



UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO
CAMPUS GUANAJUATO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

El camino hacia la transvaloración y la praxis filosófica de Nietzsche

Tesis que para obtener el grado de Maestro en Filosofía presenta:

Jorge Antonio Bárcena Reynoso

Director:

Dr. Luis Fernando Macías García

Guanajuato; Gto., 17 de noviembre de 2016

A la enseñanza filosófica de Pierre Hadot

Agradecimientos especiales

A los profesores Dr. Luis Fernando Macías García, Dr. Genaro Ángel Martell Ávila y Dr. José Mendívil Macías por todo su apoyo y sabias lecciones durante el proceso de elaboración de esta tesis: mi más sincero agradecimiento.

A Eduardo Manzanares Nyúl, Eduardo Martínez-Palomera Báez, Arturo Núñez, Ricardo Soto de la Cruz, M. Humberto Canizales, Christian Deschamps Luna, José Miguel Magaña, Diego Guzmán Sandoval, Edgar Iván Castañeda, Ricardo Pérez Presa, Alan I. Argüello Palomares y Jesús Martín Martínez... por la invaluable práctica reflexiva de la amistad.

Con el corazón, gracias Priscila.

Índice

Introducción. El problema del hombre: o el hombre como problema. Una aproximación a la problematización antropológica de Nietzsche.	
§1 Alegoría del «übermensch».....	6
§2 El problema del hombre.....	9
§3 El uso de la historia para la vida.....	11
§4 Moral y genealogía.....	13
§5 ¿Qué es la transvaloración de los valores?	17
§6 Los hilos conductores de la tesis.....	20
Capítulo 1. La condición del hombre bajo el «orden moral del mundo».	
Introducción.....	22
1.1 Dios en la cruz. Apoteosis del resentimiento y genealogía de la moral cristiana...	24
1.2 Los mejoradores de la humanidad. Crianza y domesticación de la bestia-hombre; la invención de la enfermedad y el «ideal ascético».....	34
1.3 Antropología de origen judeocristiano.....	40
a) La actitud en torno al cuerpo.....	41
b) «Atomismo psíquico»: la ficción cristiana del alma.....	44
1.4 El diagnóstico de Nietzsche: ¡Decadencia, nihilismo contra-natura!	46
Capítulo 2. La transvaloración del hombre: una praxis filosófica.	
Introducción.....	52
2.1 Más allá de la ilusión moral: retraducir al hombre a la naturaleza.....	55
a) Ilusión moral y «übertier».....	56
b) La tarea de retraducir el hombre a la naturaleza: reconocer el cuerpo; interpretar la conciencia; incorporar una «segunda naturaleza».....	60
b.1 El «leib», el 'sí mismo', la 'gran razón'.....	67
b.2 La reinterpretación de “la noble hipótesis del alma”.....	72
2.2 Hacia el camino del creador. Liberación del espíritu e inmoralidad.....	74
a) Historia de “la verdadera liberación de la vida”.....	76
b) Actores y creadores.....	81
c) Vivir peligrosamente: la gran liberación y el espíritu libre.....	85
2.3 ¡Médico, cúrate a ti mismo! La transvaloración como práctica terapéutica.....	89
a) Más allá del castradismo: una espiritualización de las pasiones.....	93
b) La posibilidad de un 'evento individual'. Terapia de las pequeñas dosis y disciplina de la voluntad.....	99
2.4 Un campo de batalla artístico. Sobrehumanidad y arte de la vida.....	103
a) Filósofos artistas: afirmación de la vida y transvaloración de sí a través del arte.....	106
Epílogo.....	113

Clave para referencias

- *Los filósofos preplatónicos* **FPP**
- *Cinco prefacios para cinco libros no escritos* **CP**
- *Untimely meditations* **UM**
- *El nacimiento de la tragedia* **NT**
- *Aurora* **A**
- *Human all too human* **HH**
- *The gay science* **GS**
- *Así habló Zaratustra* **AHZ**
- *Más allá del bien y del mal* **MBM**
- *La genealogía de la moral* **GM**
- *Crepúsculo de los ídolos* **CI**
- *El anticristo* **AC**
- *Ecce homo* **EH**
- *The will to power* **WP**

El problema del hombre o el hombre como problema. Una aproximación a la problematización antropológica de Nietzsche.

“¿Dónde está el rayo que os lama con su lengua?
¿Dónde la demencia que habría que inocularos?

Mirad, yo os enseño el superhombre: ¡él es ese rayo, él
es esa demencia!”¹

1

Metafóricamente hablando: es posible que con la anunciación del rayo, Zaratustra nos haya deslumbrado de tal manera, que se nos haya oscurecido por completo el problema del ‘hombre’². En *Así habló Zaratustra* – una obra intencional y profundamente simbólica- Nietzsche describió al «übermensch» en términos alegóricos que en más de una ocasión han sido leídos literalmente. Veamos.

Un lector literal podría alegar que *Nietzsche dice* una y otra vez que mientras que el ‘superhombre’ es el sentido de la tierra, nosotros los ‘hombres’ debemos trabajar para construirle su casa: para preparar su llegada. Una lectura así trasfiere la responsabilidad de la construcción del sentido a la figura del ‘superhombre’, convirtiéndolo en una figura heroica, cuando no redentora de la humanidad.

Otra posible explicación literal es la que ha hecho hincapié en la frase “el mono es al hombre lo que el hombre es al superhombre”³. Una versión biologizada del advenimiento del ‘superhombre’ que podría resumirse – no sin cierta ironía, claro está- del siguiente modo:

¹ AHZ (I-Prólogo de Zaratustra §3).

² Del lat. *Homo*. 1 m. Ser animado racional, varón o mujer. U., seguido de un complemento, para hacer referencia a un grupo determinado del género humano. *El hombre del renacimiento. El hombre europeo*. En Diccionario de la Lengua Española [versión electrónica]. España: Real Academia Española <http://dle.rae.es>

³ AHZ (I-Prólogo de Zaratustra §3).

algún día nuestra especie se hundirá en su ocaso y renaceremos biológicamente como ‘superhombres’⁴.

Como podemos observar, una lectura literal acerca del ‘superhombre’ nos lleva a dos malentendidos de los que el mismo Nietzsche fue testigo. En el primer caso se ve, *literalmente*, un héroe redentor, una especie de Parsifal que encarna “el «culto de los héroes» tan duramente rechazado por mí”⁵. En el segundo – a veces lamentablemente mezclado con un anti-nietzscheano ideal racial- una fase superior de la evolución: “Otros doctos animales con cuernos me han achacado, por su parte, darwinismo”⁶. En cualquiera de los dos casos el hecho nos resultará tangible: ha quedado separado tajantemente del ‘hombre’. De modo que, si tomáramos en sentido literal las palabras de Zaratustra, no nos quedaría más que esperar paciente y pasivamente – desde nuestra irremediable condición de ‘hombres’- la llegada del ‘superhombre’. Pero Nietzsche dijo otra cosa:

“La palabra ‘*superhombre*’, que designa un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres ‘modernos’, con los hombres ‘buenos’, con los cristianos y demás nihilistas, una palabra que, en boca de Zaratustra, el *aniquilador* de la moral, se convierte en una palabra muy digna de reflexión, ha sido entendida, casi en todas partes, con tal inocencia, en el sentido de aquellos valores cuya antítesis se ha manifestado en la figura de Zaratustra, es decir, ha sido entendida como tipo ‘idealista’ de una especie superior de hombre, mitad ‘santo’, mitad ‘genio’.”⁷

El concepto «*übermensch*» [sobrehumano] es una alegoría de la transformación del «*mensch*» [humano] mediante la auto-superación de la moral – dicho sin rodeos, ‘lo sobrehumano’ representa aquello que trasciende o se coloca por encima de ‘lo humano’-. Volviendo al lenguaje simbólico de Zaratustra, para superarse a sí mismo – y amanecer como una nueva aurora- lo humano debe primero «hundirse en su ocaso» [*Untergehen*]. De ahí que

⁴ “Ciertos pasajes (verbigracia, el que afirma que el hombre será al Superhombre lo que el mono es al hombre) parecen predecir una futura especie biológica...”. Borges, J. L. ().

⁵ *EH* (3, §1).

⁶ *Ibíd.*

⁷ *Ibíd.*

durante esta obra el ‘hombre’ sea descrito como “un *tránsito* y un *ocaso*”⁸; “un peligroso pasar hacia el otro lado”⁹; “un puente y no una meta”¹⁰; “una cuerda tendida entre el animal y el superhombre”¹¹. La condición en la que Nietzsche observa ‘lo humano’, es un estado intermedio [μεταξύ: *metaxy*]¹² entre algo que ya no es (el animal) y algo que puede llegar a ser (el *übermensch*).

Desde el pensamiento nietzscheano ‘el problema del hombre’ significa tomar al hombre como problema – ¡problematizarlo!-, lo cual implica examinar su condición. Pero antes de ocuparme de este punto, concluiré mi lectura sobre la metáfora de la superación de lo humano haciendo hincapié en la posible inclusión de la mujer.

Aunque pueda resultar osado, o si usted lo prefiere, imprudente, intentaré resumir, en pocas palabras, la supuesta misoginia de Nietzsche – algo que para muchos no es más que una cuestión simple y evidente-. Pongo especial atención en el §68 de la *Gaya Scienza* – en él se cuenta la pequeña historia de un joven que llevaron hasta las puertas de un sabio porque tenía un problema: “había sido corrompido por las mujeres”¹³-. El sabio responde, con una sonrisa, “es el hombre quien ha corrompido a la mujer”¹⁴... “Puesto que es el hombre quien ha creado para sí mismo la imagen de la mujer, y la mujer se forma a sí misma a partir de esta imagen”¹⁵.

Nietzsche no aventuró tesis alguna sobre la ‘naturaleza de la mujer’ o sobre ‘la esencia de lo femenino’. En general no adjudicó un solo rasgo congénito al carácter de las mujeres, en contraposición al de los hombres – y de hecho tendremos que reconocer que para Nietzsche pensar en el carácter como algo inmodificable, es una ilusión-.

A partir de Nietzsche podemos pensar que tanto el hombre como la mujer es un animal [*Tier*]; que al igual que el hombre la mujer ha sido domesticada mediante la moral, convirtiéndose en un «sobre-animal» [*Über-Tier*]; que la noción nietzscheana de lo humano y lo

⁸ *AHZ* (Prólogo de Zaratustra: §4).

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Banquete* (202a-204c).

¹³ *GS* (II, §68).

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

sobrehumano contiene el concepto mujer. En resumen, que en la alegoría de la auto-superación del hombre, tiene ciudadanía – sin distinción de género- cualquier sujeto que sea capaz de trascender la condición del hombre.

Ahora podemos dejar entre paréntesis al «übermensch» y ocuparnos de ‘el problema del hombre’.

2

No solo lo femenino ha sido creado a partir de una costilla – de un ideal masculino-, sino que: “*Criatura y creador* están unidos en el hombre: en el hombre hay materia, fragmento, exceso, fango, basura, sinsentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, dureza de martillo, dioses-espectadores y séptimo día...”¹⁶.

La teoría de la cultura nietzscheana nos permite pensar en las distintas formas de organización social, como en órdenes políticos creados por el hombre – los cuales contienen regímenes de la conducta-. La formación de un orden de la cultura, implica, para Nietzsche, una «transfiguración de la physis» y una política de la voluntad. Dicho con su lenguaje alegórico: estos órdenes apolíneos constituyen posibles ritmos de la danza entre Apolo (cultura) y Dionisos (naturaleza).

Desde esta perspectiva – en tanto que ha sido criado- el hombre es una criatura. Pero el hombre – de manera abstracta- es también el criador: el escultor del molde de la cultura; el creador y legislador de órdenes políticos y religiosos – mediante los cuales el hombre indistinto, como parte de la manada, debe confeccionarse-. Podríamos decir que la dimensión del problema del hombre se nos muestra cuando – a partir de cierto escepticismo y sentido crítico- rechazamos las explicaciones divinas y comprendemos que a lo largo de la historia, el hombre ha sido el arquitecto del hombre.

¹⁶ *MBM* (7, §225).

“Lo que nos separa de Kant, así como de Platón y Leibniz: creemos exclusivamente en el devenir, también en lo espiritual; somos *históricos* de pies a cabeza.”¹⁷

Los filósofos que han estudiado al hombre – según Nietzsche- tienen un rasgo común: “piensan involuntariamente en el 'hombre' como una *aeterna veritas*, como algo que permanece constante en medio de todo flujo...”¹⁸. Aquí Nietzsche se refiere a aquellos pensadores que denomina 'filósofos metafísicos', quienes – aunque por caminos distintos- han desplegado una reflexión antropológica condicionada y habilitada por una «filosofía metafísica». Pero pese a que se hable una y otra vez sobre la invariable 'esencia del hombre', Nietzsche reflexionó de un modo distinto: “todo lo que ha declarado el filósofo acerca del hombre, no es el fondo más que un testimonio de un hombre en relación a un periodo histórico limitado”¹⁹.

Nietzsche afirma que lo que impulsa a estos filósofos a pensar que – mediante el examen del hombre actual- es posible conocer al hombre en sí [*Mensch as sich*] es un error: una “falta de sentido histórico”²⁰. Frente a esta filosofía metafísica que pregunta por el «ser» – la esencia del hombre-, Nietzsche plantea una «filosofía histórica» – antecedente de la genealogía- cuyo punto de partida es un 'modo de pensar histórico' que despliega una reflexión sobre el hombre como «devenir». Metafóricamente hablando: Nietzsche observa al mundo y al hombre con la mirada de Heráclito que contradice la visión de los eleatas.

A diferencia de los metafísicos, Nietzsche piensa que “... todas las cosas *largas* son difíciles de ver, difíciles de abarcar con la mirada”²¹ – y que para aproximarnos a éstas requerimos adoptar una perspectiva histórica-. Pero en el laboratorio de la historia no es posible ver la esencia del hombre, sino una multiplicidad de experimentos culturales que han resultado en

¹⁷

¹⁸ *HH* (I, 1, §2).

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*

²¹ *EH* (1, §8).

lo que Nietzsche llama «tipos de hombre» – inexplicables si los sustraemos de su pasado, pero abiertos a la transformación y al futuro-.

Podríamos decir que Nietzsche tomó la pregunta clásica de la antropología filosófica (¿Qué es el hombre?²²) para trasladarla a una dimensión histórica – que transformó el 'problema metafísico del hombre', en un problema histórico-. La reformulación de la pregunta – la *historización* de esta cuestión-, nos involucra en una reflexión existencial sobre el sujeto que hace la pregunta: ¿Cómo hemos llegado a ser el que somos?

En lugar de una antropología filosófica, una problematización antropológica. Tomo prestado – de Michel Foucault- el concepto «problematización»²³ para referirme al modo nietzscheano de pensar al *Mensch*, puesto que mi intención es también dilucidar cómo y con qué propósito Nietzsche transforma la noción a-problemática de «humanidad» en un problema histórico.

3

“We need history, certainly, but we need it for reasons different from those for which the idler in the garden of knowledge needs it, even though he may look nobly down on our rough and charmless needs and requirements.”²⁴

Ahora que hemos argumentado que – desde la óptica nietzscheana- el problema del hombre es un problema histórico, debemos hacer una aclaración: no debe confundirse a la «filosofía histórica» de Nietzsche ni con la historiografía, ni con la filosofía de la historia.

²² Es sabido que Kant formuló cuatro preguntas en su programa filosófico: 1) Qué puedo saber 2) Qué debo hacer 3) Qué me está permitido esperar 4) Qué es el hombre. Aunque asignó la primera pregunta a la 'metafísica', la segunda a la 'moral', la tercera a la 'religión' y la cuarta a la 'antropología', posteriormente traza una interesantísima precisión: “en el fondo se podría considerar todo esto como perteneciente a la antropología”. De modo que el filósofo que sea capaz de enfrentar noblemente el desafío kantiano – y responder a la compleja pregunta *Was ist der Mensch?*- se pondría en camino hacia la determinación de “las fuentes del saber humano, la extensión del uso posible y útil de todo saber, y finalmente: los límites de la razón”.

²³ Foucault piensa que la tarea del historiador del pensamiento consiste en “definir las condiciones en las que el ser humano “problematiza” lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive”. Foucault, M. (2005), Pp. 13.

²⁴ *UM* (II-Foreword).

En primer lugar, Nietzsche no se propuso, a la manera de los historiadores, escribir una historia del hombre – se entendiera ésta como 'historia universal' o como 'historia de la moralidad de la costumbre'²⁵-. En segundo lugar, aunque el 'modo de pensar histórico' de Nietzsche nos permita replantearnos lo que comprendemos por historia, esta comprensión no constituye un fin en sí mismo, sino apenas un medio. ¿Un medio para qué?

Nietzsche dedicó un conocido ensayo a la reflexión sobre el valor de la historia para la vida²⁶. Su principal premisa es que la historia debe trascender las funciones que hasta ahora se le han asignado – historia monumental, historia anticuaria e historia crítica- y transformarse en una reflexión al servicio de la actividad del hombre presente. En otras palabras, Nietzsche propone una forma de comprender la historia que no se limita a la práctica del historiador – ni al saber por el saber del lector de la historia-, sino que podría asistir a un propósito vital que depende de los hombres del presente.

Desde esta perspectiva 'la historia' es el material a partir del cual podremos cultivar un «sentido histórico» como nuestro “sexto sentido”²⁷. Mientras que con los sentidos de la percepción – la prisión o círculo concéntrico limitado²⁸- nos aproximamos a nuestra experiencia del mundo inmediato, mediante el sentido histórico es posible comprender el río del devenir: y dentro de éste, a nosotros mismos. Nietzsche no sólo utilizó el sentido histórico para replantearse el conocimiento del mundo – puesto que niega la existencia de un mundo en sí-, sino también el conocimiento sobre uno mismo [*Autognosis*].

Llegados a este punto, diremos que Nietzsche transforma su problematización histórica del hombre – a fuerza de comprender la moral como problema- en una «genealogía de la moral» mediante la cual busca desentrañar la pregunta ¿cómo hemos llegado a ser el que somos? Pero antes de abordar el método genealógico, parecería prudente dar unas coordenadas sobre lo que Nietzsche comprendía por moral.

²⁵ A (I, §9).

²⁶ *UM* II.

²⁷ *MBM* (7, §224).

²⁸ Véase A (II, §117).

“¿Quién es el más moral? En primer lugar aquél que cumple la ley más a menudo: es decir, el que como el brahmán lleva la conciencia de la ley a todas partes y en cada pequeña parte del tiempo, de modo que es constantemente inventivo en oportunidades de cumplir la ley.”²⁹

La perspectiva nietzscheana sobre la moral nace a partir de un replanteamiento de la perspectiva metafísica. Mientras que los metafísicos toman los “«valores» como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda”³⁰, el escéptico Nietzsche interpreta la moral – en clave histórica- como un prejuicio desarrollado a lo largo del tiempo y una forma de dominación del hombre. En este contexto podemos localizar tres funciones características de la moral: 1) función prohibitiva/prescriptiva, 2) función formativa y 3) función niveladora.

La 'función prohibitiva' de la moral se cifra en la función clásica del poder: el poder del «veto», el poder que dice ¡no, yo prohíbo! En cambio la 'función prescriptiva' de la moral – la cual resulta inseparable de una prohibición- es, por decirlo de algún modo, la voz del deber que dice «Haz esto y aquello, no hagas esto y aquello – ¡así serás feliz! En otro caso...»³¹. Por un lado la prohibición (el no), por el otro, la prescripción (el sí); dos caras de una misma moneda que nos conduce al objetivo moral más general, a saber, la obediencia. He aquí nuestra primera definición nietzscheana sobre la moral: “La moral no es otra cosa (es decir, *no más*) que la obediencia hacia las costumbres, sean cuales sean.”³²-.

La 'función formativa' de la moral se relaciona con lo que los sociólogos entienden por un «proceso de socialización». Antes del 'sujeto moral' hay un proceso de moralización del «animal hombre», con el que se busca formar un 'tipo de hombre', mediante la incorporación

²⁹ A (I, §9).

³⁰ GM (Prólogo: §6).

³¹ CI (6, §2).

³² A (I, §9).

de principios morales. Es el proceso de formación en el que se interiorizan – mediante la «crianza» y la «domesticación»- las poderosas nociones del bien y el mal, que condicionan los juicios del sujeto: la manera en que valora la vida y se valora a sí mismo. Por tanto nuestra segunda definición nietzscheana sobre la moral es: una “... doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno vida.”³³

Con la formación moral se adhiere una finalidad a la obediencia. Ésta consiste en nivelar a los sujetos por medio de principios – “conforme a los hábitos y los usos reinantes”³⁴- hasta que se “asemejan a productos fabricados en serie, indiferentes”³⁵. La 'función niveladora' de la moral trabaja por el objetivo de la aniquilación de la autenticidad; para lograr esto se requiere una educación basada en la domesticación moral, en la prohibición y la prescripción. Tercera coordenada sobre la perspectiva nietzscheana de la moral: “Las prescripciones que se llaman «morales», están dirigidas en realidad contra los individuos y no pretenden en absoluto su felicidad.”³⁶

Ahora que hemos bosquejado, a partir del pensamiento de Nietzsche, algunos focos interpretativos sobre el fenómeno de la moral, podemos preguntarnos: ¿en qué consiste el proyecto crítico de una genealogía de la moral?

El propósito inicial que Nietzsche se plantea en *La genealogía de la moral* – acaso el más superficial- es estudiar el pasado moral del hombre, mediante un nuevo método que él llama una 'historia efectiva de la moral'. Este método sigue un principio filológico e historiográfico, a saber, “estudiar lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana”³⁷. Nietzsche nos advierte que a diferencia de las especulaciones sobre la mejor moral posible y los llamados 'valores universales' – “que se pierden *en el azul* del cielo”³⁸- el color de la genealogía es el gris en los documentos.

³³ *MBM* (1, §19).

³⁴ *HH* (III, §267).

³⁵ *UM* (III, §1), Pp. 128.

³⁶ *A* (II, §108).

³⁷ *GM* (Prólogo: §7).

³⁸ *Ibíd.*

Sabemos que *La genealogía de la moral* consta de tres tratados. Durante el primero Nietzsche aborda – a través de un examen histórico y filológico de la significación y re-significación de los conceptos «bueno», «malvado» y «malo»- “la psicología del cristianismo”³⁹ y “la rebelión de los esclavos en la moral”⁴⁰. Dedicó el segundo tratado al análisis del desarrollo de la «culpa» y la «mala conciencia» como resultado de la adquisición de una «deuda» con el pasado de la sociedad. Finalmente el tercer tratado se enfoca en el estudio del «ideal ascético» en tanto que ejercicio de renunciación que nos conduce a la meta de la moral judeocristiana: la nada (nihilismo).

“¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano?”⁴¹

Nietzsche no sólo se propuso estudiar las condiciones de emergencia de la moral, sino a partir de ello: revalorar el valor de la moral en relación a la vida. La sospecha de que la moral no sólo no posea en sí misma un carácter benéfico, sino que además podría constituir “el peligro de los peligros”⁴² – el auténtico freno del desarrollo de la plenitud humana- se convierte en el leitmotiv de sus investigaciones genealógicas: “¿De tal manera que justamente la moral fuese culpable de que jamás se alcanzasen *una potencialidad y una magnificencia sumas*, en sí posibles, del tipo hombre?”⁴³

A partir de este sobrevuelo sobre el proyecto genealógico, deseo, antes de concluir, delinear lo que según mi propia interpretación, podemos llamar, las dos funciones de la genealogía: 1) la función crítica y 2) la función auto-cognitiva.

³⁹ *EH* (3, 9).

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ *GM* (Prólogo: §3).

⁴² *GM* (Prólogo: §6).

⁴³ *Ibíd.*

Llamo 'función crítica de la genealogía' a la inversión de la perspectiva a-histórica – o metafísica- sobre la moral. A partir de la adopción del 'sentido histórico' es posible llevar a cabo una forma de «epojé»: la suspensión del juicio metafísico, que nos conduce a un replanteamiento sobre el llamado “origen de la moral”⁴⁴. Bajo la perspectiva metafísica se le asigna a la moral un 'origen' – por ejemplo, en el caso de la moral cristiana, el origen de la moral es divino- para esconder sus condiciones de emergencia.

La genealogía es crítica histórica del 'origen de la moral'. El genograma de la moral judeocristiana demuestra que tuvo como antepasados y progenie unas condiciones históricas concretas a partir de las cuales pudo emerger – y después empoderarse, legitimarse hasta convertirse en 'verdad'- como producción históricamente condicionada. La historia constituye el reverso de la 'esencia', en el que la moral carece de origen.

Desenmascarar el relato de los orígenes implica 'historizar' aquello que se ha 'des-historizado' – o, por qué no, aquello que se ha 'esencializado': disfrazado de esencia. Sacar de su cueva metafísica al concepto hombre – de su ilusorio movimiento de rotación, de su pretendida *aeterna veritas*- y colocarlo sobre el río del devenir. Observarnos genealógicamente, como algo que carece de un origen y un destino, nos conduce a una forma de autognosis.

Creo que la genealogía posee una 'función auto-cognitiva'. Con ella se toma conciencia de que 'lo que uno considera que es' – la identidad- no posee ni un carácter natural, ni un correlato con una esencia. No hay tal esencia del hombre, por lo tanto, lo que ahora soy 'he llegado a serlo' – o, para decirlo de otro modo, lo que llamo «yo», «alma», «sí mismo», «hombre» es una construcción cultural e histórica que adquirí para concebirme a mí mismo-. Mi identidad ha sido precedida por otras y no tiene nada de verdad ni de superioridad en sí misma; no me queda más que reconocer que soy un ser vivo en constante devenir, capaz de transformarse a sí mismo.

⁴⁴ Véase A (II, §102).

“A revaluation of values is achieved only when there is a tension of new needs, of men with new needs, who suffer from the old values without attaining this consciousness”⁴⁵

Antes de sellar esta introducción, considero importante ofrecer una interpretación de las nociones de 'transvaloración de los valores' y 'praxis filosófica'. Ello me permitirá, en primera instancia, dilucidar el título de la tesis, pero, sobre todo, desplegar la estrategia o planteamiento del problema que abordaré. Y bien, ¿qué es la transvaloración de los valores?

Nietzsche – como en otras ocasiones- connota con dos acentos antagónicos y, a su vez dialécticos – o agonales-, el concepto «transvaloración» [*Umwertung*]⁴⁶. Por un lado, describe la “transvaloración de todos los valores en algo hostil a la vida”⁴⁷, mientras que por el otro formula un 'contra movimiento'⁴⁸ como afirmación de la vida que implicaría la superación de los valores dominantes.

La primera connotación se inscribe y apunta a lo que Nietzsche llama 'la rebelión de los esclavos en la moral'. Según esta interpretación, el antecedente de la instauración y legitimación de los valores morales judeocristianos es una inversión de los valores aristocráticos – o una “transvaloración de los valores antiguos”⁴⁹-. Lo que mejor describe este evento histórico es una 'inversión de los valores' – la cual es, a la vez, una reacción, una venganza y un principio de decadencia-. La llamada “transvaloración judía”⁵⁰ y

⁴⁵ 1008 [Spring-Fall 1887], En esp. “*Sólo se obtiene una transvaloración de los valores cuando se presenta una tensión de nuevas necesidades, de hombres con nuevas necesidades, quienes sufren de los viejos valores sin tener consciencia de ello*”.

⁴⁶ Para el concepto «transvaloración» véase *MBM* (§46, §195, §203), *GM* (1: §7, §8), *CI* (Prólogo; 6: §2, 7: §4, 10: §5), *EH* (Pp. 23; 1: §1, 2: §9, 3: [4-§6, 5-§1, 8-§1, 9, 10-§3, 11-§4], 4: §1, §7), *AC* (§13, §61, §62), *WP* (Preface: §4, 28 [Spring-Fall 1887], 32 [Summer-Fall 1888], 226 [March-June 1888], 438 [Spring 1888], 856 [1885-1886], 1007 [Spring-Fall 1887], 1008 [Spring-Fall 1887], 1022 [Spring 1887-March 1888], 1059 [1884] & *Selected letters of Friedrich Nietzsche*: 218, 347, 351).

⁴⁷ *EH* (4, §7).

⁴⁸ *WP* (Preface: §4).

⁴⁹ *MBM* (3, §46).

⁵⁰ *GM* (1, §7).

