



---

---

# UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Facultad de Humanidades

Instituto de Estudios sobre la Universidad

## **La forja de una Identidad Ética. Consideraciones a partir del pensamiento de Nietzsche**

Tesis que para obtener el grado de  
Doctora en Humanidades: Ética

Presenta:

Mtra. Alba Elizabeth Huitrón Villegas

Director de tesis

Dr. Rubén Mendoza Valdés

Diciembre de 2017



## ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN .....	3
I. LA CRÍTICA AL PARADIGMA MORAL DE LA FILOSOFÍA TRADICIONAL EN LA OBRA DE NIETZSCHE.....	12
La metafísica y la moral tradicional .....	13
La moral cristiana y la inversión de valores.....	23
La crítica al enfoque de las ciencias naturales y sociales .....	32
La teoría kantiana del conocimiento y la ética del deber.....	44
II. LA DEFINICIÓN DE SUJETO, LA CULTURA Y EL LENGUAJE DESDE LA PERSPECTIVA NIETZSCHEANA.....	56
La concepción de sujeto y naturaleza humana .....	57
El desarrollo de la cultura occidental.....	65
El ocaso del lenguaje conceptual y la hermenéutica filosófica .....	77
Nietzsche como maestro de la sospecha .....	88
III. PENSAR LA ÉTICA DE UNA MANERA DIFERENTE CON NIETZSCHE...	95
El Eterno Retorno, el Amor Fati y la fuerza del diamante.....	96
La Transmutación de todos los valores y la Voluntad de Poder.....	105
El Superhombre y los filósofos del futuro .....	116
La forja de una identidad ética .....	126
CONCLUSIONES.....	138
BIBLIOHEMEROGRAFÍA.....	147

## INTRODUCCIÓN

*A la virtud de la columna debes aspirar:  
más bella y más delicada,  
pero más dura y resistente en su interior,  
cuanto más asciende.*

*Así habló Zaratustra.*

La ética, sin adentrarse en sistemas filosóficos estructurados y rígidos, puede ser pensada de la manera en que la expone Paul Ricoeur: como el anhelo de una vida realizada que valga la pena ser vivida; este ejercicio reflexivo es una actividad que permanece siempre vigente no obstante el transcurrir de la historia y las diferencias entre una sociedad y la otra; y que, cada ser humano puede asumir con entusiasmo y jovialidad como parte del proceso de configuración de su propio *Éthos* de su propio *modo de ser*. Hoy en día, ante las diversas problemáticas sociales que enfrenta el mundo, comprender la función de la reflexión sobre las acciones de uno mismo como individuo, con el objetivo de emprender el camino hacia la autonomía y la madurez ética, resulta de inmensa relevancia.

Este camino comprende un proceso en el que, de inicio, el ser humano pasa gran parte de su vida obedeciendo, sin cuestionar, las figuras de autoridad que le rodean, como son: la familia, los maestros, la cultura, la religión, la ley, entre otros. Esta obediencia más que derivar de un ejercicio racional, responde a lo que Kant denominó, en su momento, como imperativos hipotéticos, los cuales indican que las acciones humanas se encuentran condicionadas por miedos o inclinaciones; es decir, que obedecemos ciertos preceptos éticos ya sea porque queremos evitar algún castigo, en el plano de lo religioso, de lo jurídico, o lo cultural: o porque queremos recibir alguna recompensa por nuestros actos. A esto se le denomina: heteronomía ética, la cual es, de cierta manera, un fenómeno inevitable y hasta necesario cuando el ser humano forma parte de una sociedad; el problema se presenta cuando este tiempo de heteronomía se extiende por un periodo prolongado y en muchas ocasiones durante toda la vida de una persona impidiéndole, definitivamente, cuestionar aquello a lo que se encuentra sujeto y, por consecuencia, privándole de la posibilidad de desarrollar

una creatividad ética que le conduzca hacia la construcción de virtudes propias y originales.

El ser humano, en la mayoría de los casos, sólo se pregunta y cuestiona el origen de la relevancia de aquellos preceptos morales, cuando chocan con sus impulsos internos y experimenta un sentimiento de incomodidad. Éste comienza a despertar del sortilegio en el que se encontraba como hipnotizado y quisiera actuar de manera diferente, ya no concuerda con los principios que le fueron inculcados y puede llegar a renegar de su familia, de la religión, de la cultura y, en algunos casos, desarrolla resentimiento y rencor. Es en este punto donde una reflexión ética profunda e informada es crucial en la vida de todo ser humano ya que sólo por medio de ella se podrá avanzar en el camino hacia la autonomía y el individuo será capaz de ser fiel a las virtudes que construya para sí mismo. Es necesario, entonces, conocer sobre la historia del pensamiento y las grandes teorías filosóficas y éticas que han marcado el curso de la humanidad y que han influido en los sistemas morales dentro de los que se mueve la sociedad; así como sobre la crítica de la que han sido objeto. Lo anterior con el fin de contar con un amplio panorama del origen de los valores con los que convivimos día con día y la manera en que es posible cuestionarlos para comenzar a construir un *modo de ser* propio.

Bajo este tenor, en el presente trabajo se resalta lo significativo que resulta estudiar la obra del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, como parte de la tarea de analizar la historia del pensamiento occidental. Este autor fue uno de los primeros pensadores en darse cuenta del papel que tanto la filosofía como la religión y la ciencia han tenido en el proceso de adoctrinamiento de los seres humanos. Nietzsche dedicó gran parte de su obra a explicar por qué la moral tradicional puede ser vista como una enfermedad que lleva al hombre a un estado pasivo de ignorancia, a sentir cargos de conciencia que no alcanza a comprender; o en otros casos a experimentar sentimientos de venganza y rencor. Al realizar una genealogía de los conceptos morales Nietzsche identifica el origen de las concepciones sobre el bien y el mal y acusa a la filosofía y a la ciencia, así como al lenguaje, la religión, la cultura y la tradición, de manipular el significado de los conceptos e imponerlos con fines utilitarios y de preservación de poder.

La obra de Nietzsche, cuando se busca observar en ella una reflexión ética, puede ser dividida en dos partes primordiales y complementarias entre sí: la primera es un análisis y una dura crítica al pensamiento y a la cultura occidental enfocado en desenmascarar el engaño al que el ser humano es sometido; y la segunda, apoyada en la primera, se constituye en una nueva filosofía que da un vuelco radical a la manera en que se observa al ser humano y la forma en que asume sus virtudes.

Realizar un análisis serio y profundo de la obra de Nietzsche resulta, pues, una tarea indispensable debido a que, por la naturaleza polémica de sus escritos, es fácil perderse en interpretaciones pesimistas desde las cuales se llegue a pensar, dado que critica el principio de individuación clásico, que no existe oportunidad para el ser humano de tener en sí mismo una Identidad Ética mediante la cual actuar. Estudiar a Nietzsche únicamente en ciertas partes de su obra, además de impedirnos tener un panorama completo de su pensamiento, puede encaminar a aquello que el mismo Nietzsche criticó en su momento: a saber, a un nihilismo y un ateísmo rencoroso que conduce a algunas personas a la soberbia de sentirse superiores a sus semejantes y a actuar de acuerdo con ese resentimiento.

Ante esto resulta necesario apreciar el pensamiento de Nietzsche desde su papel fundamentalmente ético, el cual, aunque el mismo autor nunca lo reconoció como parte de un aparato moral, tiene mucho que aportar siempre y cuando se retome a la ética no a manera de disciplina o sistema de conocimiento; sino como una reflexión sobre el *modo de ser* de cada persona, de la forma en que se le observaba en tiempos previos a Sócrates: capaz de ser la mejor “morada” posible, digna de dioses; y como una bella obra de arte que se esculpe.

La inspiración principal de este trabajo es un fragmento del pasaje titulado “De las alegrías y las pasiones” en *Así habló Zaratustra*.<sup>1</sup> En este pasaje, que habrá de revisarse a detalle más adelante en este trabajo, Nietzsche habla de las virtudes originales y de cómo una persona puede observarlas como su propio “bien” mismo que es capaz de afirmar y amar con gran intensidad. Y que, desde

---

<sup>1</sup> Cfr. Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Madrid, Alianza, 1997.

la intuición de este trabajo de investigación, se puede traducir como la forja de una Identidad Ética.

El presente trabajo, entonces, surge de las siguientes preguntas: ¿Puede el ser humano construir, para sí mismo, una Identidad Ética?, ¿Qué se necesita para tomar distancia de lo que se nos presenta como lo moralmente adecuado?, ¿Cómo puede el estudio de la crítica de Nietzsche a la filosofía, los sistemas de conocimiento, y la moral tradicional apoyar a este distanciamiento? Y, finalmente ¿Cómo puede el análisis de los conceptos de la filosofía nietzscheana contribuir a la *forja* de una Identidad Ética para cada individuo?

Al respecto de estas preguntas es fundamental reflexionar sobre el sentido que tiene la expresión: *La forja de una Identidad Ética*. *Forjar* significa dar la primera forma a algo; para el caso de una escultura de hierro, por ejemplo, se requiere de fuego y fuertes golpes de martillo que llevarán a la pieza a lucir como el escultor desea. Aquí, la palabra *forja* también implica imaginación e ingenio para concebir y materializar las figuras. Con las personas sucede lo mismo, cuando se desea llevar la vida a un estado de plenitud en el que ésta pueda ser observada como una obra de arte, se atraviesa por un proceso de construcción de una identidad propia que, en muchos momentos, está lleno de satisfacciones y alegrías; sin embargo, también implica momentos espinosos y difíciles que se asemejan a los golpes de martillo a los que se somete a las esculturas de hierro. El ser humano, entonces, es el escultor de su propia vida y, como artista, puede amar su obra y verter en ella toda la creatividad de la que es capaz. Para ello, es necesario conjuntar los términos: *forja* e *Identidad Ética* con el fin de descubrir un nuevo sentido desde el cual el lector sea capaz de observar su propio *modo de ser*, su *Éthos*, como algo a lo cual le corresponde dar una forma original para poder afirmarla y mantenerse fiel a ella.

Así pues, el objetivo de esta investigación es, en un primer momento, analizar la crítica nietzscheana hacia el pensamiento occidental con el fin de exponerla, no como una acusación de suyo destructiva, sino como una clara reflexión sobre el origen e intencionalidad de los conceptos morales que conocemos. En un segundo momento, esta investigación se propone descubrir, en la propuesta filosófica nietzscheana, una serie de herramientas que pueden resultar

provechosas con miras a una reflexión ética y, principalmente, para la *forja* de una Identidad Ética en cada persona.

Para cumplir con el mencionado objetivo, este trabajo se divide en tres capítulos los cuales habrán de guiar al lector a través de la obra de Nietzsche y le permitirán identificar elementos creativos y positivos que se podrán traducir en herramientas de apoyo en el camino de la configuración de un *Éthos* propio.

En el primer capítulo se explora la crítica de Nietzsche hacia el paradigma moral de la filosofía tradicional. Aquí se pone en evidencia el rechazo y la renuncia de Nietzsche a toda pretensión de verdad tanto en el plano científico como metafísico y moral. El autor niega la existencia de fundamentos trascendentales que definan al hombre en cuanto a sujeto y acusa a los sistemas sociales de otorgar un peso demasiado grande a la educación universitaria, la cual, según Nietzsche, se encarga de repetir preceptos de la antigüedad que carecen de toda vigencia. De acuerdo con la crítica nietzscheana, es a partir de Sócrates y Platón que se experimentó un afán desmedido por alcanzar la perfección y se dejaron fuera de la concepción de “ser humano” todos aquellos elementos trágicos que sí formaban parte de la naturaleza del hombre en tiempos de la tragedia griega. A esta filosofía, Nietzsche la califica de “débil” ya que no tuvo la fuerza ni el valor de incluir el dolor y el horror dentro de la esencia del hombre, ni lo que resultaba incontrolable en él, a saber: sus deseos y pasiones. Este pensamiento buscó la unidad del individuo únicamente en su relación con el instinto apolíneo de perfección. La moralidad, para la filosofía clásica consistía en la obediencia a la ley, ya que se había otorgado a los conceptos morales una esencia perfecta y trascendental para, de esta manera, ser impuesta a los seres humanos aún en contra de sus propios deseos.

Por otro lado, se expone, también, la crítica a la moral judeo-cristiana misma que es acusada por Nietzsche de invertir el sentido de los valores ya que, de acuerdo con el autor, en los pueblos antiguos las castas nobles concebían el concepto de “bueno” a partir de sí mismos sin necesidad de establecer una contraparte a la cual llamar “malo”. Es a raíz del advenimiento del pueblo judío que se comienza a establecer que los malvados son aquellos que oprimen y, por tanto, los hombres buenos son quienes sufren una opresión. De la misma manera que la metafísica buscó imponer conceptos morales, también la religión transmitió a la

humanidad un criterio determinado en cuanto a las nociones de “bien” y “mal”; así como una conciencia colectiva, que fue calificada por Nietzsche como “mala conciencia” porque, en muchas ocasiones, imponía al ser humano un ascetismo que sólo se explicaba en términos ultraterrenos y que lo hacía sentirse culpable y avergonzado de algunos elementos de su propia humanidad.

Como parte del primer capítulo se resalta, también, la crítica que Nietzsche elabora hacia las ciencias, tanto naturales como sociales, y sus pretensiones de verdad sobre la evolución y conservación de la especie humana. Para Nietzsche el conocimiento científico se ha basado, históricamente, en errores y manipulaciones debido a que, se le ha visto únicamente en términos de utilidad hacia los seres humanos dentro de una sociedad. El autor señala el hecho de que tanto la ciencia como las pretensiones de organización social han influido en las concepciones morales a lo largo de la historia; ya que éstas se han construido con base en el beneficio que se obtenga de ellas en favor del orden social y de la preservación del poder por parte de las élites dominantes.

En seguida, se explora la crítica que Nietzsche elabora de la teoría del conocimiento y la ética del deber kantiana. Aquí se explica que para Kant el individuo cuenta, de manera inmanente, con categorías trascendentales e intuiciones puras que le permiten tener una relación con el mundo por medio de juicios sintéticos a priori; estas intuiciones y categorías son necesarias para predicar de ellas todo lo que se conoce. En el plano moral, Kant anuncia que todos los seres humanos poseen la facultad de guiarse por el deber hacia el imperativo categórico que se deduce a partir del ejercicio de la razón práctica y se expresa por medio de la voluntad libre y autónoma. Ante lo anterior Nietzsche culpa a Kant de afirmar que todos los seres humanos son capaces, naturalmente, de llegar a un estado de convicción moral. La manera que tiene Nietzsche de superar la deontología kantiana es por medio de la explicación de las transformaciones del espíritu donde el león, después de haber superado la etapa de camello, enfrenta y vence al dragón (el deber) y se convierte finalmente en niño para, de esta manera, ser creador de sus propias virtudes.

En el segundo capítulo se habla de la crítica a la concepción de sujeto y naturaleza humana tradicional, así como de la crítica a la cultura y al lenguaje. En cuanto a las ideas clásicas sobre el hombre, Nietzsche señala que, desde



esta aproximación, lo primordial es ajustarse a un ideal de “hombre racional” para lo cual es necesario ejercer el autodomínio que lo conduce a una moral superior y a un estado de seguridad y serenidad. Este ejercicio, de acuerdo con Nietzsche, da la espalda a todos los elementos vigorosos pero imprecisos del ser humano, los elementos dionisiacos. Por otro lado, se expone el análisis nietzscheano sobre el desarrollo de la cultura la cual, de acuerdo con este autor, ha basado sus concepciones morales en términos de antítesis donde lo bueno se ha observado como aquello que resulta útil a la comunidad y lo malo como todo aquello de lo que hay que defenderse porque aparece como extraño e incomprensible. De la misma manera, este sistema busca homogeneizar a todos los seres humanos en favor de un orden social y busca, también, transmitir e imponer este mismo orden a generaciones futuras. Esta situación, dice Nietzsche, es una enfermedad y ocasiona que la cultura entre en decadencia y que, además, origina una frustración y una falta de identidad propia que produce resentimiento.

Enseguida se expone la crítica al lenguaje conceptual el cual había servido, históricamente, como herramienta para explicar a los seres humanos y sus actos morales y como pilar del pensamiento y la cultura occidental. Es a raíz de la obra de Nietzsche que se comienza a sospechar de las verdades universales que la filosofía clásica había defendido, principalmente en el plano de la moral; y se emprende un ejercicio de destrucción que permite interpretar el mundo de modo diferente sin las ataduras propias del lenguaje conceptual. Lo que Nietzsche aporta a esta discusión es la construcción de un ejercicio hermenéutico-filosófico propio y original de cada ser humano a partir del cual se tenga la posibilidad de crear nuevas ideas sobre la ética.

Como filósofo de la sospecha, Nietzsche es uno de los primeros pensadores en poner en duda los grandes sistemas filosóficos, religiosos y culturales y es a partir de él que ya no es posible observar con los mismos ojos los preceptos morales que se nos entregan desde el primer momento en que llegamos a este mundo. Animado por esta sospecha, el individuo puede ser dueño de su propia libertad para ir más allá de esquemas metafísicos y morales rígidos.

La libertad que Nietzsche promueve con su obra se da cuando el hombre desea su propio ocaso y quiere renacer. Pero en ese renacer se mantiene atento para

no recaer en la decepción, en la angustia o el resentimiento hacia aquello a lo que se encontraba sometido. Cuando se observa la obra de Nietzsche con ojos optimistas es posible obtener de ella la energía para superar el escepticismo y la pasividad; y desarrollar una voluntad creativa y alegre desde la cual se habrá de configurar el propio *modo de ser* individual.

Es por esto por lo que el tercer capítulo de este trabajo se dedica a retomar los principales elementos de la propuesta filosófica nietzscheana con el objeto de descubrir en ellos herramientas que serán de gran relevancia para la reflexión sobre la *forja* de una Identidad Ética. El primer concepto que se explora aquí es el Eterno Retorno el cual, de la mano del Amor Fati, se constituye como el corazón de la filosofía nietzscheana. Con este concepto Nietzsche invita a todos los seres humanos a construirse de tal manera que pueda aprobar la prueba que conlleva, es decir, que el individuo sea capaz de afirmar la vida de manera apasionada y querer que regrese un número infinito de veces. Lo anterior, dice Nietzsche, sólo será posible si se ama cada ingrediente de la existencia en su complejidad, si se ama tanto lo bueno como lo trágico de la vida que nos ha tocado vivir.

En segundo lugar, se habla de la Voluntad de Poder, la cual no es una capacidad como tal, sino que, para Nietzsche, es la esencia de todo cuanto vive y que impulsa al hombre a querer construirse a sí mismo abarcando y afirmando todos los elementos de su existencia. Para poder abordar correctamente este tema es indispensable explicar la idea de Transmutación que Nietzsche maneja a lo largo de toda su propuesta filosófica. A partir de esta idea, todos los conceptos morales cambian de sentido por medio de un ejercicio hermenéutico que cada persona puede realizar desde sí misma para adentrarse en el proceso que los conducirá desde la heteronomía hacia la autonomía ética; y los hará pasar del nihilismo pasivo y pesimista al nihilismo creativo que inventa nuevos valores.

Enseguida se explora la noción nietzscheana de Superhombre la cual es fundamental abordar de manera seria y en apego a los textos nietzscheanos para evitar interpretaciones negativas o destructivas. Para esto es primordial comprender las ideas del autor alemán sobre la moral de esclavos y la moral de señores con el fin de tener un panorama amplio que permita obtener de la filosofía del Superhombre las herramientas que el hombre necesita para

superarse y afirmarse a sí mismo a partir de su propia interpretación y valoración del mundo.

En este sentido, se hace hincapié en el hecho de que la intención de Nietzsche al hacer la genealogía y la crítica de las concepciones morales no es propiciar actitudes negativas ni generar mayores resentimientos; sino que, por el contrario, busca transformar todo aquello en nuevos conceptos y virtudes creativas que lleven al ser humano a ser capaz de observar su vida como una bella obra de arte. En este trabajo, entonces, se podrá observar el hecho de que estudiar la obra de Nietzsche permite al hombre mirar, con ojos más críticos, las características propias de la sociedad en la que se desenvuelve, así como el origen de los conceptos morales que se le han impuesto a lo largo de su vida.

Finalmente se hace un recuento de los conceptos expuestos para conjuntarlos en una reflexión sobre la relevancia del ejercicio de forjar una Identidad Ética. Dar el paso de la heteronomía hacia la autonomía en cuanto a hacernos responsables de atestiguar por las virtudes que nos representan es, como ya se ha comentado, un trabajo arduo que, en muchas ocasiones conlleva sinsabores pero que, sin duda, nos podrá conducir a ser como esos escultores que aman y afirman sus obras de arte porque ven reflejadas en ellas la pasión, la dedicación y el esfuerzo. Cuando consigamos conducir nuestras vidas como obras de arte estaremos en el camino de cumplir el anhelo de vida realizada del que habla Ricoeur; y seremos capaces de librarnos, en la medida en que cada uno se lo proponga, del rencor y el resentimiento. Se podrá observar a las demás personas no como rivales a quienes hay que vencer, sino como compañeros del mismo barco, porque el valor que cada persona se da a sí misma no dependerá de comparaciones ni contrapesos, sino únicamente de su capacidad de afirmar y amar su vida.

I

**LA CRÍTICA AL PARADIGMA MORAL DE LA FILOSOFÍA  
TRADICIONAL EN LA OBRA DE NIETZSCHE**

## 1.1 La metafísica y la moral tradicional

Ubicar a Nietzsche en la historia de la filosofía y hacer una valoración de sus escritos ha resultado una tarea difícil para aquellos quienes se han dedicado a estudiar su pensamiento. Al ser su obra un reflejo de la evolución misma del autor como persona y filósofo, ésta cuenta con diferentes matices entre lo que se ha denominado: obras de juventud y madurez. Al respecto es importante señalar que una de las primeras interpretaciones, la de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, tuvo en su tiempo un impacto principalmente cultural ya que, por el estilo de escribir del autor, se le observaba desde el plano literario, en cuanto expresión poética, pero no se profundizaba en cuanto al sentido de su pensamiento.

Para autores como Dilthey este tipo de literatura “se encuentra próxima al antiguo arte de los sofistas y oradores, que Platón excluye del ámbito de la filosofía, ya que en lugar de la demostración metódica [en sus escritos] interviene la persuasión”.<sup>2</sup> En Nietzsche se hace evidente el rechazo y la renuncia a toda pretensión científica (a la manera de la ciencia tradicional), de validez universal y también a la búsqueda de esencias y fundamentación; por esto resultaba coherente exaltar en su obra primordialmente la construcción estética, es decir, se reconocía la capacidad del autor de escribir por medio de un lenguaje poético, sin buscar en su obra el desarrollo de una posible teoría del conocimiento o incluso una teoría ética.

Por otro lado, observa Vattimo, Heidegger encontró en el pensamiento nietzscheano algo más que sólo figuras literarias, para este autor Nietzsche es “un pensador metafísico al que se debe leer en relación con el problema del ser”.<sup>3</sup> A partir de este tipo de interpretaciones, la obra de Nietzsche dejó de observarse únicamente desde su valor poético, lleno de distintos matices y se abrió a la posibilidad de una hermenéutica que rescata una gran riqueza de sentido. Desde esta aproximación, los problemas relacionados al sujeto y a la manera en que éste se comprende y asimila, es capaz de atestiguar sobre sí mismo y va forjando su carácter, su propio *Éthos* (en cuanto hogar y *modo de ser*), toman un nuevo

---

<sup>2</sup> Dilthey, W. *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Península, 1986, p. 11.

<sup>3</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1996, p. 11.

rumbo que bien podrá ir acompañado de las reflexiones nietzscheanas sobre el ser humano, el horizonte para una nueva filosofía y la construcción de diferentes virtudes. Lo anterior sólo será posible si se observan sus propuestas con una mirada distinta, desde la cual se disipe el temor a caer en la imprecisión; y que al momento de hablar de virtudes no avergüence el tartamudear.<sup>4</sup>

Vattimo considera que las posturas de Dilthey y Heidegger no son tan distintas, y hasta pueden aprovecharse de manera entrelazada, cuando se deja de “conocer” de acuerdo con los conceptos arraigados dentro del paradigma de la metafísica y la ética tradicional, y se comienza a pensar de una manera nietzscheana, donde las figuras literarias sean capaces, con toda su fuerza y con toda su pasión, de conectar con nuevos horizontes de sentido.

Sobre este mismo orden de ideas es de inmensa relevancia conocer la crítica que Nietzsche realiza al respecto de la metafísica y la moral tradicional y de cómo estas han ido modelando la manera de conocer y actuar de nuestros días. Dentro de esta crítica, Nietzsche señala no solamente el desarrollo de las ideas de los filósofos desde Sócrates hasta Hegel, sino que también apunta a la manera en que estas ideas se han transmitido académicamente, como un repertorio de objetos de estudio (anticuarios) que se repite una y otra vez sin contar con vigencia palpable en la realidad actual. En este sentido Nietzsche reprueba el hecho de que “La única ‘filosofía’ que se enseña en la universidad es la historia de las opiniones filosóficas del pasado, posiblemente para suscitar en los estudiantes intolerancia y asco, exorcizando así cualquier función educativa que pudiera tener en el sentido de la crítica de lo existente”.<sup>5</sup>

Se ha insistido en el estudio de la antigüedad a partir de las ideas metafísicas de Sócrates y Platón, desde las cuales el dominio de la armonía, la belleza, el equilibrio y la medida, se habían adueñado de toda posibilidad de conocer. Se delimitó al ser humano dentro de una visión racional del mundo desde la que el conocimiento, tanto metafísico como moral (que tradicionalmente han ido estrechamente ligados), tiene que ver con categorías trascendentales, y formas espirituales superiores. Esta perspectiva es la que ha permeado en el “progreso”

---

<sup>4</sup> Cfr. Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*, p.38, 1997.

<sup>5</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche, Op. Cit.*, p. 42.

de las grandes teorías posteriores tanto religiosas (la religión cristiana) como filosóficas. Así Nietzsche considera que

El uso de la categoría moral para indicar todas las formas espirituales 'superiores' no es sin embargo sólo consecuencia de un empleo genérico y amplio del término; en la raíz de todos los perjuicios, incluso los religiosos y metafísicos, se halla para Nietzsche el problema de la relación 'práctica' del hombre con el mundo, y en este sentido todo el ámbito de lo espiritual tiene que ver con la moral en cuanto práctica.<sup>6</sup>

Como parte del paradigma de la filosofía clásica, entonces, se ha dicho que el ser humano tiende siempre al conocimiento perfecto y que, de esta manera, va educando su espíritu en la virtud y en la felicidad. A partir del pensamiento de Sócrates se consideró que este conocimiento necesariamente debería dirigirse hacia cosas cada vez más precisas, tanto en lo metafísico y lo científico como en lo moral; de manera que la conducta del ser humano dependía únicamente de aquello que pudiera ser claro y necesario a su entendimiento. "A la idea de un saber 'objetivo' corresponde también la pretensión de captar las *esencias* de cosas y hechos: la ilusión de aferrarse a esencias y estructuras eternas confiere seguridad porque ofrece una especie de punto firme sobre el cual apoyarse".<sup>7</sup>

Una de las observaciones de este autor, hacia la presencia de estos "conceptos", tiene que ver con el hecho de que toda libertad y seguridad de que cualquier persona, enrolada en un esquema de metafísica y moral tradicional, pueda ser capaz, no se presenta de manera natural, como un instinto y como un "dejarse ir"; sino que ha estado históricamente enmarcada en una "tiranía de leyes arbitrarias": "lo esencial 'en el cielo y en la tierra' es, según parece, repitámoslo, el obedecer".<sup>8</sup> La moral, se convierte, entonces, en un sometimiento de la vida a valores pretendidamente trascendentes que se explican por sí mismos, pero que no cuentan con un anclaje en el ser humano que vive y siente. Esta realidad del mundo repudia toda libertad excesiva y ha conseguido "adormecer al espíritu" en un intento de "educarlo". En efecto, Nietzsche considera que las costumbres morales resultan ser superfluas, incluso penosas; pero siempre van dirigidas a

---

<sup>6</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche, Op. Cit.*, p. 62.

<sup>7</sup> Cfr. Nietzsche, F. *El viajero y su sombra*, Madrid, Gredos. 2015.

<sup>8</sup> Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2009, p. 127.

hacer cumplir el primer axioma de la civilización desde el cual: “toda moral es mejor que la falta de moral”.<sup>9</sup>

Históricamente la moral representa las cuestiones que para los hombres han resultado útiles en su momento, de manera que han quedado establecidas como códigos y leyes que se han heredado a pueblos posteriores, y se han impuesto argumentando a su favor únicamente su antigüedad y la “indiscutibilidad de la costumbre.”<sup>10</sup> Aquí la moral actúa en contra del surgir de nuevas y mejores costumbres.

La metafísica y la moral tradicional, influidas por el pensamiento socrático y platónico han dirigido a la humanidad a un constante “querer definirse”, no obstante, en esta búsqueda lo que sucede es que mientras más se intenta entenderse a sí mismo, menos se consigue. De tal modo que: cuando más seguro está el hombre de que sabe qué y cómo es, más temeroso y confundido se siente. Nietzsche lo ha denominado como el gran error de la metafísica y la religión, de manera que para este autor urge un replanteamiento de la moral.

Ahora bien, señala Nietzsche, la antigüedad griega no comienza con Sócrates, detrás de él existe una gran riqueza de pensamiento que casi no se tomaba en cuenta; ésta había quedado rezagada por no alinearse a las pautas de exigencia de conocimiento que se pretendían, rezago que sirvió para ver florecer al platonismo y al platonismo cristiano. Aquí Nietzsche rescata y exalta la consideración de la Grecia de tiempos de la tragedia como un momento crucial para la manera en que el ser humano se comprende a sí mismo dentro de este mundo. Así pues, el mundo de los griegos, previo a Sócrates y Platón, conoció, sintió y comprendió que la existencia abarca no únicamente los placeres idílicos sino también los horrores y el dolor: un dolor y un temor que se experimentan al darse cuenta de que la idea de comprender la vida propia y de conceptualizarse como individuos es inaccesible para el ser humano.

La actitud de los habitantes de la Grecia trágica ante esta realidad de no poder explicarse a sí mismos se enfocó a asumir la tragedia como un ingrediente necesario de la existencia; y, por otro lado, se observa una aproximación a la

---

<sup>9</sup>Nietzsche, F. *Aurora, Reflexiones sobre los prejuicios morales*, Barcelona, Alba, 2010, p. 30.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 33.



vida con un espíritu crítico hacia lo que conocemos y, a su vez, abierto a las nociones e intuiciones que otorgan los sentidos, aunque éstas no sean perfectas; es decir, abierto a la interpretación.

En la época de la tragedia griega el espectador no observaba la vida “desde fuera” en un esfuerzo por comprenderla y explicarla por medio de conceptos, sino que se ubicaba a sí mismo como parte de la obra que presenciaba, con todo lo bello que ésta podía ofrecer, pero también con todos los dolores y sinsabores implícitos en ella. Para los griegos de este tiempo, el instinto dionisiaco, que tradicionalmente se expulsa del conocimiento, tiene un papel primordial en la manera de asumirse dentro de la vida, y, sobre todo se observaba como algo completamente natural en el ser humano.

A partir de Sócrates y Platón este sentimiento trágico se esquivó. A estos dos pensadores Nietzsche los juzga como “débiles”, porque no tuvieron la fuerza para incluir en la “esencia del ser humano” los elementos “horribles de la existencia” ni todo aquello que no derive en conocimiento; buscaron la unidad del ser humano únicamente en su relación con lo apolíneo, con lo que en el ser humano conduce a la precisión y a la belleza, que se encuentra libre de error, vergüenza o dolor, y evitaron el elemento dionisiaco que, por el contrario, exalta las pasiones aunque éstas no estén encaminadas a la perfección.

Lo apolíneo permitía delimitar y medir al individuo, comenzando, de esta manera, a construirse un ideal sobre una doctrina ética: “Con la energía enorme de la imagen, del concepto, de la doctrina ética, de la excitación simpática, lo apolíneo arrastra al hombre fuera de su autoaniquilación orgiástica, y pasando engañosamente por alto la universalidad del suceso dionisiaco, le lleva a la ilusión de que él ve una sola imagen del mundo”.<sup>11</sup> Gracias a este engaño, lo apolíneo consiguió una victoria sobre el elemento dionisiaco.

En este sentido Nietzsche considera que la tragedia antigua se fue perdiendo por el instinto dialéctico orientado al saber y al optimismo de la ciencia. El griego, al abandonar la tragedia, abandonó también toda capacidad de afrontar los riesgos de la vida y superar los horrores de la existencia. El instinto que dominó a partir de ese momento fue la actitud del esclavo que no sabe hacerse

---

<sup>11</sup>Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2000, p. 179.

responsable de ninguna cosa grave, ni aspirar a nada grande. Al ser humano, influido por esta época, Nietzsche lo juzga como un cobarde que se mantiene en una zona de comodidad.

El mundo moderno occidental, de acuerdo con la crítica nietzscheana, se encuentra influido por este ideal presentado por los griegos, a partir de Sócrates, “el hombre teórico”; y este ideal ha permeado hondamente en la concepción de moralidad que se ha impuesto en todas las épocas de la historia. Lo que corresponde, entonces, desde el pensamiento socrático-platónico, es la tendencia hacia la educación del espíritu y hacia el descubrimiento de los valores que podrán ser aprendidos y que guiarán, el correcto actuar del “hombre”; ideales que Nietzsche observaba con gran desagrado.

Ser moral, para la filosofía tradicional, significaba prestar obediencia a una ley o tradición establecida desde tiempos remotos. Aquí no importaba si la persona se sometía a ella por voluntad propia o se veía forzado a pasar por encima de sus propios deseos, a fin de cumplir con ella, mientras la obedeciera se estaría cumpliendo con el objetivo de contribuir a la conservación de la comunidad.

Estos preceptos impuestos terminaron por convertirse en una costumbre que se seguía ya sin cuestionar, esto sucedió debido a que

Lo habitual se hace más fácilmente, mejor, por tanto más a gusto, se siente un placer al hacerlo, y se sabe por experiencia que lo habitual no ha defraudado, por tanto es útil; una costumbre con la que se puede vivir está demostrada como sana, provechosa, en contraste con todos los nuevos ensayos todavía no acrisolados. La costumbre es, por consiguiente, la unión de lo agradable y lo útil, y además no hace menester ninguna reflexión.<sup>12</sup>

Por otro lado, esta filosofía de tinte idealista y metafísico, principalmente, había otorgado a todas las cosas una realidad y una esencia; dentro de esta existencia todo objeto es idéntico a sí mismo e inmutable. De tal modo que también se concedía a las “virtudes morales” una esencia propia y un origen supremo, cuya existencia se justificaba únicamente por ser “cosas en sí”.

La crítica de Nietzsche se orienta, por un lado, a la falta de fundamentación de las costumbres morales adoptadas sin cuestionar; y, por otro lado, al apego a

---

<sup>12</sup> Nietzsche, F. *Humano demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996, p, 88.

una figura fija y delimitada del ser humano que educa su espíritu dentro de un ideal de perfección que suprime el elemento trágico y las pasiones naturales del hombre. Critica, también, el apego a conceptos morales trascendentales, eternos e inmutables, que impiden al hombre realizar el ejercicio de reflexión que lo pudiera llevar a formar un carácter más maduro. Esta racionalidad idealista resulta para Nietzsche, imposible e insoportable al manifestarse como una fuerza por encima de la intuición, de las sensaciones y del “conocimiento” que otorgan los sentidos. Al respecto el autor expresa que “El idealista, exactamente igual que el sacerdote, tiene en su mano todos los grandes conceptos (- ¡y no sólo en su mano!), los contrapone, con un benévolo desprecio, al ‘entendimiento’, a los ‘sentidos’, a los ‘honores’, a la ‘buena vida’, a la ‘ciencia’, ve tales cosas por debajo de sí...”<sup>13</sup>

Nietzsche considera que el primer y fundamental error de la moral es creer que pueden existir acciones morales en sí mismas, y presuponer que un sujeto pueda tener un conocimiento completo y exhaustivo de qué y cómo es esa acción. Lo anterior sucede porque, de acuerdo con Nietzsche, el ser humano ni siquiera es capaz de elegir realizar tal o cual acción moral de manera libre y racional, y por lo tanto tampoco es capaz de conocerla ni valorarla.

De acuerdo con lo anterior, se ha considerado que Nietzsche habla de una “auto supresión de la moral”, desde la cual es importante que ella misma rechace todos los conceptos y realidades trascendentales, en los cuales había encontrado fundamento históricamente tanto metafísico como religioso: “Dios, virtud, verdad, justicia, amor al prójimo –son finalmente reconocidas como errores insostenibles”<sup>14</sup> Aquí la idea de la muerte de Dios, considerada como “anuncio de un acontecimiento” más no tomada en cuenta de manera literal como la prueba de la no existencia de Dios, tiene con un papel primordial en cuanto a que da paso a una nueva manera de hacer metafísica, una filosofía del amanecer que se deriva del rebasamiento que la moral tradicional ha sufrido y de todos los errores que ha cometido; y de cómo ella misma no tiene más remedio que auto

---

<sup>13</sup> Nietzsche, F. *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2007, p. 36.

<sup>14</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche, Op. Cit.*, p.75.

suprimirse. Se hace patente aquí una afirmación de la libertad y la serenidad que no podrán ser sometidas por ninguna “voluntad eterna”.

Cuando Nietzsche habla de una filosofía del amanecer se refiere a una nueva forma de espiritualidad del ser humano, desde la cual la relación con la historia no se observe como un repertorio de acontecimientos que se enseñan dentro de las aulas, ni como un mero recuerdo para guardar en la memoria, pero que nada tiene que ver con la vida presente; porque cuando se le considera de esta manera, puede causar aberración, indignación e infelicidad por el sentimiento de distanciamiento de la vida. Al contrario, lo que propone Nietzsche es una aproximación a la historia sentida como una relación vital, como ‘la propia historia’ en contacto constante con la “inmediatez de la vida”<sup>15</sup>

Saber llevar el peso de todo este pasado, sintiéndose su heredero, incluso cargado de obligaciones, ‘llevar todo esto en la propia alma, lo más antiguo como lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad, poseer, en fin, todo esto en una sola alma y anudarlo en un sentimiento único’.<sup>16</sup>

De acuerdo con el análisis de Vattimo, Nietzsche invita, dentro de su crítica a la metafísica y la moral tradicional, a retomar algunos de los elementos de la antigüedad griega, pero más en específico de la época de la tragedia en un esfuerzo por revolucionar y renovar la manera de hacer y estudiar la filosofía moral; “la importancia de esta propuesta de Nietzsche, aun de acuerdo con sus propósitos de ningún modo ‘historiográficos’ y objetivos, consiste en abrir el camino a una renovada relación con el mundo clásico que supone también una radical actitud crítica ante el presente”.<sup>17</sup>

Con respecto a este acercamiento con la antigüedad griega, Colli hace la distinción entre los conceptos de “humanista” y “humano”. A partir de Sócrates se habla de una aproximación humanista, misma que ha trascendido a lo largo de la historia del pensamiento y que ha impactado en la manera en que se ha asimilado tradicionalmente al pensamiento antiguo. Esta aproximación corresponde a la insistencia de poner al hombre como medida de todo lo existente en un intento por conocer de manera precisa, dejando de lado cualquier

---

<sup>15</sup> Colli, G. *Introducción a Nietzsche*, México, Folios Ediciones, 1983, p. 18.

<sup>16</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche*, *Op. Cit.*, p. 79.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 26.

elemento trágico o de inseguridad que pudiera manchar esa imagen de ser humano que, por medio del ejercicio contemplativo, alcanza a explicar todo lo que le rodea. Pero dentro de la interpretación de Nietzsche, que Colli realiza, este enfoque humanista sólo consigue ver el aspecto declinante y debilitado de la antigüedad griega. En la Grecia prehelénica la esencia no es humanista, sino humana, es decir que se observa al hombre tomando en cuenta todos sus matices, sus pasiones y arrebatos. Para Colli:

El elemento humano de los griegos consiste en cierta ingenuidad, con la cual se manifiestan entre los griegos el hombre, el estado, el arte, el vínculo social, el derecho de guerra y el derecho internacional, las relaciones sexuales, la educación, los partidos: se trata precisamente del elemento humano, que se muestra en todas partes y en todos los pueblos, pero que entre los griegos se manifiesta sin máscara y sin humanismo.<sup>18</sup>

De igual manera, esta ingenuidad del pueblo griego, que retoma Colli, se ha visto relacionada con una transparencia del alma al obrar y de una carencia de mala conciencia.

