



JUAN CARLOS GONZÁLEZ

LA FILOSOFÍA TRÁGICA DE
NIETZSCHE

Ontología del espíritu libre

JUAN CARLOS GONZÁLEZ CALDITO

**La filosofía trágica de
Nietzsche**
Ontología del espíritu libre

PRIMERA EDICIÓN

Juan Carlos González Caldito

La filosofía trágica de Nietzsche

Ontología del espíritu libre

Diseño de la cubierta:

Nil Morist

© Autoedición, 2017

1ª edición



Clica o escanea el código QR para saber más del autor

*Busquemos de acomodarnos en
esta vida; no le atañe a ella
acomodarse a nosotros*
MONTESQUIEU, *Cahiers III*, 19

El ser se llama de muchas maneras
ARISTÓTELES, *Metafísica 1003a 33*

La palabra mata, todo lo que está fijo mata
NIETZSCHE, *Anticristo §26*

Índice

I.PRÓLOGO	3
II.DESMONTANDO LA METAFÍSICA.....	20
1.EL REGRESO A LA CUESTIÓN DEL SER.....	22
2.ZARATUSTRA Y LA FILOSOFÍA TRÁGICA	26
III.MUERTE DE DIOS.....	31
1.FINAL DEL CRISTIANO-PLATONISMO	32
2.EX NIHILO, NIHIL.....	36
3.LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO.....	39
4.NOSOTROS LOS DEICIDAS.....	44
5.EL JUEGO DE DIONISO.....	49
IV.VOLUNTAD DE PODER	51
1.LA POSIBILIDAD DEL SER.....	53
2.LA INTERPRETACIÓN COMO PODER.....	56
3.VOLUNTAD DE PODER CRISTIANA.....	58
4.EL OLVIDO DEL SER.....	61
5.EL ARTE COMO POSIBILIDAD.....	64
V.ETERNO RETORNO.....	69
1.¿UNA NUEVA CREENCIA?.....	70
2.DOS CARAS DE UNA MISMA MONEDA.....	72
3.PERVIRTIENDO LA DOCTRINA.....	76
4.LA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA.....	80
5.UNA DECISIÓN PERSONAL.....	84
VI.SUPERHOMBRE	90
1.EL ARTE COMO VERDAD.....	91
2.UNA POSIBLE RUPTURA DE CLASES	96
3.CON CATARSIS NO HAY TRAGEDIA.....	100
4.LA HEGEMONÍA DE DIONISO	105

5.EL HOMBRE TRÁGICO.....	107
6.EL INDIVIDUO CREADOR.....	112
VII.ESPÍRITU LIBRE.....	117
1.UN PASEO POR KANT.....	119
2.CONTRA KANT.....	127
3.PLACER CONTRA IMPERATIVO CATEGÓRICO....	134
4.DEL ENTE AL SER	137
5.HACIA UNA ONTOLOGÍA ESTÉTICA.....	140
6.LENGUAJE Y VERDAD.....	146
7.EL MARTILLO HERMENÉUTICO.....	159
8.ONTOLOGÍA DEL ESPÍRITU LIBRE.....	153
VIII.EPÍLOGO	156
IX. BIBLIOGRAFÍA	161

PRÓLOGO

El filólogo y filósofo Friedrich Wilhelm Nietzsche ha sido y continúa siendo uno de los pensadores modernos más influyentes desde el siglo XIX. Su exhaustiva crítica a la tradición del pensamiento occidental ha sido motivo para que pensadores posteriores, como por ejemplo Freud, Heidegger, Arendt, Sartre, Foucault o Vattimo – muchas veces conocidos como “hijos de Nietzsche” – hayan considerado al “filósofo del martillo” como un autor a la altura de Platón: si el griego inició un paradigma filosófico que duró hasta la actualidad, Nietzsche ha sido el responsable de iniciar la posibilidad de repensar el paradigma platónico y abrir otros nuevos, característica propia de nuestra era.

Friedrich Nietzsche nació el 15 de octubre de 1844, en Röcken, cerca de Leipzig. Hijo del pastor luterano Karl Ludwig Nietzsche y de Franziska Oehler, era el mayor de tres hermanos – Elisabeth Nietzsche y Ludwig Joseph Nietzsche. Se puede creer que Friedrich obtuvo los valores cristianos de su padre, pero su muerte en el 1849, cuando Friedrich sólo tenía cinco años, también nos puede llevar a

pensar que los valores cristianos los obtendría de su madre Franziska Oehler y de su abuela materna y tías cuando la familia Nietzsche se trasladó a Naumburgo tras la muerte del padre y del hermano pequeño un año después.

En 1854 el joven Nietzsche empezó a asistir al Domgymnasium en Naumburgo, pero habiendo demostrado un talento especial para la música y el lenguaje, fue admitido a los 15 años en la escuela privada de Pforta gracias a una beca, donde realizó los estudios desde el 1858 hasta el 1864. Una vez graduado en 1864, Nietzsche inició sus estudios en teología en la Universidad de Bonn, a pesar de que finalmente los abandonó para empezar los de filología clásica con el profesor Friedrich Wilhelm Ritschl, a pesar de la oposición de su madre. Un año más tarde siguió a su profesor hasta la Universidad de Leipzig, donde conocería a su amigo Erwin Rohde. Las lecturas de Arthur Schopenhauer y Friedrich Albert Lange le parecieron suficientemente estimulantes como para adentrarse en el mundo de la filosofía, camino que nunca más abandonaría.

En 1868, habiendo vuelto del servicio militar voluntario debido a un accidente, conoció a Richard Wagner, por mediación de su esposa, Cosima. Un año más tarde y gracias a su profesor, Nietzsche recibió una oferta extraordinaria de la Universidad de Basilea (Suiza) para ejercer como profesor de filología clásica antes de licenciarse. Aceptó y cuando sólo tenía 25 años, la Universidad de Leipzig le concedió el doctorado sin previo examen y sin tesis, debido a la calidad de sus investigaciones y conferencias sobre filosofía. Al año siguiente fue ascendido a profesor honorario. Ya en

Basilea, Nietzsche renunció a la ciudadanía alemana, a pesar de que en agosto de 1870 obtuvo un permiso para servir al bando prusiano durante la guerra franco-prusiana como médico camillero. A pesar de que sólo estuvo un mes a la guerra, contrajo difteria y disentería, enfermedades que le afectarían a lo largo de su vida. Durante esta época conoció al teólogo Franz Overbeck, amistad que duraría toda la vida. También conoció al historiador Jacob Burckhardt y al compositor Heinrich Köselitz, más conocido como Peter Gast.

Su primera publicación filosófica¹ en 1872, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, no fue muy recibida entre sus colegas filólogos, ni siquiera por su profesor Ritschl, a pesar de siguió un método filológico, motivo por el cual intentó, sin éxito, obtener la cátedra de filosofía en Basilea. Entre 1873 y 1876 Nietzsche escribió cuatro ensayos, conocidos como “Consideraciones intempestivas”, los cuales realizaban una crítica general a la actualidad del filósofo de la cultura alemana. Durante este periodo, conoció a Malwida von Meysenbug y Paul Rée gracias al círculo de Wagner, pero la distancia con este círculo se iría haciendo cada vez más grande después del Festival de Bayreuth de 1876. En 1879, cuando Nietzsche tenía 35 años, se vio forzado a abandonar la docencia por motivos de salud.