“transvaloración de los valores cristianos”⁵¹, constituye una reacción: un nuevo modo de valorar la vida a partir de la opresión y el resentimiento hacia el más fuerte y, por lo tanto “un acto de la más espiritual venganza”⁵².

Ahora bien, resulta interesante señalar que Nietzsche ha utilizado el mismo término para referirse al veneno y al antídoto; a la enfermedad y a la cura; a la configuración de la moralidad y la posibilidad de superarla. Trans-valoración también significa replantearse la posibilidad de valorar nuevamente la vida, más allá de la moral dominante – o, si lo prefieren, de un modo extramoral-. Esta es la connotación que tendrá mayor peso en la obra de Nietzsche, según la cual, no basta con invertir valores, sino que es preciso crear nuevos valores – donde crear implica destruir y no viceversa- a partir de los cuales podamos afirmar la vida.

“«Hay tantas auroras que todavía no han resplandecido» – esta inscripción *india* está colocada sobre la puerta que da entrada a este libro. ¿Dónde busca su autor aquella nueva mañana, aquel delicado arbol no descubierto aún, con el que de nuevo un día – ¡ay toda una serie, un mundo entero de nuevos días!- se inicia? – En una *transvaloración de todos los valores*, en el desvincularse de todos los valores morales, en un decir sí y tener confianza en todo lo que hasta ahora ha sido prohibido, despreciado, maldecido.”⁵³

Nuestra segunda connotación se caracteriza por el objetivo de la superación de la moral. Sin embargo, es precisamente en este punto en que se bifurcan dos posibles interpretaciones. 1) Es posible interpretar en la transvaloración de los valores una renovación de la cultura y un evento sociológico que se vincula a la descomposición de la moral sacralizada, mediante una creciente secularización de la sociedad. 2) Es posible interpretar la transvaloración de los valores como una praxis transformativa y un ejercicio constante a partir del cual el 'individuo'

⁵¹ AC §61.

⁵² GM (1, §7).

⁵³ EH (3, 5, §1).

puede renovarse, en una búsqueda por la autenticidad y la autonomía, que implica alejarse de una existencia moral heredada por su sociedad.

Si tomamos al pie de la letra la primera interpretación de la superación de la moral, tendríamos que dar tiempo al tiempo o esperar el ocaso de la moral: “ese gran espectáculo en cien actos, que permanece reservado a los dos próximos siglos de Europa”⁵⁴. En cambio, un horizonte distinto se abre ante nosotros si nos resolvemos a interpretar la transvaloración como tarea, ejercicio y práctica individual; a saber, el de la auto-superación de la moral – a partir de la cual podremos convertirnos en “nuestros propios reyes y fundar nuestros propios *estados experimentales*”⁵⁵-.

Mi interpretación de la transvaloración de los valores no se circunscribe solamente a ser una práctica individual, sino que también es un camino que proyecta sus posibilidades tras la superación del sendero moral. Quiero señalar tres momentos de lo que llamo 'el camino hacia la transvaloración': 1) auto-cognitivo 2) terapéutico 3) artístico.

Considero que la transvaloración de los valores no es una abrupta creación de nuevos valores, sino un proceso que comienza con la consciencia de las condiciones de constitución de nuestra subjetividad moral. Es, como tal, una praxis filosófica que nos exhorta a replantearnos quiénes somos, inaugurando un examen sobre nosotros mismos. Es, también, una práctica curativa que busca fortalecer el cuerpo que a partir de la concepción moral cristiana habíamos dejado en una picota medieval. Es, finalmente, una práctica artística según la cual podremos convertirnos en poetas (creadores) de nuestras propias vidas, a contrapelo del diseño cristiano.

Con 'la praxis filosófica de Nietzsche' quiero expresar una interpretación sobre la filosofía nietzscheana. Existe una vasta literatura acerca de la influencia que los antiguos griegos ejercieron en la concepción que Nietzsche tenía sobre la filosofía. Aclararé este tema durante

⁵⁴ *GM* (3, §27).

⁵⁵ *Ibíd.*

el desarrollo de la tesis. Por ahora baste con decir que Nietzsche no ensayó una filosofía proposicionalista que buscara argumentar 'la verdad', ni tampoco – y quizá esto sea más relevante- consideró que la filosofía fuera una práctica meramente contemplativa, teórica y discursiva. La vitalidad de la filosofía nietzscheana se encuentra en la problematización de la actividad, por tal razón el móvil de la transvaloración de los valores no es un discurso aislado, sino una praxis filosófica en la que el pensamiento tendrá consecuencias en la acción.

6

Para concluir mi introducción, haré un breve esbozo del programa de capítulos que conforman esta tesis. Atendiendo a una problematización de carácter antropológico, he decidido guiar mi interpretación a la luz de cuestionamientos – a partir de la filosofía nietzscheana- que demandan una reflexión sobre lo que significa ser «anthropos».

Las preguntas que guiarán el desarrollo de mi interpretación durante el capítulo I son: 1) ¿Cómo hemos llegado a ser el que somos? y 2) ¿Cómo se conserva al hombre?⁵⁶ En cambio, para el segundo capítulo: 1) ¿Cómo se supera el hombre a sí mismo?⁵⁷ y 2) ¿Cómo se llega a ser quien se es?

La primera pregunta proviene de un planteamiento genealógico sobre el hombre. Partiendo de la condición moral del presente, preguntar: ¿cómo hemos llegado a ser los sujetos morales que hoy en día somos? Este cuestionamiento existencial implica una investigación histórica sobre la conformación del «orden moral del mundo» al que estamos sujetos – y, por lo tanto, sobre el desarrollo histórico de nuestra propia subjetividad-. Pero ya que el 'orden moral' del que hablamos, es también un 'orden religioso' – en el que la moral ha sido sacralizada- nuestro punto de partida será la pregunta de Nietzsche “¿Cómo la creencia en la existencia de Dios pudo surgir y por qué esta creencia ha obtenido su peso y su importancia?”⁵⁸. Posteriormente nos ocuparemos de la pregunta fundamental de los moralistas: ¿Cómo se

⁵⁶ AHZ (IV, 13, §3).

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ A (I, §95).

conserva al hombre? Cuestión que estará ligada a lo que Nietzsche llama, con ironía, “el mejoramiento de la humanidad”⁵⁹; a los conceptos de «crianza» y «domesticación»; al «ideal ascético».

La pregunta que inaugura el despliegue del capítulo II es zaratustriana: ¿Cómo se *supera* el hombre a sí mismo? No hallaremos caminos seguros, ni una sola respuesta a la cuestión de la auto-superación del hombre. Es un problema que Nietzsche intentó dilucidar con el signo de una nueva tarea: la «transvaloración de los valores». Provisionalmente diremos, que ésta exige la liberación de la moral mediante el camino que lleva a uno mismo... y que nos exhorta una y otra vez a una reflexión jovialmente introspectiva: “¿Cómo se llega a ser lo que se es?”⁶⁰

“We, however, want to become who we are - human beings who are new, unique, incomparable, who give themselves laws, who create themselves! To that end we must become the best students and discoverers of everything lawful and necessary in the world.”⁶¹

⁵⁹ *CI* (7).

⁶⁰ *EH*.

⁶¹ *GS* (IV, §335). Esp. “Nosotros, sin embargo, queremos convertirnos en los que somos – seres humanos nuevos, únicos, incomparables, quienes se dan leyes sí mismos, ¡quienes se crean a sí mismos! Con ese fin debemos convertirnos en los mejores estudiantes y descubridores de todo lo que es ley y necesidad en el mundo”.

Capítulo I

LA CONDICIÓN DEL HOMBRE BAJO EL ORDEN MORAL DEL MUNDO⁶²

Introducción

“Para conservarse, el hombre empezó implantando valores en las cosas; ¡él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por ello se llama «hombre», es decir: el que realiza valoraciones.”⁶³

El camino hacia la transvaloración de los valores es una praxis multifacética. Hay una fase emancipadora: de desencadenamiento del espíritu, de desmoralización, crisis de la libertad y nuevos horizontes-. Hay también una fase creativa, que involucra al «espíritu libre» con una nueva creación – el creador que es a la vez quebrantador de valores, pues “siempre aniquila el que tiene que ser un creador”⁶⁴. Hay, sin embargo, una fase que puede considerarse necesariamente preliminar; una fase sin la cual no podríamos comenzar un proceso personal de liberación... y que nos pone en perspectiva respecto a nuestra condición concreta. Llamémosla fase de autoconocimiento.

El ‘hombre’ es para Nietzsche un creador y una criatura en constante devenir: el animal capaz de realizar valoraciones – con las que valora el mundo y a sí mismo-. Pues bien, en el camino hacia la transvaloración de los valores debemos conocer y reconocer ‘el hombre’ que hemos llegado a ser: ¿Qué tipo de valores atraviesan nuestra subjetividad? ¿Qué valor tienen esos valores? ¿Qué valoración de mí mismo me permiten mis valores?

⁶² Para el concepto «orden moral del mundo» véase A §25, §26, §38, §49,

⁶³ AHZ (I-15).

⁶⁴ *Ibíd.*

Estas cuestiones nos comprometen con una reflexión de nuestra condición cultural – y del modo en que nos relacionamos con aquello que llamamos ‘naturaleza’-. Nos acercan, especialmente, a un examen de lo que Nietzsche llamó el «orden moral del mundo» – en el que los animales morales hemos sido criados-, un ordenamiento de la existencia orquestado por el sentido religioso.

Examinar este ‘orden político’ – del que somos ciudadanos- nos pone en consonancia con un ejercicio de introspección acerca de nuestra propia identidad. Esta práctica de autoconocimiento debe revelarnos poco a poco el ‘tipo de hombre’ que somos, los valores, que son el material con que se ha creado – y la forma en que podemos superarlo-. A propósito de esto resultará legítimo preguntar: ¿cómo fue posible el hombre cristiano?

1.1 Dios en la cruz. *Apoteosis⁶⁵ del resentimiento y genealogía de la moral cristiana.*

1

Desde el *Nacimiento de la tragedia* hasta en sus últimos cuadernos de notas, puede observarse una problemática reflexión de Nietzsche que parece girar alrededor del concepto ἀποθέωσις [**apothēōsis**]⁶⁶. Es importante mencionar que Nietzsche dota al término con una connotación negativa, pero también con una positiva. Por una lado, la llamada “voluntad de deificar”⁶⁷ se vincula a la fe cristiana, a la ‘santificación’ del hombre a través de una conversión moral y, por lo tanto, a la “victoria de la mentira santificada”⁶⁸. Por el otro lado – la «apoteosis» en sentido positivo- implicaría reinterpretar esta ‘voluntad’ y dirigirla hacia una “transvaloración y una deificación del devenir”⁶⁹. Nietzsche consideraba que la primera era una negación de la vida – “¡En Dios, divinizada la nada, santificada la voluntad de nada!”⁷⁰-, mientras que la segunda podría llegar a ser una verdadera afirmación de la misma: “una voluntad de deificar el universo y la vida”⁷¹.

La primera tesis de Nietzsche sobre la «apoteosis» es de carácter histórico y contra-metafísico. Si metafísicamente hablando es sostenible pensar en una única y verdadera divinización – que emana de ‘la divinidad’-, con la perspectiva histórica podremos observar una multiplicidad de casos históricos en los que la ‘voluntad de deificar’ se ha venido manifestando de modos distintos. Resumiendo: no hay nada divino en sí mismo; somos nosotros quienes hemos divinizado el mundo.

⁶⁵ The elevation of someone to divine status; deification. Late 16th century: via ecclesiastical Latin from Greek **apothēōsis**, from **apothēoun** 'make a god of', from **apo** 'from' + **theos** 'god'.

⁶⁶ Para el concepto «apoteosis» en la obra de Nietzsche – «deificación» (Lat. *Deificatio*), «divinización», «santificación» o hacer de “algo” algo sacrosanto o divino- véase: *UM* (I-§2, III-§4), *MBM* (§59, §60), *AC* (§9, §12, §18, §26), *CI* (5: §1, §5,) & *WP* (48, 95, 335, 585, 712, 845, 846, 1005, 1011, 1052).

⁶⁷ *WP* (48 March-June 1888).

⁶⁸ *A* (V, §543).

⁶⁹ *WP* (585 (Spring-Fall 1887; rev. Spring-Fall 1888) Pp. 319.

⁷⁰ *AC* §18.

⁷¹ *WP* (95 Spring-Fall 1887): The Three Centuries.

Algunas de las preguntas que se desprenden de esta problematización son: ¿Qué divinizamos cuando divinizamos? ... y... ¿qué dejamos al margen de la divinidad; qué demonizamos, condenamos y convertimos en pecado cuando glorificamos? Las respuestas son muchas – pues depende en toda medida del orden religioso en cuestión-. Nietzsche dedica casi toda su atención al caso del cristianismo: a la crítica del modo de valor de los «Homines religiosi», es decir, a lo que llaman ‘valores en sí’ o ‘valores divinos’, tales como la compasión, la misericordia o el arrepentimiento.

La reflexión que a partir del pensamiento nietzscheano – y su interpretación de la «apoteosis»- nos plantearemos, nos involucra con una investigación sobre “la procedencia del «Dios santo»”⁷². De acuerdo a Nietzsche, en la construcción de este signo o “ficción poética”⁷³ se simboliza el valor, o bien, el modo en que valoramos la vida – aunque sea bajo la máscara de la divinización-.

“La refutación histórica como la definitiva. – Antaño se intentaba demostrar que no existía Dios, – hoy se muestra cómo la creencia en la existencia de Dios pudo *surgir* y por qué esta creencia ha obtenido su peso y su importancia: así la contraprueba de que Dios no existe es superflua (...) en aquella época los ateos no eran competentes en hacer tabla rasa.”⁷⁴

Tomaremos como hilo conductor de esta reflexión la pregunta de Nietzsche “¿cómo la creencia en la existencia de Dios pudo *surgir* y por qué esta creencia ha obtenido su peso y su importancia?”⁷⁵. Esta pregunta nos da una perspectiva clara sobre lo que Nietzsche buscaba con su crítica del cristianismo y su ‘campana contra la moral’, a saber, no una prueba contra la existencia de Dios, sino comprensión acerca de la procedencia de la ficción de Dios como centro de emergencia de los valores.

⁷² *GM* (2, §23).

⁷³ *Ibíd.*

⁷⁴ *A* (I, §95).

⁷⁵ *Ibíd.*

Un primer paso hacia nuestra cuestión, es la reflexión de Nietzsche en torno a lo que llamaba «romanticismo»⁷⁶... pero... ¿qué es el romanticismo? Según Nietzsche todo arte y filosofía “que se considere un antídoto y un remedio de la vida que crece y lucha”⁷⁷ es una forma de romanticismo. El romanticismo reconoce el sufrimiento como un elemento innegable en la vida, “presupone que hay sufrimiento y seres que sufren”⁷⁸. Pero, para Nietzsche hay dos clases de seres que sufren: 1) los que sufren de sobreabundancia de la vida, 2) los que sufren de empobrecimiento de la vida. Este elemento de diferenciación vital es lo que finalmente los distinguirá a través de su actividad creativa.

Sufrir de abundancia – meditaba Nietzsche- podría llevarnos a practicar “un arte dionisiaco, así como un modo de ver y una comprensión trágicas de la vida”⁷⁹. En cambio, es probable que a aquellos que sufren de empobrecimiento de la vida:

“... les gustaría dar el carácter de ley obligatoria y de coacción a lo más personal, único y exclusivo, a la idiosincrasia propia de su dolor, que se venga de todas las cosas imprimiendo en ellas, introduciéndoles a la fuerza, marcándoles con hierro candente su imagen, la imagen de su tortura”

La diferencia entre los llamados «pesimistas dionisiacos» y «pesimistas románticos», es que los primeros expresan mediante su arte un anhelo de cambio, novedad y futuro... y en cambio los otros, practican un arte motivado por la «voluntad de eternizarse»: “de inmovilizarse, de ser la causa de la creación”⁸⁰. Interesantemente, Nietzsche argumenta que el cristiano es “esencialmente romántico”⁸¹.

El problema que Nietzsche introduce con esta reflexión es el de la procedencia o motivación del arte: “¿se ha vuelto aquí creadora el hambre o la sobreabundancia?”⁸². Analizar el

⁷⁶ *GS* (V, §370).

⁷⁷ *Ibíd.*

⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁹ *Ibíd.*

⁸⁰ *Ibíd.*

⁸¹ *Ibíd.*

⁸² *Ibíd.*

cristianismo como una forma de «pesimismo romántico» implica reconocer – con Nietzsche – que en este caso la voluntad de poder cifrada en un código moral se ha dado como reacción, es decir, que lo que se ha vuelto creadora no es la sobreabundancia dionisiaca, sino el hambre y el resentimiento que buscan la perpetuación a través de una apoteosis – la cual debe garantizar la continuidad de un sentido de la vida; de un modo de comprender y de comprenderse en el mundo-.

2

El segundo paso que nos aproximará a la pregunta – “¿cómo la creencia en la existencia de Dios pudo *surgir* y por qué esta creencia ha obtenido su peso y su importancia?”⁸³- será la adopción de una perspectiva histórica. El método que Nietzsche llamó genealogía de la moral nos pone en consonancia con una investigación sobre las condiciones de emergencia, empoderamiento y consumación legítima del cristianismo que nos permitirá reconocer como eventos históricos 1) La sacralización de la moral judeocristiana, principio de la consolidación del mito de la procedencia divina de la moral. 2) La instauración del «orden moral del mundo» que dio paso a la institucionalización de la iglesia y la figura del sacerdote. 3) La constitución de una subjetividad moral centrada en una concepción dualista sobre el hombre, que habilita una actitud negativa en torno al propio cuerpo.

“Voy a tocar aquí únicamente el problema de la *génesis* del cristianismo. La *primera* tesis para su solución dice: el cristianismo resulta comprensible tan sólo a partir del terreno del cual brotó, – *no* es un movimiento dirigido contra el instinto judío, sino la consecuencia lógica de ese instinto, una inferencia más en su espantosa lógica. Dicho con la fórmula del Redentor: «la salvación viene de los judíos»”.⁸⁴

En lo tocante al nacimiento del cristianismo, Nietzsche observa, a través del ejercicio del sentido histórico, que el movimiento de expulsión y sustitución de la historia del pueblo de Israel por un «orden moral del mundo», comienza a gestarse en un momento en la historia de

⁸³ *Ibíd.*

⁸⁴ AC §24.

los hebreos en que el llamado pueblo elegido, había sido esclavizado – pero Nietzsche sabía muy bien que no siempre habían sido un pueblo de esclavos-.

De acuerdo a la interpretación histórica del pueblo libre de Israel, que Nietzsche presenta en *La genealogía de la moral* y *El anticristo* – considerablemente influida por la lectura de la obra *Geschichte Israels*, publicada en 1878, por el historiador de la religión Julius Wellhausen-:

“Originariamente, sobre todo en la época de los reyes, también Israel mantuvo con todas las cosas la relación *correcta* es decir, la relación natural. Su Yahvé era expresión de la conciencia de poder, de alegría de sí, de la esperanza en sí: en él se aguardaba victoria y salvación, con él se confiaba en que la naturaleza diese lo que el pueblo necesita – ante todo lluvia. Yahvé es el dios de Israel y, *por consiguiente*, Dios de la justicia: ésa es la lógica de todo pueblo que tiene poder y una buena conciencia de ese poder. En el culto-festividad se expresan esos dos aspectos de la autoafirmación de un pueblo: éste está agradecido por los grandes destinos a través de los cuales ha llegado a encumbrarse, y está agradecido en lo referente al ciclo de las estaciones y a toda fortuna en la ganadería y en la agricultura”.⁸⁵

Según Nietzsche, originariamente Yahvé – de modo semejante a Osiris en la religión egipcia, a Baco durante el imperio romano o a los mellizos Ásvin y Ásvinau en la antigua religión veda: todos dioses de la agricultura- simbolizaba una divinización de la naturaleza. Como ‘ficción poética divina’ Yahvé representaba la intensificación, la afirmación de la salud y el vigor; el florecimiento de un pueblo que crece en un entorno vivificante. Sin embargo esta originaria apoteosis de la naturaleza, se transfiguró en algo distinto, a partir de lo que Nietzsche llamó ‘la desnaturalización del concepto Dios’.

Bajo la condición de esclavitud – en la que toda “conciencia de poder, de alegría de sí, y de esperanza”⁸⁶ declinan- “el viejo dios no podía hacer ya nada de lo que en otro tiempo podía”⁸⁷; de modo que “todas las esperanzas quedaron incumplidas”⁸⁸. En estas condiciones – que Nietzsche consideraba propicias para generar una consciencia atea- fue que los

⁸⁵ AC §25.

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ *Ibíd.*

sacerdotes israelíes modificaron su concepto de Dios para poder conservarlo: lo desnaturalizaron. A partir de su desnaturalización, el concepto de Dios no se relaciona más con la *physis*: sino única y exclusivamente con la *meta-physis*.

Según Nietzsche, la «desnaturalización del concepto dios» representa un punto de inflexión en la reinvención espiritual del pueblo de Israel dadas las nuevas circunstancias. Con la desnaturalización del concepto dios quedan escindidos lo natural y lo divino – lo que da pie a una nueva valorización de la Tierra (Valle de lágrimas) y del cuerpo (Tumba del alma)-. Lo divino se resignifica radicalmente como ‘lo ausente’, el misterio que no es de este mundo – y, metafóricamente hablando: Dios se aleja de su pueblo con la promesa de volver-.

La instauración de ‘la promesa divina’ – del más allá como redención y premio para los ‘buenos’ y ‘justos’ que ‘trascendieron su condición de pecadores’- nos lleva a una «sacralización de la moral» judeocristiana, cuya legitimación Nietzsche asocia con lo que llamó “la rebelión de los esclavos en la moral”⁸⁹.

Un dios sobrenatural – con una voluntad divina sobrenatural ligada a la redención de las almas- es la clave para comprender la rebelión de los esclavos en la moral. Al estudiar el acontecimiento desde la filosofía de Nietzsche, creo necesario destacar cuatro elementos que se relacionan entre sí.

- 1) la rebelión de los esclavos en la moral, en concreto, es una «inversión» de la identificación aristocrática de los valores
- 2) la manera noble sacerdotal de valorar es posible sólo como reacción: cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores
- 3) la transvaloración de los valores iniciada por los esclavos – desde la condición de esclavos- representa “un acto de la más espiritual venganza”⁹⁰ y una expresión de la voluntad de poder
- 4) a través de este movimiento nace un nuevo matrimonio entre lo moral y lo divino: una «sacralización de la moral».

⁸⁹ *GM* (1, §10).

⁹⁰ *Ibíd.*

Dicho esto, resumamos el análisis de Nietzsche en torno al modo sacerdotal de valorar como reacción e inversión de la identificación aristocrática de los valores. Es importante tener en mente que aquí la llamada «moral noble» es un arquetipo construido a base de *casos* diversos (griegos, romanos, egipcios, hindúes, la moral del código de Manú, etc.), y, que la «moral de los esclavos», su antítesis, encuentra su ocasión en el pueblo elegido.

“Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora.”⁹¹

De acuerdo a *La genealogía de la moral*: el «gennaios» (noble o aristócrata por nacimiento) era típicamente un hombre de acción que valoraba y concebía lo «bueno» (*gut*) desde sí mismo – es decir, a partir de su propia actividad creadora se afirmaba a sí mismo como «superior». El noble era a la vez el bueno, el bello, el feliz, el privilegiado, el poderoso, el rico, el que manda, el veraz, el valiente. Su estamento del espíritu quedaba garantizado por un «pathos de la distancia» a través del cual, sin recelo, el «malo» (*schlecht*) designaba una mera contraposición: el hombre simple, bajo, vulgar, mentiroso y desdichado.

Lo fundamental en la moral de procedencia noble, es la sobreabundancia de fuerza creadora, re-modeladora y regeneradora, a partir de la cual valoraban la vida. El que fueran hombres de acción, repletos de fuerza, necesariamente activos, y el que finalmente, no supieran separar su «felicidad» de su actividad... es lo que los caracteriza como nobles. Aquí podemos reconocer no sólo a la antigua aristocracia griega, sino además, a toda expresión de lo que Nietzsche llama pesimismo clásico, y, posteriormente, pesimismo del futuro y pesimismo dionisiaco.

⁹¹ *Ibíd.*

“... vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados...”⁹²

Lo que Nietzsche identificará bajo la expresión «resentimiento», representa el estado anímico por antonomasia, resultado de unas condiciones desfavorables, de los creadores de la «moral de esclavo». Desde su situación el esclavo concibe primeramente al «bueno» de la otra moral – al amo, al poderoso, al dominador- como un enemigo «malvado» (böse) y después, como reacción, nace de esto una antítesis, «el bueno», él mismo.

A partir de aquí comienza a asociarse al «bueno» con el que sufre, el infeliz, el digno de lástima, el mísero, el cobarde, el miedoso, el miserable, el pobre, el que sufre, el indigente, el enfermo – en una palabra, el esclavo impotente-. La particularidad más distintiva de esta moral de esclavos, reside en que la acción se vuelve reacción y en que la motivación principal y el principio creador de valores es el resentimiento.

Toda tasación y valoración de la vida, dirá Nietzsche, refleja una situación en la vida. El «plebeyismo del espíritu» – en el que los desdichados se perciben a sí mismos como bienaventurados, logró una metamorfosis conceptual en relación al bien y al mal de la aristocracia, basada en una maldición, en “un mal de ojo”: la inversión de la identificación aristocrática de los valores (bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado de Dios).

4

El punto de emergencia – si se me permite la expresión- de la instauración del cristiano «orden moral del mundo», es un “acto de falsificación histórica”⁹³; una especie de ‘inversión metafísica’ que Nietzsche describe como: “una traducción al plano religioso, del pasado de

⁹² *Ibíd*

⁹³ A §26

su propio pueblo”⁹⁴. Esta ‘traducción’ implica la negación de “la *historia* entera de Israel”⁹⁵ y la sustitución de ésta por la a-histórica escritura sagrada y voluntad de Dios emplazada en la Biblia.

“¿Qué significa «orden moral del mundo»? Que existe, de una vez por todas, una voluntad de Dios acerca de lo que el hombre ha de hacer y ha de dejar de hacer; que el valor de un pueblo, de un individuo, se mide por su mayor o menor obediencia a la voluntad de Dios; que en los destinos de un pueblo, de un individuo, la voluntad de Dios demuestra se *dominante*, es decir, castigadora y premiadora, según el grado de obediencia.”

Detrás de la supuesta divinidad del «orden moral del mundo», Nietzsche nos dejar ver que hay un orden *humano, demasiado humano*. Con la máscara del ‘reino de Dios’ se instaura “un estado de cosas en que el sacerdote es quien determina el valor de las cosas”⁹⁶, un nuevo orden político, moral y religioso.

Como portavoz de la voluntad de Dios, el sacerdote se convierte en el legítimo gobernante del orden moral del mundo – y se institucionaliza su figura en “todos los acontecimientos naturales de la vida, en el nacimiento, el matrimonio, la enfermedad, la muerte”⁹⁷. ¿Acaso no es el «orden moral del mundo» un antecedente de lo que Michel Foucault llamó «biopoder»? Según el filósofo francés el «biopoder» es una tecnología disciplinaria que apareció a finales del siglo XVIII con el objetivo de manejar a las poblaciones. Desde luego esta incardinación del poder en la vida cotidiana de los hombres en la forma de un régimen sacro/moral – antecedente o no del «biopoder»- no puede ser entendida como la creciente intervención del Estado en la vida de los individuos, sino como dogmatización de la conciencia de un pueblo.

El sacerdote es el soberano de un estado psicológico, de un reino interior, de una realidad del alma. Su principal función es la redención del pecado; para ello utiliza como instrumentos de

⁹⁴ *Ibíd.*

⁹⁵ *Ibíd.*

⁹⁶ *Ibíd.*

⁹⁷ *Ibíd.*

control y dominación los conceptos culpa y castigo. Pero ordenar la vida de modo que resulte indispensable el sacerdote, no sería posible sin la cristianización del hombre.

Desde una perspectiva genealógica el cristianismo es un fruto del árbol del judaísmo, emparentado con las raíces del resentimiento y la venganza espiritual. Al dios en la cruz – y finalmente al entero orden moral del mundo- se llegó por medio de una apoteosis del sufrimiento en tanto que empobrecimiento de la vida y resentimiento.