Retomar la cultura trágica no significa un regreso a la manera de explicar la existencia por medio de figuras míticas, sino que se manifiesta más bien como respuesta a la exagerada necesidad de racionalidad de la metafísica tradicional (de Sócrates a Hegel). Se enfoca a la exaltación de la figura del filósofo que desarrolla su capacidad crítica ante lo existente. Que se comprende a sí mismo como un ser dentro del cual conviven tanto las pasiones y el horror (elemento dionisiaco), como el amor hacia la verdad y el conocimiento (elemento apolíneo). Desde luego, esa verdad no la habrá de perseguir haciendo uso los métodos de la metafísica o de la teoría del conocimiento tradicional; ni de un apego al principio de individuación dedicado a la acumulación conocimientos y que ha supuesto que los valores morales “no podían más que venir de lo alto, de una misteriosa ‘cosa en sí’”<sup>19</sup>. Al contrario, buscará su propia sabiduría por medio del potenciamiento de su capacidad crítica, y la expresará en términos que habrá logrado generar a partir de su propia interpretación e intuición. Para Colli, es posible interpretar en Nietzsche que “El acoplamiento de estos dioses [Dionisio y Apolo] hace que se dispare el relámpago de una intuición, que sacuda la

---

<sup>18</sup> Colli, G. *Op. Cit.*, p. 45.

<sup>19</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche, Op. Cit.*, p. 61.

fantasía que es apenas mediocre y que ahora comienza a hacer reflexionar inclusive a los eruditos”.<sup>20</sup>

En este sentido “El impulso dionisiaco no es sólo la sensibilidad ante el caos de la existencia, sino que también es instigación a sumergirse en dicho caos, sustrayéndose al *principium individuationis*”.<sup>21</sup>

Dentro de la interpretación que realiza Vattimo sobre la figura del filósofo que Nietzsche promueve, encontramos que se ha asimilado de cierta manera a la figura del científico, no del científico tradicional sino del científico de la antigüedad previa a Sócrates y Platón. Para Vattimo, Nietzsche busca:

Construir una ‘química de las ideas y de los sentimientos [...] devolviendo los problemas filosóficos a la ‘misma forma interrogativa de hace dos mil años: ¿cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo lo racional de lo irracional, lo que siente de lo que está muerto, la lógica de la ilogicidad, la contemplación desinteresada del deseo apasionado, el vivir para los otros del egoísmo, la verdad de los errores (...) Es justamente lo que habían tratado de hacer los filósofos más antiguos, antes del nacimiento de la metafísica, cuando buscaban los elementos simples de las cosas, capaces de explicar su variedad y multiplicidad por su diferente composición.<sup>22</sup>

Esta capacidad científica, que analiza Nietzsche, tiene que ver sobre todo con la capacidad de juicio, pero de un juicio en el cual los términos no se justifican por medio de esencias inherentes a todos los seres humanos (a la manera de la metafísica tradicional) sino que se desenvuelve dentro de la esfera de lo intuitivo, abierto a la interpretación. Esta nueva química de las ideas y de los sentimientos morales representa el lugar donde es posible ubicar en Nietzsche su filosofía del amanecer; una ontología que habrá de desarrollarse principalmente a partir de una de sus más distinguidas tesis, la del “Eterno Retorno de lo igual”.

Para Nietzsche todo lo anterior debe ser retomado como algo vivo, como parte de un devenir y de la relación vital con la historia. “Con ello se desvincula de la metafísica que postula la fe en el ‘objeto’, en la sustancia, en general en lo inmutable, y por otra parte, en el aspecto formal, la fe en lo sistemático”.<sup>23</sup>. Es por esto que resulta provechoso atender a la percepción de Vattimo, desde la

---

<sup>20</sup> Colli, G. *Op. Cit.*, p. 22.

<sup>21</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche, Op. Cit.*, p.22.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>23</sup> Colli, G. *Op. Cit.*, p. 50.

cual estima que es posible distinguir en la obra de Nietzsche un inmenso valor en cuanto a su composición literaria que aleja de la mencionada “fe en lo sistemático”; pero siempre y cuando esta aproximación sea capaz de conectar con nuevos horizontes de sentido que, desde la interpretación y la intuición, conduzcan al ser humano a la *forja* de una Identidad Ética para sí mismo, diferente de la moral que se promueve tanto de manera social como académica y que sólo repite una y otra vez los preceptos morales; que no aceptan crítica y que se justifican a sí mismos de manera trascendental pero que no son capaces de mover ni hacer vibrar al ser humano que vive y siente.

La filosofía del amanecer, encarnada por la figura de “los filósofos del futuro”, es aquella que promueve la capacidad crítica ante todo lo existente y que busca su propia sabiduría a partir de lo que su propia interpretación e intuición se hagan ver y sentir, lejos de aquello que se ha desarrollado tradicionalmente como “historia de las ideas morales”. Una aproximación de este tipo puede conducir al ser humano a percibirse a sí mismo como lo hacían los griegos de la época de la tragedia y lo puede llevar a asumir su capacidad de afrontar los riesgos y los sinsabores de la vida con un espíritu no sólo valeroso y maduro; sino también libre y sereno, alejado del resentimiento y la mala conciencia que da como resultado la fe en la metafísica y la moral tradicional.

## **1.2 La moral cristiana y la inversión de valores**

Uno de los riesgos de tomar en cuenta a la moral como un “darle la espalda” a lo que parezca impreciso y procurar sólo aquello que pueda ser aprendido como “lo bueno” es el hecho conceptualizar las posibilidades de conducta y darles un significado inamovible e incuestionable. Al respecto, Nietzsche considera de gran relevancia elaborar una genealogía que nos permita comprender cómo las palabras que hoy en día conocemos como “lo bueno” y lo “malo” llegaron a tener ese significado y cómo, para el caso de estos dos conceptos, no siempre significaron lo mismo y mucho menos fueron opuestos en un principio. Por otro lado, el autor se pregunta si estos juicios han frenado o estimulado hasta ahora el desarrollo humano.

En los pueblos antiguos las castas nobles concebían el concepto de “bueno” a partir de sí mismos; eran hombres fuertes que no necesitaban a otros para denominarse como “buenos”; y que tampoco pretendían odiar ni hacer menos a aquellos que no fueran tan fuertes como ellos. Si bien a estos menos afortunados los denominaban como “vulgares” este término no pretendía exponerlos como “malvados”. Con el advenimiento del pueblo judío se comienza a utilizar el concepto de “malvado” en contraposición” a “bueno”. “Malvado” era aquél bárbaro que vino a oprimir a este pueblo, mientras que el “bueno” pasó a ser aquél que sufrió por causa de esta opresión.<sup>24</sup>

Ahora bien, es conveniente mencionar que, en Nietzsche, la crítica a la religión cristiana no comprende únicamente su realidad contemporánea, sino que es abordada desde sus orígenes en el pueblo judío. Comenta que este pueblo se observaba a sí mismo como débil y oprimido; y establecía, para su protección, una idea de moralidad basada en esperanzas ultraterrenas. Para Nietzsche, era tal el resentimiento que atormentaba a la casta sacerdotal, que se manipuló la figura de Dios para poder sostenerse en una posición de poder ante la comunidad, ya que no contaban con la suficiente fuerza de carácter para mantenerse en ese lugar. De manera que necesitaban exaltar sus propios defectos, es decir: la debilidad, la pobreza y la sumisión; y los establecían como “lo moralmente correcto”; además de ofrecer una recompensa fuera de este mundo para quienes obedecieran y siguieran sus preceptos. Por otro lado, comenta Nietzsche que, como parte de la manipulación moral, la casta sacerdotal se impuso a sí misma figuras como: la dieta, el ayuno, la continencia sexual, la huida al desierto y auto hipnosis como formas, señala duramente Nietzsche, de mantener oculta su falta de vigor para afrontar la vida.

Al referirse al Dios judeocristiano, ese Dios que impuso la casta sacerdotal, y que era el ser supremo que regía a su voluntad el destino de todos los hombres, Nietzsche habla como sigue:

¡Demasiadas cosas se le malograron a ese alfarero que no había aprendido del todo su oficio! Pero el hecho de que se vengase de sus pucheros y criaturas porque le hubiesen salido mal a él eso era un pecado contra el buen gusto. También en la piedad existe un buen gusto: éste

---

<sup>24</sup> Cfr. Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2011, p. 51.



acabó por decir ¡Fuera tal Dios! Mejor ningún Dios, mejor construir se cada uno su destino a su manera.<sup>25</sup>

Por otro lado, se promovió un sentimiento de tener una deuda con la divinidad, mismo que no ha dejado de crecer a lo largo de la historia. Se hace patente aquí un ataque por parte del autor hacia hecho de que este tipo de moral busca que exista un pago a cambio de la virtud, o un castigo a la falta de ella, ambas cosas en la eternidad. El advenimiento del cristianismo, que considera el Dios máximo que hasta ahora se ha llegado, ha hecho que se manifieste, también en la tierra, el máximo sentimiento de culpa. En este sentido, la magnitud del Dios tiene una correspondencia directa con la magnitud del sentimiento de culpa experimentado por el pueblo.

Al respecto Nietzsche considera dos etapas por medio de las cuales el hombre de la tradición judeocristiana, principalmente la figura del sacerdote, ha encontrado consuelo: la primera consiste en que el hombre ve en toda mala situación y en toda desgracia algo por lo que ha de hacer sufrir a otro, y al hacer esto “toma conciencia del poder que aún posee”;<sup>26</sup> y en la segunda etapa, estas malas situaciones y desgracias van acompañadas de un castigo a manera de expiación de la culpa y como medio para lograr un sentimiento de liberación.

La moral cristiana representa, para Nietzsche, una elaborada forma de manipulación. La considera como “la auténtica Circe de la humanidad”<sup>27</sup>, que ha alejado al hombre de su naturaleza original, y le ha enseñado a “despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se  *fingiese mentirosamente* un ‘alma’, un ‘espíritu’, para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; que se buscara el principio del mal en la más honda necesidad de desarrollarse”.<sup>28</sup> Se pone de manifiesto aquí el hecho de que, inspirada por el pensamiento platónico, la religión cristiana menosprecia aquellos elementos pasionales, vigorosos que antaño fueron naturales en los seres humanos; y busca que se experimente un sentimiento de culpa por haber ofendido a Dios cuando se permite la presencia de alguno de estos instintos.

---

<sup>25</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit., p.202.

<sup>26</sup> Nietzsche, F. *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, Op. Cit., p. 29.

<sup>27</sup> Nietzsche, F. *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2013, p. 160.

<sup>28</sup> *Idem*.

Aquí se observa una transformación de los instintos del hombre que han sido socialmente censurados, se les ubica en relación con la vergüenza y se consigue que vayan acompañados de un cargo de conciencia. Sin embargo, dice Nietzsche;

En sí mismo, como todo instinto, no posee este sentimiento, como tampoco un carácter o nombre morales, ni una sensación adherida determinada de placer o disgusto: adquiere todo esto como segunda naturaleza cuando entra en relación con instintos ya bautizados como buenos o malos, o cuando es registrado como cualidades de seres, que ya han sido reconocidos y valorados moralmente por el pueblo.<sup>29</sup>

Por otro lado, el afirmar la inmortalidad del alma y ofrecer recompensas en la vida eterna a cambio del desprecio del cuerpo; así como la búsqueda del conocimiento de “la verdad de las cosas” a través de la figura de Dios es algo que, de acuerdo con la filosofía nietzscheana, ya no se puede sostener.

La moral cristiana es, para este autor, un grave error, no un error individual, ni como pueblo, sino un error de la humanidad entera que, al haberse impuesto como ley moral máxima y haberse otorgado todos los más grande honores, ha tenido “horribles consecuencias” en cuanto a la valentía del espíritu.

El cristianismo ha tomado partido por todo lo débil, bajo, malogrado, ha hecho un ideal de la contradicción a los instintos de conservación de la vida fuerte, ha corrompido la razón incluso de las naturalezas dotadas de máxima fortaleza espiritual al enseñar a sentir como pecaminosos.<sup>30</sup>

Es en este punto donde Nietzsche habla de una inversión de los valores aristocráticos. Ahora los miserables son los buenos: los pobres, los impotentes, los que sufren, los enfermos, entre otros. Son ellos los únicos benditos de Dios. Los que en épocas anteriores fueron los hombres fuertes, audaces, y vigorosos, los “buenos” ahora son vistos como “los malvados”. “Los conceptos de ‘verdadero’ y ‘falso’ están necesariamente invertidos: lo más dañoso para la vida es aquí llamado ‘verdadero’ y lo que alza, intensifica, afirma, justifica y hace triunfar es llamado ‘falso’ “. <sup>31</sup> Este “sufrimiento voluntario”, como lo denomina Nietzsche, es deseado debido al sentimiento generalizado de que toda

---

<sup>29</sup> Nietzsche, F. *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, Op. Cit., p. 48.

<sup>30</sup> Nietzsche, F. *El anticristo*, Op. Cit. p. 34.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 39.

sensación de bienestar desbordante provoca desconfianza; y, por el contrario, el dolor y la dificultad provocan mayor empatía y confianza.

En efecto, Nietzsche considera que este tipo de hombres se dicen a sí mismos: “los dioses nos miran inclementes por nuestra dicha y clementes por nuestro sufrimiento”<sup>32</sup>. Así mismo, el cristianismo con su rechazo y desprecio hacia el mundo ha hecho de la ignorancia una virtud, pero a esta ignorancia no la llaman así, sino que es denominada “inocencia cristiana” y el resultado de esta inocencia es una sensación de culpa y desesperación; esto es, para Nietzsche, “una virtud que conduce al cielo haciendo un rodeo por el infierno: pues sólo en ese momento puede abrirse los sombríos propileos de la salvación cristiana, surte efecto la promesa de una segunda inocencia póstuma: -¡una de las más bellas invenciones del cristianismo!”<sup>33</sup> Estos hombres débiles (inocentes) encuentran su consuelo en la promesa de que algún día encontrarán su compensación en un orden trascendental, alejado de la vida en la tierra. Los señores quedan liquidados y pareciera que triunfa la moral del hombre débil y vulgar. El hombre de resentimiento ha concebido al enemigo malvado para poder hacerse una imagen como antítesis de sí mismo, el “hombre bueno”.

Este hombre, dice Nietzsche, fue el autor de la denominada “mala conciencia”, la cual es considerada como la profunda dolencia que el hombre tuvo que padecer cuando se le obligó a ceñirse a las reglas de una sociedad organizada y regulada. Ya no podía satisfacer sus viejos instintos de “animal de rapiña”; y tuvo que buscar la manera de desahogarse hacia sí mismo y crear una interiorización donde la libertad no es más que un impulso latente. Todos estos instintos reprimidos, no hacían más que incrementar el resentimiento.

Es aquí donde Nietzsche habla de los “ideales ascéticos”, principalmente, los que encontramos en los filósofos y en los sacerdotes, los cuales son diferentes entre sí. Para el filósofo estos ideales van encaminados a una liberación de toda especie de perturbaciones e impedimentos que se le interpongan en su búsqueda de “el optimum” (el camino hacia el poder); se observa, entonces, que cuestiones como el matrimonio, los negocios, la fama o la posesión de bienes;

---

<sup>32</sup> Nietzsche, F. *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, Op. Cit., p. 31.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 249.

son cosas que el filósofo evita por significar ataduras para su fecundidad intelectual. En el sacerdote ascético el concepto se manifiesta de manera diferente; ellos, afirma Nietzsche son criaturas descontentas incapaces de librarse de un profundo hastío de sí mismas; y ante este descontento, su única respuesta es hacerse daño y promover que todos los que los rodean, de igual manera se hagan daño; esto, en un intento de mantener su nivel y su poder ante la sociedad. Es por medio de este poder que el sacerdote ascético puede seguir viendo desde arriba y guiando a todo el rebaño que pareciera estar enfermo y a quienes hay que aliviar. A este rebaño Nietzsche lo nombrará como los mal constituidos, destemplados, frustrados, lisiados y pacientes-de-sí.

El sacerdote ascético, de acuerdo con el análisis de Nietzsche, es la encarnación del deseo de ser-de-otro modo, de estar-en-otro-lugar, por no soportar el modo como es o el lugar en donde está. Para él, negarse a sí mismo es un triunfo, pero en realidad, dice Nietzsche: “es una crueldad contra la razón, semejante voluptuosidad llega a su cumbre cuando el autodesprecio ascético, el autoescarnio ascético de la razón decreta lo siguiente: ‘*existe un reino de la verdad y del ser, pero ¡justo la razón está excluida de él! ...*’<sup>34</sup>

En efecto, en el mundo hay siempre personas enfermas, a la manera en que Nietzsche lo manifiesta, personas que no son perfectas; y en este punto es cuando se puede hacer la siguiente pregunta: ¿Puede el hombre no estar enfermo? Al respecto, Nietzsche afirma que la condición enfermiza es normal en el hombre, es algo que no se puede simplemente omitir, como procuró la filosofía a partir de Sócrates. A la manera en que la tragedia griega lo manifiesta, en el hombre hay fiesta y júbilo, pero también hay horror y angustia. No es esto a lo que hay que temer, comenta el autor. A lo que hay que temer es al sentimiento de compasión entre hombres que genera este no ser perfectos.

Sobre este mismo orden de ideas se observa que uno de los elementos que Nietzsche critica con mayor ahínco es la compasión que se promueve desde Platón y posteriormente en la religión cristiana, la cual es denominada la religión de la compasión y para la cual este concepto representa una virtud que, a su vez, es origen de todas las demás virtudes.

---

<sup>34</sup> Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Op. Cit., p. 174.

Ante esto, Nietzsche considera que sólo los débiles y deficientes intelectuales buscan, con su lamentación, exhibir su desgracia:

La compasión que éstos entonces manifiestan es un consuelo para los débiles y sufrientes en la medida en que con ello reconocen tener todavía, sin embargo, pese a toda su debilidad, al menos el poder: el poder de causar dolor (...) Es por tanto la sed de compasión una sed de goce de sí mismo, y ciertamente a costa del prójimo.<sup>35</sup>

La compasión, de acuerdo con Nietzsche, es todo lo contrario de la exaltación de la vida y del entusiasmo del ser humano, lo lleva a un estado de depresión y de pasividad, y a sostener una voluntad nihilista: "La compasión persuade a entregarse a la nada".<sup>36</sup> Lo anterior es cabalmente reprobado por Nietzsche y es por eso que afirma que el hecho de considerar que la compasión entre personas, así como la súplica de compasión hacia Dios, es algo deseable; es lo que no permite al ser humano salir del estado de enfermedad y de resentimiento en el cual se halla sumergido desde hace siglos.

Los que se compadecen de sí mismos, afirma Nietzsche, son el gran peligro del hombre; los vencidos, destrozados, son ellos quienes más peligrosamente envenenan y ponen en entredicho nuestra confianza en la vida, en el hombre. La moral que ellos presentan es falsa, los valores se consideran a partir de presentarse como víctimas y no se exaltan a partir de sí mismos como se hacía en los pueblos antiguos, cuando el hombre noble era en sí mismo el bueno y justo, sin necesidad de contar con una contraparte. Este tipo de moral, para Nietzsche, resulta una aberración:

Acaso donde mejor pueda medirse la profundidad de esta tendencia antimoral es en el precavido y hostil silencio con el que en el libro entero se trata al cristianismo. -el cristianismo en cuanto es la más aberrante variación sobre el tema moral que la humanidad ha llegado a escuchar hasta este momento (...) la doctrina cristiana, la cual es y quiere ser sólo moral (...) hostil al arte (...) hostil a la vida".<sup>37</sup>

De esta manera, la religión cristiana se manifiesta como sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda auto certeza del espíritu. Nietzsche dirá que es una mutilación de sí mismo. Con respecto a la defensa de la religión hecha por

---

<sup>35</sup> Nietzsche, F. *Humano demasiado humano*, Op. Cit., p. 73.

<sup>36</sup> Nietzsche, F. *El anticristo*, Op. Cit., p. 36.

<sup>37</sup> Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, Op. Cit., pp. 32-33.

Ernest Renan,<sup>38</sup> Nietzsche la acusa de ser: la *niaiserie religieuse par excellence*, la bobería religiosa por excelencia porque, desde el pensamiento de este pensador francés, se considera a la religión como un producto del hombre normal; dentro de esta concepción, éste ve más claramente y está más en presencia de la verdad, cuando pone en el “orden eterno”, y en sus virtudes morales, todas sus esperanzas. El texto de Renan, en la obra de Nietzsche, apare como sigue:

Disons donc hardiment que la religion est un produit de l’homme normal, que l’homme est le plus dans le vrai quand i est le plus religieux et le plus assuré d’une destinée infinie... C’est quand il est bon qu’il veut que la vertu corresponde a un ordre éternel, c’est quand il contemple les choses d’une maniere désintéresée qu’il trouve la mort révoltante et absurde. Comment ne pas supposer que c’est dans ces moments-la que l’homme voit le mieux.<sup>39</sup>

Aquí es posible observar que la tarea de la religión, en sus orígenes, pareciera ser, desde el duro análisis nietzscheano, quebrantar a los fuertes, pervertir lo soberano y lo conquistador; transformando esos instintos en inseguridad, tormento de conciencia, autodestrucción y odio hacia la tierra.

Esta moral, instituida por el pueblo judío incluye, también, un elemento pasivo denominado por Nietzsche “eticidad de la costumbre”, en la que se buscaba moldear al hombre de acuerdo con una regla y de manera uniforme; “Con la ayuda de la eticidad de la costumbre y la camisa de fuerza social el hombre fue hecho realmente calculable”.<sup>40</sup> Esta es una de las principales críticas de Nietzsche hacia el pensamiento ético tradicional; el autor considera que estos intentos de calcular al ser humano, y de hacerlo igual entre muchos, no hacen justicia de la grandeza a la que puede llegar a aspirar.

Por lo anterior, uno de los principales peligros para el hombre es permanecer para siempre sin cuestionar y sometido ante una hipnosis religiosa y social, la

---

<sup>38</sup> Ernest Renan (1823 – 1892) fue un escritor filólogo, filósofo e historiador francés.

<sup>39</sup> Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, Op. Cit., p.82.

Traducción de Sánchez Pascual: Digamos, pues, resueltamente que la religión es un producto del hombre normal, que el hombre está tanto más en lo verdadero cuando más religioso es y cuanto más seguro está de un destino infinito... Cuando es bueno, quiere que la virtud corresponda a un orden eterno; cuando contempla las cosas de una manera desinteresada, encuentra que la muerte es indignante y absurda. ¿Cómo no suponer que es en estos momentos cuando el hombre ve mejor?

<sup>40</sup> Nietzsche, F. *La genealogía dela moral*, Op. Cit., p. 86.

cual empuja al hombre a un estado que el autor denomina “el fatalismo ruso,”<sup>41</sup> donde el ser humano, no pudiendo ya más luchar contra ese resentimiento se abandona a sí mismo y se tira en la nieve como un soldado en batalla que se da por vencido.

En este mismo orden de ideas se puede observar en la obra de Nietzsche, que se habla de un aprovechar la “eticidad de la costumbre” como el medio para dirigirse hacia el individuo soberano; es decir, que el hecho de estar siempre sometidos a un sistema moral en que los individuos ya se encuentran definidos y calculados, todos por igual, hace al ser humano sentirse incómodo y buscar, para sí mismo, algo mejor; ir más allá de lo que la sociedad propone. Este individuo soberano, del que se habla, será autónomo, orgulloso y únicamente igual a sí mismo; este hombre tendrá una voluntad fuerte y libre, un sentimiento de plenitud del ser humano en cuanto tal. La eticidad de la costumbre es la que, en determinado momento, puede llegar a empujar al hombre a tener una confrontación consigo mismo que resulte liberadora. A esto le llama Nietzsche “un fruto maduro, pero también un fruto tardío”.<sup>42</sup> Con esta expresión el autor se refiere a que todos los seres humanos pasan por una etapa en la que son sometidos a la moral que impone la sociedad y forman parte de ese sistema; pero algunos de ellos en cierto punto de su vida son capaces de madurar a tal grado de alcanzar para sí mismos una actitud fuerte, libre y autónoma.

Al respecto Nietzsche considera que: “Un grado ciertamente muy elevado de cultura se alcanza cuando el hombre supera los conceptos y temores supersticiosos y religiones y deja por ejemplo de creer en los angelitos o en el pecado original, habiéndose también desentendido de la salvación de las almas (...) Pero entonces es necesario un movimiento regresivo: en tales representaciones debe comprender la justificación histórica y también la psicológica”.<sup>43</sup> Es decir que necesita comprender la genealogía y la intencionalidad de aquellos conceptos que pretende superar para, de esta manera, poder construir nuevas y originales virtudes a las cuales podrá ser fiel a lo largo de su vida.

---

<sup>41</sup> Nietzsche, F. *Ecce homo*, *Op. Cit.*, p. 41.

<sup>42</sup> Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, *Op. Cit.*, p. 88.

<sup>43</sup>Nietzsche, F. *Humano demasiado humano*, *Op. Cit.*, p. 55.

Para Nietzsche, la fe (por sí misma) no da la fuerza ni la agilidad para actuar, es necesaria la búsqueda de un mecanismo propio que permita a cada ser humano transformar sus pensamientos e ideas en acciones, no obstante, esto es un ejercicio que requiere práctica: “¡Ante todo y primero las obras! Esto significa, ¡práctica, práctica, práctica! La fe correspondiente vendrá por sí misma - ¡estad seguros!”<sup>44</sup>

Cabe apreciar así que la propuesta de Nietzsche se orienta a no buscar castigos ni recompensas en vidas posteriores sino en encontrar un sentido en este mundo; el autor exhorta a permanecer fieles al sentido de la tierra y a no prestar atención a quienes predicán esperanzas ultraterrenas;

¡Permanecedme fieles a la tierra, hermanos míos, con el poder de vuestra virtud! ¡Vuestro amor que hace regalos y vuestro conocimiento sirvan al sentido de la tierra! Esto os ruego y a ello os conjuro. ¡No dejéis que vuestra virtud huya de las cosas terrenas y bata las alas hacia paredes eternas! ¡Ay, ha habido siempre tanta virtud que se ha perdido volando!<sup>45</sup>

Invita despegarse de toda moralidad (como ley impuesta) puesto que “según el baremo de estos estados [las tradiciones]: si una acción es realizada no porque lo ordene la tradición, sino por otros motivos (por ejemplo, por interés individual), incluso por los motivos que en su día fundamentaron la tradición, se le tacha de inmoral”<sup>46</sup>. Invita a ser libre, a no depender de tradición alguna sino únicamente de sí mismo; aunque sobre todo busca que el hombre permanezca fiel a sí mismo, a la hermosa naturaleza humana que no puede verse delimitada por los estereotipos tradicionales, y mucho menos verse menospreciada y atormentada por la conciencia; sino que es capaz de verse elevada por virtudes y afirmaciones propias, que es capaz de forjar para sí un carácter y una identidad.

### **1.3 La crítica al enfoque de las ciencias naturales y sociales**

A lo largo de la historia de la filosofía es posible observar que la insistencia del ser humano sobre su capacidad de conocer de manera precisa ha predominado

---

<sup>44</sup> Nietzsche, F. *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, Op. Cit., p. 35.

<sup>45</sup> Cfr. Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit., p. 67.

<sup>46</sup> Nietzsche, F. *Aurora. Reflexiones sobre los sentimientos morales*, Op. Cit., p. 22.



tanto en el campo de la ciencia como en la forma en que se organizan las sociedades. Tal perspectiva, desde la cual se explican todos los fenómenos en términos evolutivos y de conservación de la comunidad, se ha enfrentado a críticas por parte de pensadores que buscan desprender al ser humano de aquel paradigma en el que se le había delimitado.

Dentro de los elementos críticos de la obra de Nietzsche se encuentran aquellos relacionados al modo de comprender de los seres humanos, ya se ha hablado del análisis que el autor realiza con respecto a la metafísica tradicional; pero también es fundamental resaltar la crítica al conocimiento científico de su época y a su desproporcionado optimismo sobre lo que el ser humano es capaz de conocer y construir con aquello que conoce.

En Nietzsche, la ciencia es caracterizada como

[U]na profunda representación ilusoria, que por vez primera vino al mundo en la persona de Sócrates, — aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de corregir el ser.<sup>47</sup>

El pensador alemán considera que las leyes de la ciencia han estado históricamente basadas en errores. Por un lado, se encuentra la tendencia a explicarse todos los fenómenos naturales únicamente como cuestiones que benefician o perjudican a los seres humanos. Desde la mirada de Nietzsche toda ciencia es un intento por comprender al hombre; éste es considerado como la medida de todas las cosas. Lo anterior es, para la crítica nietzscheana, un error debido a la concepción de ser humano propia del paradigma científico y la metafísica tradicional, en el cual se le despoja de cualquier elemento que no pudiera ser explicado de manera precisa y se le ubica como un ser capaz de controlar sus pasiones e instintos y de mantener una organización política y un orden social. Sobre este aspecto Gregory Moore también explica que como parte del señalamiento de Nietzsche a la ciencia y a la biología es posible distinguir aquella que apunta a la orientación de los seres humanos a explicar los fenómenos de la naturaleza en términos antropomórficos: "it is unclear whether biology -or any science (...) -can adequately describe natural phenomena without

---

<sup>47</sup> Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia, Op. Cit.*, p.133.

resorting to some degree of anthropomorphic language”.<sup>48</sup> Con base en esta perspectiva se observa que para Nietzsche la ciencia no puede describir los fenómenos naturales, salvo en lo que le relaciona directamente con los seres humanos y la manera en que se organizan socialmente.

Por otro lado, se reprueba también la práctica tradicional de asumir figuras con existencia trascendental a partir de las cuales es posible fundamentar el conocimiento científico. Estas representaciones que históricamente se han reconocido y aceptado sin ser objeto de cuestionamientos o dudas, son ahora blanco de la crítica nietzscheana desde la cual pone en evidencia que no se puede comprobar su existencia y que incluso su aceptación puede llevarnos a contradicciones. Un ejemplo de este señalamiento es aquel relacionado con las categorías de tiempo y espacio que son reconocidas por la teoría clásica del conocimiento (de Aristóteles a Kant), sobre estos Nietzsche señala que “Nuestras sensaciones de tiempo y de espacio son falsas, porque conducen, si las examinamos consecuentemente, a contradicciones lógicas”.<sup>49</sup> Aquí se ponen en juicio los supuestos sobre los que se fundamenta la posibilidad de enumerar y calcular las cosas; pero esto no ha representado mayor problema para el conocimiento científico y la validez de estos supuestos no se ve cuestionada ya que, como explica Vattimo, “los errores sobre los que se fundan nuestros cálculos son más o menos constantes”.<sup>50</sup>

En este mismo contexto Nietzsche considera que la ciencia es incapaz de proporcionar un conocimiento objetivo de las cosas y que sólo expone a errores y supuestos en los cuales se ha fundamentado la posibilidad de enumerar y calcular de manera metódica todo lo existente, incluyendo al ser humano. Autores como Deleuze hablan sobre la factibilidad de identificar, dentro de las obras de Nietzsche, un señalamiento hacia la ciencia desde el cual ésta siempre trata de igualar las cantidades y de compensar las desigualdades “Esto es precisamente lo que denuncia en la ciencia: la manía científica de buscar

---

<sup>48</sup> Moore, G. *Nietzsche, Biology, and Metaphor*, Port Chester, NY, Cambridge Press, ProQuest ebrary, 2002, p.7.

Traducción propia: No resulta claro si la biología -o cualquier ciencia (...) —es capaz de describir adecuadamente los fenómenos naturales sin recurrir a algún grado de lenguaje antropomórfico.

<sup>49</sup> Nietzsche, F. *Humano demasiado humano*, *Op. Cit.*, p. 54.

<sup>50</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche*, *Op. Cit.*, p. 54.

compensaciones, el utilitarismo y el igualitarismo propiamente científicos”.<sup>51</sup> En este punto se puede distinguir que a partir de Nietzsche se comienza a sospechar de las intenciones que conlleva la manera tradicional de organización social basada en el conocimiento científico y en las ciencias sociales; intención que, de acuerdo con la crítica nietzscheana, va orientada a la conservación de la comunidad en un ambiente de homogeneidad.

En el paradigma científico que predominaba en gran parte de Europa durante el siglo XIX, prevalecía la exigencia de buscar una finalidad a la existencia; esta iba enfocada, como ya se ha comentado, a la conservación de la especie y al desarrollo de las sociedades. Esta tendencia, de acuerdo con la crítica de Nietzsche, ha estado íntimamente relacionada con el instinto de asociación y de estandarización, propio de la esencia de la especie gregaria que somos; es decir que el ser humano tiende, por naturaleza, a buscar relacionarse con los demás en un ambiente donde no se sienta amenazado y no exista necesidad de esforzarse por sobresalir. En este sentido. “los juicios sobre lo que es ‘bueno’ y lo que es ‘malo’ traducirían la suma de experiencias de lo ‘útil’ y de lo ‘inútil’; se llama bueno a todo lo que conserva la especie, malo a todo lo que es perjudicial”.<sup>52</sup> Las consecuencias útiles o nocivas eran las que marcaban la pauta para el establecimiento de normas sociales, y todas ellas iban encaminadas a la homogeneidad.

En este mismo contexto Moore afirma que dentro del conocimiento científico, filosófico y moral: “Instead of locating their source in some transcendent realm, scientists, philosophers and moralists now sought the genesis of good and evil, beauty and ugliness, even truth and falsity, in the evolutionary processes of life itself”.<sup>53</sup> Proceso que, de acuerdo con el paradigma científico desarrollado a partir de Darwin, tiende siempre a la conservación de la especie, y que en su vertiente social, conduce al desarrollo de las sociedades en un ambiente utilitario e igualitario.

---

<sup>51</sup> Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 67.

<sup>52</sup> Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, Madrid, Edimat, 2011, p. 48.

<sup>53</sup> Moore, G. *Op. Cit.*, p. 9.

Traducción propia: En lugar de ubicar su origen en algún reino de lo trascendental, científicos, filósofos y moralistas ahora buscan la génesis del bien y el mal, la belleza y la fealdad, incluso de la verdad y la falsedad, en los procesos evolutivos de la vida misma.

Sobre lo anterior, la crítica nietzscheana señala que para el pensamiento de la época (siglo XIX), todo lo que estuviera enfocado a este paradigma científico y social era digno de alabanza y que difícilmente alguien se atrevería a hacer cualquier tipo de parodia o burla al respecto. El mayor peligro al que se enfrentaban era la locura, y ante eso se ha recurrido a grandes esfuerzos de unanimidad. El problema de esta aproximación radicaba, como ya se entreveía en la filosofía griega, en que se dejaban de lado todos aquellos elementos de pasión y desenfreno, no menos propios del ser humano, que no conducían al conocimiento positivo en el caso de la conservación de la especie.

Una de las principales corrientes que Nietzsche critica es el pensamiento científico inglés, en específico los de Darwin y Spencer en su concepción evolucionista de la vida como adaptación al medio, lucha por la existencia y supervivencia del más fuerte:

The theory of natural selection is grounded on the belief that each new variety, and ultimately each new species, is produced and maintained by having some advantage over those with which it comes into competition, and the consequent extinction of less favoured forms almost inevitably follows.<sup>54</sup>

Al respecto, Moore resalta que “Darwin’s own metaphors, such as the struggle for existence, exerted such a powerful hold on the Victorian imagination because they derived their force from wider social and philosophical concerns”.<sup>55</sup> De acuerdo con lo anterior es posible observar el punto clave de la crítica de Nietzsche hacia el pensamiento darwiniano: el impacto cultural y moral con el que ha contado. Desde esta perspectiva, la teoría de la selección natural no cuenta únicamente con una repercusión científica en cuanto a la evolución de las especies, sino que ha permeado, también, el ámbito de la organización social trayendo consigo la idea de que sólo los más fuertes serán los que puedan llegar a imponerse sobre el resto de las personas, aunque éstos no sean fuertes por

---

<sup>54</sup> Darwin, C. (1996). *The origin of the species*. New York: Oxford University Press. P.258

Traducción propia: “La teoría de la selección natural se basa en la creencia de que cada nueva variedad, y en última instancia cada nueva especie, es producida y mantenida por tener alguna ventaja sobre aquellos con quien entra en competencia, y la consiguiente extinción de las formas menos favorecidas le sigue de manera casi inevitable”.

<sup>55</sup> Moore, G. *Op. Cit.*, p. 9.

Traducción propia: Las propias metáforas de Darwin, como la lucha por la existencia, ejercieron un gran poder sobre la imaginación victoriana porque derivaron su fuerza de las más relevantes preocupaciones filosóficas y sociales.

su carácter, sino sólo porque han conseguido ser mayoría al imponer una cierta igualdad de la cual obtienen su fuerza. Aquí lo que se observa es que la ciencia pretende funcionar como un modelo y un ideal metodológico y una “actividad capaz de inducir una determinada actitud psicológica, que se valora con independencia de los resultados estrictamente cognoscitivos”.<sup>56</sup>

Como parte del análisis que se ha realizado de la obra de Nietzsche con respecto a su “antidarwinismo” se observa que el autor reprueba cierta inconsistencia en los resultados que se han presentado donde “por lo menos en el ámbito humano, son los débiles los que sobreviven, mientras que los fuertes perecen o son sometidos por la unión de aquéllos”.<sup>57</sup> Aquí, “la supervivencia del más fuerte” no corresponde a la idea de los “más fuertes” tal como los analiza Nietzsche, como aquella figura de nobleza parecida a los animales de caza; sino que se refiere a las herramientas que sirven a los “más débiles” para sobrevivir, pero siempre aunado a las condiciones gregarias que garantizan su supervivencia; sin cambios, sin pasión y sin arrebatos. Históricamente “son los débiles los que han decidido, los que han impuesto sus formas de valoración”.<sup>58</sup> Lo anterior como parte de una inercia que ha buscado mantener un orden social. El sentido de la ciencia, expresa Jesús Conill, “puede ser la seguridad y la utilidad, o bien, más radicalmente, la libertad. Ambas líneas, de todos modos, convergen en el trasfondo del poder, ya sea como violencia (Gewalt) o radicalmente como tal poder (Macht)”.<sup>59</sup> El poder del que habla Conill, se refiere a la imposición del orden que se ha buscado para hacer progresar a la sociedad.

Históricamente esta búsqueda por mantener el balance y la igualdad para hacer prosperar a las comunidades se ha manifestado a partir de las diferentes corrientes que dictan el tipo de organización social como es el caso del utilitarismo cuyo principio implica la mayor felicidad para el mayor número de personas y donde lo que predomina es el sentimiento de igualdad dentro de una sociedad. Esta corriente, desde sus orígenes en el pensamiento inglés, ha tenido

---

<sup>56</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche, Op. Cit.*, p.55.

<sup>57</sup> Puche, D. *La ontología de la historia de Nietzsche*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2010, 132.

<sup>58</sup> *Idem.*

<sup>59</sup> Conill, J. *El significado de la ciencia y su poetización desde Nietzsche*, Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN), ed. Estudios Nietzsche 8, Nietzsche y la ciencia, Madrid, Trotta, ProQuest Ebrary, 2008.

influencia a nivel internacional y ha marcado la pauta en la manera en que se observa la vida en comunidad en general. En su artículo sobre la crítica de Nietzsche al utilitarismo, Johny Anomaly afirma lo siguiente: "Nietzsche thinks, from the fact that utilitarians construe 'utility' in exceedingly familiar terms. The pleasure they seek is not of the voluptuary of conqueror, but that of the 'herd animal' - the 'boring' and the 'mediocre'"<sup>60</sup>. Con lo anterior es posible distinguir, de nuevo, la crítica nietzscheana hacia la tendencia de los seres humanos de asociarse; los "animales de rebaño" como Nietzsche los denomina, son aquellos hombres que no cuentan con la suficiente fuerza para hacer frente al mundo por sí mismos y que se necesitan unos a otros para esconder sus debilidades y seguirse sin tener, así, que tomar decisiones importantes ni responsabilidad alguna.