¹ Las obras de Nietzsche no sólo fueron filosóficas, sino obviamente también filológicas. Esta etapa es la que corresponde al periodo en el cual fue profesor. Las obras son las siguientes: *Fatum e Historia* (1862), *Libertad de la voluntad y Fatum* (1868), *Homero y la Filología Clásica* (1869), *El drama musical griego* (1870), *Sócrates y la tragedia* (1870), *La visión dionisiaca del Mundo* (1870) y *el Estado griego* (1871).

Con la publicación de *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* en 1878, la ruptura con Wagner y la filosofía de Schopenhauer fue evidente: si en Schopenhauer veía una de las últimas expresiones del cristiano-platonismo² por su solución moral, a Wagner no le pudo perdonar la explotación de motivos artísticos cristianos cada vez más acentuados, siendo la composición del *Parsifal* la ruptura absoluta entre el filósofo y el compositor. Fue a partir de 1879 cuando Nietzsche inició una etapa migratoria debido a su estado de salud, viviendo gracias a la pensión de profesor retirado de la Universidad de Basilea. Así, el filósofo vivió viajando frecuentemente hasta el 1889 como un autor independiente en diferentes ciudades: Sils Maria, Génova, Rapallo, Torino, Niza, etc., a pesar de que ocasionalmente volvía a Naumburgo a visitar a su familia.

En 1881 publicó *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* y en 1882 la primera parte de *Die Fröhliche Wissenschaft*. Fue en este año que conoció a Lou Salomé, alumna de Sigmund Freud, a través de

² Si bien Schopenhauer fue un maestro para Nietzsche, también se convirtió en un enemigo filosófico. Así lo demuestra en la *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* donde ve en Schopenhauer un filósofo que va contra los instintos: «Lo que a mí me importaba era el valor de la moral, - y en este punto casi el único a quien yo tenía que enfrentarme era a mi gran maestro Schopenhauer, al se dirige, como si él estuviera presente, aquel libro, la pasión y la secreta contradicción de aquel libro [...]. Se trataba en especial del valor de lo “no-egoísta”, de los instintos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales cabalmente Schopenhauer había recubierto de oro, divinizado y situado en el más allá durante tanto tiempo, que acabaron por quedarle como los “valores en sí”, y basándose en ellos dijo no a la vida y también a sí mismo.» NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Quinta reimpresión. Madrid. Alianza Editorial, 2004. P. 26 – 27.

Malwida von Meysenbug y Paul Rée. Se han hecho películas de la relación entre Lou Salomé y Nietzsche, sobre todo porque el filósofo le pidió por casarse y ella lo rechazó. Las relaciones de Nietzsche con Salomé y Rée se rompieron entre 1882-1883, así como otras relaciones personales. Tampoco las disputas con su hermana desaparecían, sobre todo cuando esta se casó con Bernhard Förster en 1885, un fanático antisemita con quién marchó al Paraguay a fundar una colonia “aria”.

Las lecturas de Nietzsche también disminuían y el filósofo se obstinó en su soledad. En 1885 editó sólo cuarenta copias de la cuarta parte de *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, y sólo una pequeña parte fue distribuida entre sus conocidos. Un año más tarde publicaría *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* pero tampoco consiguió aumentar sus lectores. Aún así, en 1887 publicó *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Durante este periodo, la salud de Nietzsche parecía mejorar y a finales de 1888 trabajaba en su obra *Ecce Homo*. No obstante, el 3 de enero de 1889 sufrió un colapso mental en las calles de Turino. Durante los siguientes días escribió cartas a algunos amigos, y también a Burckhardt y Cosima Wagner. El 6 de enero de 1889, Burckhardt mostró la carta a Overbeck, y el día siguiente, este recibía una carta similar: Overbeck viajó a Turín y trasladó a Nietzsche a una clínica psiquiátrica en Basilea. Su madre Franziska decidió traerlo, más tarde, a una clínica en Jena bajo la dirección de Otto Binswanger, y desde noviembre de 1889 a febrero de 1890, Julius Langben intentó curar a

Nietzsche, pero en mayo de 1890 Franziska cambió de parecer y se llevó a su hijo a casa, a Naumburgo.

En estas condiciones, Nietzsche ya no se podía hacer cargo de sí mismo y Overbeck y Gast discutían sobre qué hacer con el trabajo no publicado del filósofo. Así, en enero de 1889 publicaron *Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt* y en febrero decidieron publicar, con reservas debido al contenido radical de las obras *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* y *Ecce Homo*. En 1893 volvía Elisabeth Nietzsche de Paraguay después del suicidio de su marido y, pieza tras pieza, fue obteniendo el control absoluto de la obra de Nietzsche y su publicación, donde Peter Gast colaboró con la hermana, pero no Overbeck, quien finalmente se desató de las posteriores publicaciones.

Tras la muerte de la madre de Nietzsche en 1897, este vivió en Weimar donde era cuidado por su hermana. El 25 de agosto de 1900, cuando Nietzsche tenía 56 años, moría a causa de una neumonía, y finalmente fue inhumado junto con su padre en la iglesia de Röcken por orden de su hermana. Desde entonces, la totalidad de la obra de Nietzsche pasó a ser gestionada por su hermana Elisabeth, quien tuvo un papel crucial en la promoción de la obra de su hermano, pero también de su distorsión, hasta el punto que expurgó del Archivo Nietzsche las referencias al estudio de la filosofía de Max Stirner y Dostoyevski. En 1930 Elisabeth se hacía del partido nazi y en 1933, cuando los nazis tomaron el poder, el Archivo Nietzsche recibió ayuda económica y publicidad de la Alemana nazi, hecho que todavía distorsionó más la figura del filósofo. Al

funeral de Förster-Nietzsche, en 1935, asistieron Hitler y otros oficiales nazis.

La relación entre la figura de Nietzsche y sus obras con el nazismo han sido y todavía continúan siendo una confusión reproducida en muchos manuales filosóficos, pero también en el imaginario colectivo. Ciertamente, el antisemitismo y el racismo que años más tarde se convertiría en nazismo merodeaba muy cerca de Nietzsche, desde Wagner a su hermana Elisabeth, siendo ésta la que explotó a su hermano como un fomentador del nazismo, tarea en la que también colaboró Peter Gast, pero no el amigo de Freidrich, Franz Overbeck. Años más tarde, el movimiento Nacional-socialista alemán confiscó las ideas de Nietzsche y las redujo, interesadamente, a la idea de la voluntad de poder, con la que justificaban filosóficamente el dominio supremacista ario y estatal.