Cerremos esta sección con la conclusión de Nietzsche sobre la apoteosis cristiana. “Que *en sí* la concepción de los dioses no tiene que llevar necesariamente a esa depravación de la fantasía... que hay formas *más nobles* de servirse de la ficción poética de los dioses que para esta auto crucifixión y auto envilecimiento del hombre...”⁹⁸ lo demuestran los dioses griegos: “esos reflejos de hombres más nobles y más dueños de sí, en los que el *animal* se sentía divinizado en el hombre y *no* se devoraba a sí mismo”⁹⁹.

...

Para continuar en nuestro examen del orden moral del mundo – y seguir avanzando en la construcción de una respuesta nietzscheana a la pregunta ¿Cómo Dios pudo surgir y por qué esta creencia ha obtenido su peso y su importancia?- nos ocuparemos de examinar las estrategias y mecanismos con las que se ha logrado la constitución de un tipo de hombre: un sujeto moral cristiano. En este tenor, preguntemos, entonces... ¿cómo han pretendido los sacerdotes cristianos mejorar a la humanidad?

⁹⁸ *GM* (1, §23).

⁹⁹ *Ibíd.*

1.2 Los mejoradores de la humanidad. *Crianza y domesticación de la bestia-hombre; la invención de la enfermedad y el «ideal ascético».*

1

Retomando el examen del cristianismo en tanto que pesimismo romántico, no debemos pasar por alto que su más decisiva y efectiva característica está en la «voluntad de eternizarse», en “... dar el carácter de ley obligatoria y de coacción a lo más personal, único y exclusivo, a la idiosincrasia propia de su dolor, que se venga de todas las cosas imprimiendo en ellas, introduciéndoles a la fuerza, marcándoles con hierro candente su imagen, la imagen de su tortura”¹⁰⁰. Este concepto utilizado por Nietzsche en *La gaya ciencia* es uno de los antecedentes de lo que a partir de su próximo libro – *Así habló Zaratustra*– redefinirá con el nombre «voluntad de poder».

Lo que me he propuesto construir en esta sección es, muy generalmente, un esbozo de la interpretación nietzscheana del cristianismo como expresión moral de la «voluntad de poder»¹⁰¹ a la luz de la constitución, de la producción del sujeto moral cristiano y de los elementos que como «fuerzas» intervienen en y atraviesan su formación.

“Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder.”¹⁰²

Concebir a la moral judeocristiana como voz de una voluntad de poder, nos involucra con una revaloración de sus valores. Según esta perspectiva, el hombre – ¡y nadie más!– es el autor del bien y del mal; pero no de ‘el bien’ y ‘el mal’ en sí, sino de lo que ha valorado como bueno y como malo. Estos valores y creaciones humanas representan el material con el que se construye un sentido moral de la existencia y un sujeto moral. Son, políticamente

¹⁰⁰ GS (V, §370).

¹⁰¹ Para un análisis completo sobre la *voluntad de poder* – en sus aspectos esotérico y exotérico– véase H. Hutter (2010).

¹⁰² AHZ (I-15).

hablando, estrategias conceptuales con las que se ha venido formando – o cristianizando- un tipo de hombre, desde hace aproximadamente dos milenios.

Para avanzar en el análisis de la moral como forma de dominación, seguiremos el examen de Nietzsche, sirviéndonos de sus “términos zoológicos” «crianza» y «domesticación», los cuales denotan sin eufemismos, la relación entre moral y naturaleza: el mejoramiento de la bestia-hombre.

2

“En todo tiempo se ha querido «mejorar» a los hombres: a esto sobretodo es a lo que se ha dado el nombre de moral.”¹⁰³

Con «mejoradores de la humanidad»¹⁰⁴ Nietzsche hace alusión a cualquier tipo de ‘maestro de la moral’, pero, de forma específica, utiliza la frase para referirse irónicamente al ‘mejorador típico’: el sacerdote. En general Nietzsche observa en la moralización del hombre una «transfiguración de la physis»¹⁰⁵, una transformación cultural del hombre que implica el tránsito del animal al «sobre-animal»: un animal con un sentido moral adquirido. Tal como indica Horst Hutter, “la moral con sus prohibiciones y exhortaciones es el instrumento por medio del cual se auto transforman los humanos, de animales a más-que-animales”¹⁰⁶.

El propósito de toda moral, según Nietzsche, consiste en “mejorar al hombre” eliminando su carácter salvaje y rapaz – la propia moralización constituiría una supuesta mejora de la bruto pre-moral que sigue sus instintos y pasiones-. Ya que a la moral cristiana se la considera sagrada y divina, se cree que el ‘mejoramiento’ del hombre mediante la intervención del sacerdote es una santificación. Pero detrás de la máscara del mejoramiento y la formación

¹⁰³ *CI* (7, §2).

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *UM* (III, §3), Pp. 145.

¹⁰⁶ Hutter, H. (2006), Pp. 23.

moral, Nietzsche observa “la domesticación de la bestia hombre”¹⁰⁷ y se pregunta... ¿se puede llamar a la doma de un animal su mejoramiento?

La domesticación moral del hombre se consigue mediante el refrenamiento de “los impulsos que incitan a vivir”¹⁰⁸ – es un ejercicio de poder que busca la producción de un «sujeto» y una «subjetividad» a través de la dominación y represión de la animalidad-. Los términos «crianza» y «domesticación» con los que Nietzsche replantea el llamado ‘mejoramiento del hombre’, aparecen en su obra dentro del marco de una reflexión sobre los tipos de moral. Nietzsche no sólo distingue entre una «moral noble» y una «moral de esclavos», sino también entre una moral que busca «criar» hombres fuertes y una moral que tiene como finalidad la debilitación mediante la doma de la bestia-hombre.

Algunos ejemplos que Nietzsche utiliza para describir la ‘moral de cría’ son el orden de castas del código de Manú y el orden político en la *República* de Platón. En cambio el cristianismo “... brotado de la raíz judía y sólo comprensible como planta propia de ese terreno, representa el *movimiento opuesto* a toda moral de la cría, de la raza, del privilegio”¹⁰⁹ – representa una moral de la equivalencia y que busca la domesticación del hombre-.

3

“Belief in the sickness as sickness. - It was Christianity which first painted the Devil on the world's wall; it was Christianity which first brought sin into the world. Belief in the cure which it offered has now been shaken to its deepest roots: but belief in the sickness which it taught and propagated continues to exist.”¹¹⁰

¹⁰⁷ *CI* (7, §2).

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *CI* (7, §4).

¹¹⁰ *HH* (III, §78). Esp. “La creencia en la enfermedad como enfermedad. - El Cristianismo fue el primero en pintar al Diablo en la pared del mundo; el Cristianismo fue el primero en traer el pecado al mundo. La fe en la curación que ofrecía ha ido quebrantándose poco a poco hasta sus más profundas raíces: pero la creencia en la enfermedad que ha enseñado y propagado continúa existiendo.”

El punto inaugural en la formación cristiana del hombre es la adopción de la *fe* en el pecado: ante todo el cristiano es un creyente. Mientras que el pecado original es el mito fundacional – el elemento simbólico con el que queda ligada la comunidad- la «remisión de los pecados» es la continuación y reforzamiento del mito sobre la pecaminosidad intrínseca del hombre. A partir de la lectura de Nietzsche podemos analizar el pecado – utilizando una metáfora médica- 1) como adquisición de una enfermedad que legitima ‘la cura sacerdotal’ (redención) y 2) como enfermedad avanzada y auto-corrupción que presenta los síntomas de la «culpa» y el «remordimiento de conciencia» (como ideal ascético).

De acuerdo a Nietzsche, la fe en el pecado es la fe en una enfermedad. Una ilusoria enfermedad espiritual que se ha introducido en el mundo mediante la enseñanza de la concepción cristiana del hombre, legitima al sacerdote como médico y curandero de almas. Para que el sacerdote pueda ofrecer sus ‘remedios curativos’, el creyente debe primero convencerse de que la entera humanidad está bajo una inevitable condición de pecaminosidad. De esta manera la fe en la enfermedad, se convierte en la auténtica enfermedad – dicho con ironía, el pecado es una especie de hipocondría inducida de modo dogmático-.

Podríamos decir que la estrategia más general en la legitimación y conservación del poder del sacerdote consiste en evangelizar o convertir al hombre en pecador: en un prisionero, encerrado en la ‘jaula del pecado’, “entre conceptos terribles”¹¹¹. Mediante esta patologización del espíritu queda confirmada su posición de intermediario entre Dios y los hombres; también su función de médico que asiste en la remisión de los pecados, y que acerca al hombre a la redención divina.

La desobediencia a las leyes religiosas y al sacerdote – al «orden moral del mundo»- “recibe el nombre de pecado”¹¹². En este contexto, el pecado constituye una desobediencia política contra la autoridad de Dios, una «laesa maiestas». Pero más allá de la transgresión divina,

¹¹¹ *CI* (7, §2).

¹¹² *A* §26.

Nietzsche observa cómo, políticamente hablando “los pecados se vuelven indispensables en toda sociedad organizada de manera sacerdotal: ellos son las auténticas palancas de poder”¹¹³.

Con la fe en la enfermedad del pecado, el hombre llega de un solo salto al «orden moral del mundo», donde “únicamente el sacerdote remide”¹¹⁴. Solamente el sacerdote conoce los “medios para volver a reconciliarse con Dios”¹¹⁵, las ‘curaciones’ para aliviar esta dolencia. Preguntemos, en clave médica, ¿Qué implica someterse al dominio clínico y terapia que ofrece el sacerdote?

4

“Allí yacía ahora, enfermo, mustio, aborreciéndose a sí mismo; lleno de odio contra los impulsos que incitan a vivir, lleno de sospechas contra todo lo que continuaba siendo fuerte y feliz. En suma, un «cristiano»... Dicho fisiológicamente: en la lucha con la bestia el ponerla enferma *puede* ser el único medio de debilitarla. Esto lo entendió la Iglesia: *echó a perder* al hombre, lo debilitó, – pero pretendió haberlo «mejorado».”¹¹⁶

¿Qué es el «ideal ascético»? Si la domesticación del animal constituye el objetivo concreto de la moral, el medio para alcanzar este estado óptimo, es un ejercicio que nos conduce al «ideal ascético». Como tal es una expresión de la voluntad de poder, disfrazada, en esta ocasión, de voluntad de auto-mejoramiento, pero que, en términos efectivos, no es más que una voluntad hacia la nada: el nihilismo.

El ascetismo cristiano implica “completa abstinencia o restricción en el uso de la comida, la bebida, el sueño, el vestido, y especialmente continencia en lo tocante a los asuntos sexuales”¹¹⁷. Es un régimen pastoral del ‘alma’ y el ‘cuerpo’ orientado por la «mortificación

¹¹³ AC §26.

¹¹⁴ *Ibíd.*

¹¹⁵ *Ibíd.*

¹¹⁶ *Ibíd.* Pp. 61.

¹¹⁷ Hadot, P. (1995), pp. 128.

de la carne» y la renunciación al «Valis lacrimarum». El ideal del asceta cristiano está en la trasmigración de su ser al «trasmundo», mediante la purgación del pecado y la purificación de su alma – para la cual se requiere abstinencia, y un régimen restrictivo en lo relativo al centro del pecado, el cuerpo-.

En palabras de Nietzsche, una vida ascética “es una auto-contradicción... un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza”¹¹⁸. El asceta es el paradigma del hombre «decadente» – “yo llamo corrompido a un animal, a una especie, a un individuo, cuando elige, cuando *prefiere* lo que a él le es perjudicial”¹¹⁹- que encarna esta contradicción «vida *contra* vida».

La ascesis cristiana – según el filósofo alemán- no es más que un “empeoramiento del hombre” y un debilitamiento de la voluntad, motivado por una valoración sacerdotal de la vida. ¿Cuánto vale la vida en manos del sacerdote y del asceta? Nada o casi nada – puesto que sólo vale como puente hacia el más allá-. En conclusión, los cristianos no mejoran, divinizan o santifican al hombre más que a fuerza de enfermarlo, debilitarlo y desnaturalizarlo.

Un verdadero asceta no puede permanecer en una relación de tutela respecto a su maestro, sino que debe aprender a dominarse a sí mismo. El ideal asceta lleva a su fase de madurez hasta que el juez y el verdugo moral se introducen en la conciencia; hasta que aprende a auto-reprimirse y a auto-torturarse. Para ser médico, el sacerdote tiene necesidad de herir antes; de enfermar con el signo del pecado, y después, de convencer al creyente de que con el auto-sacrificio está asistiéndolo de una forma ejemplar en la curación; de que sólo de este modo se aproxima a la santificación, a la redención y a la vida eterna. Así queda domesticada la bestia, a través de la reparación de los pecados.

(...)

¹¹⁸ *GM* (3, §11).

¹¹⁹ *A* §6.

Hagamos una recapitalización de lo hasta ahora dicho.

1. Con el orden moral del mundo se ha convertido a la existencia humana en un gran imperativo moral de procedencia divina.
2. El mito de la condición humana como condición de caídos y pecadores ha dado lugar a la necesidad del sacerdote en todas las esferas de la vida.
3. El ideal ascético y su implícito ejercicio de renunciación a la carne conllevan un régimen sacro/moral en torno al cuerpo, del que a continuación nos ocuparemos.

1.3 Antropología de origen judeo-cristiano.

Actitud en torno al cuerpo, «atomismo psíquico».

La cuestión que será preciso abordar durante esta sección, puede resumirse así: ¿Qué es la bestia hombre, reflejada en la ciénaga de su propio ideal? O, mejor aún: ¿Qué es el hombre según el cristianismo, visto – por decirlo de algún modo- a la luz de la cruz? Para comenzar, debemos reconocer que el centro de la antropología cristiana es una doctrina dualista que define al hombre como un ser compuesto por un alma y un cuerpo. Tal concepción no sólo condiciona el modo en que se conciben a sí mismos – en tanto que hombres- quienes han sido formados en la tradición de las religiones de origen Abrahámita, sino que los involucra con una actitud y una forma dogmática de relacionarse con lo que llaman alma y cuerpo.

Según el cristianismo, el alma inmortal que habita un cuerpo mortal constituye una irrefutable aeterna vertias. Desde la perspectiva de Nietzsche no es más que un mito político que busca gobernar el espíritu humano; una ficción poética que impone una visión acerca de quiénes somos, que ha sido sacralizada – una interpretación, que no es una verdad de hecho- y un acto de la voluntad de poder.

Ahora bien, aquí me interesa, sobretodo, ocuparme, no en general de la deconstrucción del mito del hombre cercenado, sino, de mostrar, como resultado de este dualismo, el juego de relaciones causales alma/cuerpo: un juego de fuerzas constitutivas. Examinar con Nietzsche los cuidados del alma según la cura moral cristiana, nos involucra en el análisis de los

componentes ideológicos que impulsan, motivan y demarcan una actitud general del sujeto cristiano en torno su cuerpo.

a) La actitud en torno al cuerpo

*“Los intérpretes cristianos del cuerpo. - Todo lo que procede del estómago, los intestinos, el latido del corazón, los nervios, la vesícula, el semen — todas estas dolencias, debilitaciones, irritaciones ¡toda la casualidad de la máquina tan desconocida para nosotros! — ¡Todo esto ha de ser tomado por un cristiano como Pascal como fenómeno moral y religioso, con la pregunta de si en ello reside Dios o el demonio, el bien o el mal, la salvación o la condena eterna! ¡Pobre intérprete! ¡Cómo ha de retorcer y martirizar su sistema! ¡Cómo ha de retorcerse y martirizarse él mismo para tener razón!”*¹²⁰

Exclusión del cuerpo y negación de la vitalidad corpórea – de los sentidos, instintos, pulsiones, deseos, pasiones, etc.-, dos movimientos generales en el camino ascético hacia la santificación/redención, que totalizan la moralización del cuerpo: fórmula con la que Nietzsche interpreta la problematización cristiana sobre el asunto. El cuerpo, bordeado por el razonamiento del bien y del mal, concebido como lo malo en sí, como centro del pecado, inaugura y reproduce un conocimiento de los sujetos sobre sí mismos delimitado por la lógica de los preceptos sacro/morales. Esta identidad dualista – yo soy un alma que habita un cuerpo- se concreta en un juego de fuerzas constitutivas, organizado y reproducido por medio de prácticas ascéticas/salvíficas de renunciación a la «carne» – mediante «pruebas de fe» que implican una actitud de desprecio hacia el cuerpo.

En el orden moral del mundo, la constitución del sujeto cristiano ha sido trazada por la deuda (el pecado original) y la promesa (la redención): en consecuencia, el cuerpo se convierte en un campo de resistencia y prueba entre las fuerzas del ‘bien’ y del ‘mal’. En este sentido, todo sujeto moral cristiano está obligado a practicar una forma de ascetismo que lo involucra

¹²⁰ A (I §86).

con la «mortificación de la carne» y con el desarrollo de una «conciencia» a través de la cual debe vigilar sus actos con el ojo escrutador del pecado.

Según Nietzsche, un cristiano fanático – como Pascal- vería en todo lo que procede de su cuerpo, un fenómeno moral y religioso. Un extremista combatiría su sensualidad, siguiendo al pie de la letra la prescripción “si tu ojo te escandaliza, arráncalo”¹²¹, pero – y aunque “por fortuna ningún cristiano actúa de acuerdo con ese precepto”¹²²- todo cristiano participa en una enemistad contra la sensualidad. La lucha por la desensualización es una expresión ascética de hostilidad contra sí mismo: contra el propio cuerpo.

“El cristianismo dio de beber veneno a Eros: – éste, ciertamente, no murió, pero degeneró convirtiéndose en vicio.”¹²³

A partir de la problematización moral del cristianismo en torno al cuerpo se dota a todas las pasiones de un “carácter temible y terrible”. No hay un conocimiento del cuerpo, ni un examen de las propias pasiones: la pasión es lo malo en sí, el pecado, la ponzoñosa tentación que debe ser contenida. Universalizada la fe en la enfermedad, se universaliza el antídoto – y por lo tanto, la panacea cristiana sólo es posible como consecuencia de una artificial pandemia del espíritu-.

Nietzsche llamó «castradismo de las pasiones»¹²⁴ a la cura cristiana contra la ‘enfermedad del pecado’. En varias ocasiones comparó esta terapia – cuya campaña contra la vida resume con la frase: “*il faut tuer les passions* [es preciso matar las pasiones]”¹²⁵ - con aquella medida del dentista furioso, quien ante el dolor de su paciente, se resuelve por arrancarle la dentadura entera. La diferencia – continúa Nietzsche- es que “el dentista consigue, por lo menos, su fin:

¹²¹ *CI* (5, §1).

¹²² *Ibid.*

¹²³ *MBM* (4, §168).

¹²⁴ *CI* (5, §1).

¹²⁵ *Ibid.*

suprimir el dolor del enfermo; aunque lo consiga de una manera tan bárbara que queda en ridículo”¹²⁶.

¿Qué consigue, en cambio, el cristiano, en su guerra concupiscente contra las pasiones? No extirpar, sino enfermar, convertir en vicio a las pasiones. A través de la cristianización de Eros – un envenenamiento moral del cuerpo- las pasiones se vuelven objeto de represión.

Quien cree haber matado su sensualidad, según Nietzsche, se engaña. Ni siquiera con el «castradismo de las pasiones» puede extirparse la sensualidad – ni aún en el caso extremo de que el escandalizado moralista se arrancara ambos ojos-. Eros, aunque envenenado – cristianizado y crucificado- no muere, sino que “continúa viviendo de una manera misteriosa y vampírica”¹²⁷.

Sin embargo la lucha contra el cuerpo debilita: es un principio de auto-corrupción y decadencia. Aunque como medicina no sea más que charlatanería, demuestra una actitud vital: “atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida...*”¹²⁸. El ascetismo de la redención, como práctica dirigida contra los instintos de la vida, hace de este orden moral del mundo, un régimen contranatural.

(...)

En una nota del otoño de 1887, Nietzsche se refiere a este régimen sacro/moral como “psicología de la obstrucción y el emparedamiento”. El sujeto atrapado entre paredes morales que impiden su crecimiento, es otra alegoría para hablar de la «represión de las pasiones».

“... el que todos los sentimientos fuertes de placer (exuberancia, voluptuosidad, triunfo, orgullo, astucia, conocimiento, confianza en sí mismo) hayan sido etiquetados como pecaminosos, seductivos y sospechosos. El que todos los sentimientos de debilidad, los más interiores hielos de la cobardía, la falta de coraje hacia uno mismo, hayan sido

¹²⁶ *HH* (III, §83).

¹²⁷ *Ibíd.*

¹²⁸ *CI* (5, §1).

proveídos de los nombres más santificadores y enseñados como algo deseable en el más alto sentido...”¹²⁹

nos habla de una «rebelión contra la vida» “que se ha vuelto casi sacrosanta en la moral cristiana”¹³⁰, cuya última meta, nos dice Nietzsche, es el perecimiento del hombre.

b) La ficción cristiana del alma.

“Mrs. Jung: Zarathustra says here that the old woman spoke to his “Seele”. Is *Seele* to be understood as the anima?”

Prof. Jung: Well, the word *soul* would have the traditional meaning to Nietzsche, and the idea of the Christian soul has nothing to do with the anima concept. The Christian soul is understood to be the innermost thing, and it is said to be immortal, the part of one that survives, and so on.”¹³¹

Es fundamental abordar el otro componente de la concepción dualista sobre el hombre – ya que, a partir de Nietzsche, puede decirse que el desprecio del cuerpo es en parte consecuencia de la incorporación de una ficción cristiana sobre el alma-

Nietzsche llama «atomismo psíquico» a la creencia – enseñada por el cristianismo- “que concibe el alma como algo indestructible, eterno e indivisible, como una mónada, como un átomo”¹³². La idea de que en esencia «yo» soy mi alma, y mi alma es inmortal, me convierte en un ser eterno. Si agregamos el dogmatismo moral, la redención del alma no es más que

¹²⁹

¹³⁰ *CI* (5, §5).

¹³¹ Jung, C. G. (2014), Pp. 732. Esp. “Señora Jung: Zarathustra dice aquí que la vieja señora le hablo a su “Seele”. ¿Debemos entender “Seele” por anima? Prof. Jung: Bueno, la palabra alma tiene para Nietzsche el significado tradicional, y la idea de un alma cristiana no tiene nada que ver con este concepto. El alma cristiana es concebida como la cosa más interior, y se dice que es inmortal, la parte de uno que sobrevive, etc.”

¹³² *MBM* (1, §13).

“es una deplorable adulación a la vanidad personal”¹³³ y un autoengaño que grita “el mundo gira alrededor de mí”¹³⁴.

La consecuencia de adoptar esta épica metafísica del alma para Nietzsche, es el nihilismo. Por un lado, la idea de un ‘alma inmortal’ nos aleja de la inmediatez de la vida – y nos pone a soñar con trasmundos, con el más allá, con la nada-. Por el otro, establece una tiranía sobre el cuerpo mortal, que debe someterse a su régimen sagrado, dada su condición perecedera: “La gran mentira de la inmortalidad personal destruye toda razón, toda naturaleza existente en el instinto...”¹³⁵ cristianizando al cuerpo – como ya hemos dicho-, es decir, convirtiéndolo en un fenómeno moral y religioso.

En más de una ocasión Nietzsche ironiza contra los pueblos e individuos que se han considerado a sí mismos el fin de todo el universo: “quizá la hormiga en el bosque se figura ser el fin y el objetivo de la existencia del bosque, como hacemos nosotros cuando nuestra imaginación liga involuntariamente a la destrucción de la humanidad la destrucción de la tierra”¹³⁶. La hipótesis psicológica de Nietzsche, que la vanidad nos juega una mala partida, haciéndonos creer que somos un milagro del espíritu santo, único e irrepetible en el mundo: un alma inmortal.

Quizás más importante que esta ironía contra la ilusión de la inmortalidad, sea recordar que con su actitud aniquiladora, los «despreciadores del cuerpo» imaginan una recompensa – que Nietzsche consideraba un síntoma de decadencia-:

“En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto: – el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra.”¹³⁷

¹³³ AC §43.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ AC §43.

¹³⁶ *HH* (III, §14).

¹³⁷ *AHZ* (I-Prólogo de Zaratustra: §3).

1.4 El diagnóstico de Nietzsche: *¡Decadencia, nihilismo contra-natura!*

“¿Qué significa, vista con la óptica de la *vida*, – la moral?”¹³⁸

“... ¿acaso sería la moral una «voluntad de negación de la vida», un instinto secreto de aniquilación, un principio de ruina, de empequeñecimiento, de calumnia, un comienzo del final? ¿Y en consecuencia, el peligro de los peligros?”¹³⁹

El diagnóstico de Nietzsche sobre el «orden moral del mundo» y, sobre su obra y obrero – el «sujeto moral cristiano»- puede abreviarse mediante una relación de los conceptos «decadencia», «contra-naturaleza» y «nihilismo». Desde luego, y antes de apresurar el diagnóstico, es fundamental reconocer que esta diagnosis se deriva de dos formas de examen contra-metafísico: la genealogía y a la «fisio-psicología»¹⁴⁰ nietzscheanas. Sobre la primera he hablado ya con anterioridad. La segunda es una especie de sea hermenéutica extra-moral; una interpretación de la moral en tanto que síntoma y sintomatología de algo que ha sido reprimido, de algo que no obstante continúa viviendo por debajo, latiendo subrepticamente, en el subsuelo de la vitalidad: la voluntad de poder.

Con la localización e interpretación de las condiciones de emergencia y procedencia de la moral, nuestro filósofo acierta en evidenciar sus orígenes vergonzosos o “*¡pudenda origo!*”¹⁴¹ – mostrando, a su vez, las intenciones dominativas de los mitos e ideales con que se ha pretendido asegurar un significado moral de la existencia-. Pero re-problematizar al hombre al modo de Nietzsche no se limita a una interpretación de la genealogía de la moral, ni siquiera de su resultado efectivo: el hombre-moral entendido como «sobre-animal», como hombre que a través de una crianza y domesticación cultural – encadenada a la historia- ha adquirido una «segunda naturaleza» que habilita la perspectiva que tiene del mundo y de sí mismo.

¹³⁸ *NT* (Ensayo de autocrítica: §4), Pp. 31.

¹³⁹ *NT* (Ensayo de autocrítica: §5), Pp. 34.

¹⁴⁰ *MBM* (1, §23).

¹⁴¹ *A* (I, §42), Pp. 52.

No es incluso definitiva la cuestión epistemológica; determinar si estamos ante una mentira, un error, una convicción o un engaño, ¿qué importancia tendría? si en última instancia lo que importa es la finalidad con que se miente, la finalidad con que se es veraz – ¿acaso nosotros, animales efímeros, no estamos atrapados en la prisión de los sentidos, acaso no inventamos, para compensarlo, otra prisión: el campo de concentración que es el lenguaje-? La problematización debe ir más allá del bien y del mal, más allá de la verdad y de la mentira.

En su obra *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche sugiere que la desmoralización de la psicología nos permitirá reconocerla como la “señora de las ciencias”¹⁴² pero, sobre todo, como un asequible “camino que conduce a los problemas más fundamentales”¹⁴³. El camino hasta entonces – el camino por excelencia, ya se habrá vaticinado- era el metafísico, en especial el camino religioso sacro/moral-.

Tengamos en mente que hablamos de una psicología pre-científica (¡y no de una parapsicología!) o, para decirlo con Foucault, la psicología aún no se había positivizado, es decir, aún no se había definido como una forma cultural específica: un saber organizado e institucionalizado que posee un lenguaje propio y una práctica científica. De la psicología decimonónica, podríamos a lo sumo decir, que era una disciplina altamente heterogénea e indefinida – sin consensos claros sobre su objeto de estudio y finalidad- que bajo las rúbricas generales ‘estudio del alma’, ‘estudio de la mente’ (y similares) aspiraba al análisis, comprensión y definición de las motivaciones de la conducta humana, generando, consecuentemente, un discurso analítico variado, construido desde los más variados frentes disciplinarios¹⁴⁴. Pues bien, es esta ‘psicología’ la que según Nietzsche se ha vuelto una escueta interpretación moral, es esta ‘psicología’ la que – por lo tanto- había que redefinir desmoralizándola.

¹⁴² *MBM* (1, §23).