En general, lo que Nietzsche critica tanto del conocimiento científico como social (principalmente el pensamiento inglés), es el hecho de que la forma de responder ante cualquier fenómeno se da, primordialmente, de una manera reactiva; es decir que se han desarrollado modelos de organización y de moralidad que tienen más que ver con la utilidad para reaccionar ante lo que pudiera manifestar una amenaza al orden establecido. Para Nietzsche, esta manera de interpretar los fenómenos (de forma reactiva) y de exponer la ciencia por parte de la filosofía inglesa, ha llevado al conocimiento a un balance donde "los conceptos *pasivos, reactivos, negativos* predominan por doquier".<sup>61</sup>

Esta obsesión científica por el orden impregna, de igual manera, la esfera de lo social, donde el ser humano se somete al ideal y al orden establecidos; y pareciera que existe un afán de sustituir las relaciones reales entre personas por una relación abstracta que pueda ser calculada y medida. Lo anterior resulta relevante debido a que no sólo afecta a las ciencias de la naturaleza, sino que también toca a las ciencias del hombre y, en ellas, estas fuerzas reactivas, se traducen en "la utilidad', 'la adaptación', 'la regulación', incluso 'el olvido'".<sup>62</sup> Se

---

<sup>60</sup> Anomaly, J. "Nietzsche's critique of utilitarianism", en *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 29, 2005. Traducción propia: El pensamiento de Nietzsche se enfoca al hecho que los utilitaristas interpretan la 'utilidad' en términos demasiado "familiares". El placer que buscan no es el de la voluptuosidad del conquistador, sino el del 'animal de rebaño', el 'aburrido' y 'mediocre'.

<sup>61</sup> Deleuze, G. *Op. Cit.*, p. 105.

<sup>62</sup> *Idem.*

procura lo que resulte útil y conveniente a partir de la búsqueda del elemento normativo dentro de aquello que se convierte en hábito y que, desde esta crítica, representa un ingrediente puramente pasivo que conduce al ser humano a un área donde experimenta seguridad y resguardo, pero donde queda exento de cualquier pasión que le pudiera producir el enfrentarse a alguna situación retadora de la cual pudiera resultar victorioso al sentirse creador de sus propias virtudes y al estar en posesión de sus propias decisiones.

Al respecto Nietzsche se pregunta: “¿a qué remite el concepto de utilidad? Es decir, ¿a quién una acción es útil o perjudicial? ¿Quién, desde entonces, considera la acción desde el punto de vista de su utilidad o de su nocividad, desde el punto de vista de sus motivos y sus consecuencias?”<sup>63</sup> La respuesta a lo anterior se enfoca a la reflexión sobre el hecho de que, aquí, quien juzga no es quien actúa, quien está presente en la acción, sino un tercero, un espectador, o incluso un grupo de espectadores, una cultura, una tradición; y desde fuera, se juzga una acción por el beneficio o la ventaja que conlleve. Al individuo sometido a una sociedad con estas características no le corresponde decidir lo mejor para sí mismo o reflexionar sobre uno u otro concepto moral, sino que todo esto ya le viene dictado por la tradición que ha probado ya la utilidad y el beneficio de aquellos preceptos morales que habrán de ser impuestos.

Por otro lado, este observar a la ciencia (natural y social) como principalmente reactiva, donde el ser humano capta los fenómenos de la naturaleza se siente amenazado y experimenta la necesidad de actuar ante ellos, implica, según Deleuze, la idea de un resentimiento que se experimenta ante la incapacidad de conocer de manera perfecta y controlar los fenómenos, el mismo resentimiento que llevó a la moral judeocristiana a desarrollar el ideal ascético. Como ya se ha expuesto en este trabajo, Nietzsche critica vigorosamente el momento en que los conceptos de lo “bueno” y lo “malo” fueron invertidos (con el nacimiento de pueblo judeocristiano), cuando el concepto de “bueno” dejó de representar a la nobleza fuerte y guerrera; y fue apropiado por aquellos que se sentían oprimidos y que guardaban un profundo resentimiento ante quienes eran más fuertes que ellos y a quienes no podían igualar en fuerza, en capacidad ni en inteligencia.

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 106.

Este resentimiento, y el ideal ascético que de él se deriva, han representado la fuerza de esta forma de moralidad: reactiva, utilitaria y pasiva.

El ideal ascético, dentro del pensamiento nietzscheano,

No permite ninguna otra interpretación, ninguna otra meta, rechaza, niega, afirma, corrobora únicamente en el sentido de su interpretación [...], cree que no existe en la tierra ningún poder que no tenga que recibir de él un sentido, un derecho a existir, un valor, como instrumento para su obra, como vía y como medio para su meta, para una única meta.<sup>64</sup>

Para Babette Babich, este ideal no es más que una reafirmación de la ambición del ser humano por poseer la verdad, al respecto observa que “El esfuerzo ascético por la verdad lo describe Nietzsche como alienante y extraño. El impulso por conocer depende de la inclinación o dirección humanizadora y antropomórfica.<sup>65</sup> Esta ambición, de la que habla esta autora ha acompañado al ser humano a partir de Sócrates y ha contribuido a que se desprecie el sentimiento de azar de la vida, así como todos los elementos trágicos e imprecisos que en épocas de la tragedia griega eran los más naturales y que contribuían a colmar al ser humano de energía ante la vida. En su intento de sentirse como dueño de sí mismo, el ser humano termina por alienarse, sale de sí en búsqueda de algo que no puede ni necesita conseguir y se pierde de todos aquellos elementos que sí le son propios, aunque sean imprecisos e inefables.

De esta manera Nietzsche relaciona el resentimiento y el ideal ascético con el utilitarismo y declara que “la fuente de la ‘utilidad’: es la fuente de todos los conceptos pasivos en general, el resentimiento, nada más que las exigencias del resentimiento”.<sup>66</sup> El utilitarismo está también relacionado con la teoría de la moral del señor y del esclavo desarrollada por Nietzsche en *La genealogía de la moral* y en *Más allá del bien y del mal*, donde se expresa que “La moral de los esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad”.<sup>67</sup> Aquí se observa una vez más la crítica hacia la tesis darwiniana de la selección natural, en cuanto a su impacto en la organización social, ya que es la moral de los esclavos, la del resentimiento,

---

<sup>64</sup> Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Op. Cit., p. 214.

<sup>65</sup> Babich, B. *Un problema de cuernos...El problema de la ciencia misma. La crítica de Nietzsche a la razón científica*. Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN), Madrid, Trotta, ProQuest Ebrary, 2008.

<sup>66</sup> Deleuze, G. Op. Cit., p. 106.

<sup>67</sup> Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, Op. Cit., p. 239.



la que se piensa en términos de utilidad, aquella que ha logrado predominar por encima de la moral de los señores, la moral que afirma la libertad y la vida. Anomaly expresa, por lo tanto, que en las mencionadas obras de Nietzsche:

[H]e speculates that the noble, aristocratic man first identifies himself and those like him (powerful, proud, distinguished men) as good, and then contrasts himself with those he regards as “the cowardly, the timid, the petty” and above all, “those who think only of narrow utility”.<sup>68</sup>

Estos seres que Nietzsche califica como cobardes, tímidos o mezquinos, los que piensan en términos de la utilidad, son quienes deciden e imponen el orden social al cual hay que ajustarse.

En este punto el concepto de “animal de rebaño” cobra gran relevancia debido a que ahí confluyen todos los elementos que Nietzsche critica del pensamiento utilitarista. Los conceptos de “humildad”, “laboriosidad”, “piedad”, la regla de oro “lo que es justo para un hombre es conveniente para otro”, y “no hacer a los demás lo que no queremos para nosotros mismos; pero principalmente la “igualdad”, que todos cuenten como uno, y nadie como más de uno; todo ello es parte de lo que Nietzsche señala relacionado al concepto de “animal de rebaño”, como moral de esclavos. Contra John Stuart Mill, Nietzsche señala lo siguiente:

Su vulgaridad me inspira horror (...) vulgaridad que quiere fundar todas las relaciones humanas en la reciprocidad de la prestación, de modo que toda acción aparece como una especie de pago de cosa que ha sido suministrada. En este caso, la premisa es innoble en el más bajo estilo; aquí se presupone en ti y en mí la equivalencia de los valores de las acciones: aquí se anula sencillamente el valor más personal de una acción (o mejor dicho, lo que no puede ser compensado o pagado con nada).<sup>69</sup>

Todos estos valores son considerados, desde la crítica nietzscheana, como peligrosos para el ser humano ya que pueden llevarlo a una alienación, una auto pérdida o hasta un trastorno. Para Anomaly, “the opposite of these values [los igualitarios] – pain, suffering, inequality; in short, ‘evil’- is equally indispensable for the survival and happiness of the very herd that seeks to eradicate it”.<sup>70</sup> Desde

---

<sup>68</sup> Anomaly, J. *Op. Cit.*

Traducción propia: Él especula que el hombre noble y aristocrático se identifica primero a sí mismo, y a otros como él (hombres distinguidos, orgullosos y poderosos), como buenos; y después se contrasta a sí mismo con aquellos a quienes él considera como "los cobardes, tímidos y mezquinos" y, sobre todo, "aquellos que sólo piensan en una estrecha utilidad."

<sup>69</sup> Nietzsche, F. *La Voluntad de Poder*, Madrid, Edaf, 2001, p. 609.

<sup>70</sup> Anomaly, J. *Op. Cit.*

esta perspectiva, el dolor y el sufrimiento tanto físico como intelectual y la lucha por la superación de cada ser humano es necesaria y recomendable para la *forja* del carácter propio. Aquí el mantenerse dentro de la zona de seguridad que brinda el ser parte de un conjunto de pautas morales ya probadas por su utilidad e impuestas desde fuera a una sociedad, resulta indeseable para el pensamiento nietzscheano.

Eduardo Álvarez refiere que la actitud utilitarista es opuesta a la hipótesis nietzscheana de la Voluntad de Poder, desde la cual cada ser humano es capaz de afirmarse a sí mismo y no responde únicamente a los impulsos reactivos que promueven las mencionadas teorías evolucionistas. Para este autor, es posible interpretar en Nietzsche que “la vida no es –en contra de Spencer– una adaptación interna, cada vez apropiada, a circunstancias externas, no es adaptación al medio, sino Voluntad de Poder”.<sup>71</sup> La Voluntad de Poder, en este sentido, se enfoca al elemento activo en contraposición a todo sentimiento de adaptación y de pasividad que se denuncia, desde la crítica nietzscheana, como debilidad, característica propia del instinto gregario y del ideal igualitario de corrientes como el utilitarismo. Con la Voluntad de Poder se hace patente la presencia de una jerarquía que impone “su fuerza instintiva, su soberanía incondicional, su poder avasallador, su sano egoísmo: su creatividad”.<sup>72</sup>

Nietzsche defiende, entonces, una “verdadera ciencia” y una “verdadera moral”, que corresponden a los señores, los hombres fuertes, que no buscan, en ningún momento, este elemento pasivo basado en la costumbre, ni tampoco la utilidad como medio de conservación de la comunidad; sino que son concebidas a partir de cada ser humano que se exalta a sí mismo. Exaltación que se consigue, en primera instancia, cuando se realiza un ejercicio de autocrítica un “colocar un signo de interrogación a continuación de uno mismo (...un aprender) a reír tan alto de nosotros mismos”.<sup>73</sup> Sólo cuando el ser humano deje de excluirse de la crítica, conseguirá aspirar a la ciencia, a la filosofía y a la moral de los hombres

---

Traducción propia: Lo contrario de estos valores –el dolor, el sufrimiento, la desigualdad; en definitiva el ‘mal’– es igualmente esencial para la supervivencia y la felicidad del mismo rebaño que busca erradicarlos.

<sup>71</sup> Álvarez, E. “Biologismo, jerarquía y crítica de la cultura en Nietzsche”, en *Praxis Filosófica*, núm. 35, 2012.

<sup>72</sup> *Idem*.

<sup>73</sup> Babich, B. *Op. Cit.*

fuertes. Al respecto, Conill habla de abordar la ciencia desde la perspectiva vitalista nietzscheana para poder interpretar y comprender su significado y valor; este tipo de ejercicio permitirá criticar el desproporcionado optimismo científico y “sólo así se estará en condiciones de superar la sublime ilusión metafísica que hay ínsita en la ciencia moderna”.<sup>74</sup>

En este sentido, una doctrina no puede ser verdadera porque haga felices o virtuosos a los hombres ya que, para Nietzsche, la felicidad y la virtud (como se comprendían en la filosofía clásica), así como la búsqueda de la mencionada conservación de la comunidad, no son argumentos fuertes. Una moral de ese tipo sólo puede pertenecer al “rebaño” de los hombres débiles, aquellos que se compadecen de sí mismos; esta moral empequeñece al ser humano al tratar de eliminar el sufrimiento y de imponer un elemento de “igualdad”, en cuanto a la felicidad y a la utilidad se refiere.

Nietzsche considera que esta meta de la ciencia y del utilitarismo, el hecho de procurarse la felicidad y huir del dolor, es un elemento peligroso ya que, más que ser una meta, el autor lo interpreta como “un final”. “Un estado que enseguida vuelve ridículo y despreciable al ser humano, - ¡que hace desear el ocaso de éste! La disciplina del sufrimiento, del gran sufrimiento- ¿no sabéis que únicamente es disciplina la que ha creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre?”<sup>75</sup>

Aquí la pretendida capacidad del ser humano de “comprender y corregir el ser” ya no representa una fuente de fortaleza; interpretar los fenómenos que experimenta el hombre como algo de lo que hay que defenderse (el elemento reactivo) y huir hacia la seguridad y el resguardo de una comunidad igualitaria no alimenta el espíritu, sino que lo adormece. Relacionarse con el mundo sólo en términos abstractos, trascendentales, calculados y unánimes, exenta al hombre de la pasión por vivir. Por el contrario, es necesario empoderar al ser humano para que comprenda que es posible superar el resentimiento, entender que no tiene sentido mantenerse siempre a la defensiva ante lo trágico del

---

<sup>74</sup> Conill, J. *Op. Cit.*

<sup>75</sup> Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal, Op. Cit., p. 183.*

mundo, sino que es enfrentándolo cuando se comienza a forjar un carácter propio.

Al respecto de esta manera de pensar, es posible decir que toda la fortaleza del “hombre”, toda su profundidad y su grandeza al aprovechar la desgracia, se le han presentado por una superación del sufrimiento, y no por un escapar de él. Cuando el ser humano comienza a criticarse a sí mismo y su pertenencia a una comunidad, cuando ya no se siente cómodo en esa zona de seguridad, sino que se enfrenta con valor aquello que se le ha impuesto como “modo correcto de vivir”; entonces comienza a ser dueño de sí mismo y a decir sí a la vida.

#### **1.4 La teoría kantiana del conocimiento y la ética del deber.**

Para el pensamiento moderno, principalmente a partir de Kant, la forma en que los seres humanos conocemos (como nos relacionamos con lo que nos rodea) es por medio de conceptos; y eso que recibimos, lo expresamos a través de juicios los cuales consisten en la relación de un predicado con un objeto. La acción de conocer implica, entonces, la capacidad de enunciar juicios. Para Kant, esos juicios que nos ayudan a relacionarnos con el mundo pueden ser, si se toma en cuenta su origen: a priori (anteriores a la experiencia) o a posteriori (en la experiencia). Si se considera su contenido, es decir por la manera en que el predicado es relacionado con el objeto, pueden ser analíticos o sintéticos.

Un juicio analítico es aquél donde hay un predicado lógicamente contenido en un objeto, aquí no salimos del objeto; mientras que un juicio sintético es aquél donde el predicado se atribuye al objeto como algo que se le agrega de fuera. Los juicios sintéticos a priori<sup>76</sup> no se basan en el principio de no contradicción (como sí lo hacen los analíticos) sino que requieren, de acuerdo con la teoría kantiana, de otro principio X que permite unir el objeto y el predicado. Ese principio X, para los juicios sintéticos a priori, es la intuición pura. Las intuiciones puras no son empíricas (de la experiencia) sino que, de acuerdo con Kant, se encuentran en nosotros antes de toda percepción de un objeto; y representan,

---

<sup>76</sup> Cfr. Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos, 2015, p. 47.

aquí, una facultad inherente a la naturaleza humana, a su constitución intelectual y a su capacidad racional. Un ejemplo de lo anterior es nuestro poder de representación en el tiempo y el espacio que nos viene dado de manera a priori. Sobre este tipo de intuiciones Kant afirma lo siguiente:

Las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación las llamo *puras* (en sentido trascendental). Según esto, la forma pura de las intuiciones sensibles en general, donde se intuye en ciertas relaciones toda la diversidad de los fenómenos, se hallará a priori en el psiquismo. Esta forma pura de la sensibilidad se llamará igualmente *intuición pura*.<sup>77</sup>

La aceptación de las categorías a priori del entendimiento<sup>78</sup> y de la capacidad de contar con intuiciones puras que permiten tener una relación con el mundo por medio de juicios sintéticos a priori es, para el pensamiento kantiano, imprescindible. Se considera, aquí, que el ser humano no podría vivir si no las admitiese, ya que no sería capaz de afrontar la realidad. El ser humano, entonces, las necesita para predicar de ellas todo lo que conoce; es la manera en que es posible hacerse de algún tipo de convicción sobre el mundo.

A estas figuras que Kant introduce (las categorías trascendentales y los juicios sintéticos a priori) Nietzsche las observa como instrumentos puramente inventados de lo incondicionado, porque no es posible comprobar su existencia.<sup>79</sup> Al igual que en la crítica a la metafísica tradicional y a la ciencia de la que ya se ha hablado, Nietzsche reprueba la exigencia del ser humano de poseer una verdad y un conocimiento absoluto e inmutable de las cosas y, en el caso de Kant, considera como insoportable la idea de que se tenga que contar con figuras racionales “puras” dentro de sí. En todo lo anterior Nietzsche no encuentra más que errores que han tenido una grave repercusión en la ciencia y en general en la representación que tenemos del mundo. Al respecto Vattimo señala que Nietzsche interpreta a Kant “en sentido radicalmente fenomenístico, reduciendo drásticamente las estructuras trascendentales al ‘compendio de una multitud de errores del intelecto’”.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 102–107.

<sup>79</sup> Para Kant, la manera de comprobar su existencia sería por medio de la lógica trascendental, la cual también es reprobada por Nietzsche.

<sup>80</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche. Op. Cit.*, p. 54.

En este mismo contexto, Nietzsche considera que la filosofía tradicional (de Sócrates a Kant), siempre ha creado un mundo a su imagen, es decir que han ubicado como condición de todo lo existente, sus propios juicios. Kant, observa Nietzsche, estaba orgulloso de sus categorías, y de haber descubierto en el ser humano una nueva capacidad, la facultad de los juicios sintéticos a priori. Lo anterior es visto por Nietzsche como una ambición metafísica, un instinto tiránico, una voluntad de ser “causa prima” de todo lo que nos rodea. Desde la crítica nietzscheana se señala que a estos filósofos tradicionales no les resulta posible concebir un mundo impreciso; sino que prefieren “siempre un puñado de ‘certeza’ a toda una carreta de hermosas posibilidades”.<sup>81</sup> Aquí se percibe nuevamente el rechazo al pensamiento clásico, el cual, a partir de Sócrates, deja de lado todos aquellos elementos azarosos de la existencia que no es posible explicar en términos racionales.

El modo de conocer y de relacionarse con lo que nos rodea que Nietzsche propone no está relacionado con una conciencia reflexiva capaz de conocerse a sí misma y de apreciar los objetos del mundo a través de juicios y categorías trascendentales, sino que comprende un cúmulo de distintos e inexplicables modos de aproximación y de distintas estimaciones de valor. De esta manera el autor expresa que lo que existe “no es un mundo ontológicamente sólido de cosas o de hechos objetivables mediante el conocimiento, sino unas perspectivas individuales basadas en sentimientos y afectos”.<sup>82</sup>

En este sentido, explica Luis María Cifuentes, la pregunta básica de Kant acerca de la posibilidad de los “juicios sintéticos a priori” como medio para conseguir un conocimiento puro, es transformada por Nietzsche en otra que “cambia totalmente la necesidad lógica u ontológica en otro tipo de necesidad, la ‘necesidad vital’”.<sup>83</sup> Esto, en Nietzsche, exalta lo humano en contra de lo trascendental, es decir que pone al ser humano como el centro, pero no a la manera en que la filosofía tradicional lo intentó definir dentro de un esquema de virtudes y conocimiento perfecto. El ser humano del que habla Nietzsche es, aquí, más parecido al hombre de la época de la tragedia griega, aquél que se

---

<sup>81</sup> Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, Op. Cit., p. 31.

<sup>82</sup> Cifuentes, L. *La reconstrucción del sujeto ético*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004, p. 124.

<sup>83</sup> *Idem*.

asumía a sí mismo como un compendio de impulsos y pasiones, que no sentía culpa ni remordimiento, no conocía la mala conciencia y daba un constante sí a la vida con todo lo trágico que ésta conlleva.

Sobre este mismo orden de ideas se resalta el hecho de que, desde la filosofía moderna, aunado a las facultades intelectuales, también se habló en gran medida de las capacidades morales del ser humano. El análisis que Nietzsche realiza sobre las teorías morales tradicionales señala que, para los filósofos, la moral ha consistido en una especie de seducción y de sortilegio, una “circe”; para el autor, todos los filósofos han escrito basados en este embrujo. Kant fue uno de los principales exponentes de las facultades morales humanas; aunque, no obstante, el rigor de su filosofía, Nietzsche considera que también él se vio envuelto en la seducción de la moral: “Todos los filósofos, también Kant, han construido seducidos por la moral-, que su intención se dirigía aparentemente a la certeza, a la ‘verdad’, pero en realidad a ‘majestuosos edificios morales’”.<sup>84</sup>

Para Graeme Garrard, la razón de lo anterior se debe a que Nietzsche consideraba que Kant estaba demasiado influido por la tradición judeocristiana, principalmente por el movimiento de la Reforma protestante y su influencia en los ideales de la revolución francesa; a Kant lo observaba, entonces, como un “essentially religious man, with a fanatic’s temperament, who had been ‘bitten by the moral tarantula Rousseau’”.<sup>85</sup> De acuerdo con Garrard, lo que Nietzsche notaba en Kant era una fe cristiana y dogmática en sus valores, situación que demuestra su influencia luterana. La ética kantiana, se manifiesta, en este punto, como “a feeble attempt to reconstruct fragments of the Christian sittliche Weltordnung (ethical world-view) without endorsing its argumentative keystone, the notion of God”.<sup>86</sup>

En este punto es posible observar, de nueva cuenta, la crítica que Nietzsche realiza hacia la filosofía moral tradicional, el hecho de estar basado en el

---

<sup>84</sup> Nietzsche, F. *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, Op. Cit., p.13.

<sup>85</sup> Garrard, G. “Nietzsche for and against the Enlightenment”, en *The Review of Politics*, núm. 70, 2008. Traducción propia: hombre esencialmente religioso, con el temperamento de un fanático, que había sido, “picado por la tarántula moral Rousseau”

<sup>86</sup> Garrard, G. *Op. Cit.*

Traducción propia: un débil intento por reconstruir los fragmentos de la sittliche Weltordnung cristiana (visión ética del mundo) sin endosar su "piedra angular" argumentativa, la noción de Dios.

resentimiento característico de la tradición judeocristiana, al respecto Nietzsche se lamenta que “la última nobleza política que había en Europa, la de los siglos XVII y XVIII franceses, sucumbió bajo los instintos populares del resentimiento”.<sup>87</sup>

La principal crítica a la ética kantiana se dirige al anuncio de que todos los seres humanos poseen una facultad moral que les permite guiarse por el deber hacia el imperativo categórico que se deduce a partir de un ejercicio de la razón práctica. El deber, en Kant, no consiste en una inclinación sino en un respeto hacia aquello que la razón reconoce como “necesariamente bueno”, que no está influido por intereses, sino que “prevalece sobre ella [la voluntad] o al menos la excluye por completo del cálculo de la elección, [sólo aquello] puede ser un objeto de respeto y por ello de mandato”.<sup>88</sup>

De acuerdo con la filosofía ética kantiana, todo individuo es capaz de encontrar dentro de sí misma, con la ayuda de un ejercicio racional y riguroso, pautas de comportamiento que puedan ser universales. La fórmula del imperativo categórico: “nunca debo proceder más que de modo que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal”<sup>89</sup> toma aquí un papel protagónico en la búsqueda por conseguir una fórmula de razonamiento universal que pueda dar una certeza ética al ser humano, ya que, desde el pensamiento kantiano, constituye aquella ley que la razón reconoce como “necesaria” e incondicionada.

Por otro lado, la figura de la voluntad, es decir la facultad de elegir sólo aquello que la razón, independientemente de cualquier inclinación, reconoce como prácticamente necesario, tal como la expone Kant, como una entidad “libre y autónoma”, desligada de todo deseo e inherente a la esencia del ser humano; es también blanco de la crítica nietzscheana desde la cual se niega que exista una voluntad con tales características. Así pues, lo que Nietzsche niega de Kant es la idea de la incondicionalidad de la razón, para Nietzsche “there are mental raw materials (desires, inclinations, instincts, or drives) that affect actions”.<sup>90</sup> O

---

<sup>87</sup> Nietzsche, F. *La genealogía de la moral, Op. Cit.*, p. 78.

<sup>88</sup> Kant, I. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2012, p. 92.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>90</sup> Leiter, B. *Nietzsche and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 64.



sea que es imposible realizar una abstracción de todos aquellos afectos que nos relacionan con el mundo y que marcan, de manera inevitable, la forma en que actuamos en relación con aquellos que nos rodean. De acuerdo con el pensamiento nietzscheano todos esos deseos que nos vienen de dentro por una pasión que no tiene por qué esconderse ni limitarse son los que afectan en mayor medida todas nuestras acciones. Para Brian Leiter: "The insistence on the possibility of such detachment shows how Kant is trapped in the Christian legacy. As Christianity postulates a soul to hold individuals accountable, so Kant postulates the capacity for deliberative detachment to impose moral constraints on choice".<sup>91</sup>

En este mismo orden de ideas, es posible observar que el sistema ético kantiano es señalado por Nietzsche como una forma de corrupción que busca afirmar a la pura convicción como un criterio de verdad.<sup>92</sup> Desde la lectura que Nietzsche realiza de este autor de la ilustración, este tipo de razonamiento no es sino el resultado de la soberbia del mismo Kant que pretendió asentar como fundamento universal de la ética lo que él observaba de sí mismo: "lo que en mí es respetable es el hecho de que yo puedo obedecer, -¡y en vosotros las cosas no deben ser diferentes que en mí!"<sup>93</sup> En efecto, Nietzsche sugiere que Kant y los filósofos idealistas se ubicaron a sí mismos como causa de los razonamientos morales, y pretendían que éstos tuvieran una validez universal y que fueran imprescindibles para todos los seres humanos.

La idea kantiana de que la grandeza y la dignidad del ser humano radican en su capacidad de otorgarse a sí mismo la ley universal del imperativo categórico y de expresarla mediante la voluntad libre y autónoma, es fuertemente criticada por Nietzsche. Al respecto María de Jesús Mingot comenta que

[...] la dignidad que Kant reivindica para el hombre (siempre y en todas partes) en cuanto capaz de moralidad es desenmascarada por Nietzsche

---

Traducción propia: Hay materias primas mentales (deseos, inclinaciones, instintos o motivos) que afectan las acciones.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 74.

Traducción propia: La insistencia en la posibilidad de tal desapego muestra cómo Kant está atrapado en el legado cristiano. Como el cristianismo propone un alma para mantener a los individuos como responsables, Kant propone la capacidad de "desapego deliberativo" para imponer restricciones morales a la elección.

<sup>92</sup> Nietzsche, F, *El anticristo*, *Op. Cit.*, p. 106.

<sup>93</sup> Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, *Op. Cit.*, p. 126.

como una mentira doblemente útil: la creencia en la dignidad humana halaga su vanidad al contraponerlo al reino inferior de la animalidad, al tiempo que permite al hombre decadente rentabilizar su debilidad trocando su impotencia en mérito.<sup>94</sup>

Aquí se resalta que, en Kant, lo que distingue al ser humano de los demás seres de la naturaleza y le da una dignidad que está muy por encima de ellos, es la capacidad que éste tiene de dictarse a sí mismo la ley universal del imperativo categórico, gracias a un ejercicio racional que va acompañado de una voluntad libre y autónoma. Esta tesis de que todos los ser humanos son capaces, desde sí mismos, de conocer una idea universal sobre el comportamiento del ser humano, afirma Nietzsche, resulta ingenua y absurda porque es impensable que cada individuo pueda saber, sin más, qué conducta beneficia al conjunto de la humanidad y qué actos son deseables en general.

Por otro lado, para Nietzsche, la creencia y afirmación de estos juicios y capacidades morales que promueve el pensamiento idealista no resulta, en absoluto, necesaria para la humanidad; al contrario, ha constituido el más grande engaño y es altamente perjudicial. El asumir estos juicios no representa para el ser humano más que una continuación de las limitaciones que ya se habían impuesto desde tiempos socráticos y un fomento a la decadencia de la filosofía; al respecto Nietzsche comenta que: “El instinto que yerra en todas y cada una de las cosas, la contranaturalidad como instinto, la decadencia alemana como filosofía -eso es Kant.”<sup>95</sup>

El idealismo, en este sentido, es considerado como alimento para la debilidad y la cobardía que, desde el advenimiento del pueblo judeo-cristiano, ha venido sembrando entre la humanidad un error que parece reblandecer la actitud del ser humano ante el mundo y que lo ubica en una posición de resguardo y seguridad. Sobre lo anterior Nietzsche reflexiona que “El error (-el creer en el ideal-) no es ceguera, el error es *cobardía*... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es *consecuencia* del coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo...”<sup>96</sup> Se observa, aquí, la forma apasionada que tiene

---

<sup>94</sup> Mingot, M. “El vértigo del Amor Fati: Libertad y Necesidad en Nietzsche”, en *Revista de Filosofía*, vol. 35, núm. 1, 2010.

<sup>95</sup> Nietzsche, F. *El anticristo*, *Op. Cit.*, p. 41.

<sup>96</sup> Nietzsche, F. *Ecce homo*, *Op. Cit.*, p. 23.

el autor para hablar de su repudio hacia todo aquello que pretenda excusar al ser humano del trabajo de construirse fuera de las seguridad reconfortante de los valores ideales que se le imponen de manera trascendental o desde la misma sociedad.

A lo largo de su obra Nietzsche reflexiona sobre el desarrollo de las virtudes humanas, y dice de ellas que deben ser personales y no impuestas desde el deber hacia un imperativo categórico. La figura de “autómatas del deber”<sup>97</sup> corresponde aquí a aquellas personas a quienes no se les brinda la oportunidad de elegir por sí mismas, a quienes los valores sociales no les dicen nada y no capaces de experimentar en carne propia la emoción y la pasión de sentirse dueños de sus propias virtudes. Lo anterior es duramente criticado por Nietzsche y al respecto realiza la siguiente reflexión desde la cual considera que la práctica del deber es una práctica destructora: “¿Qué destruye más rápidamente que trabajar, pensar, sentir sin necesidad interna, sin una elección profundamente personal, sin placer?”<sup>98</sup>

Así pues, el autor afirma que la imposición de la obligación hacia deberes universales resulta sumamente perjudicial para todo ser humano, así como para su relación con la sociedad a la que pertenece y el florecimiento de la misma. De esta manera Nietzsche asegura que “Un pueblo perece cuando confunde su deber con el concepto de deber en general”<sup>99</sup>. Porque en lugar de procurar desarrollar nuevas virtudes que sean el resultado de una afirmación propia de la vida, prefieren adoptar pautas y deberes que les vienen dados por tradiciones ancestrales.

Para hablar de cómo el ser humano es capaz de superar la figura del deber impuesto (trascendental o social) y de alcanzar cierto grado de libertad Nietzsche introduce la analogía de las transformaciones del espíritu<sup>100</sup> la cual, de acuerdo con Juan Manuel Navarro,

está encaminada a conquistar la libertad para, en un nuevo comienzo, conquistar un mundo nuevo. Pero esta conquista no puede pensarse como si se alcanzase una libertad y un mundo ya ahí, y dados en algún

---

<sup>97</sup> Nietzsche, F. *El anticristo*, Op. Cit., p. 40.

<sup>98</sup> *Idem*.

<sup>99</sup> *Idem*.

<sup>100</sup> Cfr. Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit.

lugar y desde siempre. No hay tal. En rigor, libertad y mundo son, señala Nietzsche, creados: crearse libertad y crear mundo.<sup>101</sup>

Desde esta analogía se presenta, en un primer momento como un camello que recorre el desierto sin decidir él mismo su rumbo; además este camello, aturdido por la inercia de la tradición y la monotonía se inclina ante quienes pretenden cargarlo con pesados deberes morales que acepta sin resistencia. Aquí, de acuerdo con Teodoro Mora, “se simboliza la capacidad humana de venerar, de cargar con el peso de la tradición y la costumbre, de seguir el camino del pensamiento teológico creacionista [...] el camino de abnegación del asceta y del sabio”.<sup>102</sup>

Para la filosofía nietzscheana, este estado en el que el ser humano es como un camello es el más común entre los seres humanos que se encuentran siempre sometidos ante quienes buscan reafirmar su poder tanto político como económico y religioso; en esta especie de sortilegio el ser humano sólo tiene acceso a la imagen que se le presenta del mundo, un mundo en el que se le ha enseñado a ajustarse a leyes universales ya concebidas; aquí éste permanece enfermo y débil, en un estado de aniquilamiento, de sometimiento, sin capacidad reflexiva y sin fuerzas para luchar contra este sistema.

En un segundo momento el ser humano cobra fuerzas para salir del sortilegio y se enfrenta al gran dragón, el “tú debes”. En las escamas de ese dragón

[E]stán escritas todas las leyes [...] En él se muestra la introyección de las normas en los seres humanos. También para Nietzsche el Estado y la política serán considerados grandes monstruos, que semejantes al dragón del ‘tú debes’, del cual son fruto y continuación, asolan al mundo; monstruos que, al igual que la moral, han sido creaciones humanas, aunque se hayan basado en las ideas procedentes de la trascendencia.<sup>103</sup>

Aquí el espíritu se transforma en un feroz león, que se ha sentido oprimido de tal manera que no resiste más y comienza a despertar con toda su fuerza para arrancarse de encima aquellas cargas y valores con que lo habían sometido. El león busca conquistar su propia libertad como animal de rapiña que es; quiere

---

<sup>101</sup> Navarro, J. *Nietzsche: De la libertad del mundo*, en *La filosofía del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2013, p. 163.

<sup>102</sup> Mora, T. *Op. Cit.*, p. 146.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 147.

dejar detrás de sí la mala conciencia<sup>104</sup> para volver a prestar atención a sus viejos instintos desde los cuales habrá de luchar por el derecho a crearse nuevos valores; para comenzar a dar un sí a la vida.

Finalmente, el espíritu que ha luchado por su propia libertad se transforma en un niño; éste representa la inocencia de un renacer libre de deberes y ataduras morales, pero también de resentimientos, porque no es posible un nuevo comienzo si se sigue mirando hacia atrás con rencor. El niño es un santo, “decir sí” a una nueva vida es la posibilidad de crear nuevas convicciones y virtudes, desde la pureza y la jovialidad que le caracterizan. “Simboliza a Aión, el Zeus Paidos, el ‘niño que juega’ de Heráclito, a Aión como el dios que juega al Juego del mundo y que, al hacerlo, pone en juego todo lo existente desde la inocencia del devenir”.<sup>105</sup>

Las virtudes de las que habla Nietzsche, aquellas que se comienzan a crear cuando uno se vuelve como niño, son genéticas, originales, una invención propia, que el ser humano es capaz de defender, porque han sido resultado de una batalla triunfal y desde ellas es capaz de dar cuenta de sí mismo, de atestiguar de sí. Aquí, el actuar puramente conforme al respeto al deber, tal como el rigor de Kant propone, limitaría la naturalidad con la que un niño se afirma a sí mismo.

Lo que Nietzsche reprocha de Kant es principalmente la seriedad y la impersonalidad de su propuesta; esto no resulta difícil de comprender dado que la filosofía nietzscheana se caracteriza por dotar al ser humano de fuerza en sí y para sí mismo. Zaratustra habla a cada uno de los ser humanos y los exhorta a exaltarse apasionadamente. Todo aquello que tenga pretensiones de universalidad le repugna: “La ‘virtud’, el ‘deber’, el ‘bien en sí’, el bien entendido con un carácter de impersonalidad y de validez universal- ficciones cerebrales en que se expresan la decadencia, el agotamiento último de las fuerzas de vida”.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Cfr. Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Op. Cit.

<sup>105</sup> Mora, T. Op. Cit., p. 147.

<sup>106</sup> Nietzsche, F. *El anticristo*, Op. Cit., p. 40.

Sobre lo anterior expuesto es posible distinguir que, desde la lectura que Nietzsche realiza de Kant, este último es ubicado como predicador de la obligación y el deber hacia una norma universal fija; y que Nietzsche lo coloca en una posición de responsabilidad sobre del debilitamiento tanto del espíritu de manera individual, como de las sociedades en general. Al respecto, es primordial recordar que el principal punto de crítica, como ya se ha mencionado, es el hecho de que, desde la filosofía kantiana, se afirma que el ser humano posee la capacidad, sin tener que luchar por adquirirla, de distinguir entre lo que es correcto o incorrecto y que además es capaz de otorgarse a sí mismo la ley universal del imperativo categórico.

Tanto en Nietzsche como en Kant el ser humano cuenta con el potencial para llegar a ser el creador de sus propias virtudes y ser capaz de atestiguar por ellas. En Kant, esto lo consigue únicamente a través de un ejercicio de la razón que necesariamente, e independientemente de todo deseo, pulsión o inclinación hacia el mundo de la experiencia, le obliga a actuar de acuerdo con esa ley universal que ha logrado reconocer, mediante la voluntad libre y autónoma, como buena y necesaria; y puede imponérsela a sí mismo. Pero en Nietzsche es distinto: el camino para llegar a la capacidad de mandarse y obedecerse a sí mismo es el corazón de la crítica nietzscheana hacia la ética del deber de Kant. Para Nietzsche: “Que al hombre le sea lícito responder de sí mismo, y hacerlo con orgullo, o sea, que al hombre le sea lícito decir sí también así mismo... esto es un fruto maduro”<sup>107</sup>, y como tal es un fruto que tiene que pasar por una etapa de inmadurez, para Nietzsche el “martirio” al que se somete el espíritu y la fuerza que saca de sí mismo para luchar contra lo que se le impone de fuera es necesaria para llegar a este fruto. Lo que Nietzsche manifiesta, aquí, es el rechazo a la idea de pensar que este esfuerzo le puede ser ahorrado al ser humano.

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche expresa lo siguiente: “El que no puede mandarse a sí mismo debe obedecer. ¡Y más de uno pueda mandarse a sí mismo, pero falta todavía mucho para que también se obedezca a sí mismo!”<sup>108</sup> Pero para llegar a esto no es posible hacerlo desde fuera de la experiencia, tal

---

<sup>107</sup> Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Op. Cit., p. 88.

<sup>108</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit., p. 153.

como Kant propone, ni tampoco se puede hacer caso omiso de los deseos, las pasiones y las inclinaciones con las que convivimos diariamente. Para lograrlo es necesario atravesar por todo el proceso que hace pasar de una heteronomía ética donde, como al camello, se carga al ser humano con deberes que no es capaz de asumir, e ir descubriendo que es posible luchar contra ello, que al sentirse cansado de que se le impongan preceptos morales, sea capaz de reunir la fuerza para afirmarse a sí mismo y ser el creador de sus propias virtudes.

Como se ha podido observar, la crítica nietzscheana hacia el paradigma moral de la filosofía tradicional representa el punto de partida desde el cual el ser humano puede ser capaz de tomar distancia de aquello que se le presenta como lo moralmente correcto y comenzar a cuestionarse y preparar el camino para la construcción de nuevas virtudes.

**II**

**LA DEFINICIÓN DE SUJETO, LA CULTURA Y EL  
LENGUAJE DESDE LA PERSPECTIVA NIETZSCHEANA**



## 2.1 La concepción de sujeto y naturaleza humana

A lo largo de la historia, a partir del pensamiento socrático, se ha ido revelando una concepción de ser humano de tinte principalmente metafísico, la cual ha influido en gran medida la manera en que éste se interpreta a sí mismo dentro del mundo. Desde tiempos posteriores a la tragedia griega se comenzó a desarrollar la idea de un principio de individuación por el cual, el ser humano intenta comprenderse a partir de lo que los filósofos de su tiempo consideraron como lo primordial de sí mismos, a saber: su capacidad de buscar el conocimiento verdadero y preciso. Esta doctrina, desde su aspecto moral, apunta a que el ser humano es “bueno” cuando en él impera la razón y “malo” cuando se está dominado por los deseos, aquí señala Taylor: “lo que ganamos mediante el pensamiento o la razón es el autodomínio”<sup>109</sup>; es decir que cuando el ser humano es capaz de conseguir que su parte superior, su razón, rija sobre sus deseos, es entonces cuando puede acceder a una moral superior. De esta manera se consigue una unidad que, de acuerdo con la tradición platónica, colma al ser humano de serenidad y le permite centrarse en sí mismo.