La ideología nazi se caracteriza, básicamente, por cuatro ideas: la concepción biológica de los alemanes (racismo), el antisemitismo, la revancha contra los estados enemigos y la expansión territorial, todo sustentado gracias a un fuerte militarismo estatal. La supremacía aria y alemana era la razón que justificaba un gobierno militarista que era, a la vez, causa y efecto de la carencia de pluralidad política donde la libertad individual quedaba anulada a favor de un Estado totalitario y absoluto dirigido por un líder, en este caso Hitler, que sometía a todas las voluntades individuales a una idea estatal concreta y, por lo tanto, aniquilaba toda autonomía individual. Durante décadas se ha traducido la voluntad de poder como “voluntad de dominio” de los otros, pero en realidad esta concepción no encaja con el resto de las ideas filosóficas

nietzscheanas. De hecho, el nazismo obvió el resto de ideas nietzscheanas, especialmente la doctrina del eterno retorno, porque esta desmonta toda posibilidad de una voluntad de poder entendida como “dominio de los otros”, en la medida en que el eterno retorno imposibilita todo progreso estatal puesto que la voluntad de poder se da, de nuevo, en cada individuo, carácter trágico de la filosofía de Nietzsche. Así, la conjunción de la voluntad de poder y del eterno retorno, que son las dos caras de la misma moneda, tienen como objetivo la liberación de los individuos, y no la sumisión de estos al Estado que interpretó el nazismo: cómo bien argumentó Adorno en un diálogo con Gadamer y Horkheimer en la emisora de radio *Hessischer Rundfunk* (Francfort-sur-le-Main) en 1950, “Nietzsche piensa el hombre liberado como el hombre que es libre de falsedad, de ideología”³.

La idea de voluntad de poder defendida por Nietzsche es absolutamente contraria a la difundida por el nazismo, pues así como el filósofo la concibió como la pura libertad del individuo ante cualquier opresión y negación de ésta, el nazismo interpretó la voluntad de poder como la negación del resto de voluntades sometidas a una única y, por lo tanto, la sumisión de los individuos a la “razón de Estado”. Por otro lado y cómo veremos más adelante, la voluntad de poder no puede ser separada de la doctrina del eterno retorno, pues la libertad de cada individuo y sus pasiones se repiten en cada individuo. De hecho, el nazismo ha pretendido entender la voluntad de poder

³GADAMER, Hans-Georg: *Nietzsche et nous. Entretien entre Theodor W. Adorno, Max Horkheimer et Hans-Georg Gadamer*. Editions Allia. Paris, 2007. Pág.: 56.

eliminando la doctrina del eterno retorno porque el nazismo, y en consecuencia el fascismo, es una ideología de estado que tiene como objetivo llegar a un mundo ideal siendo el medio la aniquilación de las libertades y pasiones individuales⁴.

Ciertamente, el proyecto calculado y programado del nazismo no podía plantearse algo pareciendo a la libertad dionisiaca que representa la filosofía nietzschiana, puesto que lo que pensó Nietzsche con la voluntad de poder como máscara del eterno retorno no fue el nazismo, sino un campo absolutamente nuevo donde las libertades individuales exploraban más allá de toda imposición moral heterónoma, moral propia de cualquier totalitarismo. De hecho, el nazismo, opuesto a la libertad individual, representa la última y más cruel expresión del mundo ideal del cristiano-platonismo: la sumisión de la libertad individual a un ideal “superior”. ¿Cómo fue posible la

⁴ La batalla del individuo que se lleva a sí mismo según su verdad y que se opone a aquellos que lo quieren controlar es algo continuo en la obra de Nietzsche. Si en *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* ya trata el tema, también en su último libro *Der Antichrist* lo hace, donde ve en el sacerdote el responsable de querer dominar la voluntad de verdad de las personas, característica propia de los totalitarismos. Esta crítica es uno de los puntos claves de *Zur Genealogie der Moral*. Un fragmento de *Der Antichrist* nos lo demuestra: «Su necesidad era el poder; con Pablo, una vez más quiso el sacerdote alcanzar el poder, - él solo podía usar conceptos, doctrinas, símbolos con los que tirar a las masas, con los que se forman rebaños.» Nietzsche, F.: *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Séptima reimpresión. Madrid. Alianza Editorial. §42, p. 82. A pesar de que el tema de Nietzsche y el nazismo daría para un largo libro para desmentir esta confusión, este texto deja constancia de cómo ha sido el cristiano-platonismo de Pablo el responsable de querer controlar el poder a través de controlar la voluntad de poder interpretada de los individuos, característica que se repite en la ideología nazi y fascista.

unión entre el nacional-socialismo y la filosofía de Nietzsche?

El militarismo y autoritarismo del nazismo no fue algo nuevo para la sociedad alemana del siglo XX. De hecho, desde la unificación alemana y con las políticas de Otto von Bismarck, el militarismo y el autoritarismo, así como el nacionalismo institucional, fueron ideas y prácticas comunes: si Bismarck dispuso de un poderoso ejército con el que conquistó tierras en Dinamarca, Austria y Francia, proclamando el Segundo Imperio Alemán o II Reich, con una política interior autoritaria a pesar de su apariencia constitucional, el nazismo del III Reich alemán ampliaría estas políticas, con acciones antisemitas y raciales mucho más cruentas. Las dos políticas tenían como objetivo una política estatal intervencionista que consiguiera hacer de Alemania un estado-nación suficientemente potente económica y militarmente como para hacer de Alemania uno de los países más importantes del mundo.

Nietzsche habló poco de la política en concreto de su tiempo, pero no dudó en despreciar la política de Bismarck y en apoyar al emperador Frederic III de Hohenzollern⁵, a

⁵ Así lo podemos leer en el *Crepúsculo de los ídolos* cuando escribe “*este lugar y este paisaje se han vuelto aún más próximos a mi corazón por el gran amor que el inolvidable emperador alemán Federico III sentía por ellos*” (pág. 105). Igualmente, Nietzsche mostró su desprecio a Bismarck en el mismo libro: “*En la tercera y cuarta Intempestivas son confrontados, como señales hacia un concepto superior de cultura, hacia la restauración del concepto de cultura, dos imágenes del más duro egoísmo, de la más dura cría de un ego, tipos intempestivos par excellence, llenos de soberano desprecio por todo lo que a su alrededor se llamaba Reich, cultura, cristianismo, Bismarck, éxito*” (pág. 84). Igualmente, hay que recordar que en las manipulaciones llevadas a cabo entre Elisabeth y Peter Gast, este último tachó de los manuscritos de Nietzsche ideas que hacían del emperador Frederic III un

