y no según la fe.

Por el contrario, la Iglesia introdujo un orden religioso, con sacerdocio, teología, culto y sacramentos. Después incorporó a su discurso los conceptos de pecado, castigo y recompensa. Y por último, la anexión de la doctrina de la salvación por la sola y absoluta fe. En resumen, todo lo que Jesús combatió con el anuncio del Evangelio. Por estas

³⁹⁹ GM, I, § 16.

⁴⁰⁰ AC, § 32.

razones, Nietzsche entendió la historia del cristianismo como la historia de un gran error y a la Iglesia como la santificación de la antítesis del Evangelio. Dicho brevemente: en las manos de la Iglesia el Evangelio se tornó en un *disangelio* al haber promovido una religión basada en principios en total contraposición a los de su fundador.

Posteriormente, en el segundo capítulo de esta tesis se exploró la crítica de Nietzsche a la Modernidad con la intención de ubicar los móviles cristianos – protestantes sobre los cuales se erigió esta cultura. De dicha indagación fue posible establecer que algunas de las esferas de la cultura moderna se encontraban asentadas sobre una base religiosa, como fue el caso de la filosofía alemana; sobre una moral definida según los principios de la *décadence*, en el caso de la doctrina moral de Kant; y sobre el terreno de las fuerzas reactivas que tuvieron nacimiento y desarrollo a partir de la transvaloración judía de los valores aristocráticos y que encontraron reactualización en la Reforma protestante en la época del Renacimiento y, por último, en la Revolución francesa, la última rebelión de esclavos, de donde emergieron las corrientes igualitarias del siglo XIX, las llamadas “ideas modernas”. Ahora bien, al tener por base el suelo ideológico que el protestantismo luterano heredó para la posteridad, la cultura moderna quedó enmarcada dentro de lo que Nietzsche llamó la historia del nihilismo europeo. En efecto, el análisis de cada una de las esferas nombradas aquí demostró que todas ellas responden a un propósito: la supresión de la vida en tanto voluntad de poder.

En relación con la filosofía alemana, fue posible corroborar la tesis de Nietzsche, ubicada en el § 10 de *El anticristo*, según la cual esta filosofía debía concebirse como una teología encubierta y descendiente directa del protestantismo. Para constatar esta afirmación se recurrió a estudios contemporáneos encargados de analizar las conexiones de la filosofía alemana con la espiritualidad protestante partiendo de los centros educativos que tuvieron en sus manos la formación de personas de especial renombre en la vida académica alemana: la escuela de Pforta, de donde recibieron instrucción Fichte, Lessing y Nietzsche, y el seminario de Tubinga, de donde salieron Schelling, Hölderlin y Hegel, ambos centros de difusión y formación ortodoxa del protestantismo luterano al estilo doctrinal del pietismo, movimiento religioso que ante el materialismo circundante de la época, se vio en la necesidad de hallar en la intimidad espiritual un espacio desde el cual salvaguardar la libertad individual y asegurar un verdadero resurgimiento del alma, basada

únicamente en la voluntad individual, sin el auxilio de alguna autoridad religiosa, tan sólo inspirada por la gracia divina. Por lo anterior fue posible entender por qué la subjetividad, en tanto forma sublimada del principio luterano de la interioridad o de la conciencia individual, se convirtió en punto de partida para estos filósofos identificados aquí como protestantes. En palabras de Heine⁴⁰¹, poeta contemporáneo a Nietzsche, de la libertad religiosa, situada en el origen del protestantismo, derivó la libertad de pensamiento y de la cual surgió la flor de la filosofía alemana, la cual, a grandes rasgos, es una expresión clara de la valoración y potenciación de la subjetividad.

Para ilustrar esta cuestión se precisó de un análisis de la filosofía de Kant con la finalidad de ubicar las estructuras protestantes al interior de su discurso filosófico. Esta intención nuestra se fundamentó en la declaración que atraviesa a toda una tradición interpretativa, que inició con Fichte y Hegel hasta llegar al siglo XX con Deleuze y Guinzburg, según la cual Kant reformuló, en términos filosóficos, los principios protestantes.