Esta capacidad de autodomínio representará, para los hombres de su tiempo, una seguridad y un consuelo que conseguirá evitar, en gran medida, los horrores y sufrimientos de la vida que no logre afrontar.

Al respecto Nietzsche expone el pensamiento de Schopenhauer:

Como sobre el mar embravecido, que, limitado por todos lados, levanta y bate rugiendo montañas de olas, un navegante está en la barca, confiando en la débil embarcación; así está tranquilo, en medio de un mundo de tormentos, el hombre individual, apoyado y confiado en el “*principium individuationis*” (principio de individuación). Más aún, de Apolo habría que decir que en él han alcanzado su expresión más sublime la confianza inconclusa en ese principio y el tranquilo estar allí de quien se halla cogido en él, e incluso se podría designar a Apolo como la magnífica imagen divina del *principium individuationis*, por cuyos gestos y miradas nos hablan todo el placer y sabiduría de la apariencia, junto con su belleza.<sup>110</sup>

Cuando Nietzsche habla del principio de individuación en la antigüedad griega, explica que existe una contradicción que ha prevalecido y ocupado la vida de su época y en cierta manera, la justifica y le da sentido. Al respecto Deleuze afirma que esta contradicción se refiere a la oposición entre los instintos dionisiaco y

---

<sup>109</sup> Taylor, C. *Las fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 167.

<sup>110</sup> Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, Op. Cit., p. 45.

apolíneo y se expresa en “la unidad primitiva y la individuación, del querer y de la apariencia, de la vida y del sufrimiento”.<sup>111</sup>

Aquí Apolo exalta el principio de individuación y por él libera al hombre del sufrimiento, haciendo de la justificación y la redención del dolor algo indispensable para la vida. Por otro lado, el principio de individuación del alma y de la razón está relacionado, también, con la capacidad de comprenderse a sí mismo como parte de un orden natural de las cosas visto desde las categorías trascendentales como son espacio y tiempo.

Sobre lo anterior es posible identificar en el pensamiento schopenhaueriano que el principio de individuación es definido exclusivamente en términos de espacio y tiempo. Dentro de su análisis de la obra de Schopenhauer, Nabais afirma que “[h]e even goes so far as to call space and time the ‘*principium individuationis*’, on the grounds that, in his words, ‘it is only by means of time and space that something which is one and the same according to its nature and its concept appears as different, as a plurality of co-existent and successive things’”.<sup>112</sup> Esto se refiere a que los individuos sólo pueden identificarse a sí mismos como tales cuando la razón se interpreta a sí misma en términos de tiempo y espacio como parte de un orden racional. Aquí la concepción platónica del alma como sustancia en sí misma y elemento superior que rige sobre lo material aparece con gran fuerza y se identifica como algo indestructible, eterno e indivisible.

La noción de ser humano de la antigüedad griega, a partir de Sócrates y Platón, ha influido en gran medida la filosofía clásica y medieval (principalmente Plotino y San Agustín), y también ha marcado el pensamiento religioso donde la perfección del alma va ligada al orden de la creación: “Si todo participa en Dios y a su manera todo es semejante a Dios, entonces el principio clave subyacente en todo es el de la Participación o Semejanza. Pero el arquetipo de la Semejanza con Dios sólo puede provenir de la Palabra del mismo Dios, engendrada por él y de su misma sustancia”.<sup>113</sup> Se observa, así, que tanto Platón como San Agustín asumen una visión del mundo de orden racional, la cual debe ser asimilada y

---

<sup>111</sup> Deleuze, G. *Op. Cit.*, p. 21.

<sup>112</sup> Nabais, N. “The individual and individuality in Nietzsche”, en *Pli The Warwick journal of philosophy*, núm. 12, EBSCO Base de datos, 2001.

Traducción propia: Es sólo a través de las categorías de tiempo y espacio que algo que es una y la misma cosa en función de su naturaleza y de su concepto aparece como diferente, como una pluralidad de lo coexistente y lo sucesivo.

<sup>113</sup> Taylor, C. *Op. Cit.*, p. 184.

amada por los seres humanos. Lo anterior apunta a que la filosofía tradicional ha considerado al individuo únicamente a partir de la importancia del “cogito” y de la existencia de “la cosa en sí” donde la prueba agustiniana de la existencia de Dios y la idea de un orden de las cosas en el cosmos toman un papel central. Influida en gran medida por esta tradición, se construye la idea de “sujeto”, la cual, desde Descartes, reafirma una reflexividad radical y sitúa las fuentes de la moral dentro de cada individuo. La propuesta cartesiana apunta a la necesidad de comprender el papel del entendimiento puro: “nous ne concevons le corps que par la faculté d’entendre qui est en nous, et non point par l’imagination ny par le sens, et que nous ne les connoissons pas de ce que nous le voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée”<sup>114</sup>. Se observa, entonces, que para Descartes la razón, cuando es grande, fuerte y poderosa, es capaz de controlar y regir las pasiones. Con respecto a lo anterior, Deleuze reflexiona sobre el hecho de que desde este enfoque: “Desdoblamos la voluntad, inventamos un sujeto neutro, dotado de libre albedrío, al que atribuimos el poder de actuar y de contenerse”.<sup>115</sup> De igual manera, se le han atribuido una serie de categorías de la razón, a saber: pensamiento razonable, identidad, causalidad y finalidad.

A partir de Kant la naturaleza humana, desde la cual se exalta su propia dignidad, ha girado en torno a estas categorías. Esta lógica tradicional apunta a que existe una esencia perfecta de los seres humanos sin la cual es imposible pensar y relacionarse con todo lo existente; aquí se da por hecho que existe un “yo”, un sujeto que piensa, que se expresa a través de una voluntad, que es la condición de aquello que es pensado y que además brinda al individuo la capacidad de dirigirse de manera “correcta” en su relación con el mundo.

De acuerdo con Nietzsche, no se puede hablar de voluntad únicamente en el sentido tradicional, desde el cual la voluntad del sujeto, por el simple hecho de “considerarse libre”, es capaz de derivar en buenas acciones y determinar, a partir de sí misma, la realidad; incluso de tomarse a sí mismo como causa propia.

---

<sup>114</sup> Segunda meditación citada en Taylor, C. *Op. Cit.*, p. 206.

Traducción de Ana Lizón: No conocemos los cuerpos más que por la facultad de entender que está en nosotros, no por la imaginación ni por los sentidos; y no los conocemos por el hecho de verlos o tocarlos, sino solamente porque los entendemos.

<sup>115</sup> Deleuze, G. *Op. Cit.*, p.37.

Al respecto, Nietzsche no habla de la voluntad como libertad; sino de voluntad fuerte y voluntad débil. La voluntad fuerte se refiere a la fe que el ser humano pueda tener en sí mismo y desde la cual asume totalmente su responsabilidad; y la voluntad débil que es aquella que evade responsabilidades y culpas y trata de evitar toda carga pesada que represente algún tipo de sufrimiento. Sobre esto, Acosta señala que, en Nietzsche, la voluntad actúa fuera del principio de individuación y no actúan en ella las leyes de la causalidad; aquí la voluntad es irracional: “no es de la naturaleza del conocimiento –aunque el conocimiento surja de ella”.<sup>116</sup> En ese sentido es difícil hablar de la voluntad como un concepto unívoco, no es posible hacerse una representación ya que ella misma escapa al principio de la razón. En Nietzsche a la voluntad se le puede ubicar como más cercana al instinto creador.

Para la filosofía tradicional, aquello que da identidad al ser humano es su esencia formada por razón y voluntad; tal noción es duramente criticada por Nietzsche ya que, para él, el ser humano no debe ser conceptualizado de ninguna manera. Nietzsche niega, entonces, el concepto de identidad defendido por los filósofos clásicos, para él toda identidad es un engaño o una máscara. La identidad no corresponde a una visión racional del ser humano y tampoco a una visión histórica de tinte hegeliano. Al igual que sucede con la voluntad, es imposible concebir una conceptualización para la “identidad”, no se puede pensar en ella en términos racionales; la única manera de comprender alguna noción sobre la “identidad” en Nietzsche, es observándola desde la expresión artística y creadora que sólo quienes consiguen abstraerse de la historia preconcebida y se “vuelven como niños”<sup>117</sup> pueden conseguir. En la figura del niño se borra toda identidad, en él se representa lo “auténtico” y lo puramente “dionisiaco” del ser humano. A esta concepción es imposible llegar si se mantiene la creencia de que el sujeto es idéntico a sí mismo dentro de un orden inmutable y divino.

Otra de las ideas principales mediante las cuales Nietzsche critica el concepto de “sujeto” es su metáfora sobre “la muerte de Dios”, a partir de la cual se pone en duda, también, la existencia de un “logos” y con ello, de toda posibilidad de

---

<sup>116</sup> Acosta, J. *Shopenhauer, Nietzsche, Borges y el Eterno Retorno*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2007, p.79.

<sup>117</sup> Ver las transformaciones del espíritu en Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit.

racionalidad humana. La creencia en la Verdad y el Bien absolutos que fueron proclamados por la metafísica tradicional y el cristianismo son puestos en duda afectando el modo en que el hombre se interpreta a sí mismo. Como consecuencia de la proclamación de “la muerte de Dios” y de la razón “cualquier idea de un sujeto moral dotado de conciencia y de racionalidad libre era inevitablemente una ‘mentira’, una ‘falsificación’”.<sup>118</sup> En este sentido se identifica que la conciencia subjetiva de la que hablaron los filósofos de Descartes hasta Husserl ha quedado destruida por la crítica posmoderna. Ya no se concibe un sujeto racional que conoce y tampoco un sujeto moral capaz de aspirar al “bien absoluto”.

Deleuze considera que la concepción clásica de “sujeto” y sus atribuciones constituyen una depreciación como manera de valorar al ser humano y se encuentran impregnadas de lo que en la obra de Nietzsche se conoce como un “resentimiento” que, desde la tradición judeocristiana, ha permeado todas las épocas de la historia dejando su huella en las ciencias, en la metafísica, en la psicología y sobre todo en la moral. Este resentimiento sucede cuando el ser humano percibe que no es capaz de tener un dominio absoluto y reacciona ante ello, creándose a sí mismo una mala conciencia, castigándose por ello e imponiéndose un ideal ascético para recuperar el control.

Nietzsche rechaza el principio de individuación y la concepción clásica de sujeto ya que representan un engaño que da la espalda a todos aquellos elementos vigorosos, pero imprecisos, que son también naturales y complementarios en el hombre; estos elementos son representados, en tiempos de la tragedia griega, por medio de Dionisio, el dios de la fiesta y del arrebató.

Para Nietzsche el ser humano no puede ser como tal un individuo, sino que se encuentra dividido en sí mismo entre diferentes inclinaciones que no es capaz de gobernar ni someter a leyes fijas. En efecto, la figura de individuo delimitado de la que hablaba Platón, y del sujeto cartesiano, no resulta ya suficiente para comprender la esencia cambiante de los seres humanos.

Nietzsche considera que los filósofos tradicionales han cometido el error de pensar que el ser humano puede ser comprendido de una vez y para siempre, como si éste fuera una verdad eterna e invariable “pero todo lo que el filósofo

---

<sup>118</sup> Cifuentes, L. *Op. Cit.*, p. 214.

dice sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal muy limitado”<sup>119</sup>; no se ha entendido que el ser humano representa un constante devenir en algo diferente de lo que es.

A esta situación Nietzsche la ha considerado como un problema de falta de sentido histórico ya que al realizarse una genealogía de las concepciones sobre el “hombre” no resulta difícil darse cuenta de que el ser humano de la época de la tragedia griega tiene poco parecido con el hombre judeo-cristiano o con el hombre de la actualidad. Como lo expresa Cifuentes: “los excesos racionalistas, idealistas y cientificistas de la Ilustración fueron vistos por Nietzsche y más tarde por Freud como síntomas de una grave enfermedad de la humanidad occidental, como señales de una decadencia, de un malestar y de una patología muy profunda”.<sup>120</sup>

En este sentido se observa que la intención de Nietzsche al criticar el principio de individuación no es el de anular por completo la posibilidad de la *forja* de una identidad para el ser humano; no anula la existencia del individuo sino que “he seeks to imbue it with dignity and intelligibility, by purifying it of its empirical determinations in such way as to convert it into an exact mirror of the individuality which it incarnates: ‘Be yourself, the totality of what you are is not what you do [or] think’”.<sup>121</sup> Es decir que no limita la individualidad del ser humano a su capacidad racional ni a sus determinaciones empíricas sino que lo lleva más allá en un ejercicio hermenéutico que incluye, también, todos los aspectos inefables de su existencia.

La individualidad y la identidad para Nietzsche no son, entonces, características intrínsecas al ser humano, sino que se manifiestan como metas por alcanzar y conquistar dentro del proceso de maduración y de construcción de sí mismo de cada persona. Para Nabais, el ser humano debe querer ser quien es, amar su individualidad y luchar por ella (al modo en que Nietzsche propone). “To live in such a way that we wish to live once more, and wish to live in eternity! Our task challenges us in every instant”.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> Nietzsche, F. *Humano demasiado humano*, Op. Cit., p. 44.

<sup>120</sup> Cifuentes, L. Op. Cit., p.236.

<sup>121</sup> Nabais, N. Op. Cit.

Traducción propia: Él busca inculcarla (la identidad) con dignidad e inteligibilidad, purificándola de sus determinaciones empíricas de tal manera que se convierta en un espejo exacto de la individualidad que ella encarna: "Se tú mismo, la totalidad de lo que eres no es lo que haces o piensas.

<sup>122</sup> *Idem*.

Ambas, individualidad e identidad, dejan de formar parte de una estructura determinada y continua del ser humano y aparecen dentro del “orden discontinuo” de la repetición en la eternidad. Aquí se observa la íntima relación que en la obra de Nietzsche se aprecia sobre la posibilidad de una individualidad y la teoría del Eterno Retorno. Al respecto Nabais considera que:

[what] makes each individual exactly the individual he is at that given moment, is the eternal individuality which he incarnates at that moment as a repetition: the individuality of his life-history as a whole is the multiplicity of individualities embodied in the multiplicity of "individuals" which, in their succession, go to make up that same individual's life-history.<sup>123</sup>

Por lo anterior es posible comprender que cada ser humano es idéntico a sí mismo, pero al mismo tiempo posee múltiples individualidades para cada momento de su existencia, mismas que se repiten eternamente en el devenir del Eterno Retorno; la individualidad de su “historia de vida” como un todo, es la multiplicidad de individualidades.

En cuanto al concepto de alma, la filosofía tradicional ha empleado un atomismo psíquico desde el cual se le toma como algo indestructible, eterno e indivisible. Aquí el alma es “única” y es sede de la razón y el pensamiento, además es ella misma la esencia del hombre y la condición de existencia del sujeto. “El alma *debe ser* una si hemos de alcanzar lo más alto en la autocontrolada comprensión de la razón que ocasiona la armonía y la concordancia de toda la persona”<sup>124</sup>. Con respecto a lo anterior es posible notar que, para la filosofía clásica, el alma no corresponde en ningún momento a una idea de pluralidad ni división; ya que la pluralidad, desde la tradición platónica es indicio de error e imperfección.

De acuerdo con el análisis de Nietzsche estas ideas sobre el alma no resultan suficientes para describirla, sino que la limitan dentro de una concepción acabada y rígida de sujeto.

Además de la crítica que Nietzsche realiza del alma como esa parte del sujeto que conoce; también critica el hecho de que, principalmente desde la religión

---

Traducción propia: “¡Vivir de tal manera que deseemos vivir una vez más, y que deseemos vivir en la eternidad! Nuestra tarea nos desafía a cada instante.”

<sup>123</sup> Nabais, N. *Op. Cit.*

Traducción propia: Lo que hace que cada individuo sea exactamente la persona que es en ese momento, es la individualidad eterna, que él encarna en ese momento como una repetición: la individualidad de su vida-historia como un todo es la multiplicidad de individualidades consagradas en la multiplicidad de "individuos" que, en su sucesión, componen la historia de vida del mismo individuo.

<sup>124</sup> Taylor, C. *Op. Cit.*, p. 173.

judeocristiana, se le ha concedido un valor superior al del cuerpo. Al respecto el autor comenta que: “Por mi honor, amigo, respondió Zaratustra, todo eso de que hablas no existe; no hay ni diablo ni infierno. Tu alma estará muerta aún más pronto que tu cuerpo; así, pues, ¡no temas ya nada!”.<sup>125</sup> Entonces, el autor afirma que dar al alma un lugar por encima del cuerpo limita a éste de su propia naturaleza y lo hace sentirse avergonzado de ella. Pero el alma, dice Nietzsche, no es más que un instrumento del cuerpo, se manifiesta a través de los sentidos y es por esta unión que existe un Sí-Mismo, una identidad. Ese Sí-Mismo, afirma Nietzsche, “busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu.”<sup>126</sup> Aquí la identidad es cuerpo y alma; así es el niño del que habla el autor a lo largo de su propuesta filosófica: “Cuerpo soy yo y alma’, así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?”.<sup>127</sup> Este niño representa una inocencia consiente, a partir de la cual es posible vivir sin ataduras morales ni cargas de conciencia impuestas desde fuera; y sin avergonzarse de su cuerpo ni de sus pasiones.

Con respecto a la conciencia, Nietzsche afirma que ésta constituye “la última y más tardía evolución de la vida orgánica, y por consiguiente lo menos logrado y más frágil que hay en ella”.<sup>128</sup> Es fundamental resaltar lo anterior ya que la conciencia, como tal, no es una figura criticada ni anulada por Nietzsche, sino que se le otorga un lugar distinguido dentro del proceso de madurez.

Dentro de la manera en que, históricamente, se ha delineado y a su vez se ha impuesto un modelo de sujeto moral, Nietzsche estima que se ha perdido la necesidad de que cada individuo cuente con una conciencia intelectual; al estar ya todo preconcebido para él, ya no precisa realizar un esfuerzo para interpretar y asumir el mundo a su manera. De tal modo que: “La mayoría no considera despreciable creer en esto o en aquello y adecuar a ello su forma de vida, sin haber tomado conciencia antes de las razones últimas y más ciertas a favor y en contra, sin preocuparse siquiera de dar ulteriormente semejantes razones”.<sup>129</sup>

Esta condición ha dado por consecuencia que ya no exista una inquietud por interpretar el mundo de manera diferente; al contrario, pareciera que ante

---

<sup>125</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit., p.26.

<sup>126</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit., pp. 35.

<sup>127</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit., p. 36.

<sup>128</sup> Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, Op. Cit., p. 53.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 45.



cualquier idea distinta a lo comúnmente aceptado el individuo desconfía y se reprime a sí mismo. Sobre lo anterior, el autor explica que se ha perdido la capacidad de interrogar, y esto le resulta despreciable, aunque admite que este proceso es necesario para la madurez del hombre.

Antes de que se desarrolle y madure una función, constituye un peligro para el organismo ¡tanto mejor si durante ese tiempo es duramente tiranizada! Así se ve duramente tiranizada la conciencia, ¡e indudablemente no es su propio orgullo lo menos tiránico! ¡Se cree que aquí está el núcleo: lo que tiene de permanente, de eterno, de último, de más original el ser humano! ¡Se tiene a la conciencia por una cantidad estable y determinada! ¡Se niega su crecimiento, su intermitencia! ¡Se la concibe como 'unidad del organismo'!<sup>130</sup>

La conciencia no representa ninguna peculiaridad de la mente, es un derivado del cuerpo no es una evolución del mismo.

En este sentido, Nietzsche niega que exista un alma que tenga para todos los hombres las mismas características; y, por lo mismo, critica el hecho de afirmar que todos los seres humanos son capaces, por la existencia del alma y de la voluntad libre, de pensar acciones bien intencionadas, es decir, de aspirar a una moral superior. Para Nietzsche esto no es un argumento que se pueda sostener. Al contrario, lo que el autor propone es un espíritu libre, que se observe a sí mismo en su simplicidad, que no se complique con nombres y conceptos; y que se erija sobre un fundamento distinto, el de la no-verdad y del no-saber. Lo anterior, de ninguna manera se toma como un opuesto a la verdad y al saber, sino que se manifiesta como un trascender y refinar los conceptos. A esta propuesta de Nietzsche se le considera como un nihilismo positivo que busca ir más allá del lenguaje y abordar los conceptos desde la hermenéutica para obtener el mayor provecho de ellos.

## **2.2 El desarrollo de la cultura occidental**

Como se ha podido observar, Nietzsche dedica gran parte de su obra a la crítica de la filosofía de su tiempo haciendo una genealogía de la manera en que se ha construido y configurado tanto el pensamiento, la cultura y la moral occidental.

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, P. 53.

En su obra, Nietzsche habla de una antítesis de valores y considera que, históricamente, la concepción sobre lo bueno y lo malo, así como las leyes morales se han basado en la utilidad en cuanto a un orden social determinado y como defensa ante lo que a un pueblo en particular le parecía extraño e incomprensible. Estas leyes se han heredado de generación en generación, de manera que han permanecido intocables y se han convertido en hábitos sin explicación, no obstante, las sociedades han cambiado y poco se parecen a aquellos pueblos antiguos; a esto el autor lo denomina un sistema de valores basado en “mentiras retrospectivas,”<sup>131</sup> porque aquí, la fuerza de los planteamientos morales no reside en su grado de bondad, sino en su antigüedad y en su grado de asimilación por parte de un pueblo. Se trata, afirma Izquierdo: “de mostrar una imagen soportable y deseable de la existencia y abandonar la ‘forma fea’ que ofrece el presente para poder justificar la vida en su totalidad”<sup>132</sup>; una imagen que resulte útil y que conlleve una aceptación de la realidad. Lo anterior es para Nietzsche una fantasía y sucede lo mismo que al momento de intentar delimitar la naturaleza del ser humano como tal; cuando se trata de explicar la realidad imponiendo una cultura lo que en realidad está sucediendo es que en lugar de explicar se redime, se justifica, pero por medio de una apariencia y un engaño, el cual, al ser desenmascarado puede llevar al ser humano a rechazar incluso la vida misma al darse cuenta de que los valores que se imponen como parte de la cultura no responden a la realidad que vive a cada momento.

Nietzsche fue uno de los primeros pensadores en tener claro el desmoronamiento de la cultura tradicional, fenómeno que se presentaba debido a la ambición de las instituciones que, para preservar su autoridad, buscaban inculcar un sólido sentido de pertenencia en los individuos disolviendo, así, toda posibilidad de una identidad original para cada uno. En su análisis sobre la obra de Nietzsche, Desiato habla de la tarea de las instituciones de organizar y difundir la cultura e identifica al “individuo uniforme”, que sólo se adapta a lo establecido, con la figura del filisteo que “se adueña de la historia para garantizar su tranquilidad y para transformar todas las disciplinas en algo cómodo y no

---

<sup>131</sup> Nietzsche, F. *La gaya ciencia, Op. Cit.*, p. 71.

<sup>132</sup> Izquierdo, A. *El concepto de cultura en Nietzsche, Op. Cit.*, p. 48.

turbador”.<sup>133</sup> El ser humano de este tipo no cuestiona la existencia, sólo asimila lo que se le presenta como cultura ya que con ello se puede mantener tranquilo y sin responsabilidad alguna sobre la interpretación de su propia vida. Se observa, aquí, que el sentido gregario de comunidad limita o hasta impide el deseo de saber más allá de cierto límite ya que se convence al individuo que dentro de la comunidad puede tener acceso a una verdad absoluta.

La crítica a la cultura de la modernidad se encuentra ubicada a lo largo de la mayor parte de la obra de Nietzsche, siendo las *Consideraciones intempestivas* las que más se enfocan a ella:

La misma inactualidad en que insiste su título indica la problemática de esta relación: el pensador inactual que Nietzsche cree ser no trabaja por la fundación inmediata de una cultura distinta en que sus tesis podrían llegar a ser ‘actuales’; más bien trabaja contra el tiempo (...) y en favor de un tiempo venidero.<sup>134</sup>

En la segunda intempestiva Nietzsche realiza un análisis de la sociedad occidental, principalmente la alemana y la presenta, por un lado, como saturada y ansiosa de conocimiento y de erudición; y por otro, obsesionada por imponer y mantener un sentido de identidad entre las personas. Cabe mencionar que lo que busca Nietzsche con la intempestividad es ganar la distancia necesaria para realizar una autoevaluación del período en el cual uno vive.

En este sentido el análisis nietzscheano se enfoca a aquello que se establece dentro de la sociedad y que da por resultado la creación y la institución de una forma de ser homogénea: una cultura, la cual es interpretada por Nietzsche como un mal, una enfermedad y un defecto. El autor se refiere a la cultura como una invención del ser humano ya que ve en ella un compendio de mentiras que manipulan el sentido de los conceptos y que se transmiten y se aceptan de generación en generación. “Ahí ha aprendido a despreciar lo presente e inmediato, la vida y a sí mismo; y nosotros, a pesar de habitar en los planos más luminosos de la naturaleza y del espíritu, conversamos aún por herencia, en nuestra sangre algo de ese veneno que es el desprecio hacia las cosas

---

<sup>133</sup> Desiato, M. *Nietzsche Crítico de la posmodernidad*, Caracas, Monte Ávila, 1998, p.36.

<sup>134</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche, Op. Cit.*, p. 35.

inmediatas”.<sup>135</sup> Lo que forma parte de la cultura con la que se convive día con día corresponde a aquello que fue útil en otros tiempos.

Por otro lado, Nietzsche concibe a la cultura como un intento por continuar delimitando el concepto de ser humano y su naturaleza. Como se ha comentado anteriormente en este trabajo, el fundamento del pensamiento occidental tradicional corresponde a una noción teleológica en el desarrollo del ser humano que ha ido necesariamente ligada a una integración social en la cual al ser humano se le dan a conocer “sus propias características” sin permitirle descubrirlas por sí mismo; estas características que se enseñan corresponden, principalmente, al ideal apolíneo de la Grecia de Sócrates, y van enfocadas a la conservación de un orden social; es una forma de aquietar los instintos y de determinar la identidad de un pueblo por medio de la búsqueda del conocimiento perfecto. Sobre lo anterior se resalta, de nuevo, la crítica a la insistencia de la filosofía tradicional de imponer una moral y un orden ante un supuesto caos. De acuerdo con el análisis de Deleuze: “Nietzsche llama al movimiento de la cultura ‘moralidad de las costumbres’; ésta no es separable de las picotas, de las torturas, de los atroces medios que sirven para adiestrar al hombre”.<sup>136</sup> Se trata, comenta Deleuze, de proporcionar un hábito y una conciencia al ser humano para que se adhiera a una cultura establecida.

Nietzsche entiende que el problema cultural está directamente relacionado con la moralidad ya que una cultura sin moralidad difícilmente podría mantener una identidad ni un estilo propio. Esta crisis de valores ha impactado históricamente a la cultura occidental, principalmente porque se ha basado en una moralidad importada del pensamiento antiguo y del cristianismo, cuyos ideales ya no corresponden al tiempo que viven.

La forma arraigada de observar la cultura se refiere a un desarrollo y a una evolución de las sociedades que crecen y avanzan de manera favorable. Aquí se toma en cuenta un poder sobrevalorado de la historia para la comprensión del presente y el florecimiento de una cultura; sin embargo, para Nietzsche esto resulta un engaño e incluso interpreta este proceso como una progresiva

---

<sup>135</sup> Nietzsche, F. *El viajero y su sombra*, Op. Cit., p. 37.

<sup>136</sup> Deleuze, G. *Op. Cit.*, p. 187.

decadencia que lleva al ser humano a una debilidad y pereza que apaga por completo toda posibilidad de producir formas nuevas y de desarrollar un instinto creador. En *Así habló Zaratustra* Nietzsche expresa su sentir hacia esta situación diciendo: “¡En verdad, a menudo me he reído de los debiluchos que se creen buenos porque tienen zarpas tullidas! A la virtud de la columna debes aspirar: más bella y más delicada se va tornando, pero en lo interior más dura y más robusta, cuanto más asciende”.<sup>137</sup>

Al respecto el autor considera que cuando hay un predominio excesivo de la historia, la vida se desmorona y degenera; el ser humano se convierte en un animal de rebaño donde prima la conformidad y la convención; y se sume en un nihilismo negativo en el que se siente desorientado y pierde el sentido de su existencia. Esta actitud pasiva, propia de la moral religiosa conlleva un resentimiento. Al hombre se le ha enseñado a obedecer, a cargar sobre sus hombros un peso que ni siquiera le corresponde; el hombre que se identifica como parte de una cultura es, de acuerdo con el análisis de Deleuze, un hombre domesticado sometido a una serie de fuerzas reactivas, ya sean el Estado o la Iglesia, a las cuales se somete como en una relación de acreedor-deudor.

Por otro lado, la historia enseña que: “la línea en que un pueblo se conserva mejor es aquella en que la mayor parte de los hombres tienen un vivo sentimiento común por causa de la identidad de sus esenciales e indisputables, y, por lo tanto, por causa de su creencia común”.<sup>138</sup> Lo anterior pareciera indicar que el sentido de pertenencia a una cultura de los seres humanos fortalece las buenas costumbres; sin embargo, de acuerdo con la crítica de Nietzsche lo que se aprende dentro de una cultura es únicamente la subordinación del individuo donde lo primordial es el vínculo hacia la misma. El peligro de esas comunidades fundadas en individuos característicos de una misma especie, expresa Nietzsche: “es el embrutecimiento paulatino acrecentado por herencia, el cual sigue siempre, por lo demás, a la estabilidad como si fuese su sombra”<sup>139</sup>

En un intento por mantener vigentes las grandes ideologías clásicas, principalmente la cultura griega y posteriormente la tradición judeo-cristiana, se

---

<sup>137</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit., p. 96.

<sup>138</sup> Nietzsche, F. *Humano demasiado humano*, Op. Cit., p. 170.

<sup>139</sup> *Idem*.

ha pretendido que la felicidad del ser humano sólo puede ser alcanzada por medio del orden y la medida; se les ha adoptado en cada época de la historia y se ha pretendido que funcionen de la misma manera como lo hacían en el periodo helénico. Esto es para Nietzsche una ilusión ya que no es posible explicar al ser humano o a una sociedad de una época por medio de modelos obsoletos. Al ser humano, comenta Vattimo: “se le ha dado más material cognoscitivo sobre el pasado que el que puede asimilar, digerir: tal material pesa sobre el estómago y causa esa ‘falta de estilo’”.<sup>140</sup> Esta falta de estilo conduce a la decadencia.

En este mismo orden de ideas se observa que la insistencia en transmitir la cultura y la conciencia sobre la misma corresponde, también, a la imposición de una facultad que, de acuerdo con Nietzsche no forma parte de la configuración original de los seres humanos, a saber: la capacidad de memoria. El establecimiento de una cultura exige esta facultad de aprender de la historia y de memorizar las grandes ideologías clásicas para poder estar ajustado a la regla y ser “igual entre iguales”; “Con la ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue hecho realmente calculable”.<sup>141</sup> Ante lo anterior, es fácil distinguir la razón por la cual Nietzsche habla de una decadencia, ya que al no sentirse capaz de asimilar, digerir y hacer parte de su vida los conocimientos impuestos por la cultura, y al no encontrar una relación con su propia interioridad, el ser humano cae en un resentimiento acompañado de una especie de miedo, “hace que los hombres se escondan detrás de las opiniones y de las costumbres; en sus manos la moral funciona como un mecanismo de mimetización que si bien los abriga y los protege, también cohibe la configuración y expresión de sí”.<sup>142</sup>; esta condición los hace aferrarse a la memoria y a la conciencia.

Nietzsche habla de que lo propio al ser humano es “la capacidad de olvido” ya que conlleva una facultad de inhibición desde la cual no se teme ignorar a la conciencia, para el ser humano el olvidar representa una fortaleza y forma parte de su vigorosa salud. De acuerdo con el autor, la negación de la configuración

---

<sup>140</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche*, Op. Cit. p. 38.

<sup>141</sup> Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Op. Cit., p. 86.

<sup>142</sup> Desiato, M. *Op. Cit.*, p. 38.

de sí mismo, que se da cuando el ser humano se ve sumido en una cultura, es el peor de todos los males y no puede más que conducir a un ideal ascético. Cuando la conciencia histórica domina a un individuo o a una cultura, comenta Vattimo como parte de su análisis del pensamiento nietzscheano, “las fuerzas creativas decaen”<sup>143</sup>; es decir que el ánimo por crear se ve opacado ante la imposición de una cultura ya institucionalizada dentro de la cual no hay lugar para la construcción de nuevas y originales formas de relacionarse con el mundo.

En las *Consideraciones intempestivas* Nietzsche habla de la diferencia entre el hombre racional, aquél que piensa que el conocimiento perfecto es lo propio del engrandecimiento de su cultura; y el hombre intuitivo que se considera a sí mismo como libre de ataduras culturales. El hombre racional vive temeroso ante la intuición mientras que el intuitivo vive burlándose de los hombres que buscan su resguardo en la abstracción. El hombre racional, comenta Nietzsche, ansía dominar la vida mediante la previsión, la prudencia y la regularidad, y el intuitivo enfrenta la vida como un héroe desbordante de alegría.

Ante lo anterior, Izquierdo considera que: “Lo que determina la época actual es la adhesión a la ilusión mala, aquella que no puede arrancar al hombre de la profunda melancolía que le produce la nada de su existencia”.<sup>144</sup> En este sentido se entiende que, para Nietzsche, el hombre que le ha dado una primacía al conocimiento y a la abstracción, lo que busca en realidad es liberarse de los dolores propios de la existencia.

Cuando se habla de “aprender de la historia”, el problema de pretender importar modelos morales antiguos radica en que los conceptos se van adaptando y pierden su esencia original. Esto sucede con los conceptos morales, o valores que, de acuerdo con Nietzsche, han sufrido una inversión en cuanto a su significado. En este sentido, la cultura moderna “no es algo vivo, es decir, no es, de hecho, una verdadera cultura, se queda en una idea y en un sentimiento de la cultura, pero no surge de ahí una resolución cultural”<sup>145</sup>; no es auténtica y por eso produce resentimiento y nostalgia.

---

<sup>143</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche, Op. Cit.*, p. 38.

<sup>144</sup> Izquierdo, A. *Op. Cit.*, p. 28.

<sup>145</sup> Nietzsche, F. *Consideraciones Intempestivas*, Madrid, Alianza, 2002, p. 41.

A raíz del análisis de Nietzsche sobre la modernidad se desencadena una corriente de pensamiento que comienza a exponer las debilidades de las grandes ideologías en las que se habían basado las instituciones modernas hacia las cuales se suscitaba un sentimiento de malestar e inconformidad. Desde este nuevo enfoque se comienza a “sospechar” de los principios que regían la cultura moderna.

En *El malestar de la cultura* Freud se pregunta el motivo por el cual se llegó a esa sensación de hostilidad hacia la tradición y la cultura y concluye que ésta:

se produjo cuando el hombre aprendió a comprender el mecanismo de neurosis, que amenazan socavar el exiguo resto de felicidad accesible a la humanidad civilizada. Se comprobó así que el ser humano cae en la neurosis porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura, deduciéndose de ello que sería posible reconquistar las perspectivas de ser feliz, eliminando o atenuando en grado sumo estas exigencias culturales.<sup>146</sup>

Es posible comprender, a partir del estudio de Freud, que al tomar la felicidad como lo esencial para el ser humano, aquello a lo que la cultura moderna apuntaba, y al no poder ya tener un acceso pleno a ella, éste ya comenzaba a experimentar una especie de frustración que le hacía rechazar las “exigencias culturales”. Todo este sentimiento ha dado paso a lo que se ha definido como “posmodernidad”. Para Lyotard la sociedad posmoderna es definida como “el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX.”<sup>147</sup>

A lo largo de su análisis sobre este fenómeno, Lyotard habla sobre la tendencia de la cultura tradicional a legitimarse; aquí existe un poder que busca institucionalizarse y se otorga a sí mismo la capacidad de promulgar leyes y de exigir su cumplimiento para tener un impacto en la comunidad; lo anterior, basado en el discurso científico y filosófico de la época. Otro ejemplo de ello comenta Lyotard, son las instituciones educativas: “Las universidades pierden su función de legitimación especulativa ahora, se limitan a transmitir los saberes

---

<sup>146</sup> Freud, S. *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1989, p. 31.

<sup>147</sup> Lyotard, J.F. *La condición posmoderna*, Madrid, Altaya, 1998, p.9.



considerados establecidos y aseguran, por medio de la dialéctica, más bien la reproducción de los profesores que la de los savants”.<sup>148</sup>

La educación, comenta Desiato, se ha convertido en una herramienta que contribuye a fomentar la adaptación en función de una utilidad. De esta manera mientras más rápida y eficaz sea esta educación, tanto mejor para el aparato productivo y para el pretendido “progreso” de la sociedad. Las universidades son “los invernáculos propiamente dicho de esta especie de atrofia de los instintos del espíritu”<sup>149</sup>; lo anterior debido al exceso de especialistas que con arrogancia presumen de poseer el conocimiento.

Como parte de los principales ataques hacia el pensamiento de la modernidad se encuentra el hecho de que, al imponer la necesidad de adoptar los modelos propuestos por la ciencia y por la filosofía de la época, se caía en un nihilismo en el que los cimientos de una sociedad se encontraban en el mundo de lo trascendental y de la precisión científica. Sobre esto, Desiato, señala que existen cuatro “pseudoculturas” que se han tratado de arraigar como parte fundamental de la organización social, a saber: la cultura de los hombres de negocios, la cultura estatal, la cultura de los estetas y la cultura científica; “estas modalidades, cada una a su manera, aceleran la disolución de la auténtica cultura”.<sup>150</sup> Esta auténtica cultura a la que Nietzsche hace referencia sólo se podrá conseguir cuando el ser humano comprenda que no es necesario buscar modelos prefabricados para aquietar el dolor y el sufrimiento que conlleva la existencia y que en otro tiempo se consideraba una desgracia.

Nietzsche estima que el dolor que busca redimir la imposición de una cultura no se aquietta por medio de ajustar la existencia a un orden de fundamentos, causas y fines; de hecho, para el autor este dolor, lejos de necesitar ser aquietado, forma parte de la configuración trágica, creadora, cambiante y contradictoria del ser humano. Así para Izquierdo:

La aceptación de que el orden de la causalidad lógica y física difieren lleva finalmente a la conclusión de que la causalidad pertenece al reino de la apariencia, de que la necesidad es una ficción y, por último, de que toda justificación basada en la necesidad de orden causal y moral se hace

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, pp.75-76.

<sup>149</sup> Nietzsche, F. *Cómo se filosofa a martillazos*. Madrid, Edaf, 2002, p. 160.

<sup>150</sup> Desiato, M. *Op. Cit.*, p. 52.

también ficticia. Si no hay causalidad, el dolor queda sin sentido. Pero en Nietzsche, no hay sentido previo al dolor, que lo justifique, no hay una razón previa al dolor, ello es lo originario.<sup>151</sup>

De esta manera es posible observar la obra de Nietzsche desde un punto de vista constructivo y se puede distinguir la idea de una cultura original en la que el ser humano pueda recobrar su vitalidad y su creatividad. Aquí, la idea de la filosofía del martillo, característica de la esencia de la filosofía nietzscheana, se manifiesta como exhorto para nuevas construcciones y para la creación de nuevos estilos.

Estos estilos a los que se refiere Nietzsche corresponden a ese nuevo *modo de ser* que cada ser humano trabaja para sí mismo, a una nueva Identidad Ética que sólo podrá ser alcanzada cuando deje de temer y de resguardarse en la seguridad de una cultura ya establecida y se asimile como un *unicum* a la manera en que Nietzsche propone. De acuerdo con el análisis de Desiato, “Nietzsche está convencido de que cada hombre se sabe el resultado único e irrepetible de una multiplicidad de factores combinados por azar: pero piensa que la mayoría de los hombres teme y rehúye esa unicidad”.<sup>152</sup>

Dentro de la filosofía nietzscheana, principalmente en las obras de *Humano demasiado humano*, *Aurora* y las *Consideraciones intempestivas*, es posible identificar una moral de la autoexigencia en la que se exhorta al ser humano a esforzarse por ser la mejor versión posible de sí mismo y a dirigir su propio destino: “Tenemos que responder ante nosotros mismos de nuestra existencia; por eso queremos ser los verdaderos timoneles que la dirigen, y no estamos dispuestos a permitir que se asemeje a un puro azar carente de pensamiento”.<sup>153</sup>

Aquí se encuentra implicada la noción de responsabilidad ya que, de acuerdo con el pensamiento nietzscheano, el hombre es responsable de responder a su propia autonomía antes que a la sujeción a un colectivo. Es responsable también de dictarse normas, pero no a la manera kantiana que reconoce a la razón,

---

<sup>151</sup> Izquierdo, A. *Op. Cit.*, p. 50.