pesar de su corto reinado: la diferencia ideológica entre estas dos posturas permite posicionar a Nietzsche lejos del nazismo. Con la abdicación del último monarca del Sacro Imperio Romanogermánico, se inició la idea moderna, basada en Estados-nación (única nación) centralizados, para hacer de las “naciones alemanas” un Estado nacional alemán unificado. Después de la revuelta de 1848, el Primer Parlamento escogido en Frankfurt del Main descubrió que no era posible establecer un Estado nacional pangermánico y se instauró un imperio bajo la hegemonía del Reino de Prusia. Así, en 1860 el canciller Otto von Bismarck favoreció a Prusia el ejecutivo contra el Parlamento, dado que Bismarck tenía un objetivo fundamental: realizar la unidad en beneficio de Prusia con la exclusión del imperio austríaco. Esta unificación vería la luz, bajo el nombre del II Reich, el 18 de enero de 1871, con la proclamación en Versalles de Guillermo I, emperador de la Alemania unificada, con Otto von Bismarck como canciller, tras la victoria de Prusia en la guerra franco-prusiana. Desde entonces, Berlín actuó como una de las grandes capitales europeas y el desarrollo económico, sobre todo industrial, se intensificó hasta conseguir de Alemania un Estado capitalista con un sistema industrial gigante. Por otro lado, la política interior de Bismarck consistió en neutralizar las clases medianas a partir de un poder autoritario, a pesar de tener la apariencia de un estado constitucional, para poder hacer de Alemania un gran Estado. Igualmente, su economía planificada y la concepción del Estado como una empresa

“alemán inolvidable”, el cual tenía fama de liberal y siempre opuesto a las políticas de Bismarck.

capitalista llevó a Nietzsche a despreciar la política bismarckiana y ver en el emperador Federico III unos valores estatales superiores: si bien Nietzsche no compartía el hecho de educar a las clases populares para que estas siguieran siendo esclavas de la producción industrial capitalista, sí que defendía la superación de las pequeñas naciones en una unión de todas ellas que diera como resultado una gran unión paneuropea liberal de las naciones, idea que también defendía Federico III.

Federico III de Hohenzollern no estaba muy de acuerdo con la política bismarckiana de “sangre y hierro”, pero también deseaba la unificación alemana para hacer de esta una gran nación en Europa. No obstante, su padre Guillermo I lo mantenía alejado del poder y sólo pudo gobernar 99 días, antes de morir de cáncer de laringe. A pesar de que el káiser Federico III en el poder hizo dimitir al ministro del Interior Robert von Puttmaker al descubrirse que interfirió en las elecciones en el Reichstag, acto que le permitió mostrarse como un emperador liberal, no consiguió limitar los poderes del soberano y del canciller. A pesar de que algunos historiadores ven en la figura de Federico III la posibilidad de una política liberal alemana, otros consideran que era cercano a Bismarck a pesar de no compartir su política interior. Lo que sí podemos afirmar es que mientras Bismarck representa la Alemania autoritaria y militarizada para hacer del Estado una empresa industrial, el káiser Federico III parecía tener ideas más liberales y federales que podían abrir Alemania al parlamentarismo y el constitucionalismo, así como la investigación de una unión federal europea, muy lejos del que los dos últimos Reichs

han intentado. Así, el federalismo y liberalismo de Federico III estaría mucho más cerca de la idea propia de la Ilustración, descrita por Kant, según la cual la libertad de los individuos no se encuentra en la grandeza del Estado (idea de Bismarck y el nazismo), sino en la libertad de los individuos y su autonomía (idea de Nietzsche y los ideales ilustrados). Así, si la Ilustración defendía la universalidad como la unión de las diferentes naciones para superar las guerras y asegurar la autonomía de los individuos, Nietzsche no fue contrario a la Ilustración, sino un radical que la defendió hasta el extremo: la libertad de la voluntad de los individuos por encima de toda idea superior y la necesidad de la unión de las diferentes naciones para combatir la falsa idea de progreso de los Estados.

“*Sapere aude!*”, ten valor de servirte de tu propio entendimiento⁶. Esta es la consigna que Kant escribió para resumir el espíritu de la Ilustración. El filósofo de Königsberg apelaba a la tradicional e incesante lucha por la autonomía del individuo y sus libertades ante todo poder heterónomo, desde la antigüedad hasta la modernidad. Si bien es cierto que la crítica que hizo Nietzsche contra Kant fue descarnada y beligerante, hasta el punto de ridiculizar al filósofo de Königsberg por su

⁶ «*La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. el mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración* » Kant, I.: Filosofía de la historia. Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración? Editorial Terramar, La Plata, 2004, p.: 33.

filosofía de la “imposibilidad”, también se ve en esta crítica de Nietzsche el valor y aprecio que le tenía a Kant: no le criticó la defensa de la autonomía de los individuos, sino el retorno al cristianismo como moral para defender esta autonomía.

La autonomía de los individuos como máxima superior de la Ilustración hace de ésta una lucha fuera del tiempo y del espacio pero siempre contextual, es decir, una lucha trágica. El espíritu de la Ilustración, por lo tanto, no pertenece a un lugar y un momento determinado de la historia de occidente, sino a una actitud determinada ante la vida, como un proyecto de calado filosófico que se extiende hasta nuestros días y nos insta a pensar por nosotros mismos, pero también el que pone sendas vías para que pueda realizarse. De este modo, la Ilustración es una actitud que penetra todos los tejidos humanos, tanto filosóficos, artísticos, políticos, científicos como morales y éticos, haciendo una profunda tarea de emancipación de cualquier poder absoluto. Nosotros, como seres humanos, somos los responsables de esta actitud y por lo tanto, nuestra finalidad como seres libres consiste en emanciparnos de todo poder heterónimo que interceda en el ejercicio de nuestra propia autonomía, porque en caso contrario actuaríamos como seres sujetos a voluntades externas.

Entendida la Ilustración como la actitud crítica hacia la vida utilizando el propio entendimiento, se hace necesario, no sólo conocer lo que nos rodea, sino ser capaces de atrevernos a pensar por nosotros mismos y, consecuentemente, preocuparnos de nuestra manera de desenvolvernos ante la vida. Hablamos de la preocupación

de cómo queremos vivir y por lo tanto, la cura de nosotros mismos pasa por estar atentos a nuestros modos de relación con la existencia de la propia cotidianidad, hasta el punto de ser plenamente conscientes de nuestras propias decisiones, determinantes para la vida: tener cura de nosotros mismos significa estar atentos ontológicamente para saber qué queremos ser. En este sentido, la muerte de Dios pronunciada por Nietzsche no sólo es una evidencia, sino también una necesidad, porque la actitud crítica ilustrada pasa por la capacidad de cada individuo de interpretar el mundo desde sus propios ojos: todos somos creadores de nuestra propia existencia y, por lo tanto, de aquello que somos. Lo más importante, sin embargo, es hacer de esta capacidad inventiva la herramienta que nos lleve a ser individuos autónomos, pues el olvido de la propia capacidad inventiva puede ser la condición de posibilidad de someter nuestras libertades a voluntades externas y, por lo tanto, de devenir en seres heterónomos. El abandono, contrario al propio proyecto ilustrado, permitiría la esclavización del pensamiento y, por lo tanto, la interrupción de la autonomía del individuo, quedando anulado todo libre pensamiento posible desde cualquier parcela de la realidad. A pesar de que se ha interpretado a Nietzsche como un anti-ilustrado, en realidad era radicalmente ilustrado, en la medida en que defendía la libertad absoluta de los individuos y su autonomía, entendida como voluntad de poder. Lo que no consintió nunca fue la supresión de la autonomía de los individuos a un ente mayor, en este caso el Estado, crítica que le realizó a Kant, Hegel, Wagner, Bismarck y otras figuras importantes.