En efecto, las afinidades que se pudieron establecer entre Lutero y Kant son las siguientes: primero, la intensificación y liberación de la subjetividad que Lutero habría llevado a cabo y que estaría en la base de la filosofía kantiana; segundo, la finitud de la razón en cuanto al conocimiento de Dios, idea común en ambos personajes, pues tanto uno como otro convinieron en negar la intromisión de la razón en los asuntos teológicos y circunscribirla únicamente al ámbito de lo espacio-temporal, esto es, al ámbito de lo fenoménico; y tercero, la finitud del hombre en relación a la adquisición de la santidad y la perfección moral: tanto en Lutero con la noción de *simmul iustus ac peccator*, como en Kant con la noción del “mal radical”, el individuo aparece como incapaz de realizar el bien, es decir, lograr la completa adecuación de su voluntad a la ley moral, si antes no existe en él la apertura a la intervención divina.

Por otra parte, a propósito de la crítica de Nietzsche al imperativo categórico con lugar en el parágrafo 11 de *El anticristo*, se concluyó que éste formaba parte del relato histórico del nihilismo europeo al preservar la lógica de la *décadence* en los tiempos modernos a partir de la reactualización de los principios ascéticos del cristianismo. En efecto, el imperativo categórico representa un peligro para la vida porque supone un sacrificio del

⁴⁰¹ Vid. *supra* p. 55.

individuo en aras de una abstracción: la idea de virtud, de deber o de bien en sí. Estas ideas con carácter de impersonalidad y de validez universal manifiestan, según Nietzsche, la *décadence*, es decir, el agotamiento de la fuerza vital. Por tanto, el imperativo categórico renueva en una versión secular los principios ascéticos del cristianismo (la abnegación, la impersonalidad, el autosacrificio, etc.) al hacer abstracción de los intereses personales, de las fuerzas instintivas e inclinaciones naturales del individuo — recordemos que en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant concibió a la singularidad como el principio del mal radical — en pos de una idea del deber ser moral ideal: “(...) el imperativo categórico huele a crueldad.”⁴⁰²

Por último, al haber abordado la crítica de Nietzsche a las corrientes igualitarias del siglo XIX, fue posible establecer que el fundamento de dicha crítica se encuentra en la idea cristiana de la “igualdad de las almas”, mediante la cual los movimientos de reacción pudieron emerger a través del recorrido histórico de Europa: la destrucción del Imperio Romano a manos del judeocristianismo, “el pueblo sacerdotal del resentimiento por excelencia”; la desmantelación del orden eclesiástico de la Iglesia en tiempos del Renacimiento gracias al movimiento de la Reforma protestante, “movimiento radicalmente plebeyo de resentimiento”; y, por último, la Revolución francesa, el triunfo de “los instintos populares del resentimiento” sobre la última nobleza que hubo en Europa en los siglos XVII y XVIII franceses⁴⁰³.

En este mismo sentido, Nietzsche emprendió la crítica en contra de la ideología política dominante en el siglo XIX y del entramado conceptual que ésta suponía (civilización, progreso, igualdad de derechos, justicia, dignidad del hombre, dignidad del trabajo, etc): la democratización de Europa, al haber advertido en ella dos elementos desfavorables: la desaparición progresiva del fundamento de toda jerarquía y distinción: el *pathos* de la distancia, y la “mediocrización” del individuo en la configuración final de un “animal de rebaño”; es decir, en la producción de un tipo predispuesto a la esclavitud. De manera que el movimiento democrático de Europa, junto con las corrientes igualitarias que comportaba: socialismo, anarquismo y comunismo, representaban para Nietzsche formas de *décadence* a partir de las cuales los impulsos de diferenciación y distinción, la

⁴⁰² GM, II, § 6.

⁴⁰³ GM, I, § 16.

distancia entre estamentos y entre individuos, la pluralidad de los tipos y la voluntad de ser uno mismo, desaparecían en pos de una voluntad de descenso, de rebajamiento, de nivelación y crepúsculo del individuo.

La «igualdad», una cierta nivelación efectiva que en la teoría de la «igualdad de derechos» sencillamente se está expresando, pertenece esencialmente a la decadencia. (...) Todas nuestras teorías políticas y Constituciones estatales (...) son corolario, consecuencia necesaria de la decadencia (...). La vida decadente (...) como el ideal.⁴⁰⁴

Finalmente, esta tesis cierra con el análisis de la propuesta positiva de la filosofía de Nietzsche, teniendo como propósito principal destacar aquellos conceptos susceptibles de ser utilizados para la fundamentación de un pensamiento poscristiano.