<sup>152</sup> Desiato, M. *Op. Cit.*, p. 38.

<sup>153</sup> Nietzsche, F. *Consideraciones Intempestivas*, *Op. Cit.* p. 99.

universal y categórica, sino de una forma imperfecta, vital y creativa; de esta manera: “El individuo debe ser su propia ley y medida”.<sup>154</sup>

Con respecto a la moralidad que Nietzsche señala como el principal problema de la cultura, es fundamental advertir que a lo que Nietzsche se opone es al arraigo de conceptos obsoletos dentro del tejido social que no responden a la realidad cambiante a lo largo de la historia. En este sentido, dice Desiato, lo que Nietzsche rechaza es “el formalismo moral y no la moral como tal”.<sup>155</sup> Lo que se busca aquí es la Transmutación de la cultura y de sus valores para que cobren vitalismo y autenticidad para cada individuo.

También se apunta a la forma en que el ser humano es capaz de comenzar a cuestionar aquellos códigos de valores que le han sido impuestos y comprender que la mayoría de ellos le son ajenos y que no hay motivo para sentir culpa. Por el contrario, este tipo de planteamientos invitan a probar una manera más ligera y más jovial de sentir; una manera propia, más original, desde la que cada persona pueda amarse a sí mismo y ser dueño de sus propios valores.

Aquí se identifica un tránsito del nihilismo pasivo que se promueve al tratar de homogeneizar al ser humano dentro de una estructura social; al nihilismo activo. Del nihilismo negativo que ha prevalecido a lo largo de la historia y que tiene como consecuencia la mala conciencia, el resentimiento, la frustración y la desdicha; al nihilismo positivo que deja atrás todas las ataduras morales y culturales y sale en busca de la creación de nuevas virtudes. Este nuevo nihilismo no busca “establecerse en una condición de salud del alma, de claridad, de conciliación y fin de los conflictos; sino una liberación del juego de las fuerzas, una intensificación de toda la actividad vital que consiste, como dice Más allá del bien y del mal, en ‘violentar, preferir, ser injustos, querer ser diferentes’”.<sup>156</sup>

El autor exhorta, entonces, a liberarse del “El espíritu de la pesadez”<sup>157</sup> que hace referencia a aquella mala conciencia, a ese cargar con principios impuestos que hacen al hombre sentirse culpable y decepcionado de sí mismo cuando actúa en

---

<sup>154</sup> Desiato, M. *Op. Cit.* p. 40.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>156</sup> Vattimo, G. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 3.

<sup>157</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, *Op. Cit.*, p. 120.

contra de ellos. Cuando la historia busca imponer modelos obsoletos, además de este sentimiento de pesadez, también se genera una confusión de estilos. Al respecto Desiato habla de que para Nietzsche el estilo no puede ser visto como una simple forma impuesta por la cultura; sino como un modo de vida que sólo puede ser alcanzado por “un saber más íntegro y cabal, por un saber que dé cuenta no sólo de la razón, sino también de la inclinación inscrita en la multiplicidad de disposiciones pulsionales y afectivas del hombre”<sup>158</sup>; lo anterior para frenar la inminente decadencia de estilo a la que se enfrentan las sociedades y que genera resentimiento y frustración.

Al librarse de resentimientos el ser humano es capaz de desarrollar su instinto creativo y de construir para sí una cultura auténtica. Pero para que lo anterior pueda ser una realidad es necesario llevar a cabo una Transmutación de todos los valores, es decir: es necesario desestimar aquellos conceptos y definiciones que se encuentran en los libros y que se enseñan como parte de la identidad cultural; y comenzar a escribir libros propios que contribuyan a la *forja* de una identidad propia y original.

La crítica a la cultura implica, de esta manera, “un proceso de deslegitimación que tiene por motor la exigencia de la legitimidad”<sup>159</sup>; lo anterior como parte de la pretensión de cuestionar aquellos postulados de la ciencia y la filosofía que la cultura había tomado por ciertos y a los cuales había que adaptarse como parte de una sociedad. Para que esto pueda ser posible es necesario no refugiarse en la seguridad de la cultura y en lo que la historia “nos enseña” sino que es indispensable comenzar a cuestionar la misma: “necesitamos la historia para la vida y la acción, no para apartarnos cómodamente de la vida y la acción, y menos para encubrir la vida egoísta y la acción vil y cobarde. Tan solo en cuanto la historia está al servicio de la vida queremos servir a la historia”.<sup>160</sup>

Lo que Nietzsche propone es un modo de observar la existencia no desde la historia o una cultura sino como valiosa en sí misma, que la vida sea sentida como apetecible de suyo. Para alcanzar esta cultura digna de aristócratas “hay que aprender a ver, hay que aprender a pensar y hay que aprender a hablar y a

---

<sup>158</sup> Desiato, M. *Op. Cit.*, p. 34.

<sup>159</sup> Lyotard, J.F. *La condición posmoderna*, Madrid, Altaya, 1998, p.75.

<sup>160</sup> Nietzsche, F. *Consideraciones Intempestivas*, *Op. Cit.*, p. 18.

escribir”<sup>161</sup>. Se hace patente aquí un deseo hacia la vida y un estado de excitación del ser humano; sólo así se podrá poseer una cultura auténtica que pueda dar cuenta de la misma existencia, pero no en un sentido de dar explicación lógica de la misma sino como una manera de que la vida valga la pena ser vivida en toda su intensidad.

### **2.3 El ocaso del lenguaje conceptual y la hermenéutica filosófica.**

Parte del pensamiento de Nietzsche es, en lo general, una crítica de la filosofía tradicional con respecto al uso del lenguaje como herramienta para explicar a los seres humanos y sus actos morales. El lenguaje, a partir de la filosofía platónico–aristotélica, fue instituido como fundamento para la elaboración de modelos morales, los cuales han trascendido a lo largo de la historia. Nietzsche comienza a sospechar de la “verdad” de la que habla la filosofía clásica, al igual que de los valores morales dictados desde la tradición. A raíz de esta sospecha el filósofo alemán propone observar el mundo con nuevos ojos, a través de un ejercicio de destrucción que permita interpretarlo de manera diferente. Esto como parte de una práctica hermenéutica propia y original, la cual ofrecerá al ser humano la posibilidad de crear nuevos y originales conceptos éticos, mismos que defenderá como sus propias virtudes.

El periodo de 1870 a 1875, comprende una etapa en la que Nietzsche desempeña su función como catedrático en la universidad de Basilea; en éste desarrolla de manera más contundente su crítica al desarrollo de las estructuras conceptuales propias del lenguaje. Durante este tiempo se dedica al análisis profundo de la antigüedad griega, señalando a Sócrates como la figura que llegó a tergiversar el espíritu de la Grecia de tiempos de la tragedia, cuando no se trataba de dar definiciones sobre los hombres ni sobre sus acciones, sino que el ser humano vivía libremente desde su inefable complejidad.

Una de las obras más importantes de la Grecia clásica, en lo que se refiere al lenguaje, es el diálogo platónico *Crátilo*, el cual ocupa un lugar destacado en la

---

<sup>161</sup> Nietzsche, F. *Cómo se filosofa a martillazos*, Op. Cit., p. 163.

historia de la lingüística. En este escrito es abordado el origen de los nombres y se les reconoce como fuente del conocimiento, y es a partir del mismo que se puede acceder a los conceptos ideales y trascendentes del mundo intelectual. Este diálogo expresa lo siguiente:

Sócrates. - Pero dime a continuación todavía una cosa: ¿cuál es, para nosotros, la función que tienen los nombres y cuál decimos que es su hermoso resultado?

Crátilo. - Creo que enseñar, Sócrates. Y esto es muy simple: el que conoce los nombres, conoce también las cosas.<sup>162</sup>

En el *Crátilo* es posible observar que, de acuerdo con Platón, el significado, que es representado por los nombres, es universal y eterno. Desde esta perspectiva, la razón del ser humano conlleva la capacidad de conocer la realidad y su estructura por medio del conocimiento de las formas ideales expresadas en palabras. El origen del conocimiento y del lenguaje no están en las cosas de la naturaleza, ni tampoco es producto de una convención, sino más bien se encuentra en la visión intelectual de las ideas, de las cuales brotará toda significación del lenguaje.

Aristóteles, discípulo de Platón, fue más allá, al considerar a las definiciones y los conceptos como paradigmas y modelos estructurales. De acuerdo con el estagirita, la interpretación se concreta en una definición, y es en ella donde podemos establecer la coherencia (correspondencia) entre un sujeto y un predicado; y de esta manera aprehender la forma universal de las cosas. La verdad se torna, desde este horizonte, una correspondencia y no una apertura de interpretación, mientras que la falsedad es considerada como una incoherencia. Así pues, la definición enmarca el límite de *lo que una cosa es*. El universal hace posible la cosa y la limita.<sup>163</sup>

Ahora bien, bajo tal tenor, Nietzsche realiza un estudio de cómo surgen las definiciones de los conceptos, a partir del análisis del pensamiento socrático-platónico, y de cómo éstos, más que corresponder a realidades inmutables, se refieren a aquellos hombres que, desde su propia experiencia, los han interpretado, delineado e impuesto a su época a través del uso de estrategias

---

<sup>162</sup> Platón. *Crátilo*, Diálogos, Madrid, Gredos, 2016.

<sup>163</sup> Cfr. Aristóteles. *Tópicos* Libro VI; y *Sobre la interpretación*, en *Tratados de lógica (Organón)*, Madrid, Gredos, 2008.

retóricas. Con respecto a lo anterior, Silva-Proll comenta que, para Nietzsche, la retórica representa: “sobre todo una fuerza [δύναμις] del lenguaje que expresa lo que es posiblemente verosímil y convincente”.<sup>164</sup> En este sentido la retórica es entendida como la facultad de observar todos los posibles medios de persuasión sobre cada cosa.

Desde la Grecia antigua hasta nuestros días han existido personajes que se asumen a sí mismos como maestros y poseedores de la verdad absoluta, dedicados a transmitir conocimientos estáticos a través de un lenguaje con pretensiones de universalidad, por medio de un control absoluto sobre el uso de los conceptos. El desarrollo del lenguaje ha sido, desde esta perspectiva, una construcción histórica y social. Nietzsche considera que

La más immoderada presunción de ser capaz de hacerlo todo, como retóricos y estilistas, corre por toda la Antigüedad de una manera que es incomprensible para nosotros. Ellos controlan ‘la opinión sobre las cosas’ y, en consecuencia, el efecto de las cosas en los hombres; y ellos lo saben. Para ellos es, ciertamente, necesario que la humanidad misma sea educada retóricamente.<sup>165</sup>

Lo anterior refiere que el lenguaje se ha manifestado a través de la historia como una imposición con propósitos de organización y control; y en un vehículo para la preservación de poder por parte de los personajes más influyentes en cada periodo del desarrollo de las sociedades.

Vattimo considera que, en *El origen de la tragedia, Humano demasiado humano, la Gaya ciencia y Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*: “Nietzsche prosigue y radicaliza el desenmascaramiento de la superficialidad del yo, sobre todo a través del reconocimiento del juego de fuerzas de las relaciones sociales, y en particular, de las relaciones de dominio”.<sup>166</sup> Lo que el pensador italiano busca expresar con esta afirmación es que, a partir de Nietzsche, son puestos en duda aquellos grandes sistemas en los que se había confiado, desde los cuales se creía en una estricta definición del “yo” como concepto trascendental, exponiéndose, a la vez, a modo de pretensión de poder y control social.

---

<sup>164</sup> Silva-Proll, T. “La crítica del conocimiento a través del lenguaje en Nietzsche”, en *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*, núm. 4, 2012.

<sup>165</sup> Vattimo, G. *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 180.

<sup>166</sup> *Idem.*, p. 123.

A partir de la tradición socrático-platónico-aristotélica, el hombre ha considerado a los conceptos y los nombres como “verdades eternas”, que ayudan a comprender cualquier tipo de situación en todo momento, y por igual para todas las sociedades en las etapas de su desarrollo, expulsando por completo cualquier posibilidad de interpretación propia por parte de cada individuo. De la misma forma el ser humano queda limitado para cualquier impulso creativo y se mantiene atado a un mundo previamente concebido al cual debe adaptarse.

De acuerdo con el análisis de Vattimo de la obra nietzscheana: “eso de lo cual tenemos experiencia consciente es aquello para lo que tenemos un lenguaje socialmente convenido e impuesto;”.<sup>167</sup> De esta manera el mundo se configura como una “conciencia compartida”. Aquí se le da a la historia un papel primordial desde el cual se le observa como la autoridad a la que habrá necesariamente que remitirse sin cuestionamientos y sin lugar a diferentes opiniones. A lo anterior, Nietzsche lo denomina como una “enfermedad histórica”.

Ferraris comenta que: “El hombre afectado por la enfermedad histórica viaja como un turista por distintas épocas, puede disfrazarse en cualquier estilo y encarnar cualquier ideal y figura, de forma que la historicidad asume una potencia paralizante”.<sup>168</sup> Con esto se reafirma la crítica que identifica a la historia como un trastorno que es, de cierto modo, impuesto a todos los hombres por igual, y desde el cual el individuo puede llegar a verse como un extraño dentro de su propia sociedad, hasta el grado de experimentar frustración al sentirse imposibilitado para expresar sus propias ideas y sentimientos.

Por lo anterior, se resalta la importancia de la crítica nietzscheana al lenguaje conceptual ya que gracias a ella se llegan a intuir las pretensiones de homogeneizar el lenguaje humano y de configurar una conciencia compartida con fines de utilidad, organización y ambiciones de poder por parte de la élite dominante. Asimilar esta crítica permite al ser humano desprenderse, en la medida de lo posible, de las ataduras del lenguaje rígido para, de esta manera, comenzar a experimentar por sí mismo la interpretación y creación de nuevos significados, principalmente en lo que se refiere a la configuración y la *forja* de su propio carácter ético.

---

<sup>167</sup> *Idem.*

<sup>168</sup> Ferrariz, M. *Historia de la Hermenéutica*, Madrid, Akal, 2000, p. 172.



La crítica nietzscheana al pensamiento clásico expresa que no obstante la pretensión de universalidad, el ser humano de aquella época realiza un ejercicio de interpretación y al hacerlo crea el lenguaje. En efecto, toda la metafísica tradicional se ha basado en modelos que han servido de parámetro y autoridad para determinar la verdad del conocimiento. Tal pensamiento es criticado por Nietzsche debido a que para el pensador alemán no pueden existir significados universales ni paradigmas que deban asimilarse con la realidad de una sola forma. Al contrario, para Nietzsche, el ser humano interpreta la realidad para dotarse a sí mismo de un horizonte en constante devenir en el que los conceptos se derrumban dando paso a la construcción de nuevos significados.

Nietzsche ha expuesto las deficiencias del lenguaje manifestando que; “en ciertos casos el lenguaje se ve forzado a usar transposiciones [*Übertragungen*], porque faltan sinónimos”.<sup>169</sup> El ser humano interpreta el sentido de un concepto en respuesta a sus propias percepciones, sensaciones y también de sus propias elecciones e intereses, y de esta manera lo transmite a otros; pero quienes reciben el mensaje tampoco podrán ser capaces de aprehender el sentido de aquello que escuchan, porque viene desde la sensibilidad de otro. Al respecto pregunta: “cómo un acto del alma puede ser representado a través de una imagen sonora [*Tonbild*]”.<sup>170</sup> Desde esta perspectiva, no es posible equiparar las palabras con las expresiones que devienen desde el pensamiento de cada persona.

Las palabras, en este sentido, son “la reproducción [*Abbildung*: grabado, ilustración] en sonidos de un estímulo nervioso [*Nervenreizes*]”.<sup>171</sup> Cada estímulo tiene en el ser humano un impacto y queda de alguna manera grabado en nuestro cuerpo, y eso que queda impregnado es lo que se trata de reproducir por medio de las palabras. Para quienes han estado en una posición de poder y superioridad, a lo largo de la historia, sobre todo en cuanto al desarrollo del pensamiento, las palabras han sido consideradas como verdades inmutables; es decir que han transmitido e impuesto a varias generaciones sus propios

---

<sup>169</sup> Nietzsche, F. *Escritos sobre retórica, Op. Cit.*, p. 107.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>171</sup> Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2007, p.21.

estímulos e impresiones, mismos que con el tiempo dejan de tener vigencia y necesitan ser superados.

La crítica que Nietzsche realiza acerca del concepto de “verdad”, el cual hasta antes de él se consideraba, como ya se ha mencionado, como algo absoluto e inmutable, puede ser pensada desde el siguiente texto:

Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, transpuestas [*übertragen*] y adornadas poéticamente 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; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.<sup>172</sup>

El pensador alemán, además de rechazar la idea de una verdad inmutable, también critica la concepción de “mundo verdadero” exponiéndola como la “Historia de un error”. Nietzsche habla de cómo para el mundo antiguo, a partir de Sócrates y Platón, el mundo verdadero sólo podía estar al alcance del hombre sabio, piadoso y virtuoso: “La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis ‘yo, Platón, soy la verdad’”.<sup>173</sup> El concepto progresa y para el cristianismo, el mundo verdadero es por lo pronto inaccesible a todos los pecadores, pero existe la promesa de poder acceder a él por medio de la penitencia. Más adelante la idea es modificada y, a partir de Kant, ya no es accesible ni es prometida, pero por el simple hecho de ser pensada por medio de la razón es convertida en un deber, en un imperativo. Posteriormente se comienza a dudar sobre la posibilidad de un mundo verdadero hasta llegar al punto en que es eliminado completamente el concepto, porque se ha vuelto inútil y superfluo. Esta última etapa Nietzsche la relaciona con su filosofía del mediodía, que es “la hora en que el hombre se encuentra a mitad de su camino entre el animal y el superhombre y celebra su camino hacia el atardecer como su más alta esperanza: pues es el camino hacia una nueva mañana”.<sup>174</sup> El mediodía es el momento en que el hombre puede sentirse

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p.25.

<sup>173</sup> Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1989, p. 51.

<sup>174</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit., p. 69.

bienaventurado, porque después de superar las ataduras de los conceptos comienza a dirigirse hacia un nuevo amanecer.

Nietzsche distingue un señalamiento al hecho de que tanto los conceptos como las definiciones van cambiando a lo largo de la historia y dependen del ambiente social, político y cultural. Por medio de la retórica estos conceptos van permeando en el modo en que la sociedad se desenvuelve, privando a los seres humanos de la posibilidad de interpretar o de crear nuevos conceptos. De esta forma comienza un desvanecimiento de los ideales que constituían la tradición. Ferraris considera en ese tenor que: “la voluntad de enmascarar la herencia de la tradición y las ficciones del conocimiento no aparece vinculada con una finalidad constructivo-reflexiva”<sup>175</sup>; es decir que se da inicio a una manera de observar la relación del ser humano con la naturaleza en la que se señalan las debilidades de tomar esta relación como la construcción de un conocimiento inmutable y se hace evidente la ineficacia del lenguaje impuesto para dar cuenta de la misma.

La filosofía nietzscheana pretende, desde esta perspectiva, hacer una reflexión sobre la exagerada autoridad dada al lenguaje conceptual y a las pretensiones de verdad dentro de las doctrinas filosóficas tradicionales, principalmente en cuanto a los conceptos morales se refiere. En relación a la crítica nietzscheana, Ferraris menciona que: “La tradición se interrumpe y se echa a perder, sus lazos se aflojan: y la propia verdad se revela como un elemento tradicional, y que ha perdido su obligatoriedad en el momento en que la vida se despliega plenamente como voluntad de potencia, como voluntad que se quiere a sí misma”.<sup>176</sup> Por consiguiente es posible distinguir que, cuando el ser humano es capaz de afirmarse a sí mismo puede observar la tradición y el lenguaje como algo que le viene de fuera y tomarlos como un referente, a partir del cual decidirá la forma de construir su propio *modo de ser* de manera original, y no en tanto una imposición determinada.

El ser humano tiene la posibilidad de retomar la fuerza que había perdido, y, a la vez, es capaz de llegar a ser como aquellos hombres de tiempos de la tragedia

---

<sup>175</sup> Ferrariz, M. *Op. Cit*, p. 170.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 174.

griega que observaban su propia vida en toda su complejidad apasionada y cambiante sin necesidad de definiciones ni conceptos morales; para, de esta manera, convertirse en creadores de nuevas y originales virtudes que lo harán capaz de transformar la configuración que han elegido para sí mismos. Yebra considera, en este sentido que la propuesta nietzscheana consiste: “en la refundación de la esencia de las cosas a través de un lenguaje nuevo, de nombres y valores inéditos, en la oposición, frente a la fijación de esencias”.<sup>177</sup>

En sus obras de madurez, y habiendo expuesto el desvanecimiento de los ideales que constituyen la tradición, Nietzsche desarrolla más a fondo su propuesta sobre la interpretación dando paso a la idea contemporánea de hermenéutica, la cual se distingue desde su célebre noción sobre el hecho de que: “No existen fenómenos morales, sino meras interpretaciones morales de esos fenómenos”.<sup>178</sup>

De esa manera el papel de la interpretación cambia completamente, puesto que sostiene la idea de que el lenguaje viene dado desde una interpretación de la realidad, pero ya no tiene como finalidad la superación del malentendido entre individuos que dialogan. Por otro lado, se comienza a realizar un esfuerzo por quitar ese carácter utilitario e impositivo, a fin de devolverlo al ámbito de la reflexión original en el que cada persona puede ser capaz de colmar los conceptos de nuevos y más ricos significados en “una búsqueda de sentido y de expresión, más originaria aún, de la vida misma”<sup>179</sup>; que se manifieste por medio de la Voluntad de Poder que, de acuerdo con Nietzsche, es capaz de quererse y afirmarse a sí misma.

La hermenéutica ha atravesado por varias etapas, desde ser un sistema de interpretación de textos religiosos, a considerarse, en otro momento, como un camino para la posibilidad de conocimiento que pretendía “tender puentes entre el interlocutor y sus intérpretes, salvando las eventuales deformaciones comunicativas”.<sup>180</sup> Nietzsche pone en duda el sentido de la interpretación lógica y conceptual, así como la tradición. Considera que la hermenéutica es una

---

<sup>177</sup> Yebra, C. “Lenguaje, poder e identidad social. Nietzsche, Boordieu, Austin”, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 28, 2010.

<sup>178</sup> Nietzsche, F. *La Voluntad de Poder*, Op. Cit. p. 199.

<sup>179</sup> Grondin, J. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona, Herder, 2008, p.42.

<sup>180</sup> Ferrariz, M. Op. Cit., p. 169.

oportunidad para trascender los conceptos y conducir al ser humano hacia “un nuevo amanecer”. Fue uno de los primeros pensadores en sospechar sobre el uso del lenguaje que se hacía, primero desde la metafísica, y después desde la hermenéutica tradicional. De esta manera, es posible considerar que “la hermenéutica de la sospecha sería la primera auténtica formulación de una hermenéutica filosófica”,<sup>181</sup> cuya tarea es la de reconquistar la existencia a partir de un movimiento vital donde la experiencia misma se afirma en un devenir y en una “verdad cambiante”.

La tradición epistemológica, sobre la manera de conocer, a partir de Platón y Aristóteles, es puesta en duda por este movimiento de *sospecha* desde el cual Nietzsche proclama que es necesario superar las definiciones y los conceptos ya que la filosofía, cuando se le observa de manera dogmática, tiene muy poco o nada que enseñarnos. Al respecto Vattimo dice: “Tengo miedo de que la idea de que la filosofía enseña algo a los hombres, algo decisivo para cambiar su condición, sea aún parte de una ideología que concibe la filosofía en términos de hegemonía”.<sup>182</sup> Como parte de su análisis, el pensador italiano recurre al pensamiento de Heidegger, para quien el ser humano se encuentra como atrapado en una red de tradiciones que le son transmitidas por medio del lenguaje y que de alguna manera lo condiciona en todo momento. El concepto “ontología del declinar” significa para Vattimo “una concepción de ser que se modela no sobre la objetividad inmóvil de los objetos de la ciencia [...] sino sobre la vida, que es juego de interpretación, crecimiento y mortalidad”.<sup>183</sup>

De esa forma, cada persona debería ser capaz de desprenderse de toda neurosis que le produzcan las ataduras de la tradición, asimismo sentirse libre al moverse dentro de esta red y del mundo de los conceptos, los mensajes y los símbolos, encontrando sentido y conexiones entre ellos, a fin de “acomodar” y dar sentido a su experiencia propia dentro de la cual se encuentra en un constante “declinar”.

Ahora bien, Nietzsche ha manifestado que el lenguaje ha sido de gran relevancia para el desarrollo de las diferentes culturas debido a que: “en él el hombre puso

---

<sup>181</sup> *Idem.*

<sup>182</sup> Vattimo, G. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Op. Cit.*, p. 10.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 22.

un mundo propio junto al otro, un lugar que consideraba tan firme como para a partir de ahí levantar sobre sus goznes el resto del mundo y adueñarse de sí mismo”.<sup>184</sup> De igual manera, el lenguaje constituye una fuente de orden que permite no perderse dentro de un mundo caótico; asimismo considera que éste no resulta suficiente para abarcar la complejidad, siempre cambiante, del hombre y sus actos morales. Al respecto Vattimo comenta que: “El mismo lenguaje, en cuanto cristalización de actos de palabra, de modos de experiencia, está colocado en el cofre de la muerte”.<sup>185</sup> En este sentido, el lenguaje, principalmente el moral, puede y necesita ser superado.

Una nueva manera de mirar y de interpretar es lo que se anuncia en Nietzsche. Una forma en la que se reconozca que los conceptos respondieron antaño a realidades propias de su época, pero que hoy en día resultan superfluos. No es posible, de acuerdo con la crítica que realiza este autor, continuar sometiéndose a la autoridad de concepciones de “individuo” y de términos morales que poco tienen que decir al hombre del presente, quien es el responsable de afirmar sus propias virtudes, en su condición de “ser puente” hacia algo más grande.

La filosofía nietzscheana se enfoca a la necesidad de regresar al lenguaje su capacidad de expresarse naturalmente y de crear nuevos modos de relación entre el ser humano y la naturaleza. En este sentido, “puede decirse que la hermenéutica tiene una marcada vocación de convertirse en ética”<sup>186</sup>; ya que, a partir de Nietzsche, y después con *Verdad y Método* de Gadamer tiene un enfoque práctico. En este mismo orden de ideas se abre la posibilidad de pensar a la propuesta hermenéutica nietzscheana como pauta para la *forja* de una Identidad Ética en cada persona. Así, desde el pensamiento de este autor se observa cómo el ser humano, al despojarse de las ataduras de los conceptos impuestos por el lenguaje y la tradición, es capaz de construir conceptos para narrar su propia historia. “El hombre, ser de posibilidades, puede configurar su mundo”.<sup>187</sup>

Estas propuestas han tenido gran impacto en el desarrollo del pensamiento contemporáneo, principalmente en el campo de la hermenéutica filosófica, la

---

<sup>184</sup> Nietzsche, F. (1996) *Humano demasiado humano*, Madrid, Akal, p. 47

<sup>185</sup> Vattimo, G. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Op. Cit. p.12.

<sup>186</sup> Vattimo, G. *Ética de la interpretación*, Op. Cit. p. 205.

<sup>187</sup> Grondin, J. Op. Cit., p. 125.

cual ha pasado de ser un ejercicio de desciframiento para comprender el sentido de un texto, a ser un ejercicio capaz de observar al lenguaje como “producción de diferencias”. Derrida, citado por Quevedo, refiere que Nietzsche, “se propone socavar el pensamiento metafísico, romper sus fundamentos, dislocar sus certezas, desechar sus exigencias de un punto indiviso de origen: el *logos*”.<sup>188</sup>

El papel de la hermenéutica, desde la mirada nietzscheana, se asocia con la necesaria “destrucción” de las interpretaciones previas, noción que con Derrida es señalada como una “deconstrucción” que se enfrenta a la exigencia clásica de fundamentación, y rechaza la insistencia de pensar en absolutos metafísicos, a la vez que implica un análisis activo que abre espacios para la creación de nuevas interpretaciones. Sobre las ideas nietzscheanas con respecto a la interpretación, Derrida, en palabras de Grondin, piensa que: “la afirmación gozosa del juego del mundo y del juego del devenir, la afirmación de un mundo de los signos sin falta, sin verdad, sin origen, que se ofrece a una interpretación activa”.<sup>189</sup>

En este sentido, la deconstrucción “pasa así por identificar las oposiciones estructurales a cualquier discurso, por desenmascarar la jerarquía que las gobierna otorgando a uno de los términos opuestos el valor superior de la presencia, por invertirla, y finalmente por imposibilitar la oposición dentro de una nueva economía textual”.<sup>190</sup> Aquí los conceptos se confrontan perdiendo su vigencia y su autoridad, y el resultado brinda al ser humano la posibilidad de construir, de manera original y creativa, sobre aquello que fue derrumbado; pero, sobre todo, le brinda la posibilidad de afirmarse desde sus propias virtudes y convicciones.

Así pues, la revolución que comenzó con Nietzsche significó un eminente derrumbe del saber idealista y un ocaso del lenguaje conceptual que hasta entonces se tomaba como autoridad capaz de dar cuenta de manera transparente y absoluta sobre la verdad. Con Nietzsche, se abre camino a una nueva hermenéutica filosófica y ética que entiende que el sentido de lo que

---

<sup>188</sup> Quevedo, A. *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*, Pamplona, Eunza, 2001,

<sup>189</sup> Grondin, J. (2008) *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder. P. 132

<sup>190</sup> Muñoz, D. “Nietzsche y los filósofos de la diferencia”, *Franciscanum*, vol. LV, núm. 159, 2013.

acontecete no es único y definitivo, sino que se despliega dentro de un diálogo interpretativo en el cual el ser humano se mira como principal responsable de la construcción de sí mismo. La realidad, entonces, lejos de ser una cuestión que se explica desde la metafísica de la tradición platónico-aristotélica, se entiende en su aleatoria transitoriedad donde la fuerza de la interpretación tiene un papel protagónico y fundamentalmente ético.

El ejercicio de interpretación activa del mundo que Nietzsche propone se constituye en la herramienta desde la cual cada ser humano es capaz de deslindarse de aquella conciencia colectiva y de forjar para sí mismo un carácter que le permita ubicarse dentro de su entorno, pero ya no por medio de conceptos heredados por adoctrinamiento; sino como parte de un constante ejercicio de deconstrucción, a la manera en que Derrida lo propone.

#### **2.4. Nietzsche como maestro de la sospecha**

A lo largo de este trabajo se ha expuesto una de las intenciones principales de la obra de Nietzsche que consiste en un comenzar a poner en duda aquellos sistemas filosóficos y morales que prevalecieron durante siglos y que eran poco cuestionados; que se aceptaban y se seguían sin reservas.

Son varios los autores que han identificado en la obra de Nietzsche un sentimiento de sospecha principalmente hacia los preceptos morales transmitidos por medio del lenguaje. Uno de ellos es Foucault quien realiza un análisis de aquello que Nietzsche criticaba, es decir el lenguaje y el modo de interpretar tradicional heredado desde el siglo XVI, tiempo en el que lo que daba lugar a la interpretación era la semejanza: “Donde las cosas se parecían, donde eso se parecía, alguna cosa quería expresarse y podía ser descifrada”<sup>191</sup> Aquí Foucault analiza las cinco nociones sobre las cuales se basaba la idea de semejanza del siglo XVI:

— La noción de conveniencia, la *convenientia* que es adecuación (por ejemplo, del alma al cuerpo, o de la serie animal a la serie vegetal).

---

<sup>191</sup> Foucault, M. *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, Cielo por Asalto, 1995.



- La noción de *sympatheia*, la simpatía, que es identidad de accidentes en sustancias distintas.
- La noción de *emulatio*, que es el muy curioso paralelismo de atributos en sustancias o en seres distintos, de tal forma que los atributos son como el reflejo los unos de los otros, en una sustancia y en la otra. (Así, Porta explica que el rostro humano es, con las siete partes que distingue en él, la emulación del cielo con sus siete planetas.)
- La noción de *signatura*, la firma, que es, entre las propiedades visibles de un individuo, la imagen de una propiedad invisible y oculta.
- Y luego, indudablemente, la noción de *analogía*, que es identidad de relaciones entre dos o varias sustancias distintas.<sup>192</sup>

En ese tiempo se consideraba suficiente la existencia de cierta relación entre algunas sustancias para que cayeran, sin cuestionamientos, dentro de la misma denominación y su definición era aceptada de manera unánime.

A raíz de las ideas nietzscheanas, expresa Foucault, ya no es posible consentir, sin más, los preceptos morales preconcebidos desde la cultura y la tradición; a partir del pensamiento nietzscheano es que se empieza a sospechar acerca de las pretensiones de los grandes sistemas filosóficos, hermenéuticos y morales. Sobre lo anterior Torralba comenta que, como consecuencia de esta crítica, “el hombre se convierte en un ser esencialmente problemático, un enigma para sí mismo que ya no tiene referentes sólidos para definirse ni para marcar su singularidad en el mundo”.<sup>193</sup> De esta manera se emprende un nuevo proyecto en el que la interpretación y la producción de nuevos principios desempeñan un papel primordial para la vida de los seres humanos en su relación consigo mismos y con el mundo que los rodea.

Según Foucault la principal sospecha nietzscheana se refiere la idea de que “el lenguaje no dice exactamente lo que dice [y] que hay muchas otras cosas en el mundo que hablan y que no son lenguaje”.<sup>194</sup> Es decir que la sospecha va dirigida al excesivo poder que se le dio al papel del lenguaje por parte de la filosofía tradicional, un lenguaje que se asumía como verdad y que ha permanecido estático a través de los siglos. Así pues, la filosofía nietzscheana representa un punto de partida desde el cual es posible cuestionar los conceptos de la tradición

---

<sup>192</sup> *Ibid.*,

<sup>193</sup> Torralba, F. *Los maestros de la sospecha. Marx, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Fragmenta editorial, 2007, p. 5.

<sup>194</sup> Foucault, M. *Op. Cit.*

para reflexionar sobre si expresan lo mismo a todos los seres humanos o si cada individuo puede ser capaz de encontrar un sentido que le hable a sí mismo.

Nietzsche es, entonces, uno de los filósofos de la sospecha o “maestros de la sospecha” como Ricoeur los concibió. Como parte de su análisis filosófico, Ricoeur resalta el trabajo de tres pensadores: Marx, Nietzsche y Freud a quienes anuncia como los pilares y fundadores de la filosofía hermenéutica contemporánea. A partir de ellos, dice Ricoeur, es imposible pensar desde el enfoque filosófico clásico; y se pone en duda la concepción arraigada de “hombre” y “sujeto”. Aquí el sujeto ya no cuenta con esencias inherentes que le vienen dadas desde lo trascendental y de esta manera, comenta Torralba: “deja de ser el amo del mundo [...] La conciencia pierde su condición de ideal regulador al perder su soberanía sobre el mundo y sobre sí misma”.<sup>195</sup> En este sentido la expresión “hacer conciencia” pierde significación ya que se refiere a una adecuación del espíritu a definiciones preconcebidas que cierran toda posibilidad de reflexión e interpretación por parte de cada individuo. De acuerdo con las enseñanzas que obtenemos preconcebidas desde lo religioso, lo histórico y lo cultural, hacer conciencia a la manera tradicional significa ajustarse a un paradigma fijo e incuestionable de lo que: tanto las cosas como los principios morales son; es evitar al hombre el complicado proceso de construirse a sí mismo.

Con los maestros de la sospecha se le otorga al ser humano la libertad de crear para sí mismo nuevas virtudes que le permitan ubicarse a sí mismo como parte de su entorno de una manera auténtica sin tener que ajustarse a intuiciones que aquellas personas que se encuentran en una posición de autoridad y poder le han transmitido. La manera de reflexionar que estos tres pensadores proponen va más allá de esquemas metafísicos rígidos y abre la puerta a nuevos horizontes de sentido que superan las definiciones estáticas de la tradición basadas tanto en el idealismo platónico como en el modelo del cogito cartesiano:

Tanto Marx (que opone, a la noción clásica de conciencia como ser del hombre, la noción de hombre concreto que trabaja y produce su propia realidad en un determinado modo de producción), como Freud (que recusa la idea de conciencia como determinante de la conducta humana, que está más bien regida por el inconsciente), como Nietzsche (que

---

<sup>195</sup> Torralba, F. *Op. Cit.*, p. 6.

denuncia la falsedad de los valores que fundan la noción misma de sujeto) coinciden en señalar que, más allá de dicha noción clásica de sujeto, se esconden unos elementos condicionantes, lo que permite sospechar la falacia que representa modelar una filosofía o una interpretación sobre esta noción y sobre la muy sospechosa noción de conciencia.<sup>196</sup>

En este mismo orden de ideas, Ricoeur señala que, a la interpretación, tal como se le entendía desde el pensamiento tradicional, como restauración de sentido, se opone el modo de interpretar propuesto por la escuela de la sospecha. De acuerdo con este autor: “El empleo de la interpretación como táctica de la sospecha y lucha contra las máscaras [...] exige una filosofía muy particular que subordina el problema entero de la verdad y el error a la expresión de la Voluntad de Poder”.<sup>197</sup> Es con Nietzsche que la filosofía da un vuelco que suprime las máscaras de los principios morales y comienza a empoderar al ser humano para ser capaz de quererse y afirmarse a sí mismo y a sus propias virtudes; ya no desde el adoctrinamiento de la tradición sino de acuerdo con su propia interpretación de la vida.

En estos tres pensadores se observa un derrumbe de las creencias tradicionales aceptadas: “la Genealogía de la moral en el sentido de Nietzsche, la teoría de las ideologías en el sentido marxista, la teoría de los ideales y las ilusiones en el sentido de Freud, representan tres procedimientos convergentes de desmitificación”.<sup>198</sup> Lo anterior, para conseguir una apertura a nuevos horizontes de significación.

Para que este ejercicio de interpretación original pueda darse es necesario cuestionar los preceptos preestablecidos y sobre todo “destruir”; es decir, “despedazar a golpes de martillo”<sup>199</sup> todo aquello que se nos había presentado como lo moralmente correcto y como lo históricamente útil, y de igual manera demoler los conceptos que antaño habíamos conocido como inmutables, principalmente en lo que se refiere a las de definiciones de hombre y de sujeto. Al respecto es primordial resaltar que este ejercicio de destrucción que proponen los maestros de la sospecha no pretende transmitir un sentimiento de escepticismo o de pasividad; al contrario, es una invitación a la creatividad y al

---

<sup>196</sup> Colegio 24hs. *Op. Cit.*

<sup>197</sup> Ricoeur, P. *Freud: Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 2007, p. 32.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>199</sup> Foucault, M. *Op Cit.*

movimiento. Ante esto, Ricoeur se expresa como sigue: “Estos tres maestros de la sospecha no son tres maestros del escepticismo; son seguramente tres grandes ‘destructores’ y, sin embargo, ni siquiera esto debe extraviarnos; la destrucción, dice Heidegger en *Sein un Zeit*, es un momento de toda nueva fundación”.<sup>200</sup> Aquí recae en cada ser humano la responsabilidad de interpretarse a sí mismo y a todo cuanto lo rodea; ya que la interpretación ha dejado de ser algo instituido pasiva y estáticamente, heredado de generación en generación; y “ha llegado a ser al fin una tarea infinita”<sup>201</sup> e inacabada. Esta tarea representa para el ser humano una oportunidad para forjar para sí mismo, y de manera auténtica un carácter propio, una Identidad Ética que le permitirá afirmarse a sí mismo y atestiguar sobre sus propias convicciones.

En efecto, la filosofía nietzscheana tiene mucho que aportar en la búsqueda de una nueva fundamentación. Desde ella se superan las ataduras de los conceptos, pero no para olvidarlos y caer en un nihilismo negativo, sino para realizar una Transmutación auténtica que permita al ser humano a superarse incluso a sí mismo, hacer surgir nuevos valores y aproximarse a la noción nietzscheana de Superhombre.