Las siguientes páginas arrojan luz a la filosofía y textos de Nietzsche a partir de una exposición hermenéutica de sus principales conceptos con el objetivo de hacerla comprensible a todos. Despiertos del sueño⁷ al que Kant continuaba abocando al ser humano, se tantea la posibilidad de una ontología que deje al individuo la puerta de las posibilidades del ser perennemente abierta con la intención de lograr la autonomía defendida por la actitud ilustrada, porque sólo así es posible la autonomía del individuo como espíritu libre. Si bien es cierto que Nietzsche criticó el modelo ontológico porque las explicaciones ontológicas se acaban convirtiendo en explicaciones morales, también es cierto que para Nietzsche todos los problemas de la filosofía son siempre un problema moral y, por lo tanto, toda crítica es siempre moral. Por otro lado, la carencia de definir definitivamente el ser es la carencia de sentido de la vida a partir de un más allá, y por lo tanto heterónimo, donde la autonomía del individuo encuentra su condición de posibilidad. Es por este motivo que hacemos una lectura de Nietzsche a partir de un ontología del espíritu libre, es decir, una explicación moral sobre la posibilidad de la libertad de los individuos.

Este ensayo, pues, tiene como objetivo conocer la filosofía de Nietzsche a través del descultamiento sobre la verdad de cada cual como el motor que puede hacer

⁷ «Despertar del sueño. – Antiguamente hombres nobles y sabios creyeron en la música de las esferas; hoy hombres nobles y sabios continúan creyendo en el «significado ético de la existencia». ¡Pero algún día esta música de las esferas dejará de ser perceptible a sus oídos! Despertarán y notarán que su oído había estado soñando». Nietzsche, F.: *Aurora*. Madrid. 1996. Editorial Edaf. §100, p. 146.

posible la autonomía y libertad de los individuos que conviven con los otros, siendo la carencia de verdad y de sentido hegemónico de la vida el punto de partida de toda autonomía posible. Se trata, por lo tanto, de realizar una ontología del espíritu libre más allá de toda determinación última, en la que el carácter trágico de repetición inevitable de las condiciones de posibilidad de la autonomía es compartida por todos los seres humanos. Así, la lucha contra todo absoluto que intente minimizar la voluntad inventiva de los individuos se convierte en una constante de los espíritus libres de todos los tiempos, y más intensamente cuando se intenta anular la libertad de los individuos por ideas superiores. Nietzsche, igual que Sócrates (Platón) o Jesucristo, es inasible en sus ideas, pero abre posibilidades a un nuevo paradigma ontológico, y por lo tanto moral, con la rotura de las cadenas de la tradición. Ahora nos preguntamos si podremos mantenernos sin encadenarnos.

Igualada, Agosto de 2017

DESMONTANDO LA METAFÍSICA

Prematuro a su tiempo, Nietzsche trazó las primeras líneas de lo que sería una nueva filosofía para occidente al abandonar el problema de la relación entre sujeto y objeto abriendo un nuevo paradigma ontológico: el estudio genealógico de los conceptos del hombre occidental restarían abiertos *ad aeternum* haciendo posible la alteridad, es decir, haciendo posible el desocultamiento de las “alteridades” ocultas por la verdad metafísica, teniendo como meta última – si alguna meta se tiene que poner – una filosofía más allá de toda metafísica. Bajo la figura de Zaratustra como alegoría de su obra, la filosofía ontológica de Nietzsche – la última metafísica del legado occidental según Heidegger por pretender querer abordar y dar una respuesta esencial de aquello que es el ser humano –, representa el despertar del sueño al que Kant durmió a la voluntad creadora: como una punta de lanza que desgarrar toda metafísica, la filosofía de Nietzsche rompe con el imperio de la verdad única, haciendo resurgir la posibilidad de lo completamente otro.

La filosofía occidental empieza sus primeros pasos abriendo la puerta ontológica por repensar el ser, que

durante toda la tradición cristiano-platónica⁸ de occidente, desde Sócrates hasta el finales del siglo XIX, ha estado sometida a un ente que determinaba al hombre⁹ de occidente y, en consecuencia, su pensamiento: el hombre nietzscheano, desencadenado de su propia verdad, se ha liberado de la verdad cristiano-platónica heredada, haciendo posible el resurgir de las otras verdades

⁸ A lo largo de todo el ensayo hablaremos de “cristiano-platonismo” como una unidad paradigmática, pero es necesario hacer una puntualización que deberá ser mantenida durante todo el ensayo. Se entiende por cristianismo la religión abrahámica monoteísta basada en la vida y enseñanzas de Jesús de Nazaret, cuyo paradigma moral reza que el reino Jesús, hijo de Dios, no es de este mundo (Juan 18:36). Este paradigma implica la dualidad de dos mundos, a saber, el mundo terrenal y el mundo celestial. No obstante, esta dualidad la llevará a la exageración Pablo de Tarso: si bien Juan la anotó en el evangelio, fue Pablo quien la llevó al extremo. Si realizamos una mirada rápida a la enseñanza evangélica, Cristo es un bienaventurado que intenta poner fin a la rueda judía iniciada por Moisés, según la cual los culpables de los males de la humanidad son la misma humanidad y, por ende, cada individuo. El Cristo de los evangelios es un “bienaventurado” en la medida en que desculpabiliza a los individuos, rompiendo así con la cadena histórica del judaísmo. Pablo de Tarso es quien convierte a Cristo en un redentor y vuelve a convertir a la humanidad en culpable de la muerte de Cristo. Así, con Pablo el cristianismo vuelve al inicio del judaísmo, por lo que el cristianismo que nosotros conocemos – el de la culpa – debería llamarse “pablismo”, en la medida en que devuelve la culpa a la humanidad, de la cual sólo puede escapar en la medida en que se acerca a Dios, el cual reside en otro mundo no sensible y sólo nos podemos acercar a él mediante ciertas doctrinas idealistas. Esta idea casa con el platonismo, que más adelante explicaremos, por lo que en realidad no deberíamos decir “cristiano-platonismo”, sino “pablismo-platonismo”, pero mantenemos la fórmula “cristiano” porque éste se ha presentado como la máscara del pablismo. Así lo sentencia Nietzsche en *Der Antichrist, Fluch auf das Christentum*, aforismo 42: «A la “buena nueva” le sucedió inmediatamente la peor de todas: la de Pablo. En Pablo cobra cuerpo el tipo antitético del “buen mensajero”, el genio en el odio, en la visión del odio, en la implacable lógica del odio. ¡Cuántas cosas ha sacrificado al odio este disevangélista! Ante todo, el redentor; lo clavó a la cruz suya. La vida, el ejemplo, la doctrina, la muerte, el sentido y el derecho del evangelio entero – todo esto dejó de existir cuando este falsario por el odio comprendió qué era

diferentes y ocultas por el discurso de la tradición. No obstante, los individuos pueden permanecer ocultos bajo la sombra de la verdad totalizadora, siendo ésta la eterna lucha, a modo marxista, de la posible liberación del hombre frente a la divinidad de Dios perpetuada por el hombre. Su carácter consistirá, pues, en una constante batalla para conseguir la autonomía perseguida por la Ilustración, en la medida en que la tradición basaba la identidad en una heteronomía. Por eso, será necesario desmontar la metafísica que ocultó la alteridad, siendo Nietzsche aquel filósofo que dio el salto de lo óntico a lo ontológico, del ente al ser, de lo que son las cosas a aquello que pueden llegar a ser.