¹⁴³ *Ibíd.*

¹⁴⁴

“La psicología entera ha estado pendiendo hasta ahora de prejuicios y temores morales: no ha osado descender a la profundidad.”¹⁴⁵

En la redefinición que Nietzsche hace de la psicología como “morfología y teoría de la evolución de la voluntad de poder”¹⁴⁶ podemos observar una continuación de la genealogía de la moral; o, si ustedes lo prefieren, un ‘reacomodamiento de la mirada’ que habilita la siguiente hipótesis: es posible “reconocer en lo que hasta ahora se ha escrito un síntoma de lo que hasta ahora se ha callado”¹⁴⁷.

Ya que el primer paso consiste en dejar detrás de sí las ficciones de las verdades eternas morales y metafísicas – lo que hasta ahora se ha escrito- su método inicial es deconstructivo. Después, sin embargo, deben tomarse los hallazgos genealógicos para revalorar, relativizándola, en una lectura crítica de sus síntomas, a la moral como un ‘medio’ – una estrategia para examinar lo que hasta ahora se ha callado-. Esto último nos conduce a la problematización en juego.

En otra anotación del otoño de 1887 Nietzsche escribió, a propósito del objetivo de postular valores: “un tipo de medio ha sido malinterpretado como un fin: a la inversa, la vida y la intensificación de su poder han sido degradados como medios”¹⁴⁸. Sabemos que para Nietzsche, en el fondo “la vida es esencialmente algo amoral”¹⁴⁹, y que su moralización constituye un problema que debe examinarse.

El hilo conductor de este examen será desentrañar la pertinencia de la moral como medio en relación a la vida. En última instancia este punto de partida nos conduce al imperativo nietzscheano de los valores: los nuevos valores deben intensificar la vida, afirmando la naturaleza. Pero los viejos valores, hasta ahora, se han dirigido como flechas hacia un ideal

¹⁴⁵ *MBM* (1, §23).

¹⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁷ *Ibíd.*

¹⁴⁸ WP (707 Spring-Fall 1887; rev. Spring-Fall 1888).

¹⁴⁹ *NT* (Ensayo de autocrítica: §5), Pp. 33.

extra-terrenal y extra-corpóreo, mostrándose hostiles hacia la naturaleza. El problema reside en que el cultivo de la fe ha impedido que cuestionemos la ‘mejora del hombre mediante la moral’: ¿Por qué y para qué postular estos y no otros valores? ¿Porque tenemos fe en la moral de Dios!

La moral postula, con una insuperable ingenuidad, una aterradora certeza y una petulancia irrefutable, el mejoramiento del hombre: “como si una u otra intuición pura hubiesen plantado sobre nosotros la cuestión de ¿por qué, exactamente, ‘mejorar’?”¹⁵⁰ Las cuestiones que se ocultan son consecuencia de la fe en el valor de la acción, asegurado en su procedencia y no medido por sus consecuencias: “¿En qué medida es deseable para el hombre volverse más virtuoso? ¿o más prudente? ¿o más feliz?”¹⁵¹ ¿O más piadoso? ¿O más santo? ¿O en general, más cristiano? ¿A servicio de qué se pone lo que en esta moral se llama virtud... de la debilitación o del fortalecimiento de la vida? “¿Cuál es el precio del ‘mejoramiento moral’?”¹⁵²

El filósofo-médico que hay en Nietzsche – en este caso es un fisio-psicólogo- diagnostica la condición del hombre bajo el orden moral del mundo en los términos apenas descritos. En la moral cristiana los valores – y todo el dispositivo consiente: “incluyendo el alma, incluyendo el corazón, incluyendo la virtud”¹⁵³- no trabajan a servicio de las “funciones básicas animales”¹⁵⁴ y de la intensificación de la vida; sino que – disfrazados de metas y ‘valores en sí’- han invertido la situación, declarando una guerra contra todo lo que impulsa a vivir. A partir de esta guerra contra la vida que representa el ideal cristiano – a través de los contrastes «mundo aparente»/«mundo real» y «cuerpo mortal/«alma inmortal»- se ha santificado el desprecio hacia el cuerpo, la tierra y la naturaleza.

¹⁵⁰ WP (393 Spring-Fall 1887).

¹⁵¹ *Ibíd.*

¹⁵² WP (141' Jan.-Fall 1888), Pp. 91.

¹⁵³ WP (674 Nov. 1887-March 1888).

¹⁵⁴ *Ibíd.*

¿Qué significa, para Nietzsche, la vida vista con la óptica de la moral?¹⁵⁵ Decadencia, degeneración y empeoramiento mediante la castración y represión de la vida, mediante un programa ascético contra-natura que nos conduce a la nada, al nihilismo.

En términos clínicos el régimen moral de origen cristiano es una enfermedad degenerativa; en términos genealógicos, una “idiosincrasia de degenerados”¹⁵⁶. He aquí el diagnóstico de Nietzsche: le meta oculta de la moral es la negación de la vida y el perecimiento del hombre. Esto es, negación de la naturaleza, negación de la historia, negación del arte, negación de toda perspectiva y conocimiento – incluyendo el conocimiento de sí mismo-.

Antes de concluir este capítulo, podemos retar nuestra perspectiva y preguntarnos con Nietzsche: “¿Por qué se ha hecho necesario el advenimiento del nihilismo?”¹⁵⁷ ¿Qué podría haber de positivo en una doctrina que dirige sus esfuerzos contra la vida y subrepticamente se dirige hacia la nada? Aprendizaje: “El aprender nos transforma”¹⁵⁸, y el único conocimiento que tiene valor para Nietzsche es el que se incorpora como un alimento que nos transforma. ¿Qué podemos aprender o incorporar?

“For why has the advent of nihilism become necessary? Because the values we have had hitherto thus draw their final consequence; because nihilism represents the ultimate logical conclusion of our great values and ideals-because we must experience nihilism before we can find out what value these “values” really had.- We require, sometime, new values.”¹⁵⁹

¹⁵⁵ *NT* (Ensayo de autocrítica: §4), Pp. 31.

¹⁵⁶ *CI* (V §6).

¹⁵⁷ *WP* (Preface, Nov. 1887-March 1888: §4)

¹⁵⁸ *MBM* (7, §231)

¹⁵⁹ *WP* (Preface, Nov. 1887-March 1888: §4), Esp. “¿Por qué se ha hecho necesario el advenimiento del nihilismo? Porque los valores que hasta ahora hemos tenido han llegado a su consecuencia final; porque el nihilismo representa la última conclusión lógica de nuestros grandes valores e ideales – porque debemos experimentar el nihilismo antes podamos averiguar qué valor tenían realmente esto “valores” .- Necesitamos, en algún momento, nuevos valores.”

La desintegración del mito cristiano podría tener su punto de partida en la liberación individual del espíritu moral: en la búsqueda de “un hombre desantificado y verdaderamente secularizado”¹⁶⁰. Un hombre re-naturalizado que reconoce y afirma su animalidad y su cuerpo. Sólo un hombre así es capaz de adelantar el gran espectáculo: el réquiem del orden moral del mundo, la superación del nihilismo.

¹⁶⁰ *UM* (III, §5), Pp 151.

Capítulo II

LA «TRANSVALORACIÓN DEL HOMBRE»: UNA PRAXIS FILOSÓFICA.

Y se cuenta el *tiempo* desde el *dies nefastus* [día nefasto] en que empezó esa fatalidad, – desde el *primer* día del cristianismo! – *¿Por qué no, mejor, desde su último día?* – *¿Desde hoy?* – *¡Transvaloración de todos los valores!...*¹⁶¹

Introducción

Con los términos «*zähmung*» [crianza] y «*züchtung*» [domesticación]¹⁶² Nietzsche – guiado por su hipótesis “el *sentido de toda cultura* consiste cabalmente en sacar del animal rapaz «hombre», mediante la *crianza*, un *animal manso* y civilizado”¹⁶³- profundizó sobre el impacto que las técnicas y estrategias conceptuales, procedentes del pensamiento moral de origen judeocristiano, han ejercido – en tanto que “instrumentos de la cultura”¹⁶⁴- sobre la formación histórica del tipo ideal de hombre religioso predominante en occidente.

Es preciso agregar que el examen que Nietzsche hizo a propósito de las condiciones de emergencia de la moral judeocristiana y, de la moralización de la subjetividad occidental, habilitaron un terrible diagnóstico sobre la condición moral del hombre: la meta oculta de la moral judeocristiana está en la negación de la vida y el consecuente perecimiento del hombre.

(A modo de recapitulación, recordemos que en la investigación genealógica sobre las condiciones de emergencia, empoderamiento y consumación del cristianismo pueden

¹⁶¹ AC §62.

¹⁶² Para una aclaración de estos «*termini zoológicos*» véase: *CI* (V §2) y *WP* (397 Jan.-Fall 1888).

¹⁶³ *GM* (1, §11).

¹⁶⁴ *Ibíd.*

señalarse tres momentos decisivos¹⁶⁵. 1) La sacralización de la moral judeocristiana, principio de la consolidación del mito de la procedencia divina de la moral. 2) La instauración del «orden moral del mundo» que dio paso a la institucionalización de la iglesia y la figura del sacerdote. 3) La constitución de una subjetividad moral centrada en una concepción dualista sobre el hombre, que habilita una actitud en torno al propio cuerpo.)

Ahora bien, sabemos que la conclusión a la que Nietzsche llega en su obra *La genealogía de la moral* busca trascender el diagnóstico de la condición del hombre bajo el orden moral del mundo: de las terribles consecuencias que con el régimen del ideal ascético se han impuesto sobre los cuerpos y las conciencias moralizadas. La conclusión, más allá del diagnóstico, es la posibilidad de replantear el sentido, “... justamente *esto* es lo que significa el ideal ascético: que algo *faltaba*, que un *vacío* inmenso rodeaba al hombre, – éste no sabía justificarse, explicarse, afirmarse a sí mismo, *sufría* del problema de su sentido”¹⁶⁶.

Digámoslo una vez más, a través de la genealogía de la moral Nietzsche problematizó la condición humana a contrapelo de la metafísica y la moral. La perspectiva histórica del genealogista nos conduce a un reconocimiento del carácter contingente y del largo proceso de configuración de una moral que se esconde bajo la máscara del origen divino. La genealogía, pues, desvela el nihilismo en la religión cristiana – el cual no obstante, constituye una expresión de la voluntad de poder: la “voluntad de la nada” [Wille zum Nichts]¹⁶⁷.

Mas no olvidemos que la genealogía posee otro componente innegable, a saber, el de la autognosis. Que la conclusión de la genealogía no es una nueva versión sobre la historia que el historiador objetivo configuraría en un discurso escrito y entregaría con frialdad a los especialistas, con el objetivo de ser discutida y archivada: aguardando su día. Puesto que la genealogía es conocimiento de sí mismo – enriquecimiento de la perspectiva sobre quiénes somos y quiénes podemos llegar a ser-, su conclusión se apuesta al replanteamiento del

¹⁶⁵ Durante el capítulo anterior abordé cada uno de estos tres momentos. Sin embargo, considero necesario mencionarlos de nuevo con la finalidad de situar, desde otra perspectiva, la moralización cristiana del hombre en la interpretación nietzscheana.

¹⁶⁶ *GM* (3, §28).

¹⁶⁷ *GM* (2, §24).

sentido; a la reconstitución de la subjetividad; y, como más adelante abordaremos, a la transformación del sujeto mediante la transvaloración de los valores – que en sí misma es una praxis filosófica-.

Podríamos decir que la problematización post-genealógica de Nietzsche consiste en la superación del nihilismo. Pero a la meta de la voluntad hacia la nada no llegamos sino a fuerza de la domesticación de la bestia-hombre; aquello que, según nuestro pensador, ha sido entendido como mejoramiento, cuando en realidad sólo se trataba de un debilitamiento del cuerpo y una degeneración de la vida a la que nos ha conducido la adopción de la moral judeocristiana. Por tal razón, Nietzsche se plantea, como respuesta a la pasividad del nihilismo cristiano, la inmoralidad y la liberación del espíritu, como las condiciones primarias para un nuevo crear, que, dicho sea de paso, posibilitan la rehabilitación de una lucha en la que el sujeto moral se problematiza a sí mismo –entrando en una crisis-, convirtiéndose en un lugar de batalla entre las fuerzas del bien y el mal, en un experimento artístico.

2.1 Más allá de la ilusión moral

retraducir al hombre a la naturaleza

“Bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que valora a través de nosotros cuando establecemos valores.”¹⁶⁸

Sabemos que desde la perspectiva nietzscheana tanto el «mundo» como el «hombre», en sí mismos, carecen de valor, ya que: somos nosotros mismos quienes hemos dotado a la naturaleza de valor; nosotros hemos creado, para nosotros mismos, un mundo moral. Después del examen genealógico de la moral judeocristiana, el mito de su procedencia divina aparece como una ficción política regulativa, relativizable frente a otras. Se muestran sus condiciones de emergencia; sus desplazamientos, giros y replanteamientos; su mecanismo de formación cultural antropológico. Sin embargo, seguimos viviendo una existencia moral, orientada por el sentido religioso del drama de la moralidad de la costumbre.

Podríamos decir que Nietzsche llegó, por otros medios, a la tesis que Helvétius sostiene en su obra *Del espíritu*: “el Mal en sí y el Bien en sí mismos no existen. Toda moral es una creación histórica”¹⁶⁹. De cualquier manera, es una tesis antigua, cuyos antecedentes podrían remitirse hasta la distinción y discusión griega entre “*physis* y *nomos*”¹⁷⁰; distinción que la moral judeocristiana oculta y funde bajo el relato político/religioso del creacionismo: puesto que el dios del monoteísmo es a la vez creador y legislador del mundo – incluyendo las leyes que regulan la conducta humana-.

Desde un punto de vista genealógico, la moral judeocristiana emerge como una construcción cultural que responde a un contexto histórico; como una explicación humana demasiado humana, pero, sobre todo, como una *ilusión* a partir de la cual los sujetos se comprenden a sí mismos y a su entorno. Penetrar en la perspectiva nietzscheana sobre la moral implica, no solamente adoptar una mirada genealógica, sino también una psicológica – para así poder

¹⁶⁸ *CI* (V §5).

¹⁶⁹ Gonzalo Muñoz Barallobre. (2014). Hooligans ilustrados. *Filosofía hoy*, 25, 38-41.

¹⁷⁰ Hobbs, A. (2016). *Routledge Encyclopedia of Philosophy* [versión electrónica]. Reino Unido: Informa UK Limited, an Informa Group Company. <https://www.rep.routledge.com>

comprenderla en toda su extensión, no sólo como “idiosincrasia de degenerados”¹⁷¹, pero también como “semiótica» y sintomatología”¹⁷².

a) *Ilusión moral y «übertier»*

“Casi todo lo que nosotros denominamos «cultura superior» se basa en la espiritualización y profundización de la *crueledad* – esta es mi tesis; aquél «animal salvaje» no ha sido muerto en absoluto, vive, prospera, únicamente – se ha divinizado.”¹⁷³

Según comprendo, es posible distinguir tres connotaciones que Nietzsche da al concepto «ilusión moral» [*illusion moralischen*]: 1) el mundo aparente como “ilusión óptico-moral”¹⁷⁴, 2) la “ilusión del juicio moral”¹⁷⁵ y 3) la ilusión del hombre moral. La primera acepción se encuentra en el contexto de una compleja problematización filosófica/epistemológica (y religiosa), en torno al modo de concebir el mundo y al valor que se le otorga a los sentidos como testimonio: hablamos del dualismo de origen platónico.

De acuerdo a Nietzsche, la invención de las “fábulas” sobre el *otro mundo* – el más allá o «trasmundo»¹⁷⁶- representa un síntoma de decadencia, que responde a una condición fisiopsicológica debilitada; esto es, “una venganza de la vida con la fantasmagoría de «otra» vida distinta de ésta, «mejor» que ésta”¹⁷⁷. El “falseamiento del testimonio de los sentidos”¹⁷⁸ – del cual Nietzsche hace partícipe a los físicos antiguos (exceptuando a Heráclito), a Platón, al cristianismo y a Kant- mediante los cuales conocemos el mundo, es la *conditio sine qua non* de la fabricación de trasmundos. Frente al mundo ideal, el mundo de los sentidos – el

¹⁷¹ *CI* (5, §6).

¹⁷² *CI* (7, §1).

¹⁷³ *MBM* (7, §229).

¹⁷⁴ *CI* (3 §6).

¹⁷⁵ *CI* (7, §1).

¹⁷⁶ *AHZ* (I-3).

¹⁷⁷ *CI* (3, §6).

¹⁷⁸ *CI* (3, §2).

mundo que percibimos a través de los sentidos- queda relegado a ser un mero mundo pasajero, real sólo en apariencia, e incluso, ya transformado en pesimismo, una condena y una carga, un penoso «valle de lágrimas» [*valis lacrimarum*].

Hay más de una forma en que “el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”¹⁷⁹. En el caso del «orden moral del mundo», la fábula del ‘mundo verdadero’ es la añadidura moral a la vida – real sólo en la medida en que la incorporamos, en que la legitimamos con el grado de verdad y vivimos de acuerdo a ella. De ahí que Nietzsche concluya “... poniéndolo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el «mundo verdadero»: un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión *óptico-moral*”¹⁸⁰ – que nos aleja peligrosamente del testimonio de los sentidos y por lo tanto de llevar “libremente una cabeza terrenal, la cual es la que crea el sentido de la tierra”¹⁸¹.

La segunda acepción la encontramos en el entramado de una revaloración sobre los juicios morales. La tesis que guía esta problematización, es bien conocida: “no existen hechos morales”¹⁸². De modo que el juicio moral no posee un referente exterior –un ente al cual refiere-, sino que “es únicamente una interpretación (*Ausdeutung*) de ciertos fenómenos, dicho de manera más precisa, una interpretación *equivocada* (*Missdeutung*)”¹⁸³. Un ejemplo al que recurre Nietzsche – y profundiza durante *La genealogía de la moral*- es el del pecado. Desde esta perspectiva la presunta pecaminosidad intrínseca del hombre no constituye “una realidad de hecho”, sino “una interpretación de una realidad de hecho”¹⁸⁴; un juicio moral que responde a una perspectiva religiosa. De esta reflexión se desprende una importante exhortación nietzscheana: “Es bien conocida mi exigencia al filósofo de que se sitúe *más allá* del bien y del mal, – de que tenga debajo de sí la ilusión del juicio moral”¹⁸⁵.

La tercera connotación está ligada a una problematización sobre la moralización de la «bestia-hombre», o, para decirlo en términos actuales, a la constitución moral del sujeto, a su «subjetivación». Con la ilusión del hombre moral no me refiero ni a la interpretación moral

¹⁷⁹ *CI* 4.

¹⁸⁰ *CI* (3, §6).

¹⁸¹ *AHZ* (I-3).

¹⁸² *CI* (7, §1).

¹⁸³ *Ibíd.*

¹⁸⁴ *GM* (3, §16).

¹⁸⁵ *Ibíd.*

del mundo (ilusión óptico-moral), ni a la ilusión de veracidad de los juicios morales (ilusión del juicio moral), sino – para decirlo con Foucault- a un “modo de subjetivación”¹⁸⁶ que habilita una especie de ontología moral, como verdad sobre el sujeto.

Y bien... ¿cuál es la ‘verdad’ que inaugura al sujeto cautivo a un «orden moral del mundo»? ¿Qué es aquello que los otros dicen sobre él – en tanto que ‘verdad’-, aquello que posteriormente aprende a decir sobre sí mismo y sobre los otros como si de una ley absolutamente irrefutable se tratara? La respuesta es su «humanidad». Desde la óptica de Nietzsche “cuando se habla de humanidad, se piensa en lo que separa y distingue al hombre de la naturaleza”¹⁸⁷, es decir, en lo que separa al hombre del resto de los animales: “es lo que los distingue de los cabreros”¹⁸⁸. La verdad cultural que se impone sobre el sujeto, es que la humanidad constituye una fase posterior a la animalidad.

Lo que aquí llamamos *la ilusión del hombre moral*, se vincula, en el pensamiento de Nietzsche, a esta ‘verdad’ sobre el sujeto. Puesto que la verdad emerge como una ficción política/regulativa (un accidente del ser) y la naturaleza es descrita como algo ontológicamente permanente: “... las propiedades naturales y las propiedades humanas son inseparables. El hombre, aun en sus más nobles y elevadas funciones, es siempre una parte de la naturaleza”¹⁸⁹. De este modo, la ilusión – distorsión de la percepción- se encuentra en la división moral entre animalidad y humanidad, a partir de la cual el sujeto moralizado percibe su animalidad – o “los grados que han quedado de animalidad”¹⁹⁰- como un vergonzoso pasado que debe dejar detrás de sí, imponiéndose leyes morales con el fin de consolidar su civilidad.

En un reacomodamiento de la mirada, Nietzsche replantea la relación entre cultura y naturaleza bajo la condición del animal moralizado. Más allá de la ilusión moral, ensaya dos conceptos que denotan la relación entre animalidad y humanidad: «sobre-animal» y «segunda naturaleza».

¹⁸⁶ Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, vol. IV (Paris, Gallimard, 1994), 632 en *The Cambridge companion to Foucault* Pp. 176

¹⁸⁷ *CP* (2).

¹⁸⁸ *AHZ* (I-Prólogo de Zaratustra: §5).

¹⁸⁹ *CP* (2).

¹⁹⁰ *HH* (I §40).

“Man is beast and superbeast; the
higher man is inhuman and superhuman:
these belong together”¹⁹¹.

Mediante el concepto «sobre-animal» Nietzsche despliega una concepción del hombre en la que animalidad y humanidad (así como naturaleza y cultura) resultan inseparables; y lo que es más, se relacionan constantemente entre sí. Lo que el hombre, a partir de la incorporación de la moral, ha puesto por encima de su animalidad – de sus sensaciones, instintos y pasiones –, sustituyendo a la “sabiduría del cuerpo”¹⁹² como el señor de la vida, es un adquirido «sentido gregario» que lo conduce a los pasos de la manada.

El hombre «sobre-animal» no es más que un animal con un sentido moral adquirido; un ‘animal domesticado’, un ‘animal de rebaño’ que “va con los otros a costa de su perderse a sí mismo”¹⁹³, siguiendo la perspectiva del pastor: perspectiva moral a partir de la cual se impone a sí mismo normas, de procedencia externa, para poder vivir con y de acuerdo a los otros. En el «sobre-animal» la moral se enseñorea por encima de la naturaleza; la somete a sus leyes; la pasa por el martillo de su valoración: delibera, distinguiéndose del resto de los animales, qué es bueno y qué es malo acerca de la naturaleza y su propia animalidad. De ahí que Nietzsche proponga que, en contraste con otras especies, “el hombre es el menos logrado de los animales, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos, también *el más interesante*”¹⁹⁴.

El «sobre-animal» es un animal espiritual, un animal que ha sublimado su animalidad a través de la adquisición de la moral con que guía sus actos. No solamente aprende a odiar los grados de animalidad que residen en él, sino que, en el peor de los casos morales, en el caso del ideal ascético/cristiano, la moral que lo orienta hacia la espiritualidad más alta – convertirse en el

¹⁹¹ WP (1027). Esp. “*El hombre es bestia y superbestia; el hombre superior es inhumano y superhumano: estos se corresponden entre sí*”. Según Davis-Acampora, C. (2004), Pp. 190. “Man is the beast [Unthier] and over-animal [Überthier]”. Esp. “*El hombre es la bestia [Unthier] y el sobre-animal [Überthier]*”

¹⁹² AHZ (I-4).

¹⁹³ UM (III §1).

¹⁹⁴ AC §14.

bueno y el justo, en el santo en quien dios se regocija- se torna contra sí mismo¹⁹⁵: contra-natura.

El replanteamiento nietzscheano de lo que significa ser un hombre, implica un rechazo a la procedencia divina de la moral y la derivación espiritual del hombre. Lo que Nietzsche se propone es descender hacia el animal y replantear la posibilidad de ascender a algo superior; pero en consonancia con la naturaleza y la afirmación de la vida. El reconocimiento de la procedencia animal del hombre habilita la tarea loca de Nietzsche: retraducirlo de la interpretación moral a la naturaleza.

b) La tarea de retraducir el hombre a la naturaleza: reconocer el cuerpo; interpretar la conciencia; incorporar una «segunda naturaleza».

“When will all these shadows of God cease to darken our minds? When will we complete our de-deification of nature? When may we begin to “*naturalize*” humanity in terms of a pure, newly discovered, newly redeemed nature?”¹⁹⁶

Al ocuparnos del examen de la moral y la religión, discurre Nietzsche, no tocamos “la naturaleza del mundo en sí mismo”¹⁹⁷, sino que estamos ante el “reino de las ideas”¹⁹⁸ y “ninguna intuición podría llevarnos más lejos”¹⁹⁹. El reto consiste en atravesar la superficie del significado moral del mundo y el hombre y, reconocer en la profundidad el “terrible texto

¹⁹⁵ En el pensamiento nietzscheano la animalidad se encuentra dimensionada en el cuerpo (el sí mismo) y constituye lo inconsciente; en cambio, la sobre-animalidad es un reflejo del alma (el yo), lo adquirido y consciente.

¹⁹⁶ GS (7, §109). Esp. “¿Cuándo dejarán de oscurecer nuestras mentes estas sombras de Dios? ¿Cuándo completaremos nuestra de-deificación de la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar a “*naturalizar*” a la humanidad en términos de una pura, recién descubierta, recién redimida naturaleza?”

¹⁹⁷ HH (I §10).

¹⁹⁸ *Ibíd.*

¹⁹⁹ *Ibíd.*

básico *homo natura* [el hombre naturaleza]²⁰⁰. A esta “tarea rara y loca”²⁰¹ Nietzsche la llama «retraducir el hombre a la naturaleza», la cual consiste en la de-deificación de la naturaleza y la naturalización o animalización de la humanidad. Su primera medida se apuesta en “trastocar lo aprendido”²⁰², colocando nuevamente al hombre entre los animales – lo cual implica una negación de la visión metafísica que deriva al hombre del «espíritu» y la «divinidad»-. Esto constituirá nuestro punto de partida, un primer gesto de liberación de la vida, de desmoralización de la existencia.

La retraducción del hombre a la naturaleza, trae consigo el reconocimiento del cuerpo como ‘centro de gravedad de la existencia’²⁰³ y “*Am Leitfaden des Leibes*” [el cuerpo como hilo conductor]²⁰⁴. Esto implica una radical inversión de la perspectiva metafísica o – como ha escrito más de un especialista sobre el tema- “un punto de partida deliberadamente opuesto al que escoge la filosofía moderna a partir de Descartes”²⁰⁵, que conduce a Nietzsche a una re-conceptualización de la vieja ficción dualista (alma/cuerpo) de origen platónico-cristiano. Desde esta perspectiva, el «alma» no es un ente que existe por sí mismo, fuera del cuerpo; por lo tanto, no puede ser tomada como el principio de todo conocimiento y auto-conocimiento. Este es el contexto reflexivo de la célebre frase nietzscheana: “la filosofía no ha sido más que una interpretación del cuerpo y una mala comprensión del cuerpo”²⁰⁶-.

Tomar el cuerpo como hilo conductor le suministró a Nietzsche la posibilidad de interpretar en lo que llamamos «alma» – espíritu, mente, razón o intelecto- una metáfora o ficción conceptual que utilizamos para referirnos a una ‘parte del cuerpo’ que, fisiológica e históricamente, según su hipótesis, se desarrolló tardíamente. Primero está el cuerpo. El alma – como la parte consciente del cuerpo, cuyo contenido se incorpora- es para nuestro filósofo un instrumento que, en principio, debe reinventarse de modo creativo al servicio de la intensificación de la vida, es decir, de la vigorización del cuerpo. Podríamos decir que hay

²⁰⁰ *MBM* (7, §230).

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *AC* §14.

²⁰³ Argumento esta noción a partir de la lectura de *AHZ* (I-3 & 4)

²⁰⁴ Fragmento Póstumo, otoño, 1885, 2 [91]) citado en De Barrenechea, M. (2010).

²⁰⁵ Stiegler, B. (2003).

²⁰⁶ *GS* (Preface for the second edition §2).

aquí una exhortación a replantear 1) el problema del conocimiento en general – ¿qué podemos conocer? ¿cómo conocemos?-, y 2) el conocimiento de sí mismo. Ambas cuestiones son interpretadas por Nietzsche a la luz de una reflexión sobre la procedencia de la conciencia.