Se superan entonces concepciones como la de “conciencia”, en este sentido, las obras de los maestros de la sospecha son valiosas, ya que en ellas encontramos que se hace evidencia de la conciencia “falsa” que había predominado en la filosofía clásica la cual había pretendido dominar, por medio de la conciencia, el conocimiento de “la cosa en sí”. “Descartes vence la duda por la cosa por medio de la evidencia de la conciencia. Ellos [los maestros de la sospecha] vencen la duda sobre la conciencia por medio de una exégesis del sentido”.<sup>202</sup> Es decir que esta filosofía crítica supera la conciencia preestablecida y confronta a nuevas posibilidades e interpretaciones. Sobre lo anterior es conveniente resaltar que, no obstante, los filósofos de la sospecha critican agudamente las concepciones clásicas de conciencia, “Los tres, finalmente, lejos de ser detractores de la ‘conciencia’, aspiran a una extensión de ella”.<sup>203</sup> Es decir que la crítica que

---

<sup>200</sup> Ricoeur, P. *Freud: Una interpretación de la cultura*, Op. Cit., p. 33

<sup>201</sup> Foucault, M. *Op. Cit.*

<sup>202</sup> Ricoeur, P. *El conflicto de las interpretaciones, Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 138.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 140.

comenzaron Freud, Nietzsche y Marx no anula la idea de conciencia, sino que la considera como un elemento digno de ser exaltado y empoderado en cada ser humano, no desde el encierro en el que se sumía desde la tradición, sino desde una fundamentación original por parte de individuo.

Es por esto que Nietzsche sospecha de ese adoctrinamiento e invita al empoderamiento del ser humano por medio de la Voluntad de Poder y a la creación de nuevas virtudes de las cuales seamos capaces de hacernos responsables para poder afirmarlas como parte de lo que hemos decidido ser, de nuestro propio carácter y de nuestra propia conciencia; pero ya no una conciencia de tipo cartesiano sino una conciencia madura que se construye constantemente, que de la mano del ejercicio hermenéutico–filosófico se asume y se quiere a sí misma porque se encuentra en camino de una madurez y que en ese camino construye un sentido original para su vida y se ubica como parte de un constante devenir y de un Eterno Retorno, a la manera en que Nietzsche lo observa. Torralba comenta que a quien piensa desde la filosofía:

no le satisface recorrer los caminos trillados, sino que busca explicaciones a los fenómenos que parecen evidentes por sí mismos. No hay nada que le parezca obvio. La curiosidad le es intrínseca, así como cierta desconfianza hacia la tradición. Intenta dar razón de los hechos al buscar la relación entre causas y efectos; en definitiva, ejercitando el verbo que le es más propio: razonar.<sup>204</sup>

La filosofía, aquí, asume un papel protagónico y anima al ser humano a indagar sobre el porqué de las situaciones que se le presentan día a día, principalmente en el plano de la acción moral. La curiosidad de la que habla Torralba se despierta en el individuo que descubre a la filosofía como modo de enfrentar el mundo acompañándolo por el camino que va de la heteronomía a la autonomía ética y que deriva en la construcción de un carácter propio y original.

Desde este trabajo se denomina a lo anterior: “La forja de una Identidad Ética”, cuya edificación deberá, necesariamente, ir acompañada de valiosos elementos que la reflexión hermenéutico-filosófica, principalmente la filosofía nietzscheana, nos ha transmitido. Para que este ejercicio rinda frutos será fundamental hacer un análisis profundo y preguntarse cómo se podrá ser capaz de aprovechar y

---

<sup>204</sup> Torralba, F. *Op. Cit.*, p. 8.

potenciar las nociones del pensamiento nietzscheano para que sirvan como guía en la construcción de un carácter propio para cada individuo.

En las siguientes páginas este trabajo se dedicará a investigar cómo las nociones propias de la filosofía nietzscheana, como son: el Amor Fati, el Eterno Retorno, la Transmutación, la Voluntad de Poder y el Superhombre pudieran servir de base en la tarea de encontrar una identidad auténtica y activa para el ser humano.

**III**

**PENSAR LA ÉTICA DE MANERA DIFERENTE CON  
NIETZSCHE**

### 3.1 El Eterno Retorno, el Amor Fati y la fuerza del diamante

Como ya se ha expuesto a lo largo de este trabajo, dentro del paradigma moral tradicional, heredado por las ideas platónicas y después por la tradición judeocristiana, las figura del cargo de conciencia y del resentimiento tiene un papel fundamental, de tal manera que el ser humano está habituado a sentir rencor, culpa y vergüenza hacia su persona; se siente un malestar por cómo se han afrontado las circunstancias que se han vivido, por los bienes que no se han podido conseguir, incluso por las características físicas con que a uno le tocó nacer. Este esquema no enseña al ser humano a aceptarse, mucho menos a amarse a sí mismo, sino que trata de sujetarlo a la idea de un deber y de alinearlo a un estereotipo moral universal y, en el caso de la religión, le inculca esperanzas ultraterrenas y desprecio hacia los instintos humanos.

En respuesta a lo anterior Nietzsche retoma el concepto del Eterno Retorno el cual tiene que ver con una visión cíclica de la realidad. Esta noción ya se había explorado por algunos filósofos de la antigüedad, pero no contaba con una unificación de sentido. El Eterno Retorno, como el mismo Nietzsche lo expresa, es el centro y la esencia de toda su filosofía.

Es en *Ecce Homo*, la obra en la que Nietzsche habla de dónde le vino la inspiración para la teoría del Eterno Retorno. En el texto Nietzsche explica cómo en el lago de Silvaplana fue testigo de un escenario que llamó inmensamente su atención: “Aquel día caminaba yo junto al lago de Silvaplana a través de los bosques; junto a una imponente roca que se eleva en forma de pirámide no lejos de Surlei, me detuve. Entonces me vino ese pensamiento”.<sup>205</sup> La intuición del Eterno Retorno tiene que ver con el hecho de que pareciera que las obras de la naturaleza y las del hombre forman parte de un ciclo y se repiten imitándose entre ellas. Es aquí donde Nietzsche retoma el pensamiento cíclico de los filósofos presocráticos, principalmente de Heráclito y cuestiona el modelo histórico lineal que había prevalecido en occidente por influencia del cristianismo y convencido a la humanidad de que la medida de lo humano es finita y limitada; y de que existe una eternidad trascendente que está muy por encima, en importancia, que el tiempo en la tierra.

---

<sup>205</sup> Nietzsche, F. *Ecce homo*, *Op. Cit.*, p. 115.



La filosofía nietzscheana, como se ha expuesto a lo largo de este trabajo, es esencialmente vitalista. Para el autor alemán, la naturaleza y todo cuanto contiene forman parte de un ciclo que se repite y se imita. En este ciclo al ser humano le es posible aprender, construirse a sí mismo y crear nuevas oportunidades que superen el resentimiento que puede ocasionar la nostalgia hacia el pasado; porque todo vuelve, las oportunidades vuelven y se renuevan en el eterno devenir del ser. El hecho de romper con la intuición histórica de que el paso por este mundo es una preparación lineal para una vida después de la muerte es una de las principales aportaciones de la teoría del Eterno Retorno ya que, cuando se observa la vida desde un aspecto lineal, se le otorga demasiada importancia al pasado, cuando el ser humano se arrepiente y comienza a generar sentimientos negativos que le impiden sentirse satisfecho con lo que se es; por otro lado, se concentra la atención en las esperanzas y expectativas futuras y se limita el disfrute del momento presente. Así pues, la teoría del Eterno Retorno constituye una oportunidad para reinventar constantemente eso que somos.

En Nietzsche, la noción del Eterno Retorno puede ser analizada desde tres enfoques distintos:

El primero es el enfoque cosmológico desde el cual pareciera que Nietzsche sostiene que el universo y todo lo que contiene forman parte de un ciclo que se repite una y otra vez; en este ciclo todo cuanto ha ocurrido, todo lo que ocurre y todo cuanto ocurrirá ha ocurrido ya y volverá a ocurrir de la misma manera. Al respecto Nehamas realiza un análisis en el que afirma que para que el aspecto cosmológico del Eterno Retorno de Nietzsche pueda contar con una cierta coherencia, es necesario entenderlo de la siguiente manera: “No hay variaciones, y por lo tanto tampoco interacciones, entre todas estas repeticiones. Todo lo que hacemos lo hemos hecho ya en el pasado, pero no guardamos memoria de ello, porque eso supondría un vínculo entre dos de las repeticiones del ciclo”.<sup>206</sup> Son varios los autores que han hablado sobre el aspecto cosmológico del Eterno Retorno; sin embargo, sobre estas opiniones y afirmaciones es primordial mencionar que consisten en interpretaciones de estudiosos de la filosofía nietzscheana, pero como tal, en la obra de Nietzsche

---

<sup>206</sup> Nehamas, A. *Nietzsche. La vida como literatura*, Madrid, Turner Publicaciones, 1985, p. 174.

es difícil encontrar alguna evidencia científica que pueda considerarse una prueba de dicho ciclo.

El segundo enfoque es aquel estudiado por Heidegger y tiene que ver con la filosofía del ser. Al respecto Heidegger afirma que “El pensamiento del Eterno Retorno de lo mismo es una conmoción de todo el ser”.<sup>207</sup> Aquí se relaciona al Eterno Retorno con una nueva posibilidad metafísica y se le observa como un concepto ontológico.

Dentro de la filosofía nietzscheana, el Eterno Retorno se refiere a la idea del flujo constante e infinitamente repetido de todas las cosas, que, en voz de Zaratustra, habla al ser humano de un ciclo incondicional en el que todas las situaciones de la vida vuelven siempre a ser lo que son.

Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser.<sup>208</sup>

Al hablar de la edificación siempre igual de la casa del ser, se refiere a la importancia de observar el ser del propio devenir. El ser, de acuerdo con la interpretación de Heidegger, no es distinto del devenir, ni mucho menos son conceptos opuestos; sino que son una y la misma cosa. Sobre lo anterior Deleuze comenta lo siguiente: “No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple”.<sup>209</sup> De tal modo que el devenir no designa la naturaleza de aquello que deviene, sino que el devenir forma parte de su ser.

El tercer enfoque, y sobre el cual se basa el presente estudio, es aquel que puede tener implicaciones éticas para el ser humano y que puede servir de guía en el proceso de configuración de su propio carácter. Sobre lo anterior Nehamas se expresa de la siguiente manera. “El Eterno Retorno no es una teoría del universo, es una concepción del propio yo”.<sup>210</sup> Una concepción que no puede más que

---

<sup>207</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, 218.

<sup>208</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit., p. 172.

<sup>209</sup> Deleuze, G. *Op. Cit.*, p. 72.

<sup>210</sup> Nehamas, A. *Op. Cit.*, p. 183.

comprenderse desde la relación del sujeto con sus experiencias y con sus acciones. Lo que interesa, desde este enfoque, es la capacidad de cada ser humano de afirmarse a sí mismo y de alegrarse de lo que uno es ante la hipotética posibilidad de que la propia vida pudiera regresar una y otra vez por toda la eternidad.

Desde este enfoque Nietzsche realiza un intento por liberar al ser humano de las ataduras con las que ha vivido por causa de la tradición. La propuesta nietzscheana invita a no aferrarse a esperanzas ultraterrenas y a quitarse los miedos que pudieran atormentarle desde su conciencia, una mala conciencia.

En este sentido, la propuesta nietzscheana se encamina, principalmente, a la exaltación de uno mismo a partir de las figuras del Eterno Retorno y el Amor Fati. El enfoque ético del Eterno Retorno puede observarse en la formulación que de este concepto realiza en el fragmento 341 de *La Gaya ciencia* que lleva por título: “La carga más pesada”:

¿Qué dirías si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más honda soledad y te dijera: "Esta vida, tal como la vives ahora y como la has vivido, deberás vivirla una e innumerables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que habrán de volver a ti cada dolor y cada placer, cada pensamiento y cada gemido, todo lo que hay en la vida de inefablemente pequeño y de grande, todo en el mismo orden e idéntica sucesión, aun esa araña, y ese claro de luna entre los árboles, y ese instante y yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se lo da vuelta una y otra vez y a ti con él, ¡grano de polvo del polvo! ¿No te tirarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te hablara? ¿O vivirías un formidable instante en el que serías capaz de responder: "Tú eres un dios; nunca había oído cosas más divinas"? Si te dominara este pensamiento, te transformaría, convirtiéndote en otro diferente al que eres, hasta quizás torturándote. ¡La pregunta hecha en relación con todo y con cada cosa: "¿quieres que se repita esto una e innumerables veces más?" pesaría sobre tu obrar como la carga más pesada! ¿De cuánta benevolencia hacia ti y hacia la vida habrías de dar muestra para no desear nada más que confirmar y sancionar esto de una forma definitiva y eterna?<sup>211</sup>

Sobre este pasaje Heidegger comenta que una carga pesada es aquella que brinda quietud y solidez que “concentra sobre sí todas las fuerzas, las reúne y

---

<sup>211</sup> Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, Op. Cit., p. 213.

les da determinación”.<sup>212</sup> También habla de esta carga como un obstáculo que debe ser constantemente superado con la misma fuerza y determinación.

Con respecto a lo anterior Deleuze afirma que:

El Eterno Retorno nos da una regla a la voluntad tan rigurosa como la regla kantiana. [...] Como pensamiento ético, el Eterno Retorno es la nueva formulación de la síntesis práctica: *Lo que quieres, quiérela de tal manera que quieras también el Eterno Retorno*. ‘Si en todo lo que quieres hacer, empiezas por preguntarte: ¿estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces?, esto será para ti el centro de gravedad más sólido’.<sup>213</sup>

La teoría del Eterno Retorno, entonces, también hace referencia a un sentido de responsabilidad y compromiso ya que al querer y afirmar que algo regrese se afirman, también, sus implicaciones tanto para nosotros como para otros. “La máxima libertad es siempre al mismo tiempo, [...] compromiso intransferible y extremo donde lo que está en juego, va mucho más allá de nuestro modesto destino individual”.<sup>214</sup> Es decir que ese “preguntarse si estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces” es ese gran peso que menciona Nietzsche, porque conlleva decisiones propias y originales que no podrán excusarse en tradiciones ni moralidades impuestas por la cultura, sino que dependerán de cada ser humano que se interroga a sí mismo y que al hacerlo se hace responsable de aquello que desea.

El Eterno Retorno busca convencer de que es inútil y dañino desear ser de otra manera, vivir añorando lo que pudo haber sido, o lo que a cada ser humano le hubiera gustado ser o tener. Al contrario, propone, en voz del profeta Zaratustra la proclamación de un “Gran sí” hacia uno mismo, hacia su muy particular *modo de ser*.

Sugiere una intensa y apasionada afirmación de la vida tal como es, con toda la fortuna y abundancia que contenga, pero también con sus carencias y adversidades; una afirmación que no busca la salvación en el aquietamiento, sino que salva el dolor mismo con su quererlo así, y para siempre. Un *modo de ser* que no niegue los aspectos trágicos de la vida, sino que los abrace como parte de la vida misma, a la manera en que los griegos lo hacían en tiempos previos a Sócrates.

---

<sup>212</sup> Heidegger, M. *Op. Cit.*, p.224.

<sup>213</sup> Deleuze, G. *Op. Cit.*, p. 99,

<sup>214</sup> Mingot, M. *Op. Cit.*

De esta manera, el autor introduce el concepto de Amor Fati, el cual es expresado de la siguiente manera: “Mi fórmula para expresar la grandeza del ser humano es el *Amor Fati* (amor al destino): el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad”.<sup>215</sup> El Amor Fati, o amor a lo necesario, como puede interpretarse en Nietzsche, se refiere a la idea de amarse a uno mismo con todas sus capacidades y deficiencias. A no permitir que una situación de vida dañe a la persona de ninguna manera. Aquí el ser humano se observa a sí mismo como un *fatum*, un destino, que es “del modo que es” y que nunca estuvo ni estará destinado a ser de otra manera. Sobre lo anterior es conveniente recordar que para Nietzsche este *modo de ser* se funda necesariamente en un devenir, en un constante cambio en el cual eso que somos se va puliendo a la manera en que se pule un diamante, con la misma dureza que implica la responsabilidad de elegir por uno mismo y por aquellos quienes le rodean; y despojándose de justificaciones y consuelos morales otorgados por la cultura o la religión.

Este proceso, para Nietzsche, es algo jovial, activo y creativo: “un devenir liberado del resentimiento, de la mala conciencia y del lastre de lo negativo, un devenir que el hombre que quiere ser supremo sólo puede comprometer y soportar su grave carga en la alegría y la felicidad del círculo del retorno de lo mismo.”<sup>216</sup>

Al comprender que la vida es un constante devenir, el ser humano se da cuenta que cada instante es una nueva oportunidad para modelar aquello que se es; sin pensar en lo que ya fue, sin arrepentimiento sobre lo que no pudo ser; pero sobre todo sin aferrarse a esperanzas futuras y mucho menos ultraterrenas. Cabe apreciar así que el Eterno Retorno ubica al ser humano en un “aquí y ahora”, en el instante presente. Ese instante es, para Nietzsche, la oportunidad más grande que tiene el ser humano de forjar su más propio *modo de ser*. En el Eterno Retorno el devenir del ser empodera a los seres humanos para ser capaces de afirmarse en el momento presente, para poder amar lo que uno es y desear que eso que se es, regrese como parte del devenir.

Cuando Nietzsche habla de amarse a uno mismo y a todos los ingredientes de nuestra existencia no se refiere a un simple aceptarse y resignarse con lo que

---

<sup>215</sup> Nietzsche, F. *Ecce homo, Op. Cit.*, p. 71.

<sup>216</sup> Himmich, B. “Cien años después. Nietzsche con rostro humano”, en *Enrahonar*, núm. 35, 2002.

uno es, sino que representa un esfuerzo por dotar de plenitud a la existencia de cada persona dejando atrás los sentimientos de compasión y de impotencia que se puedan experimentar hacia uno mismo. Aquí se aprende a renunciar al resentimiento y a la guerra contra la fealdad y el dolor, a considerar lo inherente de la propia existencia como “lo bello en sí”, a mirarse a uno mismo como se observa la obra de arte favorita, la más bella; en otras palabras, se aprende a embellecer todo lo que uno es para así poder amarlo intensamente: “Amor Fati (amor al destino): ¡que sea éste mi amor en adelante! No haré la guerra a la fealdad; no acusaré a nadie, no acusaré ni siquiera a los acusadores. ¡Que mi única negación sea apartar la mirada! Y sobre todo: ¡quiero no ser ya otra cosa y en todo momento que pura afirmación!”<sup>217</sup>

El Amor Fati, es un amor sano, vigoroso y saludable; constituye, entonces, la máxima grandeza del ser humano, la forma más honesta que tenemos de forjar y “dar estilo” a nuestro carácter; y es visto por Nietzsche como un ejercicio constante que acompaña al ser humano durante todos los momentos de su vida, el autor lo exalta como sigue: “de todas las artes es ésta la más delicada, la más sagaz, la última y más paciente”.<sup>218</sup>

Este esfuerzo por conseguir amar lo necesario en el ser humano, del que habla Nietzsche, de ninguna manera representa un esfuerzo más allá de lo que cada persona sea capaz, porque se perdería el carácter fundamentalmente humano del ejercicio; pero sí exige una actitud de valentía y de dureza que permita atestiguar de las virtudes que cada persona ha logrado apreciar en sí misma. Para que una persona consiga afirmar y defender lo necesario en sí, tendrá que hacerlo enfrentándose a las adversidades que le presente la vida sin tratar de evitarlos:

Examinad la vida de los seres humanos y de los pueblos mejores y más fecundos, y ved si a un árbol que ha de crecer orgulloso hacia lo alto, se le pueden ahorrar las tormentas y el estar a la intemperie: si la adversidad y los obstáculos externos, si los odios, las envidias, la obstinación, la desconfianza, la dureza, la codicia y la violencia de cualquier tipo, no constituyen las condiciones más favorables sin las cuales apenas podemos concebir un gran crecimiento, incluso en el terreno de la virtud.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> Nietzsche, F. *La gaya ciencia, Op. Cit.*, p. 171.

<sup>218</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie, Op. Cit.*, p. 148.

<sup>219</sup> Nietzsche, F. *La gaya ciencia, Op. Cit.*, pp. 60 – 61.

Para Nietzsche, todo aquel tormento por el que atraviesa el ser humano cuando es como un camello,<sup>220</sup> cuando se le carga con preceptos morales que no consigue comprender y que no es capaz de asumir como propios; cuando se le infunde un cargo de conciencia y una culpa; todo ello forma parte del proceso de endurecimiento de la voluntad, es la filosofía a martillazos que conduce a la vida a ser como un diamante, con la misma dureza, pero también con el mismo brillo. En este sentido, la propuesta nietzscheana, exhorta al ser humano a renunciar a la debilidad para la que se le había entrenado por siglos de adoctrinamiento social y religioso, y a comenzar a observarse a sí mismo ya despejado de culpas y estereotipos impuestos, de una manera mucho más dura. Aspirar a la dureza del diamante es a lo que Zaratustra invita a los seres humanos, dejar de ser blandos y dóciles ante aquellos que pretenden mantenerlos apaciguados como un pastor a su rebaño; porque una dureza como la del diamante es capaz de cortar, modelar y crear, sólo quienes se hacen duros son capaces de crear únicas y originales virtudes que podrán añadir nuevas pinceladas a una vida vista como una hermosa obra de arte amada por su autor.

En este amar y afirmar nuestra propia vida no hay lugar para la pereza, ni para mediocridad, ni para esos querer-a-medias; este ejercicio no representa, como comenta Deleuze, “las pequeñas compensaciones, los pequeños placeres, las pequeñas alegrías;”<sup>221</sup> sino que apuesta por la acción plena y apasionada, por una entrega valiente a la vida misma que abrace todas las experiencias que nos trae, tanto felices como trágicas, haciendo de ellas algo sublime y digno de ser vivido y abrazándolas como parte de la *forja* de nuestra propia identidad. “¡Ay! ¿Por qué no os deshacéis de todos esos querer-a-medias, por qué no os decidís por la pereza como por la acción? ¡Ay! Por qué no comprendéis mi palabra: haced siempre lo que queráis, pero primero sed de los que pueden querer”.<sup>222</sup>

Al ser la filosofía nietzscheana una propuesta vitalista que afirma el aquí y el ahora, y que exhorta al ser humano a hacerse responsable de construir para sí mismo nuevas oportunidades para modelarse y llegar a ser “lo que uno es”, pero

---

<sup>220</sup> Cfr. Las transformaciones del espíritu. Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit.

<sup>221</sup> Deleuze, G. Op. Cit., p. 99.

<sup>222</sup> Deleuze, G. Op. Cit., p. 99.

no en un sentido finito sino dentro del devenir propio del ser, se constituye a sí misma como una propuesta profundamente ética ya que habla de cómo el ser humano se elige a sí mismo y, al hacerlo, elige también el impacto que tiene en todo aquello que le rodea y es capaz de responder por ello..

No obstante, es imposible probar el enfoque cosmológico de esta teoría, el simple hecho de considerarlo contribuye a la reflexión ética ya que enfrenta al ser humano a la pregunta sobre si sería capaz de desear que su vida regresara tal como es, con los mismos ingredientes. De esta manera el ser humano, al encontrarse en esta situación difícil en la que se le pide elegir su propia vida, no tiene otra alternativa más que ser valiente, tomar las riendas de su propia vida, dejar de justificarse en el pasado, dejar de aferrarse a esperanzas futuras; y convertirse en el autor de su propio “yo presente” considerando que cada paso que da es una oportunidad de exaltarse para, de esta manera, forjar su propia Identidad Ética.

Cuando el hombre somete su vida a la “prueba del eterno retorno” es capaz de dejar de mirar su vida de manera lineal; se da cuenta de que no tiene caso atormentarse por errores del pasado o añorar un futuro distinto, que cuando lo hace lo único que genera son sentimientos amargos con los cuales convive en el presente. Se da cuenta que el cambio y el devenir le son propios y que a cada momento se le brinda la posibilidad de reinventarse una y otra vez para ser capaz de alegrarse de aquello que construye.

Este proceso, como bien lo indica Nietzsche, no es sencillo; constituye, de hecho, una carga pesada ante la cual el ser humano tiene la opción de dejarse vencer y continuar sumido en el resentimiento y la mala conciencia; o bien encararlo con la frente en alto, de manera apasionada y decidida, con la firme convicción de estar esculpiendo la obra de arte más bella, la más difícil, pero al mismo tiempo la más satisfactoria, la más noble. Cuando se asume esta carga pesada desde la jovialidad que propone Nietzsche, sin permitir que los sentimientos de dolor inunden por completo la vida, y cuando se comprende que tanto lo tragedia como la felicidad pueden coexistir de manera armoniosa en nosotros, estaremos en posibilidad de observarla como aquello que Heidegger proponía, como capaz de brindar determinación, solidez y quietud a nuestra existencia.



La filosofía del eterno retorno, aunque implica responsabilidad y compromiso hacia uno mismo y cuanto le rodea, invita a aceptarlo de manera alegre y jovial, sentimientos que irradian al momento en que uno consigue amar los ingredientes de su existencia y se esmera en embellecerlos a cada momento de su vida.

### **3.2 La Transmutación de los valores y la Voluntad de Poder**

Para exponer la Transmutación de los valores Nietzsche habla sobre los distintos tipos de nihilismo que se han presentado a lo largo de la historia del pensamiento occidental. El nihilismo en su expresión más simple se refiere a la pérdida de fe en los valores comúnmente aceptados; estos son aquellos que vienen dados de antemano por la tradición, y que normalmente no son objeto de críticas y mucho menos de cuestionamientos. El nihilismo (entendido de esta manera) es la consecuencia de un sentimiento de incomodidad ante los ideales de perfección de la filosofía y de la religión donde tanto al mundo como al ser humano se les confiere un valor absoluto e inmutable al cual hay que apegarse.

Con respecto al fenómeno que ocasiona la presencia del nihilismo Nietzsche comenta que es la “raza inferior” la que se ha puesto a sí misma como dominante y dictadora de los valores que habrán de trascender. Aquí el autor identifica a la raza inferior con la idea de ‘rebaño’, ‘masa’, ‘sociedad’ y la señala argumentando que ésta ha exagerado sus necesidades, sus miedos y sus frustraciones hasta el grado de buscar hacer de ellos valores metafísicos inmutables que habrán de transmitirse de generación en generación para reafirmar su propia soberanía. Esto como respuesta a la necesidad de conservación y de “progreso” que tanto las ciencias como la filosofía han impuesto a los seres humanos. En este sentido han predominado las leyes que van por encima del valor único de cada ser humano y se han adoptado los valores que a unos cuantos les parecieron útiles para el desarrollo y el crecimiento de las sociedades. Todos estos ideales impuestos han disminuido el valor y la fuerza que el ser humano puede llegar a tener. Sobre lo anterior Nietzsche comenta que “el ideal ha sido hasta el presente

la verdadera fuerza calumniadora del mundo del hombre, una fuerza que extendió por la realidad su aire envenenado, la gran seducción de la nada”.<sup>223</sup>

Aparece, entonces, un sentimiento de pesimismo desde el cual se observa a la raza dominante (la raza débil) que busca apagar los instintos y pasiones vitales de los seres humanos haciendo que pierdan la fe en sí mismos; situación ante la cual pareciera que sólo los mediocres prosperan, los hombres de la raza débil que avanzan porque no han tenido el coraje de cuestionar el origen de las valoraciones que se les imponen y a las cuales se han ajustado.

Este miedo, que experimenta el ser humano, a ver sus pasiones e instintos es lo que ha propiciado el desarrollo de las religiones y los grandes sistemas morales; ya que el hombre, al experimentar en sí mismo y de manera repentina el sentimiento de poder y toda la vitalidad y las emociones que conlleva, siente hacia sus adentros una duda sobre sí mismo y el origen de aquello que experimenta que es demasiado pesado, demasiado extraño, y termina por atribuirlo a algo más fuerte que él, una divinidad. El hombre “no se atreve a pensar en sí mismo como causa de este sentimiento de asombro”.<sup>224</sup> La religión, según Nietzsche, termina por alterar la identidad única de cada ser humano para hacerlo como uno igual a los demás dentro de un rebaño, y empequeñece la noción de hombre.

En su forma radical, desde este nihilismo ocurre un desencantamiento de la figura de divinidad y se afirma que “no tenemos el menor derecho a plantear un más allá o un en-sí de las cosas que sea ‘divino’”.<sup>225</sup> Los fines que se pretendían alcanzar por medio de la práctica de los valores, y que por muchos siglos fueron el motor de la moral, pierden su vigencia y ya no es posible continuar actuando movidos por aquellas promesas de vida eterna y bienaventurada después de la muerte.

Así pues, se experimenta una sensación de falta de sentido ya que el origen de las valoraciones a las que el ser humano debe apegarse para pertenecer a un grupo social, le comienza a parecer “mezquino” e insoportable. Todo cuanto

---

<sup>223</sup> Nietzsche, F. *La Voluntad de Poder, Op. Cit.*, p. 273.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 35.

había conocido y la manera en que lo había hecho corresponde a un orden en el que todo se estabiliza y se uniforma para que sea accesible a todos de igual forma. El hombre, por otro lado, comienza a darse cuenta de que las valoraciones morales que conoce le han sido “falsamente” atribuidas a la esencia del ser humano y del mundo, siendo que en realidad responden al orden de la utilidad y el ejercicio de poder por parte de las élites dominantes.

Las consecuencias que conlleva este nihilismo, al que Nietzsche llama “pasivo”, “fatigado” o “negativo”, son los sentimientos de soledad y anarquía que invaden al ser humano que se siente avergonzado, engañado y desamparado. Siente que la vida está desprovista de sentido porque sigue pensando que la vida debería tener un sentido. Este tipo de nihilismo implica “decadencia y retroceso del poder del espíritu;”<sup>226</sup> impregna el ambiente de confusión e inseguridad porque se mantienen presos y apagados los instintos de pasión y jovialidad. Se voltea a ver a la tradición con resentimiento, pero no se cuenta con las fuerzas para destruir aquello a lo que se encuentra sometido, sino que sigue deseando encontrar nuevos sentidos y nuevas metas. Ante lo anterior, Nietzsche advierte: “¡Procuremos no hacer a nuestras ‘deseabilidades’ jueces del ser!”<sup>227</sup> Es decir que el hombre desencantado sigue atado a la nostalgia de alcanzar un ideal que ha imaginado para sí mismo.

Dolores Castillo explica, en el prólogo a *La Voluntad de Poder*, de Nietzsche, que en la obra del autor es posible distinguir dos formas de negación de la vida, es decir del nihilismo que permeaba la sociedad europea; estas formas pudieran parecer opuestas, pero son complementarias entre sí: El optimismo metafísico del idealismo y el nihilismo pesimista. Este último es el momento en que se pierde la fe en los valores conocidos, y es la consecuencia del optimismo metafísico ya que el fundamento de este idealismo “no es otra cosa que la pura nada, el nihil”<sup>228</sup>. El optimismo metafísico, en este sentido, es un nihilismo inconsciente ya que ignora su propia mentira; pero cuando el ser humano abre los ojos y se da cuenta de la farsa en la que vive, es cuando le vienen los sentimientos de desamparo, siente que ya no hay nada más en qué creer y cae

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 475.

<sup>228</sup> Cfr. Dolores Castrillo, Prólogo en Nietzsche, F. *La Voluntad de Poder*, Op. Cit., p. 11.

en un nihilismo pesimista. Al respecto es fundamental resaltar que estos dos tipos de nihilismo son completamente pasivos y en ninguno de ellos se puede identificar una fuerza creadora ni tampoco nuevas formas de valorar sino únicamente ilusión (en su forma idealista) y decepción (en su forma pesimista).

En este mismo orden de ideas Castrillo observa que estas formas de nihilismo no son ajenas a la Voluntad de Poder, sino que forman parte de su cualidad negativa. Aquí se resalta el señalamiento que Nietzsche realiza hacia la forma en que el ser humano fue construyendo, homogeneizando y simplificando su relación con el mundo y el consecuente desencanto que sufre al darse cuenta de que ha sido manipulado, no es una crítica despiadada y definitiva, ya que, como se ha mencionado, este tipo de conductas están incluidas, también, en la esencia del ser humano como Voluntad de Poder. La intención de Nietzsche es más bien desenmascarar y hacer transparentes estas características de la Voluntad de Poder “para conducir el nihilismo a ese grado de extrema radicalidad, en que el hombre, lejos de sufrir por la desilusión ante el Ideal, reinstaura los derechos de la ilusión, como error al servicio de la vida”<sup>229</sup>; lo anterior para guiar al ser humano hacia una auténtica Transmutación de valores.

Por otro lado, Nietzsche expone un nihilismo “activo” que comienza necesariamente con un desencanto de las valoraciones tradicionales, pero que no se queda en el sentimiento de nostalgia y abandono, sino que impulsa al ser humano a ir más allá y a afirmarse apasionadamente buscando destruir para construirse a sí mismo. Este nihilismo activo es una superación del nihilismo pasivo y de ninguna manera implica abolir lo negativo sino “transmutarlo en una manera de ser de la afirmación como tal”.<sup>230</sup> Lo anterior corresponde a la idea explorada por Vattimo de la “ontología del declinar” que constituye la forma en que el ser humano es capaz de superar la objetividad de los conceptos, aceptar que todos ellos se encuentran en constante “declinar” para conseguir llevar a cabo una interpretación de la vida y de todas las experiencias que conlleva sin aferrarse al tedio de los conceptos y valores preestablecidos. Nietzsche invita a decir sí a lo que fortalece y no a lo que agota; y a hacerlo desde un constante

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 15.

ejercicio de interpretación propia y original de la vida misma, una “interpretación creadora”.

En este mismo orden de ideas se puede considerar que “La verdadera esencia, si se puede decir así, de la Voluntad de Poder es hermenéutica interpretativa;”<sup>231</sup> desde la cual el ser humano lucha de manera apasionada por dar valor a sus propias interpretaciones aún en contra del modo de interpretar tradicional. La hermenéutica interpretativa será, entonces, aquello desde lo cual el ser humano podrá comenzar a construir sus propias herramientas, nuevas virtudes que a su vez le servirán para forjar una identidad original para cada momento de su vida. Aquí todo aquello de lo que se desencanta, todo lo negativo que en un momento aborreció, no se borra ni se olvida para perderse para siempre, sino que se reinterpreta y se convierte en un estímulo que impulsa al ser humano en el constante ejercicio de afirmación; ejercicio que desembocará en la Transmutación y la creación de nuevos valores.

De acuerdo con Nietzsche, el verdadero hombre superior es aquél que es capaz de observarse y afirmarse a sí mismo desde el *Amor Fati*, diciendo un sí constante a todos los componentes de su existencia, tanto a las alegrías y los momentos de serenidad como a los episodios trágicos y doloroso que también forman parte de su vida, sin negar estos últimos ni huir de ellos sino abrazándolos y sintiéndolos de manera apasionada. El hombre superior, dice Nietzsche, “se diferencia del inferior por su intrepidez y su desafío de la desgracia”.<sup>232</sup> La medida del ser humano, entonces, está relacionada a la capacidad para enfrentar la adversidad, la tortura y el dolor; y de convertir todos aquellos sentimientos trágicos en provecho propio.

Para Nietzsche, el hombre “verdadero”, tiene un valor muy superior al hombre que tanto la religión como la filosofía tradicional han pretendido delinear por medio de la definición de sujeto, del instinto apolíneo y el principio de individuación. Para el autor los sentimientos trágicos son parte esencial de la vida del hombre “verdadero” ya que en ellos se expresan las “funciones animales” que cada ser humano posee y que por la educación y la tradición se

---

<sup>231</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche, Op. Cit.*, p. 116.

<sup>232</sup> Nietzsche, F. *La Voluntad de Poder, Op. Cit.*, p.174.

han ido apagando; éstas funciones, dice Nietzsche “resultan, de manera general, mucho más importantes que todos los bellos estados de ánimo y la altura de la conciencia”<sup>233</sup>; incluso afirma que el alma, la bondad y la virtud trabajan en beneficio de las funciones animales fundamentales, es decir que las virtudes más altas que el ser humano llegue a construir y forjar para sí mismo, trabajarán de la mano con sus instintos más elementales ya sean de jovialidad y entusiasmo o incluso sentimientos de miedo, dolor y frustración, sin apagarlos ni ignorarlos sino brindando un acompañamiento constante.

Los seres humanos de este tipo han aprendido que les corresponde a sí mismos hacerse responsables de sus propias virtudes, y que no les es permitido sumirse en la nostalgia del desengaño; sino que habiendo observado de manera transparente aquello a lo que se encontraban sometidos toman la decisión sobre lo que harán con ello en adelante. El hombre siente un impulso más fuerte que la nostalgia que sentía “nuestra misma fortaleza ya no tolera aquel antiguo suelo cómodo: nos atrevemos a ir más allá; a pensar que el mundo es aún rico e inexplorado, y aun irse a fondo es mejor que hacerse indeciso y sentirse envenenado”.<sup>234</sup>

A esto se refiere la Transmutación de valores, al cambio de paradigma entre aquellas valoraciones que se heredan por la tradición y las nuevas perspectivas que cada ser humano construya para sí mismo: “En vez del gusto por la seguridad, el amor por la incertidumbre; en vez de ‘causa y efecto’, la creación continua; en vez de la voluntad de conservación, la de potencia.”<sup>235</sup> De esta manera el ser humano se convierte en el escultor de su propia obra de arte; la forja y la moldea utilizando como herramientas las virtudes que escoge para sí mismo.

Para comprender a cabalidad la manera en que el ser humano es capaz de llevar a cabo una Transmutación de valores es conveniente entender el concepto de Voluntad de Poder en Nietzsche. Sobre lo anterior Castrillo<sup>236</sup> aclara que la Voluntad de Poder no es, como tal, una facultad de los seres humanos: no quiere

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 674.

<sup>236</sup> Cfr. Dolores Castrillo, Prologo en Nietzsche *La Voluntad de Poder*, Op. Cit.

decir que el hombre posea voluntad o capacidad para realizar tal o cual cosa. Tampoco significa que el hombre se encuentre en busca del poder; es decir que el poder no es una meta que se propone alcanzar. La Voluntad de Poder es la esencia misma de todo, no solamente los seres humanos; sino de todo cuanto vive. Para Heidegger, la expresión Voluntad de Poder “da una respuesta a la pregunta acerca de qué es el ente”.<sup>237</sup> Para este autor, todo lo que es, en la medida que es, es Voluntad de Poder.

Así pues, es primordial notar que el hecho de que la Voluntad de Poder se refiera a la esencia de todas las cosas, por ningún motivo se puede pensar que Nietzsche busca dar una fundamentación al mundo ya que, como comenta Puche, se caería de nuevo en una metafísica idealista insostenible, no busca “una simple sustitución de un *arché* por otro”.<sup>238</sup> Lo que Nietzsche busca es hacer una invitación a reinterpretar el mundo; para esto, serán necesarias herramientas que el ser humano no deberá pedir prestadas a la tradición, sino construirlas para sí mismo a partir de su propia voluntad que para Nietzsche es Voluntad de Poder.

La Voluntad de Poder, entonces, se encuentra íntimamente ligada a la filosofía del Ser, pero ya no visto como aquella perfección inmutable y acabada que definía al ser humano y lo ubicaba dentro de un orden de las cosas. Antiguamente la metafísica estaba dominada por el pensamiento platónico-aristotélico, así como por las ideas judeo-cristianas. Al Ser se le consideraba como aquello que daba unidad e identidad a las cosas; no había lugar para diferentes interpretaciones y mucho menos para pretensiones de expansión de ningún tipo; todo permanecía en un ambiente de homogeneidad y serenidad que mantenía apagado cualquier instinto, pasión o deseo de “ser más” que pudiera intentar despertarse en el ser humano.

A partir de la “metafísica nietzscheana” el ser no es otra cosa que Voluntad de Poder: “Un mar de fuerzas normales que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente, que discurren eternamente”.<sup>239</sup> En Nietzsche, el ser es un constante devenir que conlleva infinitas posibilidades e infinitas maneras

---

<sup>237</sup> Heidegger, M. *Op. Cit.*, p. 31.

<sup>238</sup> Puche, D. *Op. Cit.*, p.142.

<sup>239</sup> Nietzsche, F. *La Voluntad de Poder, Op. Cit.*, p. 679.

de interpretar desde las cuales se manifiesta la Voluntad de Poder. El mundo y la vida ya no se dirigen hacia una meta en el más allá; se ha dejado de pensar en la necesidad de rechazar los “instintos animales” para poder acceder a la contemplación del ser.

De acuerdo con la teoría de la Voluntad de Poder todos los seres de la naturaleza realizan un esfuerzo natural e innato por poseer todo el espacio, por extender su propia fuerza y también por rechazar todo lo que se opone a su expansión. “La Voluntad de Poder suele manifestarse cuando encuentra resistencia; por tanto, busca lo que fatalmente resiste”.<sup>240</sup> En este sentido, en el ser humano son naturales aquellas pasiones e instintos que le impulsan a querer configurarse a sí mismo, a crear sus propias virtudes y a forjar para sí una identidad propia, y a la vez cambiante, sin hacer caso de los conceptos y ataduras morales a las cuales se encontraba sometido.