El regreso a la cuestión del ser

Nietzsche dio paso a la temporalidad de cualquier verdad e inició la vía de un nuevo pensamiento que reflexionaría la diferencia entre el ser y el ente, siendo posteriormente la condición de posibilidad de repensar aquello que por “ser” hemos entendido¹⁰. Así, el regreso a

lo único que él podía usar: ¡No la realidad, no la verdad histórica!... Y, una vez más, el instinto sacerdotal del judío perpetró idéntico gran crimen contra la historia.». Nietzsche, F.: *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Séptima reimpresión. Madrid. Alianza Editorial. Pág. 81.

⁹ El concepto “hombre”, a pesar de no ser el sujeto que engloba al hombre y a la mujer, se representará en este ensayo como “producto o resultado del ser durante la época moderna”: hombre como producto ontológico de occidente.

¹⁰ Recomendamos la lectura del texto derridiano *Nous-autres Grecs* en el cual, junto con *Parménides* de Platón, podemos llegar a la conclusión en la que el ser no es la cuestión de la filosofía, sino que la tradición decidió centrarse en la ontología relegando a segundo término la cuestión de la alteridad, en oposición a la teoría heideggeriana. Sobre este asunto, puede leerse el artículo

la cuestión del ser muestra de qué manera los entes son una interpretación valorativa del mismo individuo que los percibe, es decir, es el ser del individuo el que hace que las cosas sean lo que son para sí mismo, pero este “ser” tiene que desencadenarse en muchos aspectos y, en otros, permanecer desencadenado de su limitación, de su imposibilidad, es decir, de su no-voluntad de poder. De alguna manera, aquellas grandes verdades que durante toda la tradición se habían presentado como objetivas, ahora denigradas han caído bajo el umbral del nihilismo producido por la mayor y más destructivas de todas las verdades: recuperando a Protágoras, no son los objetos los que son como tal, sino que son porque hay un individuo que los hace ser. Tomando al ser humano como objeto de estudio, y más concretamente al hombre de occidente como producto, también él “es” en la medida en que es él mismo quién hace que sea cómo es. Se introduce, por lo tanto, la historicidad en los conceptos, entrando el tiempo dentro de lo que parecía ser eterno: cualquier objetividad que pretenda ofrecer una verdad más allá de toda interpretación imponiéndose como absolutamente cierta caerá. De este modo la Religión, la Metafísica, la Ciencia e incluso la Historia¹¹ dejarán de ser verdades absolutas

«Alteridad, la extranjera de la filosofía occidental», donde ya tratamos la problemática de la alteridad como condición de posibilidad de toda filosofía. González Caldito, J.C.: “Alteridad, la extranjera de la filosofía occidental”. *Eikasía. Revista de filosofía*. Número 73, pp.: 165 – 174. Enero 2017.

¹¹ Todos estos conceptos guardan una misma mirada bajo la concepción nietzscheana: fundamentan su existencia en verdades últimas, externas al ser humano, y alcanzables bajo premisas condicionadas que son, en última instancia, una disposición moral ante la vida. Irán apareciendo repetidamente a lo largo de todo el ensayo, no siempre conjuntamente pero sí bajo la

para pasar a formar parte de una verdad bajo la sombra de una interpretación, verdad que será siempre dicha desde un punto de vista individual, con su carácter, sus intenciones y deseos, pero también, y sobre todo, desde su propia moral. Dicho de otro modo, toda verdad pertenecerá a una moral, a una *forma* de entender la vida, a una perspectiva única propia del individuo y a su mundo circundante¹².

La metafísica ha consistido en una construcción de conceptos a partir de procesos históricos y acumulaciones metafóricas, mostrando que aquello claro y evidente dista de serlo, puesto que aquello verdadero “en-sí” que tiene que darse es histórico, relativo y sometido al lenguaje, es decir, genealógico: la verdad depende de los individuos, de

definición de “las sombras de Dios”, porque actuarán, según Nietzsche, del mismo modo que el viejo dios cristiano-platónico sin su presencia, es decir, que el fondo y el origen de estos conceptos pertenecerá a la moral cristiana. Sin embargo, me gustaría prestar especial atención a los conceptos de Historia y de Ciencia: hay que dejar muy claro que Nietzsche no los está atacando como saber ni sugiere su supresión, sino que como saberes los está apartando del conocimiento objetivo al que estaban sujetos con el positivismo. Nietzsche no niega la historicidad del hombre como ser que pertenece a un tiempo histórico, sino a la historia de cuño hegeliano que sitúa al hombre contemporáneo como superior o mejor a su antecedente. Se trata de un ataque filosófico a la Historia como ciencia objetiva que pretende dar el paso moralizador, inscrita a la idea de progreso. Algo similar sucede con la Ciencia, sobre todo la positivista, puesto que sacando a la religión como conocimiento, la ciencia sigue sujeta a su mismo fondo, a saber, que existe una verdad última alcanzable, esta vez mediante la razón: el ataque filosófico es la desacreditación del conocimiento del ser humano como un ente definitivo.

¹² Ortega y Gasset ya trató el tema de la perspectiva del individuo y de su mundo circundante, en la que el individuo es el que es debido a sí mismo y a sus circunstancias: el individuo es el producto de la relación de sí mismo con el mundo. Ver GONZÁLEZ CALDITO, J.C.: «El proyecto de Ortega y Gasset: hacia una política posibilitadora de la autonomía» *Philosophia iuvenalis. Revista de Estudiantes de Filosofía*. Volumen 3, pp.: 9 – 24. Primer semestre 2014.

sus pulsiones y emociones. En definitiva, la verdad dista de ser aquello que la tradición ha considerado de ella y de alguna manera se abre la condición de posibilidad de un nuevo discurso, así como el desarrollo de toda una serie de ideas, sujetas entre ellas a través del tiempo y el espacio, que desmembran la construcción heredada de la metafísica occidental, haciendo entrar a la alteridad en un diálogo que ha sido clausurado por la realidad metafísica de occidente.