Desde su concepción fisio-psicológica, la «conciencia»²⁰⁷ – incluyendo el caso de la ‘conciencia moral’- aflora como una superficie: algo sin lo que la vida – la vida sin velos culturales- sería posible en todo su esplendor. Según Nietzsche, en el animal hombre la vida – el cuerpo, los sentidos, los impulsos, los afectos- opera de modo ‘inconsciente’. En relación a la cultura, la vitalidad se encuentra latente, en una especie de subsuelo natural, independiente a los ideales con los que se ha querido formar al hombre: los cuales para incorporarse deben hacerse ‘conscientes’.

La tesis de Nietzsche puede resumirse así: “... podríamos pensar, sentir, querer y recordar, podríamos igualmente ‘actuar’ en todos los sentidos de la palabra, y pese a todo ello no tendríamos necesidad de ‘entrar en nuestra conciencia’”²⁰⁸. Aunque este lenguaje pueda trasladarnos a aquél empleado por el psicoanálisis²⁰⁹, debemos trazar una distinción. A diferencia de Freud – quien definió ‘lo inconsciente’ como todo aquello que no puede acceder a la conciencia- Nietzsche considera ‘lo inconsciente’ como un atributo del cuerpo – el modo en que opera la maquina desconocida por nosotros- y a la ‘conciencia’ – más próxima al concepto freudiano «el sobre-yo» [*das überich*]²¹⁰- como a la parte superficial y adquirida del cuerpo.

Desde luego Nietzsche comprende que no vivimos una existencia puramente animal – natural, ‘inconsciente’, guiada por “un oscuro impulso”²¹¹-. También vivimos en la superficie: de modo consciente. Preguntemos, entonces, ¿de dónde proviene la conciencia?

²⁰⁷ GS (I, §11).

²⁰⁸ GS (V, §354).

²⁰⁹ En el §333 de *La gaya ciencia* Nietzsche describe la actividad mental como algo mayoritariamente inconsciente.

²¹⁰ Galluci, G. (2000) pp. 13

²¹¹ UM (III, §6) Pp. 164.

“The task of assimilating knowledge and making it instinctive is still quite new; it is only beginning to dawn on the human eye and is yet barely discernible – it is a task seen only by those who have understood that so far we have incorporated only our errors and that all of our consciousness refers to errors!.”²¹²

Una importante hipótesis de Nietzsche para desentrañar la procedencia de la «conciencia» dice así: la “conciencia no pertenece realmente a la existencia del individuo, sino a su naturaleza social”²¹³. Es decir, que el sujeto ha desarrollado una conciencia en la medida en que ha sido exigida por su sociedad. Ésta puede presentarse de muchas formas – por ejemplo ‘conciencia moral’, ‘conciencia intelectual’- siendo todas y cada una de ellas convenciones políticas que el sujeto «incorpora» y a las que se incorpora. La «conciencia» es para Nietzsche el “genio de la especie”²¹⁴, el cual, una vez incorporado, orienta nuestra voluntad – imprimiéndole una ley política, un carácter normativo- que nos gobierna re-traduciéndonos a la perspectiva de la manada.

Nietzsche ha argumentado que es en el contacto con el vecino – el cual demanda convención- que el sujeto incorpora una conciencia en tanto que visión gregaria, políticamente exigida, sobre la vida. A partir de la tesis del origen gregario de la conciencia, Nietzsche problematiza la formación comunitaria de los sujetos – apelando, desde una perspectiva histórica, al hecho de que cada enseñanza sociocultural, que es transmitida de generación en generación, acarrea una intencionalidad política-.

Otro interesante componente en esta reflexión nos habla del contenido de la conciencia. Según Nietzsche, lo que los sujetos incorporan en sus procesos de formación social, no tiene mucho que ver con aquello que se ha venido llamando ‘la verdad’, sino con algo parecido a

²¹² GS (I, §11). Esp. “La tarea de asimilar conocimiento y convertirlo en algo instintivo apenas ha comenzado a despertar para el ojo humano y todavía no se ha hecho clara e indistinta – ¡es una tarea que sólo han visto los que han comprendido que al día de hoy sólo hemos incorporado errores y que toda nuestra conciencia hace referencia a errores!”.

²¹³ GS (V, §354).

²¹⁴ *Ibíd.*

“artículos de fe”²¹⁵. Lo interesante es que Nietzsche determinara que estos ‘artículos’ – que son “continuamente heredados hasta convertirse casi en la dotación de la especie”²¹⁶- sirven para vivir. Como tales no son más que perspectivas sociales sobre la vida, pero a lo largo de la historia – en un campo de formación político- se han transformado intencionalmente en “verdades” que funcionan como principios directrices de la vida. Nietzsche consideró que estas convenciones – que se convierten en convicciones personales- eran, como productos del intelecto: ‘errores’ que han resultado necesarios para vivir.

Esta ‘necesidad’ es reflejo del sentido que los hombres han depositado sobre su propia existencia – no una necesidad en sí misma-, puesto que “¡Nosotros hemos creado el mundo *que importa algo al hombre*, y antes de nosotros no existía!”²¹⁷. En el ‘mundo’ que el hombre ha creado para sí – con la muerte como límite y la política como posibilidad- las mentiras resultan necesarias para poder vivir: por el hecho de que ‘la vida’ se ha ordenado y constituido bajo esos términos. De ahí que Nietzsche haya escrito: “Que las mentiras son necesarias para poder vivir es en sí mismo una parte del terrible y cuestionable carácter de la existencia”²¹⁸.

En este sentido, “la fuerza del conocimiento no depende de su grado de verdad sino de su *edad*, del grado en que ha sido incorporado, de su carácter como condición de la vida”²¹⁹. Nietzsche interpreta en los ‘errores’ y ‘verdades’ que hemos heredado tanto de la religión, como de la moral, la metafísica y la ciencia: “formas de mentira con cuya ayuda uno puede cultivar la fe en la vida”²²⁰.

“The best we can do is to confront our inherited and hereditary nature with our knowledge, and through a new, stern discipline combat our inborn heritage and implant in ourselves a new habit, a new

²¹⁵ *GS* (III, §110).

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *GS* (IV, §301).

²¹⁸ *GS* (III, §110).

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*

instinct, a second nature, so that our first nature withers away.”²²¹

Otro concepto nietzscheano que nos permitirá problematizar la conformación de los sujetos, es el de «segunda naturaleza»²²²: una concepción sobre la cultura en perpetua relación vital con lo que llamamos naturaleza. Nietzsche explica que nosotros – los sobreanimales- somos capaces de transfigurar la physis – trascendiendo la vida meramente animal- y construir una segunda naturaleza a través del cultivo de hábitos.

Una «segunda naturaleza» es una construcción humana que el hombre incorpora y con la cual condiciona la vida – la cual a diferencia de la naturaleza, sólo es real en la medida en que se encarna como verdad, haciéndose consciente-. Para Nietzsche no hay un modo definitivo en que se concreta la vida como cultura – una suerte de tránsito irreversible de la naturaleza a una forma imperecedera de vivir- sino que esta «segunda existencia» hace alusión a múltiples y variadas formas de cultura en constante devenir.

Las segundas naturalezas son un ordenamiento de lo que llamamos vida; un orden de “la totalidad de la vida *consciente*... la mente incluida el alma, incluido el corazón, incluida la bondad, incluida la virtud”²²³. Dicho en el lenguaje alegórico de Nietzsche: las segundas naturalezas son regímenes culturales que ordenan lo caótico dionisiaco (primera naturaleza) a través del establecimiento de órdenes apolíneos (segunda naturaleza). No hay tal cosa como ‘una segunda naturaleza verdadera’. Lo que la historia hace visible es una enorme diversidad de segundas naturalezas: de experimentos culturales, cuya conformación puede ser examinada genealógicamente y, cuyos efectos sobre la vida pueden ser diagnosticados, conduciéndonos a una necesaria revaloración sobre su reproducción. Algunas de ellas están cerradas en el pasado; otras son reales en el presente vivido; otras – quizás las más importantes para Nietzsche- están abiertas hacia el futuro.

²²¹ *UM* (II, §3), Pp. 76.

²²² *Ibíd.*

²²³ *WP* (674 Nov. 1887-March 1888)

Es en este entorno de problematización histórico/política de la verdad, Nietzsche postula que “las funciones más altas de nuestro organismo, el sentido de la percepción y todo tipo de sensación han trabajado junto con esos errores básicos que han sido incorporados desde tiempos inmemoriales”²²⁴. Creo que lo que Nietzsche nos enseña es el esbozo de un juego en el que la vida se subyuga por la cultura – en el que mediante la «incorporación» de una «segunda naturaleza» se condiciona y habilita la experiencia de vivir-.

Siguiendo la atenta lectura de la profesora Vanessa Lemm, en la obra de Nietzsche el concepto incorporación [*einverleibung*] oscila entre dos polos²²⁵. Por un lado ella observa que la incorporación se asocia a la semántica de la apropiación [*Aneignung*]; mientras que por el otro, a la semántica de la transformación creativa. En el primer caso la incorporación se vincula con la explotación [*Ausbeutung*], la subyugación [*Unterdrückung*] y la dominación [*Herrschaft*]; en el segundo con “la ennoblecedora inoculación, diferenciación y pluralización de la vida”²²⁶. Si no me equivoco, según la filósofa, la incorporación/apropiación es entendida por Nietzsche como un proceso de la vida a cuyo través el poder se constituye y se preserva mediante la aniquilación y exclusión de la autenticidad. En cambio, la incorporación/transformación es la recepción de una fuerza abierta a la pluralización y diversificación de la vida y la autenticidad.

Me parece que los significados del concepto «incorporación» que Lemm reflexiona, pueden ser pensados a partir de la crítica que Nietzsche hace de la educación y sus ideales formativos. A través de una distinción entre la tarea del educador y la del pensador – cuya resonancia socrática es clara- Nietzsche interpreta que la obra de los padres y pedagogos consiste en educar a la juventud sobre la base de “una experiencia hecha sobre una materia desconocida e incognoscible, o una nivelación por principios, para hacer al nuevo ser, cualquiera que éste sea, conforme a los hábitos y los usos reinantes”²²⁷. Mientras que la tarea del pensador comienza cuando uno mismo – tras mucho tiempo de haber sido educado en las opiniones del mundo- se descubre a sí mismo; consiste, pues, en educarse a sí mismo o en “reeducarse

²²⁴ *GS* (III, §110).

²²⁵ Lemm, V. (2013).

²²⁶ *Ibíd.*

²²⁷ *HH* (III, §267).

a sí mismo en contra de sí mismo y de su propio tiempo”²²⁸. En ambas tareas está presente la incorporación: en la educación busca la formación social (*Bildung*); en la educación de sí, la trans-formación individual.

Hemos observado que la primera forma de «incorporación» – el carácter aniquilador de la autenticidad- lo encontramos en las «ficciones regulativas» (político/formativas) asociadas a la semántica de la subyugación y la dominación. En la formación cristiana de la conciencia – como ya enfatizamos en un capítulo anterior- la incorporación se practica mediante un proceso de crianza y domesticación del hombre. En este caso, además de aniquilar la autenticidad, aprendemos a aniquilar la vida en una inútil actitud contra-natura que nos conduce al nihilismo. A propósito de esto Nietzsche escribió: “últimamente, el desarrollo de la conciencia se ha vuelto peligroso; cualquiera que vive entre los europeos más conscientes sabe incluso que es una enfermedad”²²⁹.

Una última palabra sobre esto. Como ficción regulativa la conciencia moral cristiana es efectiva en la medida en que adula la vanidad del ego – se seduce al sujeto a que imagina ser el centro del universo- y cumple la función consoladora ante el miedo a la muerte. Su praxis nihilista auto-destructiva se fundamenta y comienza con la incorporación de una ficción que funciona como concepción antropológica, en la que un alma inmortal habita un cadáver mortal como su futura tumba. Por esta razón, la creación de una nueva ficción para combatir la decadencia y volver a afirmar la vida, representa un paso decisivo en la larga e inspiradora lucha agonal de Nietzsche contra el cristianismo.

b.1 El «leib», el «sí mismo», “la gran razón”.

En su obra *Esculpiendo el futuro: el nuevo régimen del alma en Nietzsche y sus prácticas ascéticas* el filósofo Horst Hutter hace más de un par de aclaraciones y precisiones a propósito del uso y significado de la palabra «cuerpo» en la obra de Nietzsche. Durante el

²²⁸ Hutter, H. (2006) Pp. 11.

²²⁹ GS (V, §354)

capítulo en que se presenta esta discusión – ‘Hacia una nueva ficción del alma’- Hutter argumenta la valiosa interpretación y aportación ya antes mencionada: “Nietzsche se compromete a llevar a cabo una profunda y radical reconfiguración de lo que significa ser un ser humano”²³⁰.

Dicha reconfiguración involucra una crítica deconstructiva de la antropología de origen judeocristiano, y por lo tanto de la concepción dualista alma/cuerpo, mediante la cual Nietzsche demuestra que: “esta tradicional división es una ficción inventada (...) con propósitos meditativos y políticos (...) una interpretación y una creación humana (...) que como tal es un acto de la voluntad de poder que impone una perspectiva particular (...) como la verdad universal”²³¹. En su lugar “propone una nueva concepción ficcional de la totalidad humana con diferentes subdivisiones”²³² y desde luego, con diferentes propósitos: el «leib».

El profesor Hutter se ha percatado de que Nietzsche, tras haber negado – en una etapa temprana de su obra- la validez de la “antítesis popular, y del todo falsa, alma [*seele*] y cuerpo [*körper*]²³³, comienza a utilizar el vocablo alemán «leib»:

“En las pocas ocasiones en que Nietzsche utiliza el término «körper», lo hace usualmente como una forma de referirse a la ya inservible concepción dualística de la naturaleza humana que distingue una inmortal «seele» (alma) de un «körper» (cuerpo) mortal”²³⁴.

Aunque ambas palabras significan en alemán «cuerpo», su connotación no es precisamente la misma – es por ello que Nietzsche elige una sobre la otra-. Una posible explicación es que etimológicamente la palabra «koerper» deriva del latín «corpus»²³⁵, y su uso implicaría vincularse con la actitud cristiana en torno al cuerpo (‘mortificación de la carne’) que Nietzsche rechazaba; en cambio la palabra «leib» estría más cercana a la palabra vida

²³⁰ Hutter, H. (2006), Pp. 26.

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*

²³³ *NT* (Veintiuno) Pp. 181

²³⁴ Hutter, H. (2006), Pp. 26.

²³⁵ Hutter, H. (2010).

[*leben*]²³⁶. Podríamos agregar la distinción que la filósofa Barbara Stiegler sugiere, entre “el cuerpo que crece y se conserva, del organismo vivo de los naturalistas (*leib*) y el cuerpo calculable e inerte de los físicos (*körper*)”²³⁷.

Con su nueva concepción del «*leib*» Nietzsche se propuso superar el viejo dualismo y a partir de una adquirida conciencia del cuerpo, inaugurar una nueva corporeidad [**Leiblichkeiten**]²³⁸. Su premisa principal es que todo lo espiritual pertenece al cuerpo y por lo tanto es corpóreo – visto desde otro ángulo, es posible espiritualizar al cuerpo a través de la incorporación y la creación artística-.

Cambiar el cuerpo por el alma – para llegar a una supuesta verdad sobre el hombre que anteriormente estaba impedida por el cristianismo- no es exactamente lo que hace Nietzsche. Debemos tener en cuenta que con esta nueva concepción sobre el cuerpo, se busca romper con la tiranía de la razón – en el camino hacia el conocimiento- y con el mal gobierno del alma que subyuga al cuerpo. En este contexto la conciencia del cuerpo (“cuerpo soy y no otra cosa”²³⁹) constituye una estrategia para reconfigurar la totalidad de lo consciente hacia la intensificación de la vida – la cual nos involucra con un replanteamiento de la relación cuerpo/alma, en la que se descarta la autoridad de la espada disyuntiva de la metafísica-.

“«Cuerpo soy yo y alma» - así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?

Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo también es tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un juguete de tu gran razón.”²⁴⁰

²³⁶ Hutter, H. (2006), Pp. 26.

²³⁷ Stiegler, B. (2003).

²³⁸ Parkes, G. (1996), Pp. 361.

²³⁹ *AHZ* (I-4).

²⁴⁰ *Ibid.*

En las secciones tituladas «De los trasmundanos» y «De los despreciadores del cuerpo» – del libro *Así habló Zaratustra*- encontramos una síntesis de la nueva concepción antropológica de Nietzsche. Merece ser analizada con mucha atención.

Con “despreciadores del cuerpo”²⁴¹ Nietzsche se refiere a quienes han incorporado y profesado la doctrina de la redención: la predicación del trasmundo y el desprecio hacia el cuerpo. Haciendo uso de sus habilidades de diagnóstico, interpreta en esta enseñanza un síntoma de fatiga del cuerpo que desespera de la tierra y del propio cuerpo – que como consecuencia quiere llegar “de un solo salto mortal”²⁴² al trasmundo, para escapar de su miseria corpórea-.

Utilizando la máscara de Zaratustra – un antagonista de los despreciadores del cuerpo- Nietzsche enseña a dejar de esconder la cabeza en el más allá, llevando de ahora en adelante “libremente una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra”²⁴³. Para que esto sea posible, es necesario que el enfermo – el que ha heredado la enfermedad auto-destructiva y cercenadora del dualismo- se transforme en un convaleciente; que esté dispuesto a sanar a través de la auto-superación y/o transformación.

Me parece que podemos referirnos a la enseñanza de Nietzsche como «afirmación del cuerpo». Un giro antropológico que de ninguna manera puede reducirse a ser un desprecio del alma (esta sería la inversión literal: una tiranía del cuerpo motivada por el resentimiento). Lo primero, nuevamente, es la conciencia del cuerpo, pero... ¿qué es el cuerpo; qué es *eso* que *yo* soy?

En *Así habló Zaratustra* Nietzsche define al «leib» como “una gran razón, una pluralidad dotada de un *único sentido*, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”²⁴⁴. Aquí hay una alusión a la crítica del concepto «voluntad libre»: si Nietzsche afirma que “colocar al hombre

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *AHZ* (I-3)

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *AHZ* (I-4)

entre los animales, implica quitarle como una dote suya procedente de un orden superior, la «voluntad libre»²⁴⁵... es porque la concepción tradicional sobre la voluntad – libre albedrío- depende de una concepción del hombre como ‘yo’ o ‘alma’ esencial que actúa y debe responsabilizarse de sus decisiones. Sin embargo, para Nietzsche la volición es ante todo un “afecto del mando” que se incorpora o encarna [*Verleiblicht*].

Nietzsche llama “pequeña razón”²⁴⁶ al ‘alma’, al ‘yo’ y a la ‘conciencia’, considerándola en principio nada más que un instrumento y un juguete de la “gran razón”²⁴⁷ que es el «leib». A través de nuestra pequeña razón hemos incorporado las metas de nuestra cultura, de manera que ésta se ha convertido en una falsa reina que es gobernada por otros – pero que, ignorando esto, desea convencernos de que ella es el sentido y final de todas las cosas-.

La pequeña razón que valora y se entrona como medida de todas las cosas, no existe fuera de la gran razón. De tal manera que todos los “orgullosos saltos”²⁴⁸ del «yo» están condicionados por el cuerpo y de hecho pueden leerse como síntomas de una condición corporal. Para Nietzsche el cuerpo es el sabio desconocido, el soberano poderoso, el «sí mismo» y dominador del «yo», que es además “las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos”²⁴⁹.

Hay un fragmento en el que Nietzsche habla del cuerpo como si se tratara de una estructura política²⁵⁰. Esta metáfora nos permite pensar en el «leib» como en “un agregado de voluntades de poder estructuradas jerárquicamente”²⁵¹. Reconocer que lo que conforma la espiritualidad de un cuerpo son agregaciones que es posible disgregar para agregar otras nuevas o recrear las viejas, nos da la posibilidad de concebir el fenómeno del cuerpo – y a nosotros mismos- como algo en constante devenir; pero, sobre todo, como algo sujeto a nuevos órdenes-.

²⁴⁵ AC §14.

²⁴⁶ AHZ (I-4)

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ WP (660, 1885-1886)

²⁵¹ Hutter, H. (2006), Pp. 26.

Creo que hemos enunciado los elementos suficientes para reivindicar que el «leib» no es meramente una metáfora biológica – atada a las leyes de la fisiología-, sino además una que hace alusión a la incorporación de lo que llamamos «segunda naturaleza» – vinculada a la diversidad cultural, a la diferenciación de procesos históricos; en una palabra, al devenir o acaecer del espíritu transformativo-. La frase zaratustriana “el cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad”²⁵², nos da una pauta para repensar el lugar de la pequeña razón en la concepción antropológica de Nietzsche.

b.2 La reinterpretación de “la noble hipótesis del alma”.

“Happiness of the historian. - 'When we hear ingenious metaphysicians and backworldsmen talk, we others may feel that we are the "poor in spirit", but we also feel that ours is the kingdom of Heaven of change, with spring and autumn, winter and summer, and that theirs is the backworld – with its gray, frosty, unending mist and shadow.' – Thus a man spoke to himself while walking in the morning sun: one in whom history again and again transforms not only his spirit but also his heart, and who, in contrast to the metaphysicians, is happy to harbour in himself, not 'an immortal soul', but many mortal souls.”²⁵³

Durante el capítulo anterior abordamos la crítica al al ‘atomismo psíquico’– aquella creencia en el «alma» como algo indestructible, eterno e indivisible. Pero Nietzsche considera que el hecho de que la interpretación metafísica sobre el alma haya sido la más duradera hasta hoy, no debe quitarnos la posibilidad de redefinir “una de las hipótesis más antiguas y

²⁵² AHZ (I-4)

²⁵³ HH (II, §12). Esp. “*Cuando escuchamos las ingeniosas conversaciones de los metafísicos y trasmundanos, sentimos que somos los “pobres de espíritu”, pero igualmente sentimos que es nuestro el reino del cambio, con su primavera y otoño, invierno y verano, y que suyo es el trasmundo – con su gris, helada, imperecedera niebla y sombra’. – Así se hablaba un hombre que caminaba en el sol de la mañana: un hombre a quien la historia transforma una y otra vez, no sólo de espíritu sino de corazón, quien en contraste con los metafísicos, es feliz de albergar en sí mismo, no ‘un alma inmortal’, sino muchas almas mortales.*”

venerables”²⁵⁴. Sugiere, por ejemplo, los conceptos «alma mortal», «alma como pluralidad del sujeto» y «alma como estructura social de los instintos y afectos». Estos conceptos tienen el antecedente del «alma corpórea» que hemos ya discutido, y cada uno de ellos representa una estrategia conceptual para “poner fin a la superstición que hasta ahora proliferaba con una frondosidad casi tropical en torno a la noción de alma”²⁵⁵.

A continuación describiré cinco rasgos que considero fundamentales en la reinterpretación que Nietzsche hace sobre el alma:

1) El alma corpórea no es una esencia indestructible, eterna e indivisible, sino una parte del cuerpo destructible, finita y divisible.

2) Como parte del cuerpo el alma se constituye a través de un proceso político y formativo de incorporaciones.

3) En este sentido, lo que un ‘individuo’ piensa (razón), quiere (voluntad) y hace (acción) no se remite a ser la causa de su ‘alma sustancial’.

4) En la medida en que se incorporan una cultura y se hace consciente un objetivo social, el alma – como ‘genio de la especie’- toma el timón del barco que llamamos cuerpo.

5) Ya que el alma no es una realidad en sí misma, todo lo que produce (el pensar, el sentir y el valorar) está sujeto a las leyes generales de la fisiología y a las condiciones específicas de un cuerpo que siente de acuerdo y es constantemente estimulado por sus circunstancias.

Las concepciones nietzscheanas de “alma como pluralidad del sujeto”²⁵⁶ y “alma como estructura social de los instintos y afectos”²⁵⁷ nos hablan de una parte activa y consciente del cuerpo que es modificable; una parte que está sujeta a la transformación. El alma como la parte consciente del cuerpo debe – de acuerdo a la redefinición de Nietzsche- ser concebida como un ‘instrumento’ del cuerpo: a servicio de la vitalización del cuerpo.

Como tal es una estructura social de instintos y afectos, que para reestructurar debemos aprender a escuchar y obedecer al cuerpo. De esta manera, el alma podrá cumplir una función

²⁵⁴ *MBM* (1, §12).

²⁵⁵ *Ibíd.*

²⁵⁶ *Ibíd.*

²⁵⁷ *Ibíd.*

armonizadora, que nos recuerda a la “lucha inteligente contra las pasiones”²⁵⁸ que los antiguos griegos llevaron a cabo. Una lucha, por cierto, que no buscaba la aniquilación de las pasiones, sino la armonía entre cuerpo y alma como resultado del conocimiento y gobierno de sí mismo.

2.2 Hacia el camino del creador *liberación del espíritu e inmoralidad.*

“¿Quieres marchar, hermano mío, a la soledad? ¿Quieres buscar el camino que lleva a ti mismo? Detente un poco y escúchame.

«El que busca, fácilmente se pierde a sí mismo. Todo irse a la soledad es culpa»: así habla el rebaño. Y tú has formado parte del rebaño durante mucho tiempo.

(...)

Pero ¿tú quieres recorrer el camino de tu tribulación, que es el camino hacia ti mismo? ¡Muéstrame entonces tu derecho y tu fuerza para hacerlo!”²⁵⁹

Lo que Nietzsche entiende por libertad, se vincula de un modo problemático con su reinterpretación sobre la voluntad. Según ésta, en todo acto de volición – sea de modo ‘consciente’ o ‘inconsciente’- hay algo que ‘manda’ y algo que ‘obedece’: un sentir múltiple y un pensamiento dirigente que resulta imposible desvincular de aquello que hemos venido llamando voluntad.

Comprender la voluntad en estos términos, incorporando la “consciencia de la voluntad”²⁶⁰, abre la posibilidad de que uno mismo sea a la vez quien manda y quien obedece. En el mejor de los casos, uno puede alcanzar la «libertad de la voluntad»—“expresión para designar aquel complejo estado del volente, el cual manda y al mismo tiempo se *identifica* con el ejecutor”²⁶¹- para redirigir los actos hacia la vitalización del cuerpo y la intensificación de la vida. En términos nietzscheanos el «volente consciente» concibe el «leib» como una

²⁵⁸ *CI* (5, §1).

²⁵⁹ *AHZ* (I-17).

²⁶⁰ *MBM* (1, §19).

²⁶¹ *Ibíd.*

estructura social de muchas almas que debe gobernar o armonizar, si es que quiere que ocurra “lo que ocurre en toda colectividad bien estructurada y feliz, a saber: que la clase gobernante se identifica con los éxitos de la colectividad”²⁶².

En cambio, el volente inconsciente toma la voluntad como una ‘facultad suya’ y por lo tanto: “la cosa más conocida del mundo”²⁶³. Lo que Nietzsche llama ‘ilusión del volente’²⁶⁴ se logra mediante la incorporación del concepto sintético «yo» y una consecuente eliminación irreflexiva de la mencionada ‘conciencia de la voluntad’. Siguiendo la interpretación de Nietzsche, con el concepto «yo» se sintetiza falsamente ‘lo que manda’ y ‘lo que obedece’ en toda volición, dando como resultado la falsa equivalencia entre ésta y el acto: de manera que “el volente cree que voluntad y acción son una y la misma cosa”²⁶⁵. El volente inconsciente cree en la errónea conclusión – cuyo único “argumento” es la fe en una certeza inmediata y a-histórica- de que hace lo que quiere, de que la explicación y motivación de sus actos se remite a su querer: a lo que yo he querido hacer.

Los sujetos al «orden moral del mundo» viven de acuerdo a la ilusión de que hacen cuanto quieren, aunque, en realidad, la parte de su voluntad que manda sea una expresión de una ficción regulativa – una moral condicionante- que fija sus existencias y ordena sus actos desde fuera; misma que imitan y reproducen bajo la hipnosis de que hacen su voluntad. El volente inconsciente ejercita durante toda su vida la parte obediente de su voluntad – lo que Nietzsche llamó el espíritu transformado en camello-, pero, la incorporación de la ilusión de la «voluntad libre», les impide reconocer la consciencia de la voluntad y llevar cabo la ejercitación de la parte que manda.