Después de todo, ¿qué hacer con dos milenios de desapego al mundo? ¿Cómo reconciliar al hombre con la tierra? ¿Cómo contrarrestar el predominio de la reactividad sobre la actividad en la historia de Europa? ¿Al erradicar el síntoma, el cristianismo, desaparece la enfermedad, el nihilismo? Fue preciso, por tanto, haber elaborado un diagnóstico, haber conocido la enfermedad; después, haber localizado las patologías en el cuerpo, haber reconocido sus reincidencias, sus rebrotes; para, finalmente, prescribir un tratamiento con la finalidad de conservar y elevar la salud, la vida. Este orden de ideas ha guiado la presente investigación en la que Nietzsche pudo aparecer, a lo largo de los tres capítulos, bajo tres mascarar: como genealogista, como filósofo médico y como filósofo artista.

En efecto, al haber dado con el origen de la enfermedad fue posible interpretar de forma eficiente los síntomas en la historia del cuerpo de la cultura europea — una cultura llena de patologías, suscitadas por la *décadence* — para conseguir, por último, su revitalización a partir del mantenimiento e intensificación — de la *cría* selectiva — de las partes sanas y del *olvido* de lo que degenera, pues “(...) la decadencia no es algo que se tenga que combatir; es absolutamente necesaria y propia de toda época. Lo que hay que combatir con todas nuestras fuerzas es el contagio a las partes sanas del organismo.”⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ CI, «Incursiones de un intempestivo», § 37.

⁴⁰⁵ Nietzsche en AN, p. 70.

Una vez descubierta la enfermedad y establecido el diagnóstico, fue posible hallar el sentido y el lugar del *arte* en la filosofía de Nietzsche en tanto vía alterna para hacer frente al nihilismo en la medida en que la voluntad de poder del individuo quedase liberada de la *décadence*.

A la vista del Dios ausente, el sentido apareció como categoría susceptible de apropiación y de invención. Para no navegar en el *absurdo* de la existencia, en la *nada*, Nietzsche observó en la creación artística una salida. Por ella, la voluntad de poder sufre una conversión hacia una *voluntad de invención* a partir de la cual la voluntad se torna en el elemento a la vez genésico y plástico⁴⁰⁶ por la que a la vida y al mundo se les confiere un sentido, siempre singular y provisional, *al nivel del plano de la inmanencia*, sin apelar a una entidad trascendente o excedente en relación a sus propios límites. De este modo fue posible comprender el imperativo de Zarathustra⁴⁰⁷: “permanecer fiel a la tierra”, tal y como éste esperaba que fuera el *superhombre*, aquel tipo de individuo formado según el concepto griego de *cultura*, en el que pudiera contemplarse la reconciliación de los elementos de lo *dionisiaco* y de lo *apolíneo*, y de las cualidades propias de lo aristocrático, es decir, todo aquello que constituía la bondad en un individuo según los criterios de una *moral de señores*, para quienes, por cierto, estaba reservado el auténtico derecho a *crear* valores.

Permanecer voluntariamente al nivel del plano de la inmanencia; apropiarse del sentido mediante su invención, pues su apropiación es su invención, lo cual supone una voluntad de poder no franqueada por la *décadence*, sino avivada por la condición de posibilidad para que surja el arte, la *embriaguez*; querer, sin servidumbre, conformar la propia naturaleza según las exigencias y presupuestos de lo aristocrático; todo ello demuestra la autenticidad del carácter de un tipo afirmativo, creativo y activo, siempre en contradicción con lo que hay de *más*, la cobardía y la huida hacia el ideal, es decir, la negación y evasión de la vida, y la reproducción de lo Mismo y la imitación de los “buenos” modelos, es decir, la reactividad y la pasividad. En definitiva: lo opuesto del superhombre es el *último hombre*⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ Cf. DN, p. 73 – 77.

⁴⁰⁷ ZA, prólogo, §3.

⁴⁰⁸ Vid. *supra* p. 93.