En el hombre, la Voluntad de Poder es dominadora y creadora desde la cual se interpreta el mundo y se forja el carácter de acuerdo con lo que cada ser humano elige para sí mismo. Para Nietzsche, la Voluntad de Poder es “la forma primitiva de pasión;”<sup>241</sup> donde conviven íntimamente los sentimientos de felicidad y gozo; pero también de tristeza y dolor. A la manera en que los habitantes de la Grecia del tiempo de la tragedia asumían su vida en todas sus facetas, así Nietzsche invita a retomar su ejemplo y a vivir sin reservas y sin ataduras morales prefabricadas e impuestas; a saborear cada experiencia que llegue acogéndola aun cuando se trate de una prueba difícil, a superarse a sí mismo, aunque se pase por encima de los cánones establecidos por la sociedad.

Antiguamente las pasiones y la alegría proporcionada por los sentimientos de poder eran consideradas como algo inmoral, el ser humano debía mantenerse en un estado de templanza desde el cual pudiera tener completo control sobre sus instintos rechazando cualquier impulso o pasión que pudiera despertar en él un sentimiento de poder que lo despegara del resto del “rebaño”. Pero a partir de Nietzsche es posible comprender que la pasión es parte esencial de la Voluntad de Poder, es decir, del ser mismo; ya que “cuando se prescinde de las

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 435.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 461.



pasiones, se terminan las condiciones que alumbran en el más alto grado el sentimiento de poder, y, por tanto, la alegría”.<sup>242</sup> Si se frenan los instintos, el ser humano es propenso a desarrollar un resentimiento en contra de aquellos que han conseguido exaltar sus pasiones y alegrías.

La Voluntad de Poder, como ya ha explicado, no es una capacidad sino una cualidad intrínseca a todos los seres humanos y a todo cuanto existe. Ésta existe en el ser humano sin que él lo decida y corresponde a cada persona cómo la manifiesta; es responsabilidad de cada uno la manera en que decide interpretar su propia vida y actuar con relación a todo aquello que le rodea. Sobre lo anterior Deleuze afirma que “Según su cualidad, las fuerzas se denominan activas o reactivas. En la fuerza reactiva o dominada hay Voluntad de Poder, al igual que en la fuerza activa o dominante”.<sup>243</sup> Históricamente la forma en que la Voluntad de Poder se ha manifestado es por medio de la moral y el apego a la tradición, ya que es la forma en que “la raza débil”, aquella que se ha mantenido en el poder por siglos, extiende su señorío por medio de las fuerzas reactivas, de la mala conciencia y del resentimiento. Esto ha sido posible debido a que se consiguió una unificación. Sobre esto, Nietzsche explica que todo ser, por su inherente Voluntad de Poder, lucha por extender su propia fuerza y rechazar aquello que se le opone: “Pero choca continuamente con esfuerzos iguales de otros cuerpos, y terminan ajustándose (‘unificándose’) con aquellos que le son suficientemente afines, y entonces conspiran juntos por el poder”.<sup>244</sup>

Al respecto, Vattimo explica que la moral y la tradición han impuesto valores para presentarlos como lo “útil” para una sociedad, estos valores los han colocado como la verdad absoluta y han ocultado, tal vez involuntariamente, que el origen de estas valoraciones se ha dado como parte de una unificación y acuerdo entre los principales grupos de poder, entre sus propias y dominantes “voluntades de poder”. Pero ante el desenmascaramiento, cuando se descubre que toda la carga moral a la cual el ser humano se encuentra sometido proviene de la imposición de la Voluntad de Poder de unos cuantos: “todos se ven obligados a tomar partido: no existe ya, para los débiles y fracasados, la protección de la

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>243</sup> Deleuze, G. *Op. Cit.*, p. 78.

<sup>244</sup> Nietzsche, F. *La Voluntad de Poder, Op. Cit.*, p. 427.

moral, que les ha suministrado la base para despreciar y condenar a los fuertes”.<sup>245</sup>

En este sentido, cuando el ser humano consigue entender que ha estado sometido a una Voluntad de Poder ajena a él, tiene la posibilidad de comenzar a interpretar de manera diferente el mundo que le rodea. En ese momento es capaz de afirmarse a sí mismo y observarse en su propia esencia como Voluntad de Poder. De tal modo que resulta fundamental resaltar que en Nietzsche voluntad y poder son una y la misma cosa; es decir que el poder es la esencia de la voluntad y ambos forman parte de la configuración natural de los seres humanos. Aquí el ser humano toma las riendas y se conduce hacia su propio engrandecimiento.

Este engrandecimiento se da cuando el ser humano, cuando ejercita su Voluntad de Poder, es capaz de forjar para sí mismo un carácter desde donde se exalten las virtudes que ha logrado construir para cada instante de su vida en el constante devenir del Eterno Retorno, el cual es una pieza clave dentro de la filosofía del Ser como Voluntad de Poder, porque en él se expresa el Ser como devenir que se afirma a cada instante. Ante esto, Heidegger comenta lo siguiente: “¿Qué y cómo es la Voluntad de Poder misma? Respuesta: el Eterno Retorno de lo mismo”.<sup>246</sup>

El Eterno Retorno, como parte de la filosofía nietzscheana, no es fácil de enfrentar; es necesario tener la capacidad de querer que todos los ingredientes de la vida regresen igual, asumir la propia vida como algo que bien merece la pena repetirse una y otra vez. Al respecto Nietzsche comenta que el único medio para “soportar” el Eterno Retorno es la Transmutación de todos los valores, de manera que al contar con las herramientas adecuadas, es decir, con las virtudes que cada quien diseñe y construya para sí mismo, el ser humano podrá utilizarlas para forjar aquella vida que valdrá la pena ser vivida una y mil veces, porque será vista como la obra de arte más bella de la cual el artista podrá dar razón plena y atestiguar de ella en todo momento como responsable de la misma. Esta vida que se forja no se mantiene estática y acabada, sino que se crea continuamente al ir destruyendo lo que queda obsoleto, se renueva

---

<sup>245</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche, Op. Cit.*, p.115.

<sup>246</sup> Heidegger, M. *Op. Cit.*, p 31.

constantemente y modela una identidad para cada instante, esa identidad es la que habrá de afirmar a cada momento para poder asumirse como parte de un devenir incesante de las cosas donde todo regresa.

Sobre lo anterior, Castrillo comenta que: “el círculo del Eterno Retorno implica necesariamente la realización sucesiva de todas las identidades posibles. Afirmar un solo instante de mi existencia actual, supone decir un sí a todos los instantes que lo han hecho posible y, en consecuencia, a la infinita serie de mis otras posibles identidades que ahora desconozco”.<sup>247</sup> La identidad, en este punto, no es observada como identidad de unos con otros como parte de un grupo social, ni siquiera como parte de una definición de humanidad; sino como identidad que se forja para sí mismo, que se destruye constantemente para construirse de nuevo, cada vez con más vigor. Esa es para el hombre “su más alta responsabilidad trágica”.<sup>248</sup> Una responsabilidad de la cual no puede ni pretende huir, sino que la afronta de manera transparente y entusiasta.

Esta responsabilidad va siempre acompañada de un “querer”, este concepto en Nietzsche es de inmensa relevancia ya que forma parte de la filosofía del Eterno Retorno en el constante devenir de las cosas. Así pues, Heidegger<sup>249</sup> explica que para Nietzsche todo ser es un devenir dentro del cual se generan acciones.

El “querer” en Nietzsche tiene una connotación especial ya que por ningún motivo se refiere a un mero desear algo. Cuando uno desea algo, aunque lo desee con todas sus fuerzas, se queda en la esperanza de que suceda por sí mismo sin realizar acción alguna para que aquello que se desea efectivamente suceda. Para Nietzsche el “querer” es algo completamente diferente del “desear”; es la resolución de ordenarse a sí mismo, y esta resolución en sí misma ya implica la ejecución de aquello que se quiere; este querer es la manifestación de la Voluntad de Poder. Ahora bien, Deleuze explica que: “La fuerza es quien puede, la Voluntad de Poder es quien quiere”.<sup>250</sup>

De esta manera es posible aspirar a una vida ejemplar, la cual, dice Nietzsche:

---

<sup>247</sup> Nietzsche, F. *La Voluntad de Poder*, Op. Cit., p. 22.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>249</sup> Cfr. Heidegger, M. *Op. Cit.*

<sup>250</sup> Deleuze, G. *Op. Cit.*, p. 75.

consiste en el amor y la humildad; en la plenitud de corazón que no excluye ni a los más insignificantes; en la renuncia formal al querer-tener-la-razón, a la defensa, a la victoria en sentido personal; en la creencia en la bienaventuranza aquí en la tierra, a pesar de la miseria, los antagonismos y la muerte; en la mansedumbre en la ausencia de ira, de soberbia; en no querer ser recompensado, ni ligarse a nadie; en el más espiritual abandono del señorío; en el orgullo de una vida voluntariamente vivida para los pobres y los servidores.<sup>251</sup>

Una vez que se supera el nihilismo pasivo e improductivo y como parte de una responsabilidad y un “querer” propio de la Voluntad de Poder, se observa la manera en que el ser humano comienza a realizar nuevas interpretaciones y, a su vez, nuevas valoraciones. De esta forma comienza a ser accesible para él el diseño de su propio carácter, de su propia vida vista como una obra de arte, el diseño de una “vida ejemplar” no para la vista de otros sino para la plena afirmación y atestación de sí mismo observada desde la filosofía del Eterno Retorno y el *Amor Fati*.

### **3.3 El Superhombre y los filósofos del futuro**

Una de las principales intenciones de la filosofía nietzscheana es hacer una genealogía de los conceptos morales con los que el ser humano crece a lo largo de su vida. A través de un estudio crítico del pensamiento occidental, a partir de Sócrates y Platón, hasta el idealismo moderno, el pensador alemán dilucida la manera en que, de ser un espíritu más libre en tiempos previos a Sócrates, el hombre ha atravesado por un adoctrinamiento filosófico y religioso, al cual se ha mantenido atado la mayor parte de su vida.

Nietzsche considera que es posible reconocer el concepto de “moral de esclavos”, el cual hace referencia al *modo de ser* impuesto tanto por la religión como por la cultura y los sistemas políticos; y es expuesto como una enfermedad que afecta a civilizaciones enteras ya que se impone a los seres humanos una “conciencia” que habrá de guiarlos en su actuar moral. Esa “conciencia” es considerada como algo superior e infalible y se le hace creer al ser humano que

---

<sup>251</sup> Nietzsche, F. *La Voluntad de Poder, Op. Cit.*, pp. 139-140.

es su propia conciencia. Como parte de esta moral, el hombre se observa a sí mismo dentro de un rebaño y encuentra su valor en el cumplimiento de las normas dictadas y en el apego al ideal establecido por la tradición, pierde completamente su identidad individual para conseguir encajar dentro del engranaje social. Aquí, los conceptos de “bien” y “mal” se encuentran, dice Desiato, “en relación con la utilidad que tales nociones puedan prestar al colectivo”.<sup>252</sup>

El esclavo, sostiene Nietzsche, es un individuo que no tiene la capacidad de otorgarse a sí mismo un valor, sino que requiere del reconocimiento de un sistema que lo respalde, “es aquel que no puede querer desde sí, sino que necesita de alguien -una ley, un suceso, otro hombre – que le haga reaccionar diciéndole qué ha de hacer o cómo ha de pensar”.<sup>253</sup> Por otro lado el esclavo necesita que se le imponga una meta que le dé significado a su vida, actúa pensando en las promesas de una vida mejor a futuro o después de la muerte.

Como parte de su análisis social, Desiato, refiriéndose a Nietzsche, explica que el instinto de rebaño ha sobrevivido a lo largo de la historia porque no ha permitido que se le ponga en juego: inclusive en los regímenes políticos más actuales como la democracia ha mantenido un papel protagónico. En ese sentido considera que: “el valor del rebaño radica en su habilidad de evitar el peligro de experiencias innecesarias,”<sup>254</sup> es decir que este instinto es manipulado para rehuir a cualquier situación que implique salir de lo socialmente convenido.

El hombre sujeto a estas ataduras está propenso a desarrollar, cuando se quita la venda de los ojos, sentimientos de desconsuelo y tedio. Sentimientos que, de acuerdo con Nietzsche, fueron aprendidos dentro del mismo ambiente moral en el que se encontraba, sólo que ahora éstos se han vuelto en contra de esos sistemas morales. Sobre lo anterior Deleuze explica que para Nietzsche: “El instinto de venganza es la fuerza que constituye la esencia de lo que nosotros llamamos psicología, historia, metafísica y moral. El espíritu de venganza es el elemento genealógico de nuestro pensamiento, el principio trascendental de

---

<sup>252</sup> Desiato, M. *Op. Cit.*, p. 134.

<sup>253</sup> Sánchez, D. *En torno al Superhombre, Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, p. 310.

<sup>254</sup> Desiato, M. *Op. Cit.*, p. 138.

nuestro modo de pensar”.<sup>255</sup> Es decir que todo ese resentimiento y esa mala conciencia que se observan, principalmente desde la tradición judeocristiana, habían sido los cimientos de los grandes sistemas morales.

El ser humano, reacciona ante aquello a lo que ya no quiere seguir sometido, pero lo hace con los únicos instrumentos que ha conocido hasta entonces: el resentimiento y la mala conciencia. “El resentimiento se hace ateo, pero este ateísmo es todavía resentimiento, siempre mala conciencia”.<sup>256</sup> El hombre resentido quiere luchar y vengarse, pero no tiene las herramientas, nunca las ha conocido, se queda pasivo, está demasiado cansado. A esta figura Nietzsche la conoce como “el último hombre” y lo anuncia como lo más despreciable: “¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo”.<sup>257</sup> Este tipo de hombre, de acuerdo con el análisis de Nietzsche, corresponde a un tipo de nihilismo reactivo y pasivo.

El último hombre caracteriza a todos aquellos que reaccionan cuando se quitan la venda de los ojos, piensan que ahora comprenden todo y pueden ser ellos mismos como Dios; se pretenden poner en el lugar de la divinidad. Los hombres de este tipo se han llamado a sí mismos: superiores, y han querido tomar el control y estar en el mando; sin embargo, no saben cómo hacerlo y fracasan, siguen enfocando su Voluntad de Poder de la única manera que conocen, imitando a aquellos a quienes critican, son reactivos y buscan aquietar sus sentimientos de venganza, pero se han quedado sin fuerzas. El último hombre, dice Deleuze, “prefiere una nada de voluntad, apagarse pasivamente, antes que una voluntad de la nada”<sup>258</sup>, y no seguir creyendo y anhelando lo sobrenatural.

Es necesario, entonces, una Transmutación de la noción de nihilismo desde la cual el concepto cobre fuerza y creatividad, que se transmute en un nihilismo activo en el que los seres humanos superen el tedio que les produce el desencanto y busquen tomar las riendas de su propia existencia. Para esto Nietzsche invita a buscar la propia destrucción, llegar a un ocaso. Los “hombres

---

<sup>255</sup> Deleuze, G. *Op. Cit.*, p. 54.

<sup>256</sup> Deleuze, G. *Op. Cit.*, p. 211.

<sup>257</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, *Op. Cit.*, p. 24.

<sup>258</sup> Deleuze, G. *Op. Cit.*, p. 244.

superiores” están demasiado cansados si quiera para destruirse, por eso Nietzsche propone probar el ánimo de destruirse para superarse a sí mismos, para ser más; construirse una y otra vez, y amar cada versión de sí mismos deseando su regreso:

La destrucción se hace activa en el momento en que, al ser rota la alianza entre las fuerzas reactivas y la voluntad de la nada, ésta se convierte y pasa al lado de la afirmación, se refiere a un poder de afirmar que destruye a las fuerzas reactivas. La destrucción se hace activa en la medida en que lo negativo es transmutado, convertido en poder afirmativo: ‘eterna alegría del devenir’, que se declara en un instante, ‘alegría de la aniquilación’, ‘afirmación del aniquilamiento y la destrucción’.<sup>259</sup>

En el momento en el que se supera el nihilismo reactivo y pasivo surge el hombre afirmativo, aquel que podrá experimentar en sí mismo la creación del Superhombre; en él el resentimiento desaparece y la acción sustituye la reacción. Es capaz de mandarse a sí mismo sin necesidad de buscar la aprobación de un sistema moral, conoce su propio valor y forja su propio carácter. El ser humano, dice Nietzsche, debe superarse a sí mismo, dejar atrás tanto el nihilismo ignorante como el nihilismo reactivo para comenzar a ser activo y creativo. En este camino el ser humano anhela su propio ocaso para renacer. Ya no hay ideales por alcanzar, sino que se entra en un devenir en el que: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre: una cuerda sobre un abismo”.<sup>260</sup>

Dentro de la filosofía nietzscheana el Superhombre tiene un papel de gran importancia ya que ante una humanidad sumida en sistemas en los que los seres humanos son como engranes de una máquina que sólo tienen valor en cuanto forman parte de la utilidad final, era necesario responder con una “especie” de hombre más fuerte: “un tipo más alto, que acredita condiciones de nacimiento y de conservación diferentes de las del hombre medio. Mi concepto, mi símbolo de este tipo es, como se sabe, la palabra ‘Superhombre.’”<sup>261</sup> Este *modo de ser* se caracteriza por una forma de pensar, de sentir y de valorar distinta a lo convencional.

---

<sup>259</sup> *Idem.*

<sup>260</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit., p. 22.

<sup>261</sup> Nietzsche, F. *La Voluntad de Poder*, Op. Cit., p. 577.

Con respecto al Superhombre Sánchez Meca explica lo siguiente:

El übermensch –dice Heidegger– es, tomando el término exactamente al pie de la letra, aquel hombre que va más allá [über] del hombre así como ha sido y como es. Heidegger interpreta que este ir más allá (über) lo lleva a cabo el Superhombre conduciendo finalmente al hombre actual a su esencia más propia, que es la de dominador de la tierra.<sup>262</sup>

Todo en el ser humano es propenso de ser superado: la razón, la felicidad y, principalmente, las formas de valorar para crear nuevas virtudes, ya que éstas pueden aspirar a ser cada vez más altas, de modo que dejen atrás las representaciones más vanas de felicidad que antaño fueron las más aclamadas. El hombre, dice Desiato, “no sólo debe experimentar, sino a la vez, transvalorar, creando nuevas tablas de valores desde su propio querer,”<sup>263</sup> desde su propia Voluntad de Poder. Para esto es necesario pensarse a sí mismo, desear el propio ocaso para volver a afirmarse y renacer; sólo así, comenta Nietzsche, se podrá aspirar a virtudes más altas, vigorosas y nobles que nada tengan que ver con la moral tradicional heredada de generación en generación. El sentido de la afirmación, dice Deleuze, “sólo puede desprenderse si se tienen en cuenta estos tres puntos fundamentales en la filosofía de Nietzsche: no lo verdadero ni lo real, sino la valoración; no la afirmación como asunción sino como creación; no el hombre sino el Superhombre como nueva forma de vida”.<sup>264</sup>

Así pues, es primordial mencionar que el Superhombre no es un ideal ni una meta por alcanzar; no es algo que se anhela con nostalgia porque se está cansado del “hombre actual”. El Superhombre no es igual al “último hombre” (el hombre superior) ya que, como hemos explicado, el hombre superior actúa por el mismo sentimiento de venganza y resentimiento que aprendió de aquellos quienes, según él, lo engañaban y lo oprimían; el último hombre desea su extinción porque ha perdido el ánimo. No hay que confundir, reflexiona Deleuze: “en la terminología de Nietzsche ‘el último hombre’ con el ‘el hombre que quiere perecer.’”<sup>265</sup> El primero es aquel que, después de haber negado los valores que le habían sido impuestos, se desencanta de la vida misma y se apaga; en

---

<sup>262</sup> Sánchez, D. *Op. Cit.*, p. 312.

<sup>263</sup> Desiato, M. *Op. Cit.*, p.139.

<sup>264</sup> Deleuze, G. *Op. Cit.*, p. 245.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 244.



cambio, el Superhombre busca su ocaso y quiere perecer, destruirse para volver a construirse con nuevos y vigorosos ánimos; así vence al nihilismo pasivo.

El Superhombre, además, no pretende adueñarse del poder ni ponerse a sí mismo como divinidad; no necesita sentirse por encima de otros y no se cree a sí mismo más sabio por haber descubierto el engaño; sino que se ocupa de construirse con gran jovialidad, como un niño que descubre el mundo, sin resentimientos ni ansias de venganza.

El Superhombre es un *modo de ser*, hacia el cual el ser humano puede dirigirse cuando se afirma a sí mismo, cuando ama su vida y la acoge apasionadamente sin tratar de ocultar lo que en ella hay de trágico. De acuerdo con Nietzsche, el hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre, y en ese camino puede apropiarse de sí mismo para destruirse y volverse a construir con pasión y creatividad. Para la filosofía nietzscheana el hombre siempre será camino y puente, nunca Superhombre; sin embargo, es ese “ser puente” lo que se vive y se disfruta intensamente. Acercarse a ese *modo de ser* en el cual el ser humano sea capaz de crear y seguir sus propias virtudes para así amar cada versión de sí mismo que se vaya construyendo; esta es la tarea que Nietzsche encomienda.

Aquí convergen dos de los principales temas de la filosofía nietzscheana: el Superhombre y el Eterno Retorno. Cuando el ser humano aprecia su vida de manera que pueda querer que regrese un sinnúmero de veces, entonces se encuentra más cerca del Superhombre. Dentro de esta nueva forma de valorar se toma en cuenta el futuro; así, lo que tiene valor es aquello que el ser humano es capaz de desear vivir de nuevo más adelante. La prueba del Eterno Retorno dice Sánchez Meca: “no permite subsistir a las fuerzas reactivas ni al poder de negar. El Eterno Retorno transmuta lo negativo: hace de lo pesado algo ligero, de la negación un poder de afirmar”.<sup>266</sup> En este sentido, reflexionar desde la filosofía del Eterno Retorno se convierte en una herramienta con la que el ser humano puede ser capaz de superar el nihilismo y transmutarlo en un sentimiento activo y creativo, y brinda al ser humano nuevos ánimos.

---

<sup>266</sup> Sánchez, D. *Op. Cit.*, p. 122.

La intención de Nietzsche al contrastar los conceptos morales tradicionales con las nuevas posibilidades de valorar es poner las cartas sobre la mesa, que se comprenda bien de dónde provienen nuestros juicios y la concepción de ser humano que conocemos; no para alentar al ser humano a quedarse sumido en una decepción amarga que deriva en un nihilismo desesperanzado, sino transformar todo aquello en nuevos conceptos y en virtudes creativas.

Una vez que Nietzsche analiza la historia del pensamiento tradicional, llega a la conclusión de que el mejor camino no se encuentra en avanzar más en el conocimiento, ni en crear más conceptos filosóficos; sino en regresar al pensamiento antiguo, previo a Sócrates, cuando no existía la necesidad de hablar con definiciones precisas para comprender la esencia de las cosas. El autor habla de un renacimiento de la época de la tragedia griega donde el espectador no solamente observe la vida “desde fuera” y trate de entenderla y explicarla por medio de conceptos, sino que se sienta como parte de la misma, con todo lo bello que ésta conlleva, y también con los dolores y sinsabores que son parte de ella. Principalmente habla de retomar el instinto dionisiaco que, para los griegos de la época de la tragedia, era algo natural en el ser humano y que había sido expulsado del conocimiento a partir del pensamiento socrático. Al respecto Nietzsche hace la siguiente invitación: “Osad ser hombres trágicos: pues seréis redimidos”<sup>267</sup>

El pensamiento nietzscheano con respecto al Superhombre representa, aquí, una oportunidad para abrir las puertas a los impulsos dionisiacos que con la jovialidad y pasión que los caracteriza habrán de acompañar la construcción que cada persona realiza de sí misma; en otras palabras, acompañarán la forja de una Identidad Ética; la cual, entendida desde el significado etimológico de *Éthos*, denota la morada, la estancia y el hogar donde cada persona encuentra su bienestar. Nietzsche dice: “Yo amo a quien trabaja e inventa para construirle la casa al superhombre”.<sup>268</sup> De tal modo que el Superhombre se convierte en un posible huésped que servirá como motivación para la construcción o la forja de esa morada, de ese *Éthos*.

---

<sup>267</sup> Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, Op. Cit., p. 173.

<sup>268</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit., p. 22.

En la *Gaya Ciencia* Nietzsche habla sobre la manera en que el ser humano configura su propio carácter y se expresa como sigue:

Dar estilo a nuestro carácter constituye un arte grande y raro. Lo ejerce quien abarca toda la fuerza y la debilidad que ofrece su naturaleza y sabe luego integrarlo tan bien a un plan artístico que cada elemento aparece como un fragmento de arte y de razón hasta el punto de que incluso la debilidad tiene la virtud de fascinar a la mirada.<sup>269</sup>

La filosofía nietzscheana busca, así, personas capaces de concebir y crear nuevas virtudes; que cuestionen los conceptos tradicionales sobre “el bien” y “el mal”, porque ya no quieren observarlos a la manera en que los han tratado de adoctrinar a lo largo de toda su vida; ellos serán “demoledores y despreciadores del bien y del mal (...) hasta ahora sobre el bien y el mal sólo ha habido ilusiones, ¡pero no saber!”<sup>270</sup> Hace falta fortaleza para conseguir enfrentarse a toda una tradición; sin embargo, cuando se realiza un ejercicio genealógico es posible identificar que aquellos valores que se le presentan al ser humano, desde la niñez, como “lo bueno” no representan un saber último y acabado; sino que forman parte de un sistema de utilidad heredado de varias generaciones atrás y no corresponde en su totalidad a la realidad que cada persona experimenta a diario.

Nietzsche habla de despreciar todo concepto moral que no se haya construido individualmente; sin embargo, este desprecio no debe confundirse con un resentimiento o con un deseo de venganza ya que se caería en un nihilismo reactivo y pasivo. El desprecio al que Nietzsche se refiere es un sentimiento de madurez que ya no siente rencor hacia aquello que cuestiona. El hombre que desprecia los conceptos tradicionales se da cuenta de que era importante atravesar por todo aquel adiestramiento para cobrar fuerzas y despegar hacia la creación y la conquista de sus propias virtudes. De tal modo que Nietzsche se propone preparar una nueva generación de seres humanos que persigan una nueva meta:

de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, sin quererlo y por una plenitud y potencialidad exuberantes, con todo lo que hasta ahora fue llamado santo, bueno, intocable, divino; un espíritu para quien lo supremo, aquello en que el pueblo encuentra con razón su medida de valor, no

---

<sup>269</sup> Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, *Op. Cit.*, p. 179.

<sup>270</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, *Op. Cit.*, p. 28.

significa ya más que peligro, decadencia, rebajamiento, o, al menos, distracción, ceguera, olvido temporal de sí mismo.<sup>271</sup>

Se habla de una etapa más elevada de moralidad en la que las personas actúen según su propio criterio; donde cada uno determine para sí lo que pueda parecerle honorable y aquello por lo que pueda atestiguar: “¿Puedes fijar para ti mismo tu bien y tu mal, y suspender sobre ti tu voluntad propia, como una ley? ¿Puedes ser juez de ti mismo y vengador de tu ley?”<sup>272</sup> . Lo que se observa aquí es la capacidad del hombre maduro de defender sus propias virtudes, y de juzgarse a sí mismo, de hacerse responsable del respeto y la obediencia hacia sus propias tablas de valores.

Este tipo de actitud ética corresponde a los individuos que han conseguido abrir los ojos y salir del sortilegio en el que se veían sumidos; a estas personas Nietzsche las observa como “individuos maduros”, seres humanos cabales que se han atrevido a cuestionar y han conseguido ser creadores de sus propias virtudes, forjadores de su propia Identidad Ética y que trabajan para hacer de su “morada” el hogar del Superhombre.

En este mismo orden de ideas se observa que, no obstante, Nietzsche ha defendido a lo largo de toda su obra al “egoísmo” como una virtud; en su texto *Humano demasiado humano*, habla de la posibilidad de que el individuo maduro, aquel que se aproxima a la idea de Superhombre, decida trabajar en favor de sus semejantes. Aquí el egoísmo y el trabajo para otros no se contraponen debido a que es posible conseguir un “beneficio supremo” por medio de este trabajo. Ante esto es necesario comprender que el beneficio al que se refiere Nietzsche no es un algo que se obtenga a costa de minimizar a los demás ni de aprovecharse de su debilidad, sino que es un beneficio sublime que no necesita de valerse más que de sí mismo; al respecto el autor comenta lo siguiente: “También ahora queremos trabajar por nuestros semejantes, pero sólo en cuanto en este trabajo hallemos nuestra máxima ventaja propia. Todo depende de qué entiende uno por su ventaja; precisamente el individuo inmaduro, rudimentario, tosco, será quien lo entenderá también más toscamente”.<sup>273</sup> Es decir que,

---

<sup>271</sup> Nietzsche, F. *Ecce homo*, Op. Cit., p. 119,

<sup>272</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit., p. 57.

<sup>273</sup> Nietzsche, F. *Humano demasiado humano*, Op. Cit., p., 87.

nuevamente, el concepto de “beneficio propio” atraviesa por un proceso de Transmutación y deja de significar una actitud reactiva para cobrar un nuevo sentido en el que se exalta la relación con otros seres humanos en un ambiente de ayuda y cordialidad.

En este mismo orden de ideas Sánchez Meca explica que no se debe malinterpretar la filosofía nietzscheana con respecto a los conceptos de “señor” y “esclavo”. No es cierto, dice este autor, “que la jerarquía natural, que el Superhombre exige como superación de la uniformidad a la que lleva el espíritu de rebaño implique la opresión o el esclavizamiento del tipo contrario, y menos aún su exterminio”.<sup>274</sup> Lo que pretende la filosofía nietzscheana al hacer esta distinción es únicamente concebir la posibilidad de una diferencia que de ninguna manera busca empoderar a los “señores” a costa de la opresión de los “esclavos”, al contrario invita a quienes han conseguido dejar de ser como “esclavos” a ser cordiales con todos incluso con aquellos quienes no comparten su pensamiento o con quienes han decidido seguir formando parte de un “rebaño”.

Por lo anterior, queda abierta la posibilidad para que la filosofía misma también forme parte de la Transmutación que propone Nietzsche. Que deje de significar un repetir preceptos antiguos sin cuestionarlos para abrirse a todas aquellas formas de interpretación que habían sido ignoradas; que se promueva en el ser humano un experimentar, un imaginar y un sentir de todos los ingredientes de su existencia sin dejar de lado las pasiones ni los momentos de duda. El ejercicio de la filosofía dice Sánchez Meca: “debe parecerse, en su ejercicio, a la vida misma, y constituirse como experimento (*Experiment*), ensayo (*Versuch*), prueba”.<sup>275</sup> Es decir que es necesario abrir, para la filosofía, espacios a nuevas formas de observar el mundo las cuales ya no estarán marcadas por el sello de la seriedad y la rigidez, sino que serán más joviales y ligeras.

A los seres humanos que consiguen desligarse del rigor inflexible de los sistemas filosóficos y que observan el mundo y su relación con él desde una perspectiva más ligera y también más generosa Nietzsche los anuncia como los “filósofos

---

<sup>274</sup> Sánchez, D. *Op. Cit.*, p. 310.

<sup>275</sup> Sánchez, D. *Op. Cit.*, p.146.

del futuro”. Sobre este término es importante observar que Nietzsche conserva la palabra “filósofos” ya que aquellos hombres a los que se refiere son también amantes del conocimiento como lo han sido todos los filósofos a lo largo de la historia; aman la verdad y, sin embargo, lo que los hace diferentes de aquellos pensadores a quienes les repugna pensar que su verdad no es la única, es que no son dogmáticos. Los filósofos del futuro comprenden que habrán de encontrar otras personas con pensamientos distintos a quienes no intentarán imponer ninguna “verdad”. “Hay que apartar de nosotros (dice Nietzsche) el mal gusto de querer coincidir con muchos”.<sup>276</sup>

Los filósofos del futuro son espíritus libres; para ellos, “la curiosidad siempre viva, la búsqueda sin fin, la generosidad creadora son motivos capaces de hacer descubrir al pensamiento objetivos que ya comienzan a hacerse efectivos en la propia existencia del que piensa”.<sup>277</sup> Ellos será a quienes habrá que escuchar cuando se quiera aprender a transmutar los conceptos éticos con los que se ha vivido; son ellos quienes habrán de enseñar los hombres que pueden ser capaces de configurarse a sí mismos para crear y afirmar su propias virtudes, y acercarse, así, al Superhombre.

### **3.4 La forja de una Identidad Ética**

La filosofía tradicional, desde tiempos de Sócrates, se dio a la tarea de establecer conceptos que nombraran verdades inmutables; tal es el caso del concepto de “hombre” cuya esencia e identidad estaba formada por la razón y la voluntad. El hombre apolíneo, término utilizado por la doctrina platónica, es aquel individuo medido y delimitado dentro de un ideal. Esta filosofía encasilló al hombre por medio del principio de individuación que funcionaba, también, como precepto moral ya que, para esta escuela, el ser humano puede ser considerado “bueno” si impera en él la razón y el autodomínio; si su razón rige sobre sus pasiones y

---

<sup>276</sup> Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, Op. Cit., p. 70.

<sup>277</sup> Sánchez, D. Op. Cit., p. 146.

obedece a una norma universal fija en la búsqueda de un estado de serenidad que le haga sentirse idéntico a un concepto ideal de ser humano.

En efecto, la orientación hacia un deber universal es considerada por Nietzsche como un alimento para la debilidad y la cobardía; a la vez que ubica al ser humano en una posición de resguardo que lo excusa del trabajo de crearse a sí mismo fuera de la seguridad reconfortante de la "identidad" impuesta trascendentalmente o desde la misma sociedad. Afirmar que el ser humano posee, como parte de su "esencia" e "identidad", la capacidad intrínseca, sin tener que luchar por adquirirla, de distinguir entre lo que es correcto o incorrecto y que además es capaz de otorgarse a sí mismo la ley universal de imperativo categórico, es el principal punto de crítica por parte de Nietzsche hacia la filosofía ética idealista.

Nietzsche critica duramente la idea de la existencia de una "identidad" para el ser humano ya que, para él éste no puede ni debe ser conceptualizado de ningún modo; la identidad, a la manera en que la comprendieron los filósofos clásicos, es observada por Nietzsche como una máscara que se ha tratado de imponer a la humanidad. Para el pensador alemán, la identidad del hombre no corresponde a una visión racional, porque es imposible pensar en ella desde algún concepto fijo e inmutable del entendimiento que describa a cabalidad a cada ser humano en su individualidad. Por otro lado, tampoco puede ser pensada como una visión histórica o social ya que, como se ha observado a lo largo de este trabajo, una visión así se limita a homogeneizar a los seres humanos de cierta sociedad en una misma época encerrándolos dentro de un mismo conjunto de características; esto, con fines de utilidad, organización y poder.

A raíz del pensamiento nietzscheano ya no es posible consentir, sin más, los preceptos morales concebidos desde la cultura y la tradición. De tal modo que se comienza a sospechar acerca de las pretensiones de los grandes sistemas filosóficos, hermenéuticos y morales, y se emprende un nuevo proyecto en el cual la interpretación y la producción de nuevos principios juegan un papel primordial para la vida de los seres humanos en relación consigo mismos y con el mundo que los rodea.

A partir de Nietzsche la filosofía dio un vuelco que suprimió las máscaras de los principios morales y se comenzó una revolución que derivó en el derrumbe del saber idealista y de las estructuras rígidas del lenguaje conceptual que, hasta entonces, se tomaba como autoridad capaz de dar cuenta de forma transparente y absoluta sobre la verdad en el plano moral. Asimismo, se abrió camino a una nueva forma de interpretar el *modo de ser* del ser humano y se le estableció como principal responsable de la construcción de sí mismo. El ejercicio de interpretación activa del mundo que Nietzsche propone se constituye en la herramienta desde la cual cada ser humano toma distancia de aquellos conceptos morales que se le impusieron por medio de un adoctrinamiento social o religioso; para forjar para sí mismo un carácter ético que le permita ubicarse dentro de su entorno en cada momento de su vida.

La crítica nietzscheana se enfoca en el afán de la historia, el lenguaje y la cultura de dirigirse hacia una evolución y un desarrollo establecidos, de crecer, avanzar y florecer, para lo cual se necesitaba generar un individuo uniforme que sólo se adaptara a lo establecido para garantizar su propia tranquilidad y comodidad dentro de una comunidad, sin cuestionar la existencia y sin asumir ningún tipo de responsabilidad hacia la misma. Al ser humano “se le ha dado más material cognoscitivo sobre el pasado que el que puede asimilar, digerir: tal material pesa sobre el estómago y causa esa ‘falta de estilo’”.<sup>278</sup> Lo anterior lo expone Nietzsche como un instinto gregario que limita e incluso impide el deseo de saber más allá de cierto límite, situación que, aunque resulta más cómoda para el ser humano, le priva del ejercicio de autoconstrucción y contribuye a la delimitación del concepto de “sujeto”.

Esta concepción de “sujeto” y sus atribuciones, constituyen, para la obra de Nietzsche, una depreciación hacia el ser humano, el cual posee una grandeza superior a cualquier definición dentro de la cual se le pretenda encerrar. Las definiciones clásicas de “hombre”, al intentar someterlo a un modelo ya establecido donde lo que prevalece es un ideal ascético de renuncia a cualquier tipo de impulso pasional o creativo, provocan en el ser humano una sensación de pereza, pasividad y al mismo tiempo de resentimiento.

---

<sup>278</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche, Op. Cit.*, p. 38.



Así pues, el autor alemán rechaza todo principio de individuación y definición de sujeto ya que representan un engaño que da la espalda a todos aquellos elementos vigorosos que son también naturales y complementarios en el hombre y que en otros tiempos fueron reconocidos y exaltados; y fueron representados por Dionisio, el dios de la fiesta y el arrebató.

Nietzsche no contempla a los seres humanos como individuos idénticos unos a otros dentro de una definición ideal, sino como seres distintos entre sí y cambiantes en sí mismos, los cuales a su vez se encuentran divididos de acuerdo con diferentes inclinaciones y pasiones que no son capaces de definir ni de someter a leyes impuestas. No existe para Nietzsche una facultad intrínseca al ser humano para pensar y ejecutar acciones “buenas”, una facultad que forme parte de la esencia de cada ser humano y que no sea necesario trabajar ni esforzarse por construir.

En este punto, es de gran relevancia reflexionar sobre el hecho de que la crítica nietzscheana a la búsqueda de una “identidad” no se orienta a eliminar, sin más, el concepto; sino que se propone observarlo desde un enfoque diferente. La identidad ya no representa aquello que forma parte de la esencia de todo hombre, ya no es algo que se posee sin realizar el menor esfuerzo; sino que, como la mayoría de los conceptos que Nietzsche emplea en su crítica a la filosofía tradicional, sufre una Transmutación de sentido. La identidad, en la propuesta nietzscheana, es posible cuando el espíritu del ser humano pasa de ser “camello” a ser “león” y después “niño”; y cuando es niño logra comprender que no tiene por qué hacerse responsable de cumplir con un deber impuesto desde afuera; sino que, desde la inocencia que le caracteriza, se dirige por la vida libre de resentimientos y tormentos morales. Se da un gran “Sí” a sí mismo, ama todo lo necesario en él, se exalta y se convierte en creador de sus propias virtudes; construyendo, así, una identidad propia.

Cabe apreciar un desprendimiento de toda moral entendida como ley impuesta sin cuestionamientos y una invitación a la creatividad; pero sobre todo una exhortación a permanecer fieles a sí mismos y a las virtudes que cada persona construye para sí, como parte de la forja de su propia Identidad Ética.