El hecho de que no sientan el peso de las cadenas de la conducción moral, no los hace libres. A quienes creen que son independientes simplemente porque no sienten la dependencia hacia algo – como si la liberación consistiera en un espontáneo acto verbal de magia, en decirse a

²⁶² *Ibíd.*

²⁶³ *Ibíd.*

²⁶⁴ *Ibíd.*

²⁶⁵ *Ibíd.*

uno mismo ¡soy libre! - Nietzsche lanza como una flecha escéptica, o como un fármaco crítico, la siguiente reflexión:

“But what if the opposite were true: that he is always living in manifold dependence but regards himself as free when, out of long habituation, he no longer perceives the weight of the chains? It is only from new chains that he now suffers: - 'freedom of will' really means nothing more than feeling no new chains.”²⁶⁶

Quienes están encadenados al espíritu moral, pueden tomar de Nietzsche una serie de exhortaciones que es posible comprender en un ejercicio crítico de autoconocimiento, al cual podemos referirnos con la frase ‘sentir el peso de las cadenas’. La cuestión no se limita a saber si somos o no somos libres – sino a saber de qué modo nos hemos encadenado a la moral y cómo emanciparnos efectivamente de ésta. Pero con la libertad vienen nuevos problemas – problemas con los que el ‘esclavo’ no tiene que lidiar-, y sobretudo el enigma de la liberación: ¿para qué la libertad?

a. Historia de la verdadera liberación de la vida

En el tercero de sus ensayos intempestivos²⁶⁷, Nietzsche – inspirado por el autor de *El mundo como voluntad y representación*- intentó expresar “un problema de educación sin igual, un nuevo concepto de la *cría de un ego*, de la *auto-defensa*, hasta llegar a la dureza, un camino hacia la grandeza y hacia tareas histórico-universales”²⁶⁸. Es bien sabido que la tarea educativa que Nietzsche asigna al filósofo y al pensador – la cual encuentra su punto de

²⁶⁶ HH (III §10). Esp. “Pero, ¿y si fuese lo contrario lo verdadero, es decir, si viviese siempre en una múltiple dependencia, y se considerase libre siempre que por una larga costumbre no sintiese la presión de las cadenas? Es sólo a partir de nuevas cadenas que ahora sufre: – Libre albedrío no quiere decir propiamente otra cosa que el hecho de no sentir ya el peso de nuevas cadenas”.

²⁶⁷ UM III.

²⁶⁸ EH (3, 3, §3), Pp. 87.

emergencia en este texto- es una liberación. Por lo tanto, no nos equivocamos al afirmar que el filósofo alemán intentaba, sin eufemismos, competir con los educadores oficiales de su tiempo, seduciendo y exhortando – tal como lo hiciera en la antigua Atenas Sócrates varios siglos atrás- a la juventud a que se liberara de sus formadores y aprendiera a cultivarse a sí misma.

Emprender lo que el filósofo alemán llamó «la tarea de la obra educativa», es decir, “transformar al hombre entero en un sistema solar planetario, vivo y móvil, y reconocer la ley de su mecánica superior”²⁶⁹, no podría llevarse a cabo sin un movimiento contra-educativo. No podría, por la simple razón de que la educación alemana – según la lectura de Nietzsche- estaba al servicio del Estado y, por lo tanto, debían también estarlo los educadores.

Es preciso fracturar y/o interrumpir el proceso formativo de la educación tradicional, el «bildung» que busca la equivalencia y nivelación de los individuos, que busca, la eliminación de la autenticidad – y que no ve que el Estado debe ser un medio para alcanzar algo más alto; mas no un fin al que le sea lícito alimentarse de los individuos para permanecer gobernando-. Es en este contexto que Nietzsche problematiza la cuestión de la liberación y la libertad, de la esclavitud y esclavización; misma que se replanteará en *Humano demasiado humano* mediante los compañeros que tuvo que inventarse en su soledad: los espíritus libres.

“¡Sé tú mismo! Todo lo que ahora haces, todo lo que piensas y todo lo que deseas no eres tú quien lo hace, lo piensa ni lo desea”²⁷⁰. Esta fuerte exhortación a la liberación lleva detrás de sí una reflexión sobre las motivaciones que producen y/o refuerzan la conducta gregaria – o, si ustedes lo prefieren, sobre las causas psicológicas generales que podrían explicar el movimiento habitual de mancipación del espíritu al orden de lo político.

La tesis de Nietzsche es bien conocida. El miedo y la pereza son los rasgos más universales de los hombres y, son las dos fuerzas que mejor describen el nacimiento y la continuidad del modo de vida gregario. Por un lado, el miedo al vecino que exige convención – el miedo a

²⁶⁹ UM (III, §2), Pp. 131.

²⁷⁰ UM (III, §1), Pp. 127.

contrariar las convenciones y, peor aún, esa creencia que identifica un valor en la defensa de las convicciones- y, por el otro, la pereza que nos mantiene en un estado de sueño, es decir, que nos impide inaugurar un examen sobre la vida: elegir la vida contemplativa. En última instancia Nietzsche se inclina por la pereza como factor decisivo; la pereza explica el miedo a la convención que “obliga al individuo a temer a su vecino, a pensar y a pensar y actuar como un miembro del rebaño, y a no sentirse dichoso consigo mismo”²⁷¹.

Atados por las cadenas del miedo y la convención, los hombres se tornan pasivos respecto a sí mismos, entrando en un estado de «akedia»²⁷² – de letargo, pasividad e inactividad- y, aunque respecto al mundo exterior sean activos, su actividad se limita a ser la del actor del teatro de la moralidad de la costumbre. Puesto que estos «hombres prácticos» – o volentes inconscientes- se han comprometido, al precio de olvidarse a sí mismos, a una existencia social con el otro, su vida acaba por asemejarse a “un puro azar carente de pensamiento”²⁷³, y ellos mismos se “asemejan a productos fabricados en serie, indiferentes, indignos de evolución y enseñanza”²⁷⁴.

Pues bien, en dicha situación, la voluntad se debilita de tal modo que acaba por fundirse ilusoriamente con la acción; una acción conducida desde fuera, que sin embargo no es percibida como tal, sino como la libertad en sí. A partir de la reflexión de Nietzsche podemos decir que los “hombres que se muestran acomodaticios con la masa”, han entrado en un estado que es a su vez «akedia» y «akrasia» (ἀκρασία)²⁷⁵. O podríamos decir, inspirados en el ejercicio estoico de la «apatheia»²⁷⁶, que el hombre bajo el «orden moral del mundo» es

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² Del lat. **acidiā** y este del gr. ἀκηδία **akēdía** 'negligencia'. **1.** f. Pereza, flojedad. **2.** f. Tristeza, angustia, amargura. En Diccionario de la Lengua Española [versión electrónica]. España: Real Academia Española <http://dle.rae.es>

²⁷³ *UM* (III, §1), Pp. 128.

²⁷⁴ *Ibid.*, Pp. 127.

²⁷⁵ The state of mind in which someone acts against their better [judgement](#) through [weakness](#) of [will](#). From Greek **a-** 'without' + **kratos** 'power, strength'. The term is used especially with reference to Aristotle's *Nicomachean Ethics*. En <http://www.oxforddictionaries.com/>

²⁷⁶ *Apatheia* (Greek, not suffering). In Stoicism, not having any *pathe* means not having any feelings based on mistaken beliefs, including emotions. *Apatheia* is not simply lack of feelings, but having feelings that deny virtue its all-important role. En <http://www.oxforddictionaries.com/>

gobernado por una fuerza extraña a sí mismo: en este caso no por las pasiones, sino por la moral.

Si el estoico renunciaba a seguir siendo conducido por las pasiones, espíritu libre será aquél que renuncie a la ciega conducción de los hilos de la moral. En este sentido, la «inmoralidad» como la apatía constituiría el reverso de la pasividad. Según la lectura de M. Foucault “No tener pasiones es dejar de tener pasividad. Vale decir eliminar de sí mismo todas las mociones, todas las fuerzas, todas las tempestades de las que uno no es amo y que de ese modo lo exponen a ser esclavo, sea de lo que ocurre en uno mismo, sea de lo que pasa en su cuerpo, sea, eventualmente, de lo que sucede en el mundo”²⁷⁷. La apatía como reverso de la pasividad “garantiza el dominio de sí”²⁷⁸ – la actividad que los griegos llamaron «autarquía»-. Pero, ¿podría decirse lo mismo sobre la inmoralidad?

En toda la tercera intempestiva podemos observar que la exhortación a la liberación del espíritu – de las cadenas de la convención- es constantemente asociada al dominio sobre sí mismo. Nietzsche nos habla de un camino individual que implica una ruptura con el “parroquialismo”²⁷⁹, es decir, con la formación de la propia existencia de acuerdo a los moldes culturales del pasado social. En este sentido, la cura de Nietzsche para la enfermedad adquirida de la akedia/akrasia, consiste en concentrarse en el presente, en uno mismo, cultivando el asombro ante la enigmática existencia:

“Pero aun cuando el futuro no nos permitiera esperar nada, nuestra extraordinaria existencia en este «ahora» concreto – esto es, el hecho inexplicable de que sea precisamente hoy cuando vivimos a pesar de que existió un tiempo infinito para nacer, de que no poseamos nada más que un interesante y largo «hoy», y que es en él donde debemos mostrar la razón y el fin de que hayamos nacido justamente en este momento- nos alentaría enérgicamente a vivir según nuestra propia medida y conforme a nuestra propia ley. 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.”²⁸⁰

²⁷⁷ Foucault, M. (2004), Pp. 178.

²⁷⁸ *Ibíd.*

²⁷⁹ *UM III*

²⁸⁰ *Ibíd.*

La exhortación a la liberación del espíritu apunta hacia el gobierno de sí: a que cada quien se haga cargo de su propia existencia. Nietzsche exhorta a los espíritus encadenados a abandonar un estado de tutela moral y, a tomar su propio camino, reconociendo que seguir por el sendero moralizado implica perderse a sí mismo. Los educadores en tanto que liberadores, nos muestran que “existe en el mundo un único camino por el que nadie sino tú puede transitar”²⁸¹ y esto es precisamente lo que Nietzsche hace durante este texto: una oda a la liberación.

No obstante, la lección nietzscheana sobre la liberación se resiste a la tentativa de definir la meta de la libertad. Se limita, en cambio, a indicar que la emancipación nos coloca en un camino desconocido; camino que nos conduce hacia una superación de nuestra vieja identidad, pues “tú verdadera esencia no se halla en lo más profundo de tu ser, sino a una altura inmensa por encima de ti, o cuando menos, por encima de eso que sueles considerar tu yo”²⁸².

La exhortación a vivir fuera de las exigencias de la masa – y dejar de mostrarse acomodaticio consigo mismo- busca persuadir al hombre gobernado por la moral y su consecuente estado de akedia/akrasia, a que renuncie a la pasividad y comience a examinarse a sí mismo. Es una reinterpretación de la antigua inscripción delfica «gnothi seauton»; la cual no toma como su hilo conductor el alma esencial, sino el cuerpo cambiante. Nietzsche pensaba que “el hombre podría despellejarse siete veces setenta y ni aun así podría decirse: ‘este eres realmente tú, esto no es caparazón exterior’”²⁸³, – de manera que lo más relevante en este ejercicio de autognosis no es el conocimiento de una supuesta esencia humana, sino el carácter flexible de nuestra identidad: no qué somos esencialmente, sino, potencialmente, qué podemos llegar a ser-.

²⁸¹ *Ibíd*

²⁸² *Ibíd*

²⁸³ *Ibíd*

A partir de esta liberación de la moral – que idealmente conduciría a los hombres desencadenados al conocimiento y dominio sobre sí mismos- comienza a escribirse un capítulo personal de la historia de liberación de la vida. Es una contribución a la desmoralización de la existencia que no posee ni pretende poseer una deontología de la acción. Es una historia que sólo puede escribirse desde la situación particular de cada individuo; una historia que se escribe viviendo a contrapelo, superando la pasividad, cultivando la inmoralidad.

b. Actores y creadores

Creo que, desde la perspectiva de Nietzsche, lo anteriormente dicho sobre las condiciones generales del encadenamiento del espíritu – para ser más precisos, del «leib»- a un régimen político, no puede ser leído en clave de ley universal. Por el contrario, el ejercicio que hemos resumido con la fórmula “sentir el peso de las cadenas”, constituye un ejercicio de autognosis y, como tal, un esfuerzo por reconocer la «segunda naturaleza» que uno ha incorporado.

De acuerdo a Nietzsche no existe sentimiento, pensamiento, deseo y/o acto alguno que no guarde una relación histórica con los modos de valorar de una cultura. O, para decirlo de otra forma, a través del sentido histórico aprendemos que la motivación de la conducta humana no puede limitarse a la hipótesis de los instintos naturales, ni, claro ésta, a la fundamentación metafísica de las esencias. Toda esta problematización de la voluntad y la libertad nos da lugar para pensar en la constitución histórica de condiciones o espacios culturales dentro de los cuales se persigue la formación de un «tipo de hombre» – quien, a través de procesos ininterrumpidos de socialización, de adquisición de saberes directrices socio/culturales, llega

a incorporar como algo suyo, como su «ousía»²⁸⁴, aquello que “hace un par de milenios no existía (y que incluso) a un par de cientos de millas más lejos ya no compromete”²⁸⁵ (a nadie).

Hemos sugerido anteriormente que este proceso de identificación del “sí mismo” con “el otro” se logra mediante un «bildung» que a la vez es crianza y domesticación de la bestia-hombre. Hablamos de una identificación de las expectativas sociales con la “sustancia”, con lo que uno es y, de una creación e incorporación de una identidad social que condiciona y habilita la experiencia de la existencia humana, sobre todo en lo tocante a la volición.

La distinción que Nietzsche hace entre «creadores» y «actores»²⁸⁶ (hombres libres y esclavos) nos permitirá retomar la hipótesis del “miedo” y la “pereza” – que conducen a la akedia/akrasia respecto a uno mismo-, esta vez como factores que delimitan la acción de los actores del drama de la existencia moral.

Cuando el «hombre de acción» es un «volente inconsciente» actúa bajo la ilusión de que mediante su acción ha superado el estado preliminar del pensamiento y, especialmente, de que su actuar es reflejo de intenciones propias. Sin embargo, Nietzsche pensaba que estos hombres no pueden dar razón del porqué de sus actos ¿por qué? Porque si bien son activos en relación a los roles sociales que han incorporado, “como individuos distintivos y seres humanos únicos son perezosos”²⁸⁷. La acción de las personas que actúan dentro y al servicio de estos contextos socializantes, se traduce en una imitación de la «voluntad general» reforzada mediante la diaria repetición de automatismos orquestados por ficciones regulativas que obligan a pensar y actuar como los demás.

Podríamos decir con Nietzsche y los antiguos filósofos que la primera distinción entre estos dos tipos de hombre la constituye la elección de una «vita contemplativa» o de una vida

²⁸⁴ The philosophical term ‘substance’ corresponds to the Greek **ousia**, which means ‘being’, transmitted via the Latin **substantia**, which means ‘something that stands under or grounds things’. According to the generic sense, therefore, the substances in a given philosophical system are those things which, according to that system, are the foundational or fundamental entities of reality.

²⁸⁵ *Ibid*

²⁸⁶ *GS* (IV, §301).

²⁸⁷ *HH* (I, §283).

examinada. En efecto, los “prácticos” – a diferencia de los “contemplativos”- actúan sin examinar las causas y consecuencias de sus acciones, lo que – hablando muy generalmente- suele conducirlos hacia una ilusoria «eupraxia»²⁸⁸ que es en realidad una «dyspraxia»²⁸⁹. Aristóteles asoció la dyspraxia con la vida guiada por las pasiones y con la «vita voluptuosa»²⁹⁰ – o “vida de bestias” inspirada en el rey Sardanapalus, dedicada a la búsqueda del lujo, la opulencia y el placer-.

La contraparte de estos «actores» que han incorporado una conciencia e identidad sociales como marco de referencia fijo en el conocimiento de sí mismos, son los «creadores». En términos de Nietzsche, la praxis de las personas prácticas está basada en el aprendizaje y ejercicio de la obra de los creadores: “este poema que nosotros hemos inventado es continuamente estudiado por los llamados hombres prácticos (nuestros actores) quienes aprenden sus roles y traducen todo a la carne y a la actualidad, a la vida cotidiana”²⁹¹.

Creo que resultará plausible argumentar que la praxis de las “criaturas genéricas” que son los «hombres de acción» – ya sea que “obren a título de funcionarios, mercaderes o eruditos”²⁹²- era para Nietzsche una especie de «dyspraxia». La actividad con la que se comprometen los hombres de acción – es decir, aquello que los mantiene ocupados- los aleja de una potencial e indefinida actividad individual a la que Nietzsche llamó “la actividad suprema”²⁹³ – empujándolos a un modo de vida que se configura en el marco de un ordenamiento de relaciones sociales, desde el cual se originan regímenes laborales del deber-.

Los obreros de la vida, lejos de llegar a ser “dueños de dos tercios de su día”²⁹⁴ involucran su entera existencia en rutinas cuyas jornadas han sido fijadas sistemáticamente y, cuya motivación económica, debe garantizar el cumplimiento de un objetivo político. Las reglas

²⁸⁸

²⁸⁹

²⁹⁰ *Aristóteles* (), Pp 10.

²⁹¹ *GS* (IV, §301).

²⁹² *HH* (I, §283).

²⁹³ *Ibíd.*

²⁹⁴ *Ibíd.*

que gobiernan el mundo socio/cultural son continuamente incorporadas y constituyen el material de los guiones que condicionan la acción de los actores.

En estas condiciones sociales – tal como Nietzsche advirtió- se favorece la identidad y actividad gregaria a servicio del Estado y/o la moral; por lo tanto se desaprueba la vida contemplativa del solitario y la posible auto-transformación del individuo: “Las prescripciones que se llaman «morales», están dirigidas en realidad contra los individuos y no pretenden en absoluto su felicidad”²⁹⁵. Todo ello nos permite hablar de una ‘dyspraxia moral’ como actividad reproductora que tiende hacia la despersonalización y equivalencia de los individuos y, que se ejerce a través de la identificación e imitación de los actos y metas socialmente exigidas.

Sugiero la noción de ‘eupraxia nietzscheana’ para referirnos a aquella “actividad suprema del individuo” cuyo punto de emergencia es una autognosis crítica que busca la auto-superación del individuo. A diferencia de la actividad reproductora que encarna su contraparte, esta buena práctica se manifiesta en una «poiesis» y «autopoiesis» – actividad creadora y auto-creadora-. La buena praxis no está definida por el cultivo de virtudes específicas; definirla implicaría contradecir uno de sus más importantes rasgos, la búsqueda de la autenticidad.

Ahora bien, un «creador» – según la interpretación nietzscheana- no se limita a distinguirse del hombre de acción, sino que además, ha superado la “ilusión de los contemplativos”, sustituyéndola por una consciencia creativa. Es decir, además de reconocer su «vis contemplativa», reconoce en el mundo que es objeto de su contemplación, la fuerza impresa de un artista cuya obra es una segunda naturaleza. Reconoce en la obra de arte que es el mundo y en sus autores, su propia «vis creativa» – con la cual el «filósofo artista» es capaz de convertirse en el poeta de su propia vida-.

La filosofía de Nietzsche muestra “el camino del creador”, su antecedente es la vida contemplativa que practicaron los filósofos griegos – y cuya antítesis es, sin duda alguna, la

²⁹⁵ A (II, §108).

existencia irreflexiva del esclavo que se ha encadenado a las convenciones y al miedo. En dicho camino el solitario se encuentra con el “enigma de la libertad”, del cual a continuación nos ocuparemos.

c. Vivir peligrosamente: la gran liberación y el espíritu libre.

Podemos decir que, en última instancia, Nietzsche no anhelaba alcanzar los oídos del *pueblo* –«los demasiados»-, sino sólo los de aquellos hombres dispuestos a convertirse en la excepción a la regla, los «espíritus libres» – quienes más adelante recibirán en su obra *Más allá del bien y del mal* el nombre de «filósofos del futuro».

En el prefacio para *Humano demasiado humano* – obra que se subtitula *un libro para espíritus libres*- escrito durante el verano de 1886, Nietzsche admitió que espíritus libres de este tipo no existían y que en consecuencia tuvo que inventárselos para “conservar el buen humor mientras estaba rodeado por padecimientos (enfermedad, soledad, lugares desconocidos, acedia, inactividad)”²⁹⁶. Los espíritus libres, sus “valientes acompañantes”²⁹⁷, eran en aquel entonces una especie de «pharmakon» que reemplazaba y compensaba a los amigos que él mismo dijo no tener. En última instancia no eran más que “fantasmas y fantasmagoría de eremita”²⁹⁸, sin embargo – continúa Nietzsche- “espíritus libres de este tipo podrían algún día existir... físicamente presentes y palpables”²⁹⁹. No hay duda de que deseaba acelerar la llegada de tales filósofos; incluso podríamos decir que todo el citado prefacio es una descripción acerca de bajo qué peripecias y a través de qué caminos los veía aproximarse.

De acuerdo a Nietzsche la “experiencia decisiva”³⁰⁰ de los espíritus libres es una «gran liberación»: liberación de las cadenas, grilletes y pilares morales a la que estos espíritus previamente parecían estar atados para siempre, la cual llega “inesperadamente, como la

²⁹⁶ *HH* (Preface, §2).

²⁹⁷ *Ibíd.*

²⁹⁸ *Ibíd.*

²⁹⁹ *Ibíd.*

³⁰⁰ *HH* (Preface, §3).

agitación de un terremoto”³⁰¹. Como consecuencia de esta violenta liberación – descrita como una “primera victoria”- aquellos que se han liberado se involucran con un nuevo y peligroso estado de libertad a cuyo través es posible experimentar la libertad de la voluntad y una libertad de auto-determinarse. No obstante, para Nietzsche la experiencia de la liberación – esa “primera erupción de fuerza y voluntad de autodeterminación, de autoevaluación”³⁰²- es al mismo tiempo “una enfermedad (adquirida) que puede destruir al hombre”³⁰³.

De esta manera, la liberación no garantiza la “libertad madura del espíritu”³⁰⁴, sino solamente el acceso a un general e incierto estado de libertad que permite al recién liberado revalorar al mundo y a sí mismo por su propia cuenta, desencadenado del yugo de los amos socio/políticos.

Nietzsche no dudó en asociar y comparar la experiencia de los hombres recién liberados con aquella de los libertinos bajo el imperio romano: aquellos que una vez liberados sentían la necesidad de demostrar su dominio sobre las cosas y sobre los otros; cuya libertad se aproxima al resentimiento y la venganza. En el filósofo Epicteto tenemos el ejemplo de un hombre que emergió de la condición de esclavitud, ascendió a la de liberto y, finalmente, alcanzó a través de la praxis filosófica del estoicismo la ‘verdadera libertad’. La anécdota del maestro estoico es bien conocida, tan pronto como se convirtió en un hombre libre se preguntó: qué es la libertad.

Epicteto distingue la liberación de la libertad, la cual asocia al dominio de sí y al ejercicio de la **prohairesis**³⁰⁵ – concepto parecido al de voluntad-. Creo que la distinción entre liberación y libertad es igualmente relevante en la filosofía nietzscheana. Nietzsche explica que la liberación es una “enigmática y cuestionable victoria”³⁰⁶ que no podría asegurar un resultado

³⁰¹ *Ibíd.*

³⁰² *Ibíd.*

³⁰³ *Ibíd.*

³⁰⁴ *HH* (Preface, §4).

³⁰⁵ Epictetus' chief concerns are with integrity, self-management, and personal freedom, which he advocates by demanding of his students a thorough examination of two central ideas, the capacity he terms ‘volition’ (**prohairesis**) and the correct use of impressions (**chrēsis tōn phantasiōn**).

³⁰⁶ *HH* (Preface, §4).

homogéneo – en todos los posibles casos y escenarios- para tantas y variadas disgregaciones de las reglas que gobiernan la vida de la mayoría y que éstos siguen ciegamente.

En los mejores casos los hombres recién liberados, que además posean un carácter inquisitivo – especialmente aquellos que “estén llenos de ese deseo de tentar y experimentar”³⁰⁷- pueden practicar el ejercicio de inversión de los valores dominantes, valores convencionales o socialmente impuestos; preguntándose a sí mismos: “¿Será posible invertir *todos* los valores? ¿y acaso el bien sea el mal? ¿y Dios una invención y sutileza del Diablo? ¿Acaso no es todo en última instancia falso?”³⁰⁸. Por lo tanto, lejos de alcanzar un objetivo fijo, la liberación conduce al hombre liberado a un nuevo estado de crisis. Todos los valores que ha tenido hasta ahora por ‘verdades eternas’, se convierten en el blanco de una revaloración y transformación – por consiguiente la liberación conduce a un “oscuro aislamiento” que no sería preciso llamar un triunfo, sino, sugiero, una «crisis de la libertad».

Para Nietzsche el hombre liberado se encuentra en un estado intermedio entre la esclavitud y la libertad – o, entre la enfermedad y la salud-. De la decisiva experiencia de una “gran liberación” y, su consecuente “crisis de la libertad”, describe un posible movimiento progresivo que involucraría de manera activa una introspección y una revaloración de lo que la voluntad de uno mismo ha sido hasta ahora – por lo tanto, una reconsideración crítica de los “propios” juicios y actos sería necesaria-. Igualmente relevante resultará una revaloración de las condiciones a través de las cuales nuestros pensamientos y acciones se han formado, especialmente por medio de la moral.

Aquel largo periodo de tentación y experimentación en aislamiento podría dirigir al desencadenado hasta una nueva fase de «madurez de la libertad del espíritu», la cual, según Nietzsche, “es igualmente autodominio y disciplina del corazón”³⁰⁹. Sin embargo, no infravaloremos que en más de una ocasión nos advierte: “más de uno hay que arrojó de sí su

³⁰⁷ *HH* (Preface, §3).

³⁰⁸ *Ibíd.*

³⁰⁹ *HH* (Preface, §4).

último valor al arrojar su servidumbre”³¹⁰. Dicho acaso de un modo más claro, para Nietzsche la libertad es algo que cada uno debe conquistar a cada paso y no una reparación política que debamos aguardar pasivamente.

El “peligroso privilegio de vivir experimentalmente”³¹¹ podría guiarnos a la «convalecencia» – el estado intermedio que coloca a los espíritus libres “a medias vueltos hacia la vida”³¹², que Nietzsche definió como el primer paso hacia esa “abundancia de fuerzas plásticas, curativas, formativas y restauradoras que es el signo de la gran salud”³¹³. ¿Acaso el destino de cualquier libertino consiste en superar la enfermedad debilitadora de la moral y en convertirse a través de la práctica y el conocimiento de sí en la soledad, en un médico para sí mismo? Ciertamente no. Sólo aquellos que sean capaces de conquistar el “privilegio de maestría del espíritu libre”³¹⁴ – sólo aquellos y aquellas que demuestren ser lo suficientemente valientes como para vivir peligrosamente: fuera de las convicciones, certezas y consuelos sociales. Aquellos que han renunciado a la vieja confianza en la vida (pues han comprendido que la vida es algo que ha sido creado y algo que por ende puede o debe recrearse) y la han superado a través de una nueva conciencia: “la vida misma se ha convertido en un problema”³¹⁵.

En la filosofía nietzscheana la liberación puede interpretarse como un momento obligatorio para aquellos que sientan la imperiosa necesidad de liberarse a sí mismos de las cadenas de la moral – y no una acción masiva que es parte de un programa político.

Durante el primer capítulo discutimos su diagnóstico sobre la condición del hombre bajo el «orden moral del mundo» (el sendero cristiano que conduce a los creyentes al nihilismo a través de la auto-destrucción) y cómo Nietzsche – tal vez en un inicio inspirado por el epicureísmo- piensa en la moral como en un padecimiento que enferma no sólo el alma, sino

³¹⁰ *AHZ* (I-17).

³¹¹ *HH* (Preface, §4).

³¹² *HH* (Preface, §5).

³¹³ *HH* (Preface, §4).

³¹⁴ *Ibíd.*

³¹⁵ *GS* (Preface to the second edition, §3).

también el cuerpo. Pienso que la entera reflexión sobre la liberación es precisamente una meditación sobre nuevas formas de sanación o, nuevos senderos de existencia a cuyo través el enfermo, transformado en convaleciente, puede aproximarse a la «gran salud». La liberación propuesta por Nietzsche – como la sabiduría propuesta por Sócrates- se limita a mostrarnos el camino hacia la inauguración de una relación con nosotros mismos, que en lo futuro, dependerá de nosotros mismos.