Así pues, por exigencia de método, fue preciso abordar primero la parte negativa de la filosofía de Nietzsche, la crítica al cristianismo (capítulo uno) y a la cultura moderna (capítulo dos), para después comprender las potencialidades de su parte positiva (tercer capítulo), por decirlo a la manera en que el filósofo comprendió su producción filosófica en *Ecce Homo*⁴⁰⁹.

¿Qué justifica que hayamos obrado así y no de otra manera? El sentido ambiguo de la *afirmación* en Nietzsche vía G. Deleuze⁴¹⁰, donde lo afirmativo guarda una relación directa con lo negativo: afirmar significa negar. Es decir, de la negación de lo negativo aflora la afirmación. La afirmación es, en términos de Nietzsche, el *goce mismo de la destrucción*. De aquí el motivo del filósofo para declararse discípulo de Dioniso⁴¹¹.

De este modo se pretende acreditar nuestro modo de proceder al haber interpretado a la filosofía de Nietzsche como un discurso que porta dentro de sí la posibilidad de hacer frente al cristianismo en tanto *praxis* del nihilismo. Por ello resultó imprescindible para esta investigación presentar primariamente la condición de posibilidad de lo positivo: la estructura de lo negativo, el nihilismo, para dejar al tercer capítulo la tarea única de describir el modo de operación de lo positivo y que encuentra su síntesis en la *imagen* del superhombre en tanto personaje conceptual en la filosofía de Nietzsche.

Hay que agregar que esta justificación de método es una justificación filosófica en la que es posible revelar el sentido de lo positivo. No obstante, me veo obligado, por una voluntad de verdad, a declarar lo siguiente: fuera del registro filosófico nos encontramos con que la cronología de la producción filosófica de Nietzsche pone en último lugar la descripción de lo negativo y en primero la de lo positivo. En efecto, nos encontramos con que las obras principales que dan sustento al tercer capítulo (*Ciencia jovial* y *Así habló Zaratustra*) aparecen entre los años 1881 y 1883; mientras que las que fueron usadas para elaborar los dos primeros capítulos (*Genealogía de la moral* y *El anticristo*) datan de los años 1886 y 1888.

Así pues, ¿qué hacer?, ¿cómo reconciliar las disparidades filosóficas con las cronológicas? No se puede pasar por alto este problema, sobre todo cuando hemos tratado

⁴⁰⁹ EH, «Más allá del bien y del mal», § 1.

⁴¹⁰ EH, «Así habló Zaratustra», § 6, § 8; y DN, pp. 246 y 248

⁴¹¹ EH, «prólogo», § 2; y CI, «Lo que debo a los antiguos», § 5.

sobre Nietzsche, para quien la relación cuerpo-pensamiento fue imprescindible para su filosofía. Por de pronto podría ofrecer tres modos de solventar este problema, acaso insuficientes, pero que pueden, al menos, paliar parcialmente la cuestión. Ya habrá el momento para hacerse cargo de ella con mucho más detenimiento.

Primero. No es importante este problema de método porque es un asunto de historiografía y no de filosofía.

Segundo. Es admisible nuestra manera de proceder porque así han obrado otros, sin consciencia de tal problema. Primero se muestra la parte negativa para que la segunda, la parte positiva, adquiera significación.

Tercero. Lo negativo había estado siempre presente como idea delineada en la obra de Nietzsche, sólo hacía falta que tomara presencia como idea compacta en su producción filosófica. *Genealogía de la moral* y *El anticristo* son momentos en que la idea de lo negativo adquiere un cuerpo definido y concreto.

Me inclino por la tercera vía. Lo que antes fue bosquejo, epigrama o aforismo, como lo muestra el escrito de juventud de 1862: *Fatum e historia*, aparece después bajo la forma de sistema u objeto particular de crítica. Esto es evidente si revisamos el carácter sistemático de *Genealogía de la moral* y la intención de cada uno de los tres apartados: la psicología del cristianismo, la psicología de la conciencia y la procedencia del ideal ascético⁴¹². Mientras que *El anticristo*, aunque de nuevo existe un estilo asistemático en la obra, por su temática general es posible inferir que Nietzsche destina un solo bloque de conocimiento destinado, estrictamente, a la crítica del cristianismo y de la Modernidad. No obstante, es cierto que durante el recorrido de los dos primeros capítulos de esta tesis se deja entrever constantemente la parte positiva de la filosofía de Nietzsche, expresando entre líneas un tipo de existencia alternativa a la configuración nihilista de la vida, pero es precisamente con el capítulo tercero donde se da inicio a la articulación de los elementos que conforman tal tipo de existencia.