Nietzsche asevera que toda verdad, y por lo tanto toda objetividad, es una simple subjetividad que se ejerce y que, por lo tanto, se convierte en verdad última. La verdad sólo es aquella que es proferida por un individuo y aceptada por otros, donde la alteridad de los mismos queda, en cierto modo, secuestrada por la identidad del primero. Es el método genealógico nietzscheano el que ha permitido, no sólo preguntarse por aquello que parecía inmóvil en el humano, sino también introducir el tiempo, la caducidad de las ideas y de los sentimientos en los discursos que tradicionalmente se nos presentaban hegemónicos. Esto quiere decir que la metafísica cristiano-platónica ha llegado a su fin puesto que la verdad reside en el ser humano y no en objetividades suprasensibles como Dios o las Ideas, es decir, más allá de los humanos.

Esta es la verdad que Nietzsche sentencia, en gran medida, tras la filosofía de Kant, puesto que el filósofo de Königsberg demuestra que el carácter inventivo del conocimiento humano es el responsable de la creación de toda verdad, incluso responsable de Dios y, por eso, responsable de su propia muerte. Este acontecimiento es el inicio de la filosofía nietzscheana puesto que significa la posibilidad del resurgimiento del “poder ser”: Zaratustra

será el responsable de explicar el que puede llegar a ser el humano desde sí mismo, en su plena autonomía, es decir, el creador de nuevos dioses, de nuevos mundos, el “profeta” del reino divino del hombre trágico, el responsable de abrir la puerta de las diferencias otras veladas tras la verdad absoluta y objetiva ahora destronada.

Zaratustra y la filosofía trágica

¿Por qué Zaratustra, el más místico de todos los libros de Nietzsche? Zaratustra, después de varios años viviendo en soledad con sus animales en la montaña, decide bajar a la sociedad de los hombres y exponer la idea del superhombre, figura simbólica del hombre que vive después de la muerte de Dios. La misión de Zaratustra consiste al revelar la muerte de Dios a la humanidad y exponer su filosofía, su interpretación de la vida y justificar el “nuevo hombre” post-metafísica, post-moderno, *post mortem deo*, es decir, el “nuevo hombre” in-determinado capaz de determinar las cosas a sabiendas de que es una mentira justificadora de su existencia. Es en este punto donde reside la importancia de Zaratustra, a saber, en la enseñanza de una filosofía que hace entendedora el acontecimiento de la muerte de Dios.

Este acontecimiento, fundacional en la filosofía de Nietzsche, pone en entredicho al modernismo heredado de Kant e inicia una nueva filosofía, una nueva aurora, donde las ideas trascendentales llegan a su crepúsculo. Este inicio fundacional lo podemos apreciar en *Die fröhliche Wissenschaft*, obra anterior a *Also sprach Zarathustra* en la que Nietzsche escribía que el más grande de los

acontecimientos recientes era que Dios había muerto¹³. A partir de esta obra podemos decir que, con la muerte de Dios, se abren caminos a las otras verdades y a la nueva interpretación de los hechos y verdades, es decir, se puede volver al pensamiento hermenéutico. Este pensamiento se caracteriza por no girar alrededor “de una” verdad absoluta, sino que es un pensamiento interpretativo generador de verdad así como re-interpretador de la tradición, pero sobre todo un pensamiento de la sospecha de la verdad, de la destrucción y construcción, pero también de la posibilidad de aquello oculto, de las otras posibilidades de ser de la verdad: de alguna manera, se da posibilidad a una nueva comprensión de la tradición, como señalaría Gadamer, pero también se abre una puerta a otras filosofías que buscan la otra verdad oculta¹⁴. Con esta nueva forma de filosofar, la misma filosofía deja de ser objetiva en el sentido de estar separada de los intereses de

¹³ «El más grande de los acontecimientos recientes – que «Dios ha muerto», que la creencia en el Dios cristiano se ha desacreditado – empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa. [...] En efecto, los filósofos y «espíritus libres», al enterarnos de que «ha muerto el viejo Dios», nos sentimos como iluminados miedo una aurora nueva: como el corazón henchido de gratitud, maravilla, presentimiento y expectación – miedo fin lo horizonte se nos aparece otra vez libre, aunque no esté aclarado, miedo fin nuestras naves pueden otra vez zarpar, desafiando cualquier peligro, toda aventura cognoscente está otra vez permitida, el mar, nuestro mar, está otra vez abierto, tal vez no haya habido jamás mar tan abierto». Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*. Madrid, 2001. Ediciones Akal. § 343, pp. 253-254.

¹⁴ Nos referimos a las filosofías como la de la *différance* señalada por Derrida o la idea de *Infinito* en la alteridad del otro como otras verdades “indecibles” de Levinas, a la vez que da énfasis a toda una nueva crítica hacia la tradición de occidente, desbordando sus cimientos filosóficos griegos hasta hacer ver como la razón ha penetrado más allá de las ideas para configurar los cuerpos modernos, como señaló Foucault.

quienes la hace, para pasar a ser subjetiva, fisiológica, honesta y relacionada con el sujeto y su temporalidad, y por lo tanto sujeta a la repetición de los errores eternos del humano, aconteciendo creador desde el mismo sí del individuo que lo ejerce, oponiéndose a la herencia de la tradición: nunca existieron hechos, sólo interpretaciones, y con la muerte de Dios tal sentencia acontece una evidencia. Esta será la enseñanza que se desprende de Zarathustra.

Dado que ya no hay ninguna verdad absoluta trascendente que pueda garantizar el conocimiento, también la propia filosofía de Nietzsche es una interpretación, pero pensar que no hay hechos sino interpretaciones es otra interpretación de todas las posibles. En este caso se trata de la interpretación sobre la forma de desarrollarnos en la vida que Nietzsche quiere, es decir, la del artista que la re-inventa, que la re-significa, que no busca el sentido ni la verdad de ésta, sino que lo hace, lo crea, y además desde su sí: si la verdad que pretende crear se encuentra todavía oculta es porque otra verdad no lo deja hablar. De aquí su carácter trágico: no pretende acabar de una vez por todas con las no-verdad, sino hacerlas florecer infinitamente, una y otra vez como posibilidades del ser que las hace ser para destruirlas, construirlas y volverlas a construir infinitamente: «*Si ya no te queda ninguna felicidad que darme, ¡bien!, aún tienes tú sufrimiento...*»¹⁵, escribía en su controvertida obra *Ecce homo*.

¹⁵ Nietzsche, F.: *Ecce homo: cómo se lega a ser lo que se es*. Madrid. Alianza Editorial, 2004. P.: 104.

Quizás es por eso que Nietzsche se concibe a sí mismo como el “primer” filósofo trágico¹⁶ después de toda la tradición metafísica cristiano-platónica, puesto que toma la problemática del ser que se expone en las obras estéticas llevadas a la propia filosofía. Se considera trágico porque no quiere escapar de la desdicha de la vida, no quiere ubicar su esperanza en ninguno más allá espacio-temporal, sino en el aquí y el ahora del espacio-tiempo de la vida inmanente del individuo, es decir, en el ser que se encuentra en la constante vida de la cotidianidad que lo constituye: su esperanza reside al combatir trágicamente, es decir, entendiendo que el *pathos* o experiencias mundanas se repetirán inevitablemente, contra todo pensamiento absoluto que encadene la libertad del individuo como tal para huir de esta repetición, contra toda verdad que reprima cualquier voz, posibilitando una nueva moral fuera del cálculo racional, aunque esto suponga una lucha constante más marcada por el fracaso que no por el éxito¹⁷.