2.3 ¡Médico, cúrate a ti mismo! *La transvaloración como práctica terapéutica*

“Me da la impresión de que un enfermo es más imprudente cuando tiene un médico, que cuando se ocupa él mismo de su salud.”³¹⁶

“Médico, cúrate a ti mismo, así curas también a tu enfermo. Sea tu mejor cura que él vea con sus ojos a quien se sana a sí mismo.”³¹⁷

La crítica que Nietzsche lanzó sobre el principio cristiano de redención, fundado en el mito de la pecaminosidad originaria de la entera humanidad, que mueve el ideal ascético cristiano y legitima la figura del sacerdote salvador – del “curandero de almas” y “mejorador de la humanidad”-, da lugar a un replanteamiento de los valores dominantes con los que los promotores de la “doctrina del pecado original” han condicionado la relación del hombre consigo mismo, mediante la continua intervención del sacerdote en la vida. El replanteamiento terapéutico de Nietzsche traza un camino hacia la transvaloración de los valores, el cual tiene como precondition “la liberación del hombre respecto al sacerdote”³¹⁸.

Podríamos decir que en este camino de curación hacia sí mismo, que implica la deslegitimación de la autoridad sacerdotal sobre la vida, Nietzsche invierte el principio

³¹⁶ A (IV, §322).

³¹⁷ AHZ (I-22).

³¹⁸ AC §49

salvífico del que sufre a causa del pecado – “¡Fuera los médicos! *Lo que se necesita es un salvador*”³¹⁹-, facilitando un cuidado del cuerpo, previamente obstruido por la receta metafísica del sacerdote cristiano: por la redención de las almas. Sin embargo la inversión terapéutica – ¡Fuera los salvadores! *Lo que se necesita es un médico*- no debe confundirse con una nueva dependencia hacia el médico; *au contraire*.

Para el ejercicio terapéutico que Nietzsche plantea – sin duda una tentativa, un antídoto para la contranaturalidad cristiana y el nihilismo- no sólo resulta aconsejable vivir sin sacerdote, sino “vivir sin médico, si es posible”³²⁰. Puesto que una de sus principales funciones es la prescripción, Nietzsche considera que el médico se aproxima peligrosamente a la figura del sacerdote, guiada por el imperativo moral de la religión: “«Haz esto y aquello, no hagas esto y aquello – ¡así serás feliz! En otro caso...»”³²¹. Lo que Nietzsche problematiza es la mancipación, ya sea respecto al sacerdote, ya respecto al médico; e incluso, frente a ese “dejar todo en manos de la divinidad, como médico suyo, según la frase «¡lo que Dios quiera!»”³²².

La emancipación del médico, terapeuta y dietista que – en semejanza con el sacerdote- prescribe recetas en función de una medicina universal, constituye, la liberación de un diagnóstico que esclaviza al sujeto a la condición de la manada. A través de la crítica de la panacea – una curación universal que no distingue cuerpos, que se circunscribe a preceptos y que implica la generalización de una enfermedad- Nietzsche habilita un conocimiento y cuidado de sí mismo, al margen del orden religioso y clínico: la «gran salud», dirigida a los «espíritus libres», quienes deberá alcanzarla por su propia cuenta, convirtiéndose en médicos para sí mismos.

“For by now we have learned better than to speak of healthy and sick as of an antithesis: it is a question of degrees. My claim in this matter is that what is called “healthy” represents a lower level than that

³¹⁹ *Ibid.* (IV, §322).

³²⁰ *A* (IV, §322).

³²¹ *CI* (6, §2).

³²² *A* (IV, §322).

which under favorable circumstances *would be* healthy – that we are relatively sick –”³²³

La «gran salud» trae consigo un replanteamiento de lo que significan, y del modo en que se relacionan, ‘salud’ y ‘enfermedad’. Se trata de una nueva concepción de salud, escéptica respecto a la existencia de una única «salud en sí misma»; rebelde frente a la autoridad de una «salud normal» – la salud a la que prescriben los defensores de la panacea; la salud, dicho con Foucault, normalizada-.

Bajo esta concepción, la comprensión de lo que significan ‘salud’ y ‘enfermedad’ dependerá de cada cuerpo y de cada proceso de auto-conocimiento: lo que empobrece a uno – lo que en uno es insano y mórbido- podría fortalecer y vigorizar a otro – podría constituir un estímulo y un paso hacia su propia salud-. De este manera el binario clínico-moral (enfermedad= malo/salud= bueno) queda replanteado mediante la noción de «salud individual» – “la cual, ciertamente, aparecerá en uno como opuesta a la salud de otro”³²⁴-. Con esta última noción, obtiene su derecho de existencia la pregunta ¿para qué la salud? La respuesta de Nietzsche: para alcanzar tu meta y tu horizonte – el cual creas tú mismo y se encuentra, por lo tanto, más allá del deber-; para eso requieres del cultivo de una salud.

“Desde la óptica del enfermo elevar la vista hacia conceptos y valores *más* sanos, y luego a la inversa, desde la plenitud y autoseguridad de la vida *rica* bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de *decadence*...”³²⁵

Otro rasgo importante de la «gran salud» es que no llega de golpe, ni es permanente, sino que se alcanza por grados y debe conquistarse y reconquistarse. Puesto que no es posible

³²³ WP (812 March-June 1888). Esp. “Porque ahora hemos aprendido algo mejor que hablar de sanos y enfermos como antítesis: se trata de una cuestión de grados. Mi tesis en este asunto es que lo que se llama “sano” representa un nivel inferior al que en circunstancias favorables sería sano – que estamos relativamente enfermos –”.

³²⁴ GS (III, §120).

³²⁵ EH (1, §1).

permanecer en un estado constante e ininterrumpido de salud, Nietzsche observa en la enfermedad un inevitable maestro: alguien a quien podríamos interrogar a propósito de quiénes somos – un punto de partida a cuyo través podríamos aspirar a grados de salud más altos-.

La medicina universal y su aspiración a la «salud normal», han ejercido y continúan ejerciendo un poder de normalización sobre el sujeto; una equivalencia y nivelación en la que lo propio y lo individual desaparecen. Puesto que la meta que Nietzsche proyectó lo involucra con la reflexión sobre cómo transformar al animal moralizado en un nuevo tipo de hombre – en un «sobrehombre»-, su noción sobre lo sano y su problema terapéutico instauran un ejercicio de cuidado de sí mismo guiado por la exhortación: ¡médico, cúrate a ti mismo!

Aquél que se ha convertido en médico de sí mismo es aquél que ha planteado su propio horizonte; aquél “enfermo” que se ha transformado en «convaleciente»; aquél que toma su «voluntad de salud» como una lámpara que lo guía por su propio camino. Dicho de otro modo: el convaleciente es aquél que “queda arrebatado por la esperanza, por la esperanza de salud, por la *embriaguez* de la salud”³²⁶.

Ahora bien, no debemos pasar por alto que la terapéutica que Nietzsche propone se establece a partir de un rechazo a permanecer pasivo respecto a uno mismo, gobernado por la obediencia a preceptos universales. De modo que el médico de sí mismo – al igual que el educador nietzscheano- debe renunciar a la pretensión de curar a los otros, limitándose a enseñar con su ejemplo la auto-sanación y el camino irreplicable del individuo.

Una importante coordenada para comprender la propuesta terapéutica de Nietzsche es la influencia que la filosofía antigua griega tuvo sobre su propia filosofía. El conocimiento de la terapia de las pasiones, que los miembros de las escuelas socráticas ejercitaban, tuvo un gran influjo sobre la problematización terapéutica del filósofo alemán. Podría decirse que Nietzsche propone una reapropiación de la figura y la enseñanza del filósofo-médico en la antigua Grecia, como contrapeso de la figura del sacerdote salvador que representa el ideal

³²⁶ GS (Preface to second edition, §1).

del mesianismo judeocristiano. Este cuidado de sí mismo – «cura te ipsum», *therapeuson seauton*- está relacionado con la labor del terapeuta originario: “Su práctica es *therapeutike* [cuidado del alma]... así como la de los médicos es *iatrike* [cuidado del cuerpo]”³²⁷.

Sin embargo es preciso recordar que a través del replanteamiento sobre el dualismo alma/cuerpo, Nietzsche, mediante el concepto «leib», resitúa y resignifica el alma como parte del cuerpo. De modo que el cuidado de Nietzsche se plantea desde esta complejidad, desde esta doble perspectiva, en la que lo consciente (el alma) debe trabajar en función de la vigorización de lo inconsciente (el cuerpo). En otras palabras, la curación del alma debe implicar la sanación del cuerpo y viceversa.

Una última palabra sobre esto. En este contexto de problematización en torno a uno mismo, que es la convalecencia, como salida del orden moral, Nietzsche formula dos estrategias filosófico-terapéuticas: la espiritualización de las pasiones y la terapia de pequeñas dosis y curaciones lentas. La primera, como revitalización del cuerpo; la segunda, como método y dietética.

a) *Más allá del castradismo: la espiritualización de las pasiones*

Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida*...³²⁸

El «castradismo de las pasiones» pertenece a la problematización de la moral en tanto que contranaturalidad, cuyo antecedente es un examen de la moral – entendida como problema y problemática- a la luz de la vida. Mediante su crítica Nietzsche se planteó medir y comprender el impacto que la moral judeocristiana ejerce sobre vida: ¿en qué medida condiciona y se opone a su crecimiento; en qué forma es perjudicial la moral para la vida?

³²⁷ Foucault, M. (2009), Pp. 108.

³²⁸ *CI* (5, §1).

Su conclusión: que la moral contranatural condena y se dirige contra los instintos de la vida – y que la vida misma acaba, donde comienza el reino moral de dios-.

La adopción de la moral judeocristiana habilita una relación del sujeto en torno a sí mismo que Nietzsche llama “enemistarse con las pasiones”. A partir de la perspectiva metafísica dualista – la cual implica la división del hombre en dos partes: un cuerpo malo y un alma potencialmente buena- el «sujeto moral» adquiere la obligación de ser bueno, es decir, de resistir a la tentación de la carne y entablar una lucha en contra de las pasiones que provienen del cuerpo. De tal manera que una de las causas que mejor explican esta “declaración definitiva de enemistad” es un falso abismo entre el «sujeto moral» y su pasión, a través del cual se imagina arremeter contra sus pasiones sin atacarse a sí mismo – aunque en realidad no se trate más que de una lucha contra sí mismo y contra los instintos de la vida-.

Ahora bien, a estas alturas nos es lícito preguntar de dónde proviene y por qué medios se legitima esa «guerra-no-inteligente», de procedencia cristiana, contra las pasiones, – esa forma de violencia que Nietzsche llama «castradismo de las pasiones», cuyo leitmotiv se cifra en el lema “*il faut tuer les passions* [matar las pasiones]”³²⁹-.

Según la interpretación de Nietzsche, visto desde la óptica moral judeocristiana el «castradismo de las pasiones» es un remedio contra la *enfermedad* del pecado. La condición de pecaminosidad de las pasiones se fundamenta en su aparente “carácter temible” – a partir del cual se generalizan todas las pasiones como malas en sí mismas: “¡Como si en todas partes en donde ha habido pasiones hubiera habido también terror!-.

La razón de que el cristianismo haya dotado de un carácter temible y terrible a toda pasión – promoviendo una guerra para aniquilarla- es, según Nietzsche, la misma razón por la que los filósofos que buscan la verdad en sí misma, dotaron de un carácter idiota y errante a los sentidos: porque no son una escalera hacia su ideal. Mientras que los sentidos nos alejan del camino hacia el *conocimiento puro*, las pasiones nos alejan del ideal moral del hombre santo. De aquí se desprende un ejercicio de purgación para el caso de la metafísica y la religión: por

³²⁹ *Ibíd.*

un lado, desconfiar de los sentidos que conducen al error, por el otro, aniquilar las pasiones que condenan al infierno.

Con la “guerra a la pasión misma”³³⁰ – como tal un sacrificio de la vitalidad- el hombre moral busca redimirse y regocijarse a su dios. Busca, mediante la crueldad vuelta contra sí mismo – en la forma de auto-castración- convertirse en “el santo en el que dios tiene su complacencia”³³¹: el «castrado ideal». Sin embargo – y en esto insiste Nietzsche una y otra vez- esta negación de la vida en nombre de ideales religiosos no es más que un principio de auto-corrupción y decadencia que debilita el cuerpo, a fuerza de transformar el vicio en virtud.

Y bien, si el nihilismo constituye “la lógica de la *décadence*”³³², el castradismo de las pasiones será un puente de la “voluntad hacia la nada”. Es por ello que Nietzsche objeta que el remedio contra la pretendida enfermedad del pecado es la verdadera enfermedad, el síntoma de corrupción y principio de decadencia. Su alternativa, más allá de la extirpación santificada, acoge el nombre «espiritualización de las pasiones».

“Deseo para mí mismo y para todos los que puedan vivir sin el tormento de una conciencia puritana, una espiritualización y multiplicación de los sentidos cada vez mayores; debemos mostrar gratitud a los sentidos por su finura, plenitud y poder, y ofrecerles a cambio lo mejor que tenemos en el camino del espíritu. ¿Qué son para nosotros las calumnias sacerdotales y metafísicas contra los sentidos? Ya no tenemos necesidad de estas calumnias: señal de que uno ha mejorado.”³³³

Antes se llamaban espirituales y espiritualizados a quienes, según la vieja creencia ascética, siguiendo el sendero del espíritu – que renuncia al cuerpo- se habían desembarazado de sus pasiones y su sensualidad. Aquél “que evitaba meticulosamente todo lo que es brutal, todo

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*

³³² AC (Nota 13 ed. citada).

³³³ *The will to power*, 820 (1885).

lo que es directamente animal, todo lo que está demasiado cerca de nosotros”³³⁴, se decía, iba en camino hacia la espiritualización de sí mismo; lo que en el caso del cristianismo recibe el nombre de «santificación». Pero a la lucha del hombre por la «desensualización»³³⁵ Nietzsche no la llama espiritualización, sino apenas “un malentendido de una enfermedad o una cura, cuando no simplemente hipocresía y auto-engaño”³³⁶.

Lo que Nietzsche llama espiritualización [vergeistigen] es una “especie de culto a las pasiones”³³⁷ – el cual constituye una estrategia terapéutica para el convaleciente-. De la tesis nietzscheana sobre la procedencia natural del hombre – el que no derivemos del espíritu, ni poseamos un origen divino, como aseguran los religiosos- se desprende una alternativa a la actitud moral con la que hasta ahora nos hemos relacionado con nosotros mismos. Si reconocemos que nuestra moralidad no es más que superficie y que en el fondo somos animales, será posible cuidar de nosotros en sentido extramoral a través de la espiritualización de las pasiones y la sensualidad.

“Todas las pasiones tienen una época en la que son meramente nefastas, en la que, con el peso de la estupidez, tiran de sus víctimas hacia abajo – y una época tardía mucho más posterior, en la que se desposan con el espíritu, en la que se «espiritualizan».”³³⁸

El punto de partida de esta terapéutica consiste en “*desposeer* a la pasión de su carácter temible”³³⁹. Podríamos decir que la desposesión de la temibilidad de la pasión, implica la desmoralización de las pasiones: el rechazo a la interpretación cristiana del cuerpo, que involucra al espíritu libre con la renuncia a observar las pasiones como un fenómeno moral y religioso.

³³⁴ WP (341 Nov. 1887-March 1888).

³³⁵ MBM (7, §229), Pp. 189.

³³⁶ WP (820 (1885).

³³⁷ HH (III, §37).

³³⁸ CI (5, §1).

³³⁹ HH (III, §37).

Nietzsche explica que esta interpretación es consecuencia de una “negligencia en las cosas pequeñas”³⁴⁰ – en lo referente a la cercanía e inmediatez de la vida- y una falta de observación de sí mismo y, por lo tanto, propone, a partir del despojo de la noción de pecaminosidad del cuerpo, un ejercicio de conocimiento de sí mismo, de las propias pasiones. Su horizonte y meta se apuesta en “trabajar lealmente en la tarea de transformar en goces todas las pasiones humanas”³⁴¹, dando un paso más allá del cristianismo; un paso hacia el matrimonio con el espíritu.

Después de la animalización del hombre, Nietzsche se plantea la espiritualización de lo animal. Pero no se trata de renunciar a la voluntad, entregándonos pasivamente a ser conducido por las pasiones, apetitos y urgencias – sino que antes de tratarlas con la impersonal vara de la moral, es preciso aventurarse a conocerlas-. Otra forma de acercarnos a la práctica de la «espiritualización de las pasiones» es comprendiéndola como una “guerra inteligente contra la pasión”³⁴² – una relación combativa inspirada en la terapia griega de las pasiones-.

A diferencia de la prohibición de facto de ciertos actos en lo referente al sexo, la bebida y el alimento, que conducen al sujeto a una represión de sus pasiones, durante la antigüedad los médicos y filósofos griegos problematizaron la sexualidad, la alimentación – y el entero problema de las pasiones- en términos de frecuencia y medida. Para los griegos – lo ha argumentado Foucault en su *Historia de la sexualidad*- el problema no radica en que existan ciertos actos *innaturales* que deberán ser reprimidos, puesto no hay nada que provenga de las pasiones que no sea natural; el problema, la problematización griega en torno al cuerpo y a las pasiones en general, se vincula con la moderación de lo que Foucault llama “el uso de los placeres”³⁴³.

Desde la perspectiva de los filósofos griegos – por ejemplo la que nos ofrece Platón a través de la alegoría del carro alado, el auriga y el corcel negro que tira hacia abajo³⁴⁴; la de los

³⁴⁰ *Ibíd.*

³⁴¹ *Ibíd.*

³⁴² *CI* (5, §1).

³⁴³ Véase *Historia de la sexualidad Vol. 2 El uso de los placeres*

³⁴⁴ Fedro 246a–254e.

estoicos mediante el concepto «apatheia»³⁴⁵; el aristotélico «justo medio»-, la pasión por sí misma, la pasión inmoderada, arrastra: es un tirano interior que nos convierte en víctimas de su fuerza. De modo que si uno desea gobernarse a sí mismo debe aprender a dominar las pasiones, temperándolas en armonía con uno mismo: esto es a lo que Nietzsche llama una guerra inteligente contra las pasiones.

En este contexto, inspirado en la virtud socrática de la «sophrosyne» – la virtud de la templanza- Nietzsche exhorta a una especie de cultivo de la «circunspección» [besonnenheit] – prudencia o discreción-, la cual considera que es “la madre de las virtudes, la abuela y reina de las virtudes”³⁴⁶. Mediante el ejercicio de esta virtud, el sujeto que ha superado la estupidez de la auto-castración, buscará dominar sus pasiones para hacerse dueño de sí mismo, ya que “el hombre que ha dominado sus pasiones ha entrado en posesión del suelo más fecundo, del mismo modo en que el colono se ha hecho dueño de los bosques y los pantanos”³⁴⁷. Por último, no olvidemos que el dominio de las pasiones, según Nietzsche, no es un fin en sí mismo, sino un medio para crear las condiciones para plantar obras espirituales.

No está de más decir que la «espiritualización de las pasiones» no posee un camino trazado y fijo; una fórmula y un rumbo. Fuera de cualquier deontología – esta actitud alternativa y antagonica frente al exterminio de las pasiones, que las condena al carácter moral de la maldad- nos sitúa frente a nuevas cuestiones, en un intento por vigorizar el cuerpo y afirmar la vida. Nuevas cuestiones, nuevos problemas, que nos colocan más allá del bien y del mal: “¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito?”³⁴⁸

³⁴⁵ Foucault, M. (2004), Pp. 178.

³⁴⁶ *HH* (III, §294).

³⁴⁷ *HH* (III, §53).

³⁴⁸ *CI* (5, §1).

b) *La posibilidad de un evento individual: terapia de las pequeñas dosis y disciplina de la voluntad.*

“For an event to possess greatness two things must come together: greatness of spirit in those who accomplish it and greatness of spirit in those who experience it”³⁴⁹

A diferencia de toda panacea universal – incluyendo la cristiana mortificación de la carne y expiación de los pecados- la cura nietzscheana carece de algún tipo de «phármakon» [φάρμακον] que pueda prescribirse de modo general como remedio efectivo para todos. La propuesta de Nietzsche consiste de una «therapeia» [θεραπεία] en la que el convaleciente debe involucrarse en una relación de curación consigo mismo – convirtiéndose en un médico para sí mismo, cuya medicina deberá ser orientada por la gran razón que es el cuerpo- que lo sitúa ante el reto de ser creativo en su propio proceso de recuperación contra nihilista. Por lo tanto esta forma de terapia constituye, lo que a partir de Nietzsche podríamos llamar: un evento [Ereignis]³⁵⁰ individual.

Para Nietzsche el evento histórico y político de mayor relevancia, es la emergencia y predominio de la moral sobre la vida. Un evento de tales dimensiones obtuvo su peso e importancia – su ‘grandeza’- mediante la receptividad de las masas³⁵¹ y no sólo gracias a la ‘grandeza del héroe’, “quien incluso en lo tocante a la cultura moderna, ‘no ha aprendido a temer’”³⁵². Dicho esto, nos es lícito preguntar a qué tipo de acontecimiento nos referimos al hablar de un «evento individual».

Al respecto la lectura de la profesora Lemm es puntual y esclarecedora. En general, estoy de acuerdo con ella en que sólo gracias a la recepción de las masas se produce el evento, sin

³⁴⁹ UM (IV §1). Esp. “*Para que un evento adquiera grandeza dos cosas deben venir juntas: la grandeza de espíritu de aquellos que lo han logrado y la grandeza de espíritu de aquellos que lo vivencian*”.

³⁵⁰ *Ibíd.*

³⁵¹ Para un análisis completo del concepto de evento en la obra de Nietzsche véase el ensayo de Vanessa Lemm “Nietzsche’s Great Politics of the Event” en Ansell-Pearson, K., et al. (2013).

³⁵² UM (IV §3).

embargo, no concuerdo con que “only those deeds which are recieved and carried forth by people or a culture, and hence by a broad democratic basis, are deeds worthy of the name ‘event’³⁵³. Considero que en el ensayo *Richard Wagner en Bayreuth* Nietzsche está refiriéndose a la grandeza de ‘eventos históricos’ – que han impresionado a las masas y permanecido en la memoria histórica-. Estoy convencido de que podemos hablar a partir de Nietzsche de eventos presentes que tienden hacia el futuro y, es, en este contexto, que me atrevo a hablar de la terapia nietzscheana como «evento individual».

Ahora bien, ¿qué tipo de ‘evento’ es la terapia nietzscheana? Sin duda estamos ante un evento que es posible distinguir tanto de los “acontecimientos naturales de la vida”³⁵⁴ – el nacimiento, la enfermedad y la muerte-, como del ‘evento político e histórico’. En otras palabras, no se trata ni de un fenómeno natural, ni de un fenómeno político. Me parece que podemos señalar tres características propias de este evento terapéutico: 1) es individual; 2) depende de nosotros; 3) es un ejercicio.

Hemos propuesto la distinción entre un evento cerrado al pasado, cuya grandeza dependió de la recepción de las masas y un evento que es posible inaugurar en el presente y que depende uno mismo. La relevancia de la terapia que Nietzsche propone no está condicionada por el recibimiento del pueblo, sino, eventualmente, por la fortuita decisión de que ciertos individuos excepcionales – llamados «espíritus libres»- se resuelvan a atender al llamado filosófico de Nietzsche. ¿Cuáles son las condiciones que hacen posible este evento? La liberación del espíritu encadenado al sentido moral y la tarea de transformarse.

Ahora bien, la tercera característica es igualmente importante – puesto que constituye un método terapéutico-. Más que de una fórmula irrefutable, se trata de una recomendación: “¡Si un cambio ha de penetrar en profundidad, ha de darse el remedio en las dosis mínimas, pero ininterrumpidamente a lo largo de bastante tiempo!”³⁵⁵. Este consejo se fundamenta en el propio proceso de conformación moral del sujeto, es decir, que nos convertimos en sujetos

³⁵³ Ansell-Pearson, K. (2013). Pp. 179.

³⁵⁴ AC §26.

³⁵⁵ A (V §534).

morales a través de un proceso de socialización cotidiano, en el cual vamos incorporando la perspectiva de la moral – los juicios y valores-, hasta convertirla en nuestra «segunda naturaleza». De modo que Nietzsche nos advierte sobre los grandes cambios abruptos, que no son sino la “esperanza de una curación *repentina*”³⁵⁶, y que buscan ‘revolucionariamente’ sustituir con atropello una valoración por otra. Propone, en cambio, una asimilación individual en la superación del sujeto moral; una incorporación de nuevos hábitos que deberán consolidarse, diariamente, mediante el ejercicio constante de éstos.

“I also want to make asceticism natural again: in place of the aim of denial, the aim of strengthening; a gymnastics of the will; abstinence and periods of fasting of all kinds, in the most spiritual realm, too; a casuistry of deeds in regard to the opinions we have regarding our strengths; an experiment with adventures and arbitrary dangers.”³⁵⁷

La dinámica convaleciente de la terapia nietzscheana, sugiero, se vincula con la noción de «*askēsis*» [ἄσκησις]³⁵⁸, que él mismo distinguió de la ascética judeocristiana – por lo tanto del ideal ascético-, rebautizándola como una “gimnasia de la voluntad”³⁵⁹. En lugar de la finalidad de la negación, Nietzsche forja la finalidad del fortalecimiento; en lugar del ascetismo cristiano – que receta abstinencia, restricción y continencia-, la *askēsis* de origen griego, entendida como “la práctica de ejercicios espirituales”³⁶⁰.

Pierre Hadot acuñó el concepto «ejercicios espirituales»³⁶¹ para referirse a aquellos ejercicios ejecutados principalmente por los estoicos y epicúreos durante la antigüedad. Practicando estos ejercicios los filósofos antiguos buscaban trascender la mirada centrada en uno mismo,

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ WP (915, Spring-Fall 1887). Esp. “*También quiero volver a hacer el ascetismo natural: en lugar de la meta de la negación, la meta del fortalecimiento; una gimnasia de la voluntad; abstinencia y periodos de ayuno de todo tipo, en el dominio más espiritual, también; una casuística de hechos respecto a las opiniones que tenemos acerca de nuestras fortalezas; un experimento con aventuras y peligros arbitrarios*”.

³⁵⁸ Pierre Hadot desarrolla a profundidad la distinción entre la *askēsis* griega y la ascética cristiana.

Véase Hadot, P. (1995), Pp. 128.

³⁵⁹ WP (915, Spring-Fall 1887).

³⁶⁰ Hadot, P. (1995), Pp. 82.

³⁶¹ *Ibid.* Pp. 81-89.

con la finalidad de poder observarse desde la perspectiva de la totalidad – esto es, del espíritu-. Los ha llamado «ejercicios espirituales» porque comprenden aspectos “psíquicos, morales, éticos, intelectuales, del pensamiento, del alma”, todos y cada uno de ellos, sometidos a ejercicio y transformación – en una época en que la filosofía no consistía ni en la enseñanza de una teoría abstracta, ni en la exégesis de textos, sino es en el «arte de vivir»: “una actitud concreta y un determinado estilo de vida, que involucra la totalidad de la existencia”³⁶²-.

Mientras que los «ejercicios espirituales» constituyen una forma pre-cristiana de ascetismo – así como su principal influencia-, la «gimnasia de la voluntad» representa un replanteamiento de la ascética cristiana y un reavivamiento de la vieja noción de *áskēsis*. Ambos senderos involucran al sujeto con la práctica de ejercicios diarios, que deberán ser ejecutados de manera constante – “un remedio (suministrado) en dosis mínimas, pero ininterrumpidamente a lo largo de bastante tiempo”³⁶³-, a través de los cuales procurarán el cultivo de una actitud de “continua vigilancia y presencia de la mente, auto-conciencia que no duerme, y una constante tensión del espíritu”³⁶⁴.

Nietzsche también nos habla de una especie de ‘tensión del espíritu’ que asocia con la jovialidad y el “ser rico en antítesis”³⁶⁵, y a la que llama «espiritualización de la enemistad». La «gimnasia de la voluntad» tendría que tomar como punto de partida esta tensión del espíritu, puesto que ella representa la crisis del poder moral sobre el sujeto – crisis de legitimación de los conceptos dominantes «bien» y «mal»; crisis, por lo tanto, de la voluntad como fenómeno moral- y la posibilidad de una nueva «disciplinae voluntatis»³⁶⁶.