De este modo quedaría, por el momento, saldada la problemática del método y justificado el modo operativo de nuestra interpretación del pensamiento de Nietzsche. Fue necesario presentar primero los bloques de conocimiento destinados a lo negativo para

⁴¹² EH, «Genealogía de la moral».

después presentar aquel que guarda el sentido ambiguo de la *afirmación*: la *negación* y *superación* de lo negativo.

En conclusión, tras la homologación nihilismo-cristianismo, Nietzsche, en cuanto médico de la cultura, presentó un diagnóstico de la historia cultural de Europa en el que fue posible reconocer la permanencia de la lógica de la *décadence*. Bajo su influjo, el individuo experimentaba una debilitación de su voluntad, devenía en un ser indistinto, pasivo, sumiso y masificado; es decir, se encontraba en una condición negativa, de subordinación, al adaptar su vida a esquemas previos que trascendían su consentimiento: el sentido y la orientación de su vida le venían dados desde fuera, de una entidad externa, fuera ésta trascendente o terrena: Dios, la Iglesia, el Estado o las instituciones en turno.

Desde esta perspectiva, la historia de Europa podía considerarse como el relato de la preponderancia de la reacción sobre la acción, de la obediencia sobre el mando, de la negación sobre la afirmación. Aquí, ser reactivo significó poder de obedecer, de ser activado, de ser interpretado, significado y modelado según criterios exteriores. Por sí mismo el ser reactivo *nada puede*, ni *nada es*. La moral del nihilismo, sustentada por valores de *décadence*, reprodujo la vida reactiva. Por ella la vida fue configurada según el modelo de lo Mismo, la voluntad de poder fue obstaculizada, y la totalidad de lo diverso, de lo diferente, desapareció en pos de la unidad, de lo Uno, de lo indiferenciado.

Como contrapartida a ello, el bloque de conocimiento destinado a la descripción de la filosofía positiva de Nietzsche permitió dos cosas: saber su sentido y aclarar su justificación. Su sentido se revela por aquello que niega: lo negativo, el nihilismo; su justificación por aquello que posibilita: la superación de lo negativo, la apertura a un tiempo nuevo, poscristiano.

Afirmarse en la existencia es distinto a afirmar la existencia, aceptarla tal como nos es dada. Esto sería ajustarse a la vida, volverse bestia de carga, espíritu de pesadez, *camello*. Es preciso acabar con ello. Es necesario afirmarse: liberar la fuerza de *lo que debe* y reconducirla a *lo que ella quiere*, emanciparla de su configuración reactiva y tornarla en fuerza activa. El *león* destruye para que el *niño*, mediante el juego de la *creación*, edifique:

Y eso a lo que habéis dado el nombre de mundo, eso debe ser creado primero por vosotros (...).
Crear — (...), así es como se vuelve ligera la vida. Más para que el creador exista son necesarios

sufrimientos y muchas transformaciones. (...) Lejos de Dios y de los dioses (...); ¡qué habría que crear si los dioses — existiesen!⁴¹³

Son estas las razones por las cuales es posible suscitar constantemente un interés por la filosofía de Nietzsche, ya que su crítica al cristianismo, lo que supone también una crítica al nihilismo, es capaz de originar una preocupación por elaborar un pensamiento y, en consecuencia, una *actitud* comprometidos con la vida. Compartir esta preocupación es, en grado sumo, posibilitante no sólo para la vida de los individuos, sino también para la propia historia, pues lo que se pone sobre la mesa es la oportunidad de poner fin a una historia bimilenaria, la historia del cristianismo, y la ocasión de inaugurar una nueva a partir de una existencia alternativa sustentada por una pulsión de vida: la vida poscristiana. Al optar por la segunda vía, esforzarse en su concreción, se podría celebrar no sólo con Nietzsche, sino también con los filósofos antiguos, la gran fiesta por la vida y la inauguración, por fin, de una sabiduría de la inmanencia.