Así pues, la individualidad y la identidad no son características intrínsecas al ser humano, sino que se manifiestan como metas por alcanzar y conquistar dentro

del proceso de maduración y construcción de cada persona. Nietzsche considera que la capacidad de afirmar virtudes propias corresponde a los señores, a los hombres fuertes que han realizado un ejercicio de autocrítica y no buscan, en ningún momento, el elemento pasivo basado en la costumbre, ni tampoco la utilidad como medio de conservación de la comunidad. La capacidad del ser humano de “obedecerse a sí mismo” no desaparece, sino que cobra un nuevo sentido desde el cual, después de haber superado el nihilismo que conlleva el desencanto, el hombre es capaz de afirmar y ser fiel a sus propias leyes. Para Nietzsche: “Quien no pueda mandarse a sí mismo debe obedecer. El que obedece no se oye a sí mismo. Y hay que saber mandarse a sí mismo, ¡Más aún falta mucho para que también se obedezca!”<sup>279</sup>

En este sentido el hombre maduro, que ha pasado por la transformación, quiere ser quien es; construye apasionadamente su propia identidad, y ama aquello por lo que ha trabajado duramente. Así pues, para lograr mandarse a sí mismo es necesario atravesar por todo el proceso que hace pasar de una heteronomía ética donde, como al camello, se carga al ser humano con deberes que no les es posible asumir como propios, e ir descubriendo que es posible luchar contra ello; asimismo que al sentirse cansado de que le impongan preceptos morales, sea capaz de reunir la fuerza para afirmarse y ser el creador de sus propias virtudes sin intentar encajar en una identidad colectiva. Aquí se hace evidente la filosofía del martillo, tan propia del pensamiento nietzscheano, y se exalta como posibilidad para la construcción de nuevos estilos y de una Identidad Ética que sólo podrá ser alcanzada cuando cada persona asimile que no es ya posible resguardarse en la seguridad de una cultura ya establecida, sino que es necesario observarse a sí mismo en su propia unidad como una obra de arte original. Sobre lo anterior Desiato señala que: “Nietzsche está convencido de que cada hombre se sabe el resultado único e irrepetible de una multiplicidad de factores combinados por azar: pero piensa que la mayoría de los hombres teme y rehúye esa unicidad”.<sup>280</sup>

La fórmula propuesta por Nietzsche para la construcción de una Identidad Ética original parte de un ejercicio de inminente destrucción. El ser humano comienza

---

<sup>279</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit., p. 153.

<sup>280</sup> Desiato, M. Op. Cit., p. 38.

por “despedazar a golpes de martillo,”<sup>281</sup> todo aquello que se le había presentado como lo moralmente correcto y lo históricamente útil, no por resentimiento ni por odio sino porque necesita comprender la ética desde sí mismo. De tal modo que puede emprender un nuevo camino en el cual abraza la responsabilidad de interpretarse a sí mismo y a todo cuanto lo rodea, y de atestiguar por las virtudes que haya diseñado para sí mismo. La filosofía nietzscheana, en su conjunto, brinda valiosas herramientas que acompañan el proceso para la *forja* de una Identidad Ética.

El sentido y la relevancia que esta investigación otorga a la palabra *forja* se encuentra en su significado mismo: Dar la primera forma a algo por medio de la utilización de herramientas, haciendo uso de la creatividad y el ingenio. Aquí se compara al ser humano y la manera en que éste decide construir su propio *modo de ser* con la labor de un artista al momento de dar forma a una escultura de hierro. Al ser el hierro un material difícil de moldear, el artista se esmera con pasión y dedicación para conseguir, a golpes de martillo, la figura anhelada. Así, el ser humano, cuando es capaz de afirmar y amar los materiales de los que está hecho y toda su existencia en conjunto, puede observar su propia vida como una escultura de hierro forjado. Este camino, como ya se ha expresado en este trabajo, no es fácil; conlleva momentos espinosos y trágicos, pero también trae consigo una inmensa alegría de saber que uno es el artista de su propia vida. Es en este punto donde la filosofía de Nietzsche tiene mucho que aportar; en efecto será relevante realizar un análisis profundo y preguntarnos cómo podremos ser capaces de aprovechar y potenciar los conceptos nietzscheanos para que nos sirvan de guía en la construcción de un carácter propio.

En primer lugar, es necesario entender que, gracias al ejercicio de Transmutación, los conceptos no tienen el mismo significado que se observaba en ellos como parte de la filosofía tradicional. De tal modo que nociones como la de identidad y voluntad se comprenden, en el pensamiento nietzscheano, desde el principio de la Voluntad de Poder. Para Nietzsche voluntad y poder son una misma cosa y forman parte de la configuración natural de los seres humanos, no en tanto una esencia idéntica para todos, sino como plataforma para la forja del

---

<sup>281</sup> Foucault, M. *Op. Cit.*

propio *modo de ser* que se encuentra en un devenir, en el cual constantemente se destruye para volverse a construir. Este ejercicio, como se ha visto, implica una responsabilidad para el ser humano, la cual va, necesariamente, acompañada de un “querer”, que se observa como la manifestación de la Voluntad de Poder. Esto es explicado por Deleuze con la siguiente afirmación: “La fuerza es quien puede, la Voluntad de Poder es quien quiere”.<sup>282</sup>

La filosofía del Eterno Retorno, eje del pensamiento nietzscheano, constituye la principal herramienta que Nietzsche nos hereda en la búsqueda de nuestra propia identidad. Esta filosofía surge en respuesta a la figura del cargo de conciencia y el resentimiento que Nietzsche señala como un peso que carga el ser humano y que le es impuesto desde el momento en que nace dentro de una sociedad. Al hombre se le inculca la culpa y la vergüenza hacia aquellos ingredientes de su vida que no comulgan con el ideal de individuo convenido por la generalidad en una sociedad e impuesto desde la tradición y la cultura. Así pues, el ser humano se habitúa a sentir malestar hacia la manera en que afronta las circunstancias diarias de su vida, a sentir rencor por no haber sido capaz de conseguir ciertos bienes e incluso a despreciarse a sí mismo por las características físicas o intelectuales con las que le tocó nacer.

En su enfoque ético, el Eterno Retorno “no es una teoría del universo, es una concepción del propio yo,”<sup>283</sup> que se comprende teniendo como eje la relación del ser humano con sus experiencias y con sus propias acciones. De tal modo que lo primordial es la capacidad de cada persona de afirmarse a sí misma y de alegrarse de lo que se es ante la hipotética posibilidad de que la vida propia pudiera regresar una y otra vez por toda la eternidad. Es posible observar, aquí, el fundamental sentido de responsabilidad y compromiso que promueve esta filosofía. El ser humano, para Nietzsche, ya no puede excusarse en la tradición o la cultura, sino que se hace responsable de querer y afirmar que algo regrese tomando en cuenta las implicaciones que sus actos tengan tanto para sí mismo como para otros. Así pues: “La máxima libertad es siempre al mismo tiempo, [...]”

---

<sup>282</sup> Deleuze, G. *Op. Cit.*, p. 75.

<sup>283</sup> Nehamas, A. *Op. Cit.*, p. 183.

compromiso intransferible y extremo donde lo que está en juego va mucho más allá de nuestro modesto destino individual”.<sup>284</sup>

El Amor Fati, o amor a lo necesario es el elemento clave que permite al ser humano desear que las situaciones de vida regresen. Cuando el ser humano comprende y experimenta el Amor Fati, logra amarse a sí mismo con todas sus capacidades y deficiencias y no permite que una situación de vida lo dañe. Ahora bien, este esfuerzo por conseguir amar lo necesario no constituye un trabajo más allá de las capacidades de cada persona, porque se perdería el carácter fundamentalmente humano del ejercicio; sin embargo, sí exige una actitud de valentía y dureza para permanecer fieles a la configuración de nuestro propio *modo de ser*. Para Nietzsche, cada ser humano es sólo idéntico a sí mismo, pero al mismo tiempo posee múltiples identidades para cada momento de su existencia, y por medio del Amor Fati es capaz de amarlas, afirmarlas y querer que regresen.

A los seres humanos que consiguen afirmar su vida y se enfrentan vencedores a la prueba del Eterno Retorno Nietzsche los llama “hombres afirmativos”. Son ellos quienes trabajan para forjar su propio *modo de ser*, de modo que pueda servir de morada para el Superhombre. Los hombres afirmativos dejan atrás el resentimiento y la mala conciencia; y, además, superan la nostalgia por el desengaño que se ocasiona al comprender que ya no pueden hacer a las instituciones sociales o religiosas responsables de diseñar su *modo de ser*. Vencen el ateísmo y el nihilismo reactivo para comenzar a diseñar su propio camino de manera activa y creativa, pero, sobre todo: plena. Entonces: “La transformación humana surge del momento, del amanecer, en el cual el individuo afirma su Eterno Retorno. En el amanecer el ser humano está decidido a ser sí mismo, a romper con la carga de la conciencia moral: a asumir su *Ethos*”.<sup>285</sup> Cuando el hombre avanza en el camino hacia su propio amanecer, después de haber experimentado las transformaciones del espíritu afirma plenamente su propia Identidad Ética y se acerca a la noción nietzscheana del Superhombre.

---

<sup>284</sup> Mingot, M. *Op. Cit.*

<sup>285</sup> Mendoza, R. *Ética: formación y transformación humana*, Torres, México, 2016, p. 173.

El Superhombre, como se ha visto, no es un ideal ni una meta por alcanzar; sino que se constituye como un *modo de ser*, al cual el ser humano puede dirigirse en su condición de ser un puente en el que ocurren destrucciones y construcciones que le permitirán esculpir su propia identidad, afirmando y amando su vida sin tratar de ocultar lo que en ella hay de trágico o doloroso.

Para Nietzsche, los ingredientes que configuran al ser humano pueden y deben ser trasmutados y superados: tal es el caso de la razón, la felicidad y, principalmente, las formas de valorar para crear nuevas virtudes, ya que éstas pueden aspirar a ser cada vez más altas. Las virtudes de las que habla Nietzsche no están relacionadas con las antítesis de valores que critica desde sus primeras obras, donde “lo bueno” se predica necesariamente de “lo malo”, es decir que alguien se consideraba “bueno” (principalmente para tradición judeocristiana) en función de hubiera un “malo” que lo sometiera; por el contrario, las virtudes, que se derivan de afirmar la propia vida, son independientes de cualquier resentimiento y no responden a ninguna imposición moral o deontológica. Ahora bien, estas virtudes no necesitan someterse a definiciones creadas por el lenguaje conceptual; tampoco pueden ser enseñadas ni aprendidas por medio del adoctrinamiento, ni pretenden convertirse en nuevos esquemas para imponer a otros. Al respecto Nietzsche refiere textualmente:

Harías mejor en decir: ‘inexpresable y sin nombre es aquello que constituye el tormento y la dulzura de mi alma, ya que es incluso el hambre de mis entrañas. Sea tu virtud demasiado alta para la familiaridad de los nombres: y si tienes que hablar de ella, no te avergüences de balbucear al hacerlo.

Habla y balbucea así: «Éste es mi bien, esto es lo que yo amo, así me agrada del todo, únicamente así quiero yo el bien. No lo quiero como ley de un Dios, no lo quiero como precepto y forzosidad de los hombres: no sea para mí una guía hacia super-tierras y hacia paraísos.

Una virtud terrena es la que yo amo: en ella hay poca inteligencia, y lo que menos hay es la razón de todos<sup>286</sup>

El pasaje citado habla de que es posible amar y desear el bien, pero este bien del que habla Nietzsche debe observarse desde la transmutación de sentido, ya no puede significar lo que significaba para la tradición o para la religión, sino que el “bien” es visto únicamente como un sentimiento personal. Nietzsche habla de

---

<sup>286</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit., p. 38.

algo inexpresable que incluso implica tormento ante la imposibilidad de adaptarlo al estereotipo establecido, pero también conlleva dulzura y calma, además es algo de lo que tenemos hambre, algo que nos llama. El “bien”, en Nietzsche, es libre, no tiene resentimientos, cargos de conciencia, odios o deseos de venganza; no necesita oprimir o utilizar a otros para sentirse más grande; sino que es libre, es bien en sí mismo.

Nietzsche habla, también, de la grandeza de las virtudes y dice de ellas que pueden llegar a ser tan altas que se escapan a las definiciones. Estas virtudes son propias, originales y no implican ataduras sociales o religiosas. No pueden ser enseñadas ni aprendidas, pero sí construidas; en la edificación de dichas virtudes consiste la forja de una identidad ética. Lo anterior no es, en lo absoluto, un camino fácil ya que, en efecto, el ser humano se encuentra rodeado de códigos morales que le son impuestos y que se orientan, principalmente, al desarrollo homogéneo de la comunidad.

En este camino se encontrará, también, con un necesario “desprecio hacia sí mismo” una “voluntad de ocaso” ante lo que se había sido antes de darse cuenta de que formaba parte de una ilusión. A la manera en que Heráclito observó el devenir de las cosas, desde el sentido de la aniquilación constante que necesita la afirmación del fluir; así mismo Nietzsche habla de “La afirmación del fluir y del aniquilar, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra”.<sup>287</sup> Para Nietzsche, los grandes menospreciadores de sí mismos ansían llegar a ser diferentes, mejores para sí mismos, y en esto radica su grandeza.

En efecto, el autor exhorta a no resignarse ni permanecer en la comodidad que brindan los códigos ya probados por la humanidad, aquellos que han sido heredados de generación en generación, pero que al hombre de hoy no le dicen nada, no le hablan desde sus propias entrañas. Así pues, Nietzsche invita a emprender una búsqueda apasionada y vigorosa para encontrar en nuestra vida el “Gran Sí” que permitirá la forja de una Identidad Ética propia hacia la cual habremos de ser fieles, y que guiará las acciones en cada momento de nuestra vida: “Que vuestro sí mismo esté en la acción como la madre está en el hijo: ¡sea ésa vuestra palabra acerca de la virtud!”<sup>288</sup>

---

<sup>287</sup> Nietzsche, F. *Ecce homo*, Op. Cit., p. 90.

<sup>288</sup> Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Op. Cit., p. 80.

Aunque Nietzsche insiste en señalar el elemento racional de la filosofía tradicional dentro de su filosofía afirmativa y del modo en que el ser humano es capaz de configurarse a sí mismo, el elemento reflexivo juega un papel muy importante ya que es desde él desde donde uno consigue “ser uno mismo” y atestiguar de su propio carácter original:

Basta que su vida sea razonable y resulte razonable a sus ojos, esa vida que nos grita a cada uno de nosotros: ‘¡Sé hombre y no me sigas, no seas más que tú mismo! ¡tú mismo!’ ¡Nuestra propia vida ha de resultar también razonable a nuestros ojos! ¡También nosotros debemos crecer y florecer, libres y sin miedo, en la inocencia de nuestro yo!<sup>289</sup>

La diferencia con la racionalidad clásica consiste, principalmente, en la manera de aproximarse a ella. La filosofía tradicional había hecho de la configuración del carácter ético una disciplina demasiado rígida, desde la cual se pretendía alcanzar un ideal de sujeto que fuera susceptible de ser universalizado y que, muchas veces, quiso ser impuesto sin prestarse a cuestionamientos ni críticas. Ante esto, y a partir de la Transmutación de conceptos, la propuesta nietzscheana introduce un elemento racional diferente desde el cual el hombre puede ser capaz de forjarse a sí mismo, pero sobre todo comprender su naturaleza sin sentir resentimientos ni cargos de conciencia y sin imponerse un deber hacia un estereotipo aprobado social o religiosamente. La racionalidad de la que habla Nietzsche es mucho más jovial:

Es preciso descubrir al héroe y no menos al bufón que se ocultan en nuestra pasión por el conocimiento, ¡gozar de cuando en cuando de nuestra locura para seguir gozando de nuestra sabiduría! (...) lo necesitamos como un remedio contra nosotros mismos, necesitamos un arte petulante, flotante, bailarín, burlón, infantil y sereno, para no perder nada de esa libertad por encima de las cosas que espera de nosotros nuestro ideal.<sup>290</sup>

Aprender a reírse de sí misma, pensaba Nietzsche, es lo que le falta a la ciencia y a la filosofía tradicional; comprender que para disfrutar la vida es bueno relajarse y afrontar con buen ánimo los obstáculos, los desaciertos y los tropiezos, porque estos forman parte también de la propia vida. Para Nietzsche la vida puede ser como una obra de teatro, al modo de la época de la tragedia griega, donde el héroe es presentado intensamente en toda su belleza y su

---

<sup>289</sup> Nietzsche, F. *La gaya ciencia, Op. Cit.*, p. 118.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 125.



fuerza, pero sin esconder el elemento trágico. En los actores trágicos el dolor y las alegrías no se niegan entre sí, sino que se complementan y se enriquecen. Aquí el dolor y los momentos amargos a los que se enfrenta el hombre cuando ni la religión ni las doctrinas morales son capaces de reconfortarlo no niegan ni se ocultan, sino que se afirman como parte de la prueba del Eterno Retorno.

Observar la vida propia como una tragedia griega no significa tener que permanecer sumido en la desesperación ni desear, incluso, terminar con la propia vida, sino que representa una oportunidad para forjar un carácter propio, tal vez mucho más simple, pero original; así:

uno viviría entre los hombres y consigo como en la naturaleza, sin elogios, reproches, acaloramiento, disfrutando como de un espectáculo de muchas cosas hacia las cuales hasta entonces sólo tenía que temerse (...) eso requiere un buen temperamento, un alma afianzada, indulgente y en el fondo contenta, un humor que no precisara estar en guardia<sup>291</sup>

Por consiguiente, se hace patente la posibilidad de identificar en la obra de Nietzsche una moral de la autoexigencia, desde la cual se exhorta al humano a ser la mejor versión posible de sí mismo y a construir su propio destino. Tenemos que responder, dice Nietzsche: “ante nosotros mismos de nuestra existencia; por eso queremos ser los verdaderos timoneles que la dirigen, y no estamos dispuestos a permitir que se asemeje a un puro azar carente de pensamiento”.<sup>292</sup> Somos responsables de atender nuestra propia autonomía antes que a la sujeción a un colectivo; y somos responsables, también, de ser fieles a nuestras propias leyes y a ese *modo de ser* que elegimos y afirmamos, de manera creativa, ligera y jovial, en cada momento de nuestras vidas. Eso que somos se va puliendo, así como se pule un diamante, con la misma dureza que implica la responsabilidad de elegir por uno mismo y por aquellos quienes nos rodean, despojándonos de justificaciones y consuelos morales otorgados por la cultura o por la religión.

Así pues, el pensamiento nietzscheano brinda a la filosofía ética un nuevo horizonte de sentido, siempre y cuando se le aborde desde el enfoque de la Transmutación de conceptos y la Voluntad de Poder. Aquí el ser humano se comprende, se asimila y puede atestiguar sobre sí mismo al tiempo de forjar su

---

<sup>291</sup> Nietzsche, F. *Humano demasiado humano*, Op. Cit., p.63.

<sup>292</sup> Nietzsche, F. *Consideraciones Intempestivas*, Op. Cit., p. 99.

propia Identidad Ética (en cuanto “hogar” y *modo de ser*). En este camino cada persona diseña y construye nuevas y originales virtudes, las cuales exaltará con gran fidelidad y obediencia porque harán de su vida una bella obra de arte digna de ser vivida un sinnúmero de veces.

Reflexionar conforme a los conceptos nietzscheanos de la Transmutación, la Voluntad de Poder, el Eterno Retorno, Amor Fati y el Superhombre, permite al ser humano observar su propia vida con nuevos ojos y mayor claridad. Le brinda la posibilidad de ubicarse fuera del principio de individuación de la filosofía clásica para cuestionar todos aquellos preceptos morales que le habían sido inculcados por medio del adoctrinamiento y no le permitían abrirse a una actitud crítica de la vida. Permite, también, superar el ateísmo pasivo y rencoroso, e inculca un sentimiento de seguridad y valentía que le anima a construir las virtudes que servirán al individuo como herramienta para forjar su propio carácter y permanecer fiel a sí mismo.

## **CONCLUSIONES**

En la introducción de esta investigación se plantearon preguntas y objetivos que giraban en torno a la posibilidad de que el ser humano, al conocer la crítica de la que han sido objeto las concepciones tradicionales sobre el conocimiento y la moral, sea capaz de tomar distancia de las mismas y comenzar a diseñar y construir para sí mismo una Identidad Ética original. Por otro lado, este trabajo se propuso analizar y abordar la obra de Nietzsche de forma distinta al rigor filosófico con que usualmente se estudia; de una manera más sencilla y humana. lo anterior para descubrir en ella palabras sobre la construcción y el amor a las virtudes. Así pues, la aportación principal consistió en la invitación al lector a realizar, acompañado del análisis de la obra nietzscheana, una reflexión sobre su propia vida, principalmente, sobre la manera en que valora y decide su actuar ético.

Con base en lo expuesto a lo largo de la tesis fue posible reconocer y analizar la manera en que Nietzsche se desenvuelve como un duro crítico de la metafísica y los sistemas éticos tradicionales. De esta manera se pudo constatar que la intención del autor no fue hacer un recuento infructífero de las características de los sistemas morales y de conocimiento; sino exponer, por medio de un análisis serio y argumentado, cómo estos sistemas influyeron de manera crucial en el desarrollo de la civilización occidental como ahora la conocemos; y exhortar a todos los seres humanos a desarrollar una capacidad hermenéutica que les permita llevar a cabo una aproximación crítica hacia aquello que se les presenta como lo moralmente correcto.

En referencia a los antecedentes de esta investigación es posible afirmar que el estudio de la crítica nietzscheana representa una oportunidad para realizar un ejercicio genealógico con el objetivo de descubrir el origen de las concepciones de lo bueno y lo malo; y comprender que estos conceptos no siempre fueron opuestos, sino que fue a partir de la tradición judeocristiana, influida por el pensamiento platónico, que el concepto de “bueno” se reservó a aquellos que se sentían oprimidos por otros más fuertes que ellos, los “malos”. Dado que desde la tradición se manipularon los preceptos tanto morales como religiosos con fines de utilidad es posible afirmar, desde la crítica nietzscheana, que la herencia que se ha dejado a la humanidad es el instinto gregario de rebaño en el que el individuo se vuelve completamente calculable e igual entre muchos; y que actúa

como una enfermedad que se propaga a través de la historia e infecta a generaciones enteras.

De acuerdo con lo antes citado es indispensable resaltar que, para Nietzsche, el individuo puede decidir dar un nuevo sentido a las tradiciones de las que participa otorgándoles un valor ritual propio y original; y puede, también, reconciliarse con la divinidad al comprender que, la espiritualidad de la que él mismo sea capaz, no depende de la imposición de ideas que en algunas ocasiones resultan obsoletas porque no responden a las vivencias actuales del individuo. El anuncio de la muerte de Dios en la filosofía nietzscheana no pretende erradicar por completo cualquier concepción de divinidad; sino que, al igual que con el análisis sobre las ideas morales tradicionales, lo que pretende es poner de manifiesto la manipulación de la que ha sido objeto para que cada ser humano pueda decidir, a partir de un ejercicio hermenéutico-filosófico la relación que habrá de mantener tanto con Dios como con la tradición religiosa.

Sobre dicha base se entiende, también, que las ideas tradicionales han influido en la manera de observar el conocimiento de tal forma que se ha exagerado en cuanto a las pretensiones de verdad de la ciencia, tanto natural como social, y se llegó a explicar los fenómenos únicamente en términos evolutivos y de desarrollo de las sociedades. Desde esta perspectiva, el ser humano es capaz de controlar sus pasiones y sus instintos en aras de aspirar al conocimiento positivo y conservar, así, el orden social al cual se encuentra sometido. De este modo se observa la crítica que Nietzsche realiza hacia el pensamiento científico de Darwin y Spencer debido a que la concepción evolucionista y de adaptación de estos modelos de conocimiento tiene un gran impacto tanto cultural como moral. Este tipo de enfoque piensa Nietzsche, favorece las condiciones gregarias que garantizan la supervivencia de una sociedad: sin cambios y pasión alguna, envolviendo al rebaño en un ambiente de mediocridad y aburrimiento.

Llama la atención la crítica nietzscheana a la teoría del conocimiento y la ética kantiana. En efecto, Nietzsche señala como negativa y dañina la exigencia de Kant de poseer una verdad y un conocimiento absolutos principalmente en el plano de la ética. En este sentido, Nietzsche repudia todo lo que pretenda excusar al individuo del trabajo de construirse a sí mismo. El error, comenta el crítico alemán, no consiste en la ceguera sino en la cobardía, lo que se necesita

es coraje y dureza consigo mismo para construir virtudes personales y dejar de seguir los modelos universales impuestos.

Se descubre, entonces, la imperiosa necesidad que proclama Nietzsche de replantear la moral tomando en cuenta las enseñanzas de los pueblos antiguos previos a la tradición socrático-platónica-aristotélica, principalmente en lo que se refiere al papel del instinto dionisiaco de la época de la tragedia griega, mismo que incluye, como parte de la configuración del carácter de cada hombre en su individualidad, aquellos elementos inmensurables e imperfectos de la vida del ser humano. El dolor y el sufrimiento no se excluyen de la configuración de carácter de cada individuo, sino que son parte necesaria del proceso de madurez de cada persona. En este punto, se ha verificado que el autor hace énfasis en el hecho de que, a partir de Sócrates, el hombre se acobarda y prefiere mantenerse en lo cómodo; la humanidad pierde la capacidad de afrontar los riesgos de la vida volviéndose como esclavos que no saben hacerse responsables de nada ni tienen aspiraciones diferentes a aquellos que se les presenta como la meta por alcanzar como sociedad.

Como se ha podido observar, Nietzsche exhorta a voltear hacia atrás para remontarse a la época de la tragedia griega cuando el enfoque era humano y no humanista, este ejercicio consigue empoderar al filósofo e incrementar su capacidad interpretativa y crítica. Es un proceso que va de la inmadurez a la madurez dentro del cual el hombre atraviesa por un martirio del cual resulta victorioso, porque se hace duro como un diamante y aspira a la nobleza y dignidad del árbol más alto y fuerte. Este esfuerzo no le puede ser ahorrado al ser humano.

En virtud de lo anterior, se hace evidente la dura crítica que Nietzsche realiza sobre la cultura occidental y se muestra como Nietzsche reflexiona sobre el hecho de que históricamente la concepción sobre lo bueno y lo malo, así como las leyes morales, se han basado en la utilidad en cuanto un orden socialmente determinado. Aquí las leyes se heredan de generación en generación, permanecen intocables y se convierten en hábitos sin explicación configurando, de esta manera, una cultura colectiva. En este sentido, es posible concluir que, desde aquella perspectiva, la fuerza de los planteamientos morales no reside en

su grado de bondad, sino en su antigüedad y grado de asimilación por parte de un pueblo.

En referencia a la crítica nietzscheana hacia la exagerada autoridad otorgada al lenguaje a partir de la tradición socrático-platónico-aristotélica, es posible afirmar que la revolución que comenzó con Nietzsche significó un eminente derrumbe del saber idealista y un ocaso del lenguaje conceptual que hasta entonces se tomaba como capaz de dar cuenta de manera transparente y absoluta sobre la verdad. En efecto Nietzsche abre el camino a una nueva hermenéutica filosófica y ética que entiende que el sentido de lo que acontece no es único y definitivo, sino que se despliega como parte de un diálogo interpretativo en el cual el individuo se mira como principal responsable de la construcción de sí mismo. Sobre dicha base se entiende que la realidad lejos de ser una cuestión explicada desde el lenguaje conceptual es entendida en su aleatoria transitoriedad donde la fuerza de la interpretación tiene un papel protagónico y fundamentalmente ético.

Partiendo de los supuestos anteriores se comprende que el principal problema de la imposición de una cultura colectiva y un lenguaje preconcebido es el instinto gregario que de ellos se desprende el cual, limita e impide el deseo de saber y actuar más allá de cierto límite. Lo anterior muchas veces deriva en lo que Freud denominó como “El malestar de la cultura” y conlleva una cierta neurosis que experimenta el ser humano al no poder soportar la frustración que le produce el tener que ajustarse a los ideales de un colectivo.

Derivado del análisis general de la crítica nietzscheana se concluye que el pensador alemán no pretende anular la existencia del individuo o sujeto como tal ni descalificar, sin más, la cultura y el lenguaje; sino que busca que se transmuten todos los conceptos que no se habían cuestionado para que el hecho de contar con una identidad individual se convierta en una meta por alcanzar. Así, el ser humano se enfrenta ante el reto de querer ser quien es, amar su individualidad y luchar por ella. De allí pues que desde este trabajo se sostenga la posición de Nietzsche en cuanto al hecho de que cada persona es idéntica sólo así misma y posee múltiples individualidades para cada momento de su existencia.

Con base en lo expuesto se infiere que Nietzsche, lejos de buscar la eliminación de tajo de cualquier idea sobre la moral; a lo que exhorta es a realizar una Transmutación tanto de la moral como de la cultura y del lenguaje como parte de un ejercicio hermenéutico filosófico individual el cual permita al hombre ser poseedor de una cultura y un lenguaje original llenos de vitalidad y creatividad. Aquí, la filosofía del martillo es primordial ya que gracias a ella es posible la creación de nuevos y originales estilos. De tal modo que una nueva Identidad Ética sólo se podrá alcanzar cuando el ser humano deje de temer y de resguardarse en la seguridad de una cultura ya establecida; el hombre, de acuerdo con pensamiento nietzscheano, debe asimilarse a sí mismo como “unicum” idéntico sólo a sí mismo. En esto consiste una moral de la auto exigencia: en esforzarse por ser la mejor versión posible de sí mismo y dirigir su propio destino.

En conclusión, este trabajo permite al lector observar los conceptos de la filosofía nietzscheana como horizonte para una nueva filosofía ética desde la cual el ser humano pueda renacer en sí mismo para reconstruirse con nuevos ánimos. Como se ha podido observar, en él se retoma la crítica nietzscheana hacia la imposición de cargos de conciencia por parte de la religión, mismos que derivan en resentimiento y frustración en el individuo al sentirse atado a un esquema de moralidad en el que no se enseña a aceptarse ni a amarse a sí mismo, sino a rechazar los impulsos y pasiones que no se ajustan al paradigma colectivo.

De acuerdo con esta investigación la teoría nietzscheana del Eterno Retorno se constituye como una concepción del propio “yo” y a partir de él, se comprende su relación con sus experiencias y acciones. Así pues, el Eterno Retorno es la capacidad de cada ser humano de afirmarse a sí mismo y alegrarse de lo que se es ante la hipotética posibilidad de que la propia vida pudiera regresar una y otra vez. De allí pues que para conseguirlo es indispensable comprender y asimilar la noción de “Amor Fati” (amor al destino) que en la filosofía nietzscheana significa amarse a uno mismo con sus capacidades y deficiencias, buenos momentos y también trágicos; de tal manera que no se permita que alguna situación de la vida pueda dañar al individuo. En virtud de lo anterior se resalta la invitación de Nietzsche a observar la vida de manera activa, creativa y jovial, libre de resentimientos y mala conciencia; ya que la vida se encuentra en



constante devenir y siempre existen nuevas oportunidades para modelar lo que se es sin pensar en lo que no pudo ser o lo que ya fue y sin aferrarse a esperanzas más allá de esta vida.

El Eterno Retorno se manifiesta, entonces, como el centro de gravedad más sólido, aquello a lo que una persona puede ser fiel al preguntarse: ¿estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces? Aquí se hace evidente el sentido de responsabilidad y compromiso que permea la propuesta ética nietzscheana ya que al querer y afirmar que algo regrese se afirman, también, sus implicaciones tanto para uno mismo como para otros; esto, dice Nietzsche, es un gran peso que conlleva decisiones propias que no podrán excusarse en culturas o tradiciones.

Con relación a la Voluntad de Poder es importante recordar que no se refiere a una facultad de los seres humanos: no quiere decir que el hombre posea voluntad o capacidad para realizar tal o cual cosa: tampoco significa que el hombre se encuentre en busca del poder. La Voluntad de Poder no constituye una propiedad de los seres humanos; más bien es la esencia misma de todo cuanto vive, no como fundamento metafísico, sino como una nueva forma de reinterpretar el mundo; así pues, la esencia de la Voluntad de Poder es: hermenéutica interpretativa. Derivado de lo anterior, se afirma que La Voluntad de Poder existe en el ser humano sin que éste lo decida y corresponde a cada persona la manera en que la manifiesta; es responsabilidad de cada individuo la forma en que interpreta el mundo y las decisiones que tome en relación con todo aquello que le rodea.

En el ser humano, entonces, por su Voluntad de Poder, es natural el impulso de querer configurarse a sí mismo, de crear sus propias virtudes y forjar para sí una identidad propia que no dependa de los conceptos y ataduras morales dictados por la cultura y la tradición. Cuando la persona es capaz de apreciar en sí misma la intensidad y pasión de la Voluntad de Poder, supera el nihilismo pasivo y pesimista. Se da una Transmutación del nihilismo pasivo hacia un nihilismo activo desde el cual el ser humano se reconstruye a sí mismo mediante una interpretación creadora del mundo.

En cuanto a la noción de “Superhombre”, se destaca el hecho de que ésta que se refiere a un *modo de ser* caracterizado por una forma de pensar, sentir, interpretar y valorar distintas a lo convencional; a este *modo de ser*, el individuo puede dirigirse cuando se afirma y se manda a sí mismo y desaparece en él el resentimiento, cuando ama su vida y la acoge apasionadamente sin tratar de ocultar lo que en ella hay de trágico. Desde su propio y original modo de valorar, el hombre que tiende a ser como Superhombre busca crear nuevas virtudes, más altas, nobles y vigorosas, de las cuales sea capaz de atestiguar y mantenerse fiel. Para la filosofía nietzscheana, el hombre es y será siempre hombre, nunca llegará a ser como el Superhombre, sólo puede ser un puente “entre la bestia y el Superhombre”; sin embargo, ese ser puente es lo que se vive y se disfruta intensamente. Aquí, la grandeza del hombre radica en su capacidad de construirse a sí mismo y a su carácter ético de manera que pueda ser una digna morada, estancia y hogar para el Superhombre.

La hermenéutica filosófica, el ejercicio de los filósofos del futuro, es entonces, el recurso que propone Nietzsche para que el ser humano comience a construir sus propias herramientas, es decir, sus propias virtudes que le permitirán, a su vez, forjar una identidad original idéntica a sí misma y deje de representar una igualdad en medio de un gremio. Estas virtudes trabajarán de la mano de sus instintos más elementales: la jovialidad, el entusiasmo, el miedo, el dolor y la frustración, sin apagarlos ni ignorarlos sino acompañándolos. Así, la individualidad y la identidad se podrán manifestar como metas por alcanzar y conquistar dentro del proceso de maduración y el duro trabajo de construcción de cada persona.

Se reafirma así la convicción que dio origen a este trabajo, la de descubrir en Nietzsche palabras sobre la virtud y reconocer en ellas una invitación para amar y desear el bien. En esta tesis se pone de manifiesto que la consideración de los conceptos filosóficos nietzscheanos, así como el ejercicio de interpretación activa del mundo que Nietzsche propone, se constituyen en las herramientas mediante las cuales cada ser humano es capaz de deslindarse de aquella conciencia colectiva y de forjar para sí mismo un carácter que le permita ubicarse dentro de su entorno, pero ya no por medio de conceptos heredados por adoctrinamiento, sino como parte del camino que va de la heteronomía a la

autonomía y la auto exigencia ética. Para que este ejercicio filosófico rinda sus frutos será fundamental hacer un análisis profundo y preguntarse cómo se podrá ser capaz de aprovechar y potenciar las nociones del pensamiento nietzscheano para que sirvan como guía en la construcción de un carácter propio para cada individuo; aquí será primordial que cada individuo se mire a sí mismo como una escultura que necesita ser forjada, como un diamante que requiere ser pulido, con la misma dureza y valentía que implica la responsabilidad de elegir por uno mismo y atestiguar de las virtudes y el bien que cada individuo ha logrado apreciar en sí mismo.

## BIBLIOHEMEROGRAFÍA

- Acosta, Javier. *Shopenhauer, Nietzsche, Borges y el Eterno Retorno*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2007.
- Álvarez, Eduardo. "Biologismo, jerarquía y crítica de la cultura en Nietzsche", en *Praxis Filosófica*, núm. 35, 2012.
- Anomaly, Jonny. "Nietzsche's critique of utilitarianism", en *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 29, 2005.
- Aristóteles. *Tópicos Libro VI*; y *Sobre la interpretación*, en *Tratados de lógica (Organón)*, Madrid, Gredos, 2008.
- Babich, Babette. *Un problema de cuernos...El problema de la ciencia misma. La crítica de Nietzsche a la razón científica*. Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN), Madrid, Trotta, ProQuest Ebrary, 2008.
- Cifuentes, Luis. *La reconstrucción del sujeto ético*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- Colli, Giorgio. *Introducción a Nietzsche*, México, Folios Ediciones, 1983.
- Colegio 24hs. *Friedrich Nietzsche*, En Filosofía, Colegio 24hs, ProQuest Ebrary, 2004.
- Conill, Jesús. *El significado de la ciencia y su poetización desde Nietzsche*, Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN), ed. Estudios Nietzsche 8, Nietzsche y la ciencia, Madrid, Trotta, ProQuest Ebrary, 2008.
- Darwin, Charles. *The origin of the species*, New York, Oxford University Press, 1998.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Desiato, Massimo. *Nietzsche Crítico de la posmodernidad*, Caracas, Monte Ávila, 1998.
- Dilthey, Wilhem. *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Península, 1986
- Ferrariz, Maurizio. *Historia de la Hermenéutica*, Madrid, Akal, 2000.
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1989.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, Cielo por Asalto, 1995.
- Garrard, Graeme. "Nietzsche for and against the Elightenment", en *The Review of Politics*, núm. 70, 2008.
- Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona, Herder, 2008.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000.
- Himmich, Ben Salem. "Cien años después. Nietzsche con rostro humano", en *Enrahonar*, núm. 35, 2002.
- Izquierdo, Agustín. *El concepto de cultura en Nietzsche*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002.

- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2012.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos, 2015
- Leiter, Brian. *Nietzsche and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Liotard, Jean Francois. *La condición posmoderna*, Madrid, Altaya, 1998.
- Mendoza, Rubén. *Ética: formación y transformación humana*, México, Torres, 2016.
- Mingot, María. “El vértigo del Amor Fati: Libertad y Necesidad en Nietzsche”, en *Revista de Filosofía*, vol. 35, núm. 1, 2010.
- Moore, Gregory. *Nietzsche, Biology, and Metaphor*, Port Chester, NY, Cambridge Press, ProQuest ebrary, 2002.
- Mora, Teodoro. *El Eterno Retorno y la narración, continuidad y discontinuidad (narración y creatividad) en el pensamiento de Friedrich Nietzsche*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2013.
- Muñoz, Diana. “Nietzsche y los filósofos de la diferencia”, *Franciscanum*, vol. LV, núm. 159, 2013.
- Nabais, Nuno. “The individual and individuality in Nietzsche”, en *Pli The Warwick journal of philosophy*, núm. 12, EBSCO Base de datos, 2001.
- Navarro, Juan. *Nietzsche: De la libertad del mundo*, en *La filosofía del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2013.
- Nehamas, Alexander. *Nietzsche. La vida como literatura*, Madrid, Turner Publicaciones, 1985.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1989.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. Madrid, Trotta, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *La Voluntad de Poder*, Madrid, Edaf, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Cómo se filosofa a martillazos*. Madrid, Edaf, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Consideraciones Intempestivas*, Madrid, Alianza, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *El viajero y su sombra*, Madrid, Gredos. 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora, Reflexiones sobre los prejuicios morales*, Barcelona, Alba, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2011.

- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*, Madrid, Edimat, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2013.
- Platón. *Crátilo*, Diálogos, Madrid, Gredos, 2016.
- Puche, David. *La ontología de la historia de Nietzsche*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2010.
- Quevedo, Amalia. *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*, Pamplona, Eunza, 2001.
- Ricoeur, Paul. *Freud: Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 2007.
- Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones, Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- Sánchez, Diego. *En torno al Superhombre, Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.
- Silva-Proll, Tamara. "La crítica del conocimiento a través del lenguaje en Nietzsche", en *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*, núm. 4, 2012.
- Taylor, Charles. *Las fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Torrallba, Francesc. *Los maestros de la sospecha. Marx, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Fragmenta editorial, 2007.
- Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Vattimo, Gianni. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1996.
- Yebra, Carlos. "Lenguaje, poder e identidad social. Nietzsche, Boordieu, Austin", en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 28, 2010.

## **BIBLIOHEMEROGRAFÍA COMPLEMENTARIA**

- Berkowitz, Peter. *Nietzsche: la ética de un inmoralista*, Madrid, Cátedra, 2002.
- Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1976.
- Gutiérrez, Carlos. "Gadamer y Nietzsche", en *Ideas y Valores*, vol. 54, núm. 127, 2005.
- Han – Pile, Béatrice. "Nietzsche and Amor Fati", en *European Journal of Philosophy*, vol. 19, 2011.
- Harris, Daniel. "Nietzsche and Virtue", en *The Journal of Value Inquiry*, vol. 49, 2015.
- Hassan, Patrick. "Nietzsche on Human Greatness", en *The Journal of Value Inquiry*, vol. 51, 2017.

Jiménez, Luis. *Friedrich Nietzsche (1844 – 1900)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

Lefebvre, Henri. *Nietzsche*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Mejía, Francisco. “El fin de la moral y la revitalización de la ética”, en *Eidos*, núm. 4, 2006.

Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.

Sagols, Lizbeth. *¿Ética en Nietzsche?*, México, Fontamara, 2006.