Otra importante semejanza entre la praxis de Nietzsche y la *áskēsis* griega tiene que ver con cierta finalidad compartida. Es que a través del disciplinamiento de la voluntad Nietzsche se propone aplicar toda la fuerza “al desarrollo de la fuerza de la voluntad”³⁶⁷, de un modo que

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ A (V §534).

³⁶⁴ Hadot, P. (1995), Pp. 85.

³⁶⁵ CI (V §3).

³⁶⁶ HH (Preface §2).

³⁶⁷ WP (132, 1885).

nos recuerda al cultivo de la «enkrateia» (autodominio): como superación de la «adiaphora» (indiferencia respecto uno mismo) – a la que él mismo llamó nihilismo- y de la «akrasia» (debilitamiento de la voluntad y falta de auto-control).

Para concluir, digamos, sin rodeos, que la terapia nietzscheana es “lenta y mezquina”³⁶⁸: y que el convaleciente debe dar pasos pequeños y firmes en un constante ejercicio de transformación hacia su propia salud. No busca sustituir de manera violenta una ley moral por otra, sino desplegar una reflexión individual y vivencial sobre “el cambio de las costumbres más pequeñas”³⁶⁹. Como regla somos animales morales; pero si anhelamos ser la excepción, y superar esta condición nuestra, habrá que tener en mente que “en este caso la curación no llegará por otro camino que haciendo numerosos pequeños ejercicios y adoptando sin más otras costumbres”³⁷⁰: ¡que la transvaloración de los valores depende de nosotros mismos!

2.4 Un campo de batalla artístico *Sobrehumanidad y el arte de la vida*

“Put briefly: perhaps the entire evolution of the spirit is a question of the body; it is the history of the development of a higher body that emerges into our sensibility. The organic is rising to yet higher levels. Our lust for knowledge of nature is a means through which the body desires to perfect itself. Or rather: hundreds of thousands of experiments are made to change the nourishment, the mode of living and of dwelling of the body; consciousness and evaluations in the body, all kinds of pleasure and displeasure, are signs of these changes and experiments. In the long run, it is not a question of man at all: he is to be overcome.”³⁷¹

Desde la perspectiva de Nietzsche la moral no posee un valor ontológico en sí; no es más que un complejo y valioso ‘símbolo’ – “una copia completamente imperfecta, fragmentaria, un

³⁶⁸ A (V §462).

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ WP (676, 1883-1888. On the Origin of Our Evaluations).

signo alusivo, sobre cuya comprensión hay que llegar a un acuerdo³⁷²-. Dicho de otro modo, la moral – incluyendo los llamados ‘sentimientos morales’, los ‘hechos’ y juicios morales- es una representación y una interpretación, pero también es una convención política que reproduce convicciones personales. De ahí que Nietzsche sustente que “¡Un bien y un mal que sean imperecederos – no existen!”³⁷³ y, por lo tanto, que quienes han creído observar en el hombre moral del presente al ‘hombre en sí’ – “*aeterna veritas*, como algo que permanece constante en medio de todo flujo”³⁷⁴- se han equivocado rotundamente, puesto que no han comprendido que la moral es apariencia y superficie.

En el fondo de esta ilusión y ficción regulativa se encuentra el ‘animal domesticado’ mediante una tabla de valores – símbolo de la voluntad de poder-. Nietzsche concibe al animal que se circunscribe al concepto moral «hombre» – estrictamente definido, apenas un «sobreanimal»- como “una cuerda tendida entre el animal y el superhombre... un tránsito y un ocaso”³⁷⁵. Mientras que la animalidad aparece como la potencia domesticada por la condición moral, la sobre-moralidad, en la figura del «*übermensch*», se perfila como la posibilidad de la superación – entre estas dos Nietzsche coloca ontológicamente al «*Mensch*» en un estado llamado «*metaxý*»³⁷⁶-.

De acuerdo a las investigaciones del profesor Horst Hutter «*übermensch*» es una traducción directa de la noción «*Hyperanthropos*» [ὑπερανθρωπος] – introducida por Dionisio de Halicarnaso, el historiador del imperio romano-. Hay que destacar, advierte Hutter, que tanto la voz helena «*anthropos*», como la alemana «*mensch*»³⁷⁷, hacen referencia a los seres humanos sin distinción de género: humanos mujeres y hombres, masculinos y femeninos. De ahí que rechacemos vincular la traducción común de *übermensch*, ‘superhombre’, a la de macho alfa y al mito de la supremacía masculina – y adoptemos la traducción al inglés que

³⁷² *NT* (II-3, §4).

³⁷³ *AHZ* (II-12).

³⁷⁴ *HH* (I, §2).

³⁷⁵ *AHZ* (I-Prólogo de Zarathustra: §4).

³⁷⁶ En el mismo sentido en que Platón define a Eros como un «*daímon*», colocándolo en un estado intermedio (*metaxý*) entre lo divino y lo mortal. A partir de esta descripción define al filósofo como el que está entre la ignorancia y la sabiduría. Véase *Banquete* (202a-204c).

³⁷⁷ Del lat. *Homo, ñnis*. **1.** m. Ser animado racional, varón o mujer. En Diccionario de la Lengua Española [versión electrónica]. España: Real Academia Española <http://dle.rae.es>

Hutter y otros han preferido: «overhuman» [sobrehumano], a partir de la cual podremos reconocer que es posible que, al igual que un hombre, una mujer se transforme en un «übermensch», en un «sobrehumano» que ha superado de modo creativo su condición moral.

Podríamos decir, con Nietzsche, que el espíritu libre capaz de replantearse la condición moral de ser «mensch» – a partir de un examen crítico de la constitución de su propia subjetividad: *mensch als domestiziertes*³⁷⁸- llegando a percibirse como «metaxý», podrá concebir la ‘existencia moral’ como interregno³⁷⁹. Tal concepción puede vislumbrarse como una concreción de la exhortación de Nietzsche a “retirar la confianza a la moral”³⁸⁰ – y, por lo tanto, una consecuencia de la muerte de dios-.

“Dios ha muerto y con Él...”³⁸¹. Más que la descripción sobre un inminente proceso de secularización, me inclino a pensar que con la ‘muerte de dios’ Nietzsche nos propone la muerte de un modo de vivir. Se trata en mi opinión de una provocación que busca desafiarnos y seducirnos a la superación del prejuicio moral; pero, sobre todo, a la “auto superación de la moral”³⁸². En este “interregno moral”³⁸³ – nos dice Nietzsche- falta Dios, el antiguo soberano que ha muerto con su imperio moral; de modo que no nos queda más que convertirnos en “nuestros propios reyes y fundar nuestros propios *estados experimentales*”³⁸⁴.

³⁷⁸ Human being as a domesticated animal (*esp.* El ser humano como animal domesticado), en Waibl, E. (1997) pp. 229.

³⁷⁹ Interregno. Del lat. *interregnum*. 1. m. Espacio de tiempo en que un Estado no tiene soberano. En Diccionario de la Lengua Española [versión electrónica]. España: Real Academia Española <http://dle.rae.es>

³⁸⁰ A (Prólogo de Zaratustra: §4).

³⁸¹ AHZ (I-Prefacio: §3).

³⁸² MBM (2, §32).

³⁸³ A (V, §453).

³⁸⁴ *Ibíd.* Esp. “¿Quién crea la meta por encima de la humanidad y por encima del individuo? Antes uno empleaba la moral para la preservación: pero nadie quiere preservar por más tiempo, no hay nada que preservar. Por lo tanto una moral experimental: darse una meta a uno mismo”.

a) *Filósofos artistas:*
afirmación de la vida y transvaloración a través del arte.

“Who creates the goal that stands above mankind and above the individual? Formerly one employed morality for preservation: but nobody wants to preserve any longer, there is nothing to preserve. Therefore an experimental morality: to give oneself a goal.”³⁸⁵

“Y para decirlo todo y de golpe, ¡quiero ser algún día alguien que sólo sepa decir que sí!”³⁸⁶

La importante negación de Nietzsche por vincular, mediante las inmutables cadenas de la esencia, a la moral con la vida, inaugura en primera instancia su filosofía negativa, la cual llega – por los caminos de la genealogía y la psicología- a decir *no*: *no* al imperio de la moralidad de la costumbre que encarna una negación de la vida. Sin embargo es esta actitud crítica la que lo conducirá, finalmente, a una ‘filosofía positiva’ que dice sí a la vida; que afirma la vida a pesar de su brevedad y del sufrimiento que implica estar en ella – de su carácter trágico-. El pensamiento de la ‘afirmación de la vida’ [*Bejahung des lebens*] se convierte para Nietzsche en “el fundamento, el aval y la dulzura del resto de su vida”³⁸⁷ y en el leitmotiv de su nueva filosofía extramoral.

A partir del lenguaje metafórico de “las tres transformaciones del espíritu” podemos explicarnos la relación entre moralidad, crítica de la moral y extra-moralidad en el pensamiento nietzscheano: cuestión que debe dilucidar la relación entre su filosofía negativa y afirmativa.

³⁸⁵ *WP* (260, 1883-1888).

³⁸⁶ *GS* (IV §276).

³⁸⁷ *Ibid.*

Con la figura del camello Nietzsche simboliza sumisión y obediencia del sujeto ante los imperativos morales y los últimos valores que se consideran irrefutables; su guardián es el gran dragón – un animal intimidante pero ficticio- que simboliza el deber. A éste draconiano ‘tú debes’ se enfrenta el león. El espíritu leonino atraviesa tanto la crítica de la moral, la metafísica y la religión – cuyos métodos soberanamente creativos son una genealogía y una fisio-psicología- como también a la entera problematización sobre la liberación del espíritu. Pero la tarea del león no es un fin en sí mismo – el león sólo es capaz de “crearse libertad para un nuevo crear”-, sino un medio hacia la transformación del espíritu en ‘niño’.

El ‘niño’ es – respecto al deber moral- “inocencia, olvido, un nuevo comienzo, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí”³⁸⁸. Con el niño comienza la afirmación de la vida a través de la creación de nuevos valores (el gesto más evidente y acaso concreto de una transvaloración). Lo que Nietzsche inicia con su pensamiento de la afirmación y la “santificación del sí” es una escuela filosófica para artistas; en ésta se enseña “cómo la vida, la filosofía y el arte pueden relacionarse de un modo más profundo y más jovial”³⁸⁹.

Con el gayo espíritu del ‘niño’, el «filósofo artista» se plantea la tarea existencial que Nietzsche llama “auto superación de la moral” – una praxis que responde a la pregunta ¿cómo puedo superarme a mí mismo?-. Ella/él es un «espíritu libre» que ha conquistado para sí una nueva perspectiva sobre sí mismo – conversión de la mirada que va de la moralidad a la extramoralidad- mediante la cual toma conciencia de que la vida – “creciente de estimaciones, colores, pesos, perspectivas, escalas, afirmaciones y negaciones”- es una creación nuestra; y que sólo depende de nosotros recrearla. Desde esta perspectiva “... el producto del filósofo es su vida (en primera instancia, *antes* que sus trabajos). Esto es su obra de arte”³⁹⁰.

³⁸⁸ AHZ (I-1).

³⁸⁹ “...to show how life, philosophy and art can have a deeper, more congenial relationship to one another.” Citado en *Nietzsche and the politics of the soul*. Pp. 119.

³⁹⁰ “The product of the philosopher is his life (first of all, *before* his works). That is his work of art.” Citado en *Nietzsche on morality*. Pp. 88.

La concepción filosófica de la vida como obra de arte, de origen griego, representa en la obra de Nietzsche una antítesis o una alternativa a la vida religiosa, pre-diseñada a la luz del plan divino de Dios; dicho con ironía: los artistas de su propia vida son los renglones torcidos de dios.

Desde una etapa temprana en su obra Nietzsche se planteó una filosofía no-académica – en el sentido moderno de la palabra- inspirada en la Grecia antigua, en la que la labor del filósofo no solventara única y exclusivamente en un campo discursivo y en la que, por lo tanto, el lema *primum philosophari, deinde scribere*³⁹¹ adquiriera su peso e importancia definitiva. En esta filosofía reaparece, de modo protagónico, la noción de “vida filosófica”³⁹², enseñada a través del ejemplo del filósofo que “acompaña sus bellas palabras de bellas acciones”. Este es un ejemplo que debe suministrarse “por su vida exterior y no sólo por sus libros – a la manera en que los filósofos de Grecia enseñaron a través de su conducta, su vestido y alimentación, y su moral, más que por lo que decían, y mucho menos por lo que escribieron”³⁹³.

“For with them this subtle power usually comes to an end where art ends and life begins; but we want to be the poets of our life – first of all in the smallest, most everyday matters.”³⁹⁴

En el sendero de la afirmación de la vida, Nietzsche nos exhorta a sacar provecho del ejemplo del filósofo de la «phronesis»; también nos aconseja aprender de los artistas. Del artista podemos aprender el poder de creatividad e inventiva para “embellecer, hacer más atractivas o más deseables las cosas, cuando no lo son – ¡y creo que en sí mismas no lo son nunca!”. Dicho con otras palabras, del artista podemos aprender el arte que consiste en dar forma a la

³⁹¹ Para profundizar en el replanteamiento que Nietzsche hace sobre el valor de la escritura en la filosofía véase Hutter (2006), Pp. 109-144.

³⁹² *UM* (III §3).

³⁹³ *Ibíd.*

³⁹⁴ *GS* (IV §299). Esp. “¿Porque con ellos este sutil poder llega a su fin donde la vida comienza.; pero nosotros queremos ser los poetas de nuestra propia vida – antes que nada en los más pequeños y más cotidianos asuntos”.

naturaleza: el arte escultórico – un arte apolíneo que ordena el caos dionisiaco-. No obstante Nietzsche nos advierte, que el “sutil poder” del artista “generalmente acaba ahí donde el arte termina y la vida comienza”³⁹⁵. De modo que es preciso trascender la relación artista-objeto, virando el arte hacia la propia vida, asumiéndonos como la piedra que queremos esculpir. Aquellos que desean “convertirse en los poetas de su propia vida – sobre todo en relación a lo más pequeño y cotidiano”³⁹⁶, se transforman en lo que Nietzsche llamó los filósofos artistas.

La noción del filósofo-artista como poeta de su propia vida – que Nietzsche emplea- tiene que ver con el concepto platónico de «poíesis». Platón sabía que el «poietái» (creador), tradicionalmente hablando, era el artífice de la música y el verso. Sin embargo él mismo se replantea la «poíesis» en relación a lo erótico (deseo) como un “impulso creador... según el cuerpo y según el alma”. A partir de Platón, poeta será aquél que sea capaz de crear (o parir) no sólo hijos de carne y hueso, sino igualmente asistido por Eros: obras del espíritu, en un parto espiritual.

El «filósofo artista» [*Philosophen-Künstler*] es – como Sócrates- una especie de «filósofo de la vida» [*Lebensphilosophe*]³⁹⁷ cuyo práctica es un «arte de vivir» [*Lebenskunst*]. Ante todo este arte transforma la vida – tanto la existencia como el existente- en un fenómeno estético, dando lugar al ejercicio de “dar estilo al propio carácter – ¡un raro y gran arte!”³⁹⁸.

La tarea de esculpir el propio carácter constituye un ejercicio que – a condición de haber superado el error de definir el carácter como algo inmodificable³⁹⁹- podría conducirnos – mediante la problematización del carácter moral heredado y una consecuente *áskēsis*- a incorporar nuevas tonalidades del carácter. Por ejemplo, la imperturbabilidad de Sócrates ante la muerte; la actitud ante los placeres y el dolor de Epicuro; la estoica indiferencia ante

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ *FPP* Pp. 163.

³⁹⁸ *GS* (IV §290).

³⁹⁹ Véase *HH* (I §41).

lo indiferente; el coraje de decirlo todo que practicaron los cínicos. Más allá del carácter moral exigido por la religión cristiana, las posibilidades resultan inmensas.

En todo caso lo que Nietzsche muestra es que la verdadera transformación del «*mensch*» es un camino hacia sí mismo “a través de una larga práctica y un trabajo cotidiano”⁴⁰⁰ sobre sí mismo. El arte de la vida consiste en crearnos a nosotros mismos [*uns selbst gestalten*], viviendo peligrosamente, fuera del orden moral, inhumanalemente experimentales. Para ello es necesaria la soledad.

“Cuando Zarathustra tenía treinta años abandonó su patria y el lago de su patria y marchó a las montañas. Allí gozó de su espíritu y de su soledad y durante diez años no se cansó de hacerlo. Pero al fin su corazón se transformó...”⁴⁰¹

Nietzsche hizo de su Zarathustra – el anunciador del rayo- un anacoreta. Según nos cuenta, Zarathustra habría pasado diez largos años: lejos de su patria, retirado en las montañas y recogido en sí mismo, hasta transformarse. En la soledad, Zarathustra se transformó en ‘niño’ – en un creador- y, como el Buda, en un despierto⁴⁰². Nietzsche utiliza como metáfora la ‘ceniza’ para explicar que la transformación de Zarathustra está vinculada a la disolución – a la cremación- de su identidad gregaria: “¿cómo te renovarías si antes no te hubieses convertido en ceniza!”.

Zarathustra buscó en la soledad – para usar la metáfora de Platón- su propia muerte; practicó un ejercicio de disolución de quién hasta entonces había sido: su «yo» socialmente formado. Hasta que una mañana decidió abandonar la montaña – continuó hablando en metáforas- y descender transformado, renovado, renacido. ¿Pero, por qué no permaneció en la montaña? ¿Por qué no hizo Nietzsche de su Zarathustra el filósofo de la soledad – el solipsista-; por qué no hacer, en fin, de la soledad, un bello fin en sí mismo? Porque la soledad es un medio para

⁴⁰⁰ *GS* (IV §290).

⁴⁰¹ *AHZ* (I- Prólogo de Zarathustra §1).

⁴⁰² *Ibíd.*

llegar a sí mismo – un sendero para “llegar a ser lo que se es”, y por lo tanto, el camino del creador que se conduce hacia la transvaloración de los valores-.

Es cierto que Zaratustra aconseja la soledad – y que él mismo no ha renunciado a ella- pero debemos comprender que esta exhortación está al servicio de la auto-superación del hombre: “Vete con tus lágrimas a tu soledad, hermano mío. Yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo y por eso perece”.

En el contexto del cristianismo monacal, la «anachoresis» implica elegir el monacato o adoptar un estilo de vida ascético para aproximarse a Dios. En el contexto de la antigua Grecia, «anachoresis» no sólo significa renunciación, alejamiento de la patria y huida al desierto, sino, sobre todo, recogerse en sí mismo; de modo que todo cuidado sobre sí mismo requiere de cierta concentración y atención sobre sí mismo. Zaratustra no es sólo anacoreta en el sentido en que lo fueron los ‘padres del desierto’, sino especialmente en el sentido en que lo fue Sócrates.

Se ha dicho que Sócrates practicaba un ejercicio extático (ἔκστασις: *ékstasis*) de recogimiento en sí mismo. En el *Banquete* Platón lo describe de este modo: para concentrar “de alguna manera el pensamiento en sí mismo”⁴⁰³ “a veces se aparta y se queda plantado dondequiera que se encuentre”⁴⁰⁴. Sócrates era capaz, sin necesidad del desierto, de retirarse y concentrarse en sí mismo, pero también de poner a bailar sus reflexiones en una interlocución con los otros. A veces un ejercicio daba paso al otro. Tal es el caso de aquella ocasión en que Sócrates, para recogerse en sí mismo, dejó que Aristodemo se adelantara a la casa de Agatón; para después reunirse con sus amigos en un banquete a dialogar sobre Eros.

El espíritu inquisitivo de Nietzsche no acaba en la soledad. Tendríamos que preguntarnos a nosotros mismos, con él “¿por qué tan apartado? ¿tan solo? ¿renunciando a todo lo que alguna vez reverenciaste?”⁴⁰⁵. Zaratustra no fue a buscar a Dios al desierto, fue a buscarse a sí mismo

⁴⁰³ *Banquete* (174e).

⁴⁰⁴ *Banquete* (175b).

⁴⁰⁵ *HH* (Preface, §6).

y se encontró: bajó de la montaña, sin Dios, con las cenizas de la moral divina. Y regresó con los hombres, con los otros, buscando oídos para su mensaje. ¿Para qué entonces ir con los otros, regresar de la soledad?

Pienso que la tarea de la auto-superación y el ejercicio de la transvaloración, si bien toman como punto de partida la soledad, pueden conducirnos hacia algo más – que está fuera y en relación a uno mismo-. Podría decirse que Nietzsche planteó dos posibilidades: una nueva forma de amistad y una especie de matrimonio especial.

La buena amistad es para Nietzsche un ejercicio agonal guiado por una particular forma de *φιλία* (*Philia*) que describe como amistad/enemistad. A través de este ejercicio de amistad, los amigos – en una competencia por superarse a sí mismos, y no por superar al otro- podrían transformarse. Nietzsche describió el matrimonio como la «soledad de dos en compañía», a partir de la cual es posible continuar el ejercicio de transformación iniciado en la soledad – pero esta vez guiado por Ἔρως (*Eros*) hacia la creación de una forma distinta de ἀγάπη (**Agápē**): en la que la unión entre dos, no representa el ocaso del individuo.

Para concluir, digamos: aunque la filosofía de la vida nos ponga en contacto de un modo creativo con el presente – con el más acá, con las cosas pequeñas y cotidianas, la inmediatez de la vida, lo inmanente- siempre estará mirando hacia el futuro.

Epílogo

La enseñanza filosófica de Nietzsche – ya sea como filólogo, genealogista, educador y liberador, terapeuta o artista de la vida- es una extraordinaria contribución a la praxis de la disolución del drama de la moralidad – superación del nihilismo- y, por lo tanto, una aproximación a la comedia de la existencia y la inocencia del devenir de la vida.

Aprendiendo a reír, Nietzsche quiso resumir su filosofía con la frase Amor fati: amar al destino. Transformarse en alguien que dice sí al futuro y a la vida. Mas llegados a este punto no podemos hablar más que de porvenir, posibilidad y potencialidad... y puesto que el movimiento se demuestra andando... y de lo que no se puede hablar, hay que callar... ¿no resultará acaso más provechoso callar para poder andar?

Bibliografía

I. Bibliografía de Nietzsche

Nietzsche, F. (2003). *Los filósofos preplatónicos*. Traducido por Francesc Ballesteros Balbastre. Madrid: Editorial Trotta.

Nietzsche, F. (20). “*Cinco prefacios para cinco libros no escritos*”.

Nietzsche F. (2003). *El nacimiento de la tragedia: o Grecia y el pesimismo*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid, España: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2007). *Untimely meditations*. Traducido por R. J. Hollingdale. Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (1996). *Human all too Human: a book for free spirits*. Traducido por R. J. Hollingdale. Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (2010). *Aurora: reflexiones sobre los prejuicios morales*. Traducido por Genoveva Dietrich. México, D.F.: Random House Mondadori, S.A.

Nietzsche, F. (1974). *The Gay Science: with a prelude in rhymes and an appendix of songs*. Traducido por Walter Kaufmann. New York, NY: Vintage Books.

Nietzsche, F. (2008). *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid, España: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2008). *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid, España: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2008). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid, España: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2007). *Crepúsculo de los ídolos: o cómo se filosofa con el martillo*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid, España: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2007). *El anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid, España: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2006). *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Traducido por Andrés

Sánchez Pascual. Madrid, España: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (1967). *The Will to Power*. Traducido por Walter Kaufmann y R.J. Hollingdale. New York, NY: Vintage Books.

II. Bibliografía sobre Nietzsche

1.- Libros

Bertram, E. (1918). *Nietzsche: Attempt at a Mythology*. Título original: *Versuch einer Mythologie*. Traducido por Robert E. Norton. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2009.

Müller-Lauter, W. (1971). *Nietzsche: his Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*. Título original: *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Traducido por David J. Parent. New York, N.Y.: University of Illinois Press, 1999.

Deleuze, G (1971). *Nietzsche y la Filosofía*. Título original: *Nietzsche et la Philosophie*. Traducido por Carmen Artal. Barcelona, España: Anagrama.

Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Nehamas, A. (1987). *Nietzsche: life as literature*. Estados Unidos: Harvard University Press.

Lampert, L. (1989). *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of "Thus Spoke Zarathustra"*. Yale University Press.

Thiele, L. P. (1990). *Friedrich Nietzsche and the politics of the soul*. Princeton: Princeton University Press.

Shapiro, G. (1991). *Alcyone: Nietzsche on Gifts, Noise, and Women*. New York, N.Y.: State University of New York Press.

Magnus, B. et al. (1996). *The Cambridge companion to Nietzsche*. NY: Cambridge University Press.

Parkes, G. (1996). *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.

Ansell-Pearson, K. (1997). *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. London, England: Routledge.

Davis-Acampora, C., Acampora, R. et al. (2004). *A Nietzschean bestiary: becoming animal beyond docile and brutal*. US: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

Hatab, L. (2005). *Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*. London, England: Routledge.

Hutter, H. (2006). *Shaping the Future: Nietzsche's new regime of the soul and its ascetic practices*. New York, N.Y.: Lexington Books.

Davis-Acampora, C. et al. (2006). *A Nietzsche's On the genealogy of morals. Critical essays*. US: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

Ure, M. (2008). *Nietzsche's therapy. Self-cultivation in the middle works*. Estados Unidos. Lexington Books.

Lemm, V. (2009). *Nietzsche's animal philosophy. Culture, politics and the animality of the human being*. NY: Fordham University Press.

Ansell-Pearson, K. et al. (2011). *A companion to Nietzsche*. UK: John Wiley & Sons.

Hutter, H., Friedland, E. et al. (2013). *Nietzsche's therapeutic teaching for individuals and culture*. UK: Bloomsbury.

Lemm, V. (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Ansell-Pearson, et al. (2013). *Nietzsche and political thought*. UK: Bloomsbury.

Mitcheson, K. (2013). *Nietzsche, truth and transformation*. UK: Palgrave MacMillan.

2.- Artículos, ponencias y entrevistas sobre Nietzsche.

Stiegler, B. (2003). *¿Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma?* Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, 1, 128-141.

"Conversation on Nietzsche and Zarathustra between Horst Hutter and Graham Parks". Vienna, June 2006. © Horst Hutter-Nietzsche Circle, 2007. All Rights Reserved. (http://www.nietzschecircle.com/interview_Parkes.html).

Hutter, H. (2010). *Reshaping human conduct: Nietzsche's doctrine will-to-power as Mythologema*. (http://www.nietzsche.cl/docs/Sesiones%20Paralelas_Parallel%20Sessions/11.1%20HORST%20HUTTER.pdf).

De Barrenechea, M. (2010). *La concepción del cuerpo en el pensamiento de Nietzsche*. (http://www.nietzsche.cl/docs/Sesiones%20Plenarias_Plenary%20Sessions/7.2%20MIGUEL%20ANGEL%20DE%20BARRENECHEA.pdf).

Babich, B. (2011). *The philosopher and the volcano. On the antique sources of Nietzsche's übermensch*. Philosophy Today, 36, 213-231.

III. Otros

1.- Bibliografía relacionada con la filosofía como terapia y psicología.

Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Título original: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Traducido por Michael Chase. Oxford, United Kingdom: Blackwell Publishing.

Nehamas, A. (2000). *The Art of Living: Socratic reflections from Plato to Foucault*. Berkeley, California: University of California Press.

Galluci, G. (2000). *Plato and Freud: Statesmen of the soul*. US: Xlibris Corporation.

Foucault, M. (2004). *Seguridad, territorio y población*. Madrid: Ediciones Akal.

Foucault, M. (2005). *Historia de la sexualidad vol. 2: El uso de los placeres*. México: Siglo XXI editores.

Foucault, M. (2009). *Hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.

2.- Revistas, diccionarios y enciclopedias filosóficas

Waib, L. et al. (1997). *German dictionary of philosophical terms Vol 2*. UK: Routledge.

Muñoz Barallobre, G. (2014). *Hooligans ilustrados*. *Filosofía hoy*, 25, 38-41.

Routledge Encyclopedia of Philosophy [versión electrónica]. Reino Unido: Informa UK Limited, an Informa Group Company. <https://www.rep.routledge.com>