⁴¹³ ZA, «En las islas afortunadas»; y ZA, «De las mil metas y de la única meta»: “Valorar es crear (...). Cambio de los valores — es cambio de los creadores. Siempre aniquila el que tiene que ser un creador.”

Bibliografía

I. De Nietzsche

- Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2016.
 - *Aurora*, en Obras completas, Vol. III, Tecnos, España, 2014. Ed. a cargo de Diego Sánchez Meca.
 - *Correspondencia*, Vol. VI, octubre 1887 – Enero 1889, Trotta, 2012. Edición dirigida por Luis Enrique Guervós.
 - *Crepúsculo de los ídolos*, Gredos, Madrid, 2011.
 - *Ecce Homo*, en Obras completas, Vol. IV, Tecnos, España, 2016. Ed. a cargo de Diego Sánchez Meca.
 - *El Anticristo*, Gredos, Madrid, 2010.
 - *El caminante y su sombra*, Gredos, Madrid, 2010, Vol. I.
 - *El caso Wagner*, en Obras completas, Vol. IV, Tecnos, España, 2016. Ed. a cargo de Diego Sánchez Meca.
 - *El Estado griego*, en Obras completas, Vol. I, Tecnos, España, 2011, Ed. a cargo de Diego Sánchez Meca.
 - *El nacimiento de la tragedia*, Gredos, Madrid, 2010, Vol. I.
 - *Fragmentos póstumos*, Vol. I, Tecnos, España, 2007. Ed. a cargo de Diego Sánchez Meca.
 - Vol. III, Tecnos, España, 2010. Ed. a cargo de Diego Sánchez Meca.
 - Vol. IV, Tecnos, España, 2008. Ed. a cargo de Diego Sánchez Meca.
 - *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2015.
 - *Humano, demasiado humano*, en Obras completas, Vol. III, Tecnos, España, 2014, Ed. a cargo de Diego Sánchez Meca.
 - *La ciencia jovial*, Gredos, Madrid, 2010.
 - *Los filósofos preplatónicos, la filosofía en la época trágica de los griegos*, Gredos, Madrid, 2011.
 - *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2000.
 - *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Gredos, Madrid, 2011.
 - *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 2015.

- *Sócrates y la tragedia*, en Obras completas, Vol. I, Tecnos, España, 2011, Ed. a cargo de Diego Sánchez Meca.

I. Sobre Nietzsche y otras fuentes.

- Albert Camus, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2015.

- *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 1995.

- Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013.

- Antonio Piñero, *Los cristianismos derrotados*, EDAF, España, 2007.

- Arsenio Ginzó Fernández, *Protestantismo y filosofía, la recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Universidad de Alcalá, España, 2000.

- Christian Niemeyer, *Diccionario Nietzsche*, Biblioteca nueva, Madrid, 2012.

- David Evans Macdonnel y José Borrás, *Diccionario citador de máximas, proverbios, frases y sentencias: escogidas de los autores clásicos latinos, franceses, ingleses e italianos*, Imprenta de Indar, Barcelona, 1836.

- David Gualberto Cortez Jiménez, *Nietzsche, Dioniso y la modernidad*, ed. Abya-Yala, Quito-Ecuador, 2001.

- Diego Sánchez Meca, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos, España, 1989.

- *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2005.

- *Razones de la moral y exigencias de la vida: Kant contra Nietzsche*. Disponible en: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/15411>.

- Emil Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, México, 2013.

- Eric Blondel, *Contra Kant y Schopenhauer. La afirmación nietzscheana*. Disponible en: <https://revistas.uma.es/index.php/estnie/article/view/9108>.

- Francisco Quesada Rodríguez, *Martín Lutero, ¿precursor de la Modernidad? La crítica de Ludwig Feuerbach*, Costa Rica. Disponible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/39746>.

- Gabriel Albiac, Blaise Pascal, *La máquina de buscar a Dios*, Tecnos, Madrid, 2014.

- Gerard Lebrun, *Superhombre y hombre total*, [Consultado el 29 de octubre del 2020] Disponible en: <https://core.ac.uk/download/pdf/38838741.pdf>.

- Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Edición electrónica de Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, [Consultado el 10 de febrero del 2021] Disponible en:

http://www.medicinayarte.com/img/biblioteca_virtual_publica_deleuz_logicasdelsentido.pdf.

- *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998.
- Guillermo Navarro Úbeda, *La influencia del protestantismo en Kant*, Universidad de Navarra. Disponible en: https://scholar.google.com.mx/scholar?cluster=16222396387454293391&hl=es&as_sdt=0,5.
- Hans Vaihinger, «La voluntad de ilusión en Nietzsche», (1911), en Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 2015, edición por Manuel Garrido.
- Horacio, *Sátiras*, Gredos, Madrid, 2008. Trad. José Luis Moralejo.
- Huston Smith, *Las religiones del mundo*, Kairós, España, 2011.
- Ignacio Carlos Maestro Cano, *Protestantismo, pensamiento y cultura en Alemania*, Universidad de Barcelona. Disponible en: <http://revistes.ub.edu/index.php/b3w/article/view/26121>.
- Javier Echeverría, «La resurrección de los cuerpos», en *En favor de Nietzsche*, Taurus, Madrid, 1972.
- José Blanco Regueira, J, “A la sombra del árbol nietzscheano”. *Pensamiento, papeles de filosofía*, Volumen 1 (número 1), 2013.
- Juan José Tamayo, *Modernidad, secularización y crisis de Dios*, Pasajes, 2004.
- Juan Manuel Medrano Ezquerro, *Nietzsche ante el fenómeno cristiano*, Universidad de la Rioja. Disponible en: https://biblioteca.unirioja.es/tfe_e/TFE000197.pdf.
- Luc Ferry y Lucien Jerphagnon, *La tentación del cristianismo*, Paidós, España, 2010.
- Ludwig Feuerbach, *La esencia de la religión*, Páginas de espuma, Madrid, 2005.
- Michel Onfray, *Cosmos I, Por una ética sin moral*, México, Paidós, 2018.
- *Tratado de ateología*, Anagrama, España, 2006.
- Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, Fondo de cultura económica, México, 1993.
- Pablo Frontela Asensio, *La crítica de la Modernidad desde Nietzsche. Deconstrucción y construcción de un sendero*, 2016. Disponible en: <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/18462>.
- Paul Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Cristiandad, Madrid, 1982.

- Peter Sloterdijk, *El pensador en escena, el materialismo de Nietzsche*, Pre-textos, España, 2000.
- Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, España, Siruela, 2006.
 - *Qué es la filosofía Antigua*, Fondo de cultura económica, México, 1998.
- Platón, *Apología de Sócrates*, Gredos, Madrid, 2010
 - *Fedón*, Gredos, Madrid, 2010.
 - *Teeteto*, Gredos, Madrid, 1988.
 - *Timeo*, Gredos, Madrid, 1992.
- Rebeca Maldonado, «Hermenéutica crítica, anticuaria y monumental de la historia de Occidente y el cristianismo en Nietzsche» en Paulina Rivero Weber (coord.), *Nietzsche: el desafío del pensamiento*, Fondo de cultura económica, México, 2016.
- Remedios Ávila Crespo, *De la muerte de Dios al superhombre. El sufrimiento y la risa en el Zarathustra de Nietzsche*, [Consultado el 29 de octubre del 2020] Disponible en: <https://revistas.uma.es/index.php/estnie/article/download/8789/8774>.
- Rüdiger Safransky, *Nietzsche, biografía de su pensamiento*, Tusquets, España, 2001.
- Valeria Sonna, “Deleuze lector de Platón”, *Praxis Filosófica*, Vol. [no se indica], Número 38, No. pp. 201 – 223, 2014.
 - “La inversión del platonismo en la obra de Gilles Deleuze”, *Diánoia*, volumen LXIII, número 80. No. pp. 97 – 118, 2018.
 - “Deleuze, Platón. Fantasma, fantasía y simulacro”, *Ideas, Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Volumen V, Número 10, No. pp. 94 – 118, 2019 – 2021.
- Virginia López Domínguez, *La filosofía clásica alemana es obra de teólogos encubiertos: el protestantismo en la génesis del idealismo alemán*, en *Theoria*, revista del colegio de filosofía, UNAM, 2017.