En un sentido mucho más filosófico, Nietzsche combate toda presencia metafísica perteneciente a un origen trascendente, donde el presente ya no es una simple causa del pasado, sino el lugar y el momento desde el que se proyecta el futuro y se revisa, se re-interpreta el pasado,

¹⁶ «En este sentido tengo derecho a considerarme el primero filósofo trágico – se decir, la máxima antítesis y lo máximo antípoda de un filósofo pesimista». Nietzsche, F.: *Ecce homo: cómo se lega a ser lo que se es*. Madrid, 2005. Alianza Editorial. P. 78.

¹⁷ Ya hablamos sobre este tema en el artículo «Cuando Nietzsche tenía razón». Publicado el 7 de marzo de 2017 a Mito | *Revista Cultural*, nº.41, donde señalábamos que la diferencia entre la moral antigua griega con la moral cristiana evangélica se encuentra en que la primera es agonal (competitiva), mientras que la segunda es una moral compasiva.

posibilitando la religiosa noción de la redención: si hay algo característico de los individuos es que podemos cambiar, podemos ser otros, independientemente del relato de nuestro pasado y del futuro al que nos pueden obligar. Así, la filosofía de Nietzsche acontece trágica en la medida en que se rebela contra la tradición filosófica occidental afirmando el Sí del humano libre, el Sí del espíritu libre, el Sí de aquel que puede más allá de Dios: el Sí del individuo ante la inevitable repetición de la injusticia.

Aunque parezca exagerado, este Sí al que Nietzsche nos aboca ha generado un cambio inconmensurable en la tradición occidental, desde la filosofía y la estética, hasta la moral, la ética y la política. Estamos ante sociedades herederas del legado nietzscheano justo en el momento en que no podemos definir al ser humano como algo estático, atemporal, sino desde aquello que puede llegar a ser, es decir, como posibilidad y creador de realidades. Cuando aquello que determina al ser humano lo define el tiempo, el espacio, el poder y su propia voluntad creadora, entonces ya no existe ninguno más allá racional de sí mismo que lo justifique: es el momento de romper las cadenas del ser del hombre que, del mismo modo que tenían a Prometeo encadenando en la roca de la eternidad, no permiten al ser humano ir más allá del ser categorizado, heredado de la tradición. Es el tiempo del humano después de la muerte de Dios: es el tiempo del trueno de la humanidad.

MUERTE DE DIOS

Cuando Zaratustra descendió de las montañas para volver a los hombres, por el camino se encontró a un anciano en el bosque que le dijo que estimaba a Dios y no a los hombres porque estos les parecía imperfectos, pero cuando ya se separaron y Zaratustra se encontró sólo se dijo para sí mismo: « *¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto!*»¹⁸. La idea de la muerte de Dios recorre toda la obra de Nietzsche pero, ¿qué es la muerte de Dios? ¿A qué Dios se refiere? ¿Por qué el concepto de “muerto” y no “de inexistencia”, de a-teísmo como negación de la existencia de todo tipo de divinidad? ¿Qué consecuencias puede tener la muerte de Dios? ¿Y por qué muere Dios?

Filosóficamente la muerte de Dios ha simbolizado el fin de la filosofía occidental, iniciada desde el platonismo y ensanchada por el cristianismo. Se trata, pues, de la muerte de toda la metafísica cristiano-platónica que dividía el mundo y la experiencia de él en experiencia sensible y suprasensible; el final de toda idealidad hasta el momento construida, de todo más allá del hombre dando paso al

¹⁸ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. Prólogo, p.36.

aquí y el ahora del mundo-vida. En definitiva, se trata del fin de toda idea absoluta exenta de interpretación humana. Entonces, resulta ser el acontecimiento por el cual se expresa que ya no hay una verdad totalizadora, y por eso, si la metafísica tradicional ha llegado a su fin, también sus valores objetivos han dejado de valer: el progreso moral desaparece para dar paso a la “igualdad moral” en todo lugar y época, es decir, a la condición de posibilidad de interpretar el mundo-vida.

Final del cristiano-platonismo

Como ya planteó Fink, la muerte de Dios es el acontecimiento fundacional de la filosofía de Nietzsche en la medida en que es el tema principal de su filosofía, reflejado en las enseñanzas de Zaratustra. No obstante, antes de llegar a Zaratustra, haremos una parada en su famoso aforismo §125 de *Die fröhliche Wissenschaft*¹⁹.

¹⁹ «– No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!» – Como en aquellos momentos estaban allí reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó grande regocijo. ¿Se que se ha perdido?, dijo uno. ¿Se que se ha extraviado como un niño?, dijo otro. ¿O se está escondiendo? ¿Se que nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Emigrado? – así gritaron y rieron a coro. El hombre loco saltó hacia ellos y los fulminó cono la mirada. «¿Dónde se ha ido Dios?», gritó. «¡Hueso lo voy a decir! ¡Lo hemos matado vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su Solo? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos? ¿Alejándonos de todos los suelos? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Existe todavía uno llega y un abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío? ¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche? ¿No se preciso, ahora, encender linternas en pleno día? ¿No oímos aún nada del ruido de los

Este extenso aforismo es, sin ningún tipo de duda, una pieza clave para poder interpretar y comprender la muerte de Dios. Cómo podemos ver al final del texto, Nietzsche – el hombre loco –, se está refiriendo al Dios cristiano al denominar la iglesia, sede y casa del mismo, como tumbas: no muere cualquier dios, sino el dios cristiano. Es por eso que el hombre es un loco: ¿cómo puede morir el Dios cristiano, el dios de dioses?

El hombre loco busca una verdad absoluta producida por el Dios cristiano, pero ésta ya no es posible porque Dios ha muerto. Ni siquiera aquellas personas que escuchan al hombre loco entienden porqué lo busca,

*sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la podredumbre divina? – ¡también los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? Lo más santo y poderoso que ha habido en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos - ¿quién nos limpia de esta sangre? ¿Cono qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no se demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses para aparecer dignos de él? ¡Jamás ha habido acto más grande y todos los que nazcan después de nosotros pertenecerán miedo obra de este acto a una historia más grande que toda historia hasta ahora habida!» - Entonces se cayó el hombre loco, mirando de nuevo a sus oyentes: también éstos callaron, mirándolo extrañados. Al fin él arrojó al suelo su linterna, así que se rompió en pedazos y se apagó. «Lego demasiado pronto», dijo luego. Este acontecimiento tremendo está todavía ando – no ha llegado aún hasta los oídos de los hombres. El rayo y lo trueno requieren tiempo, la luz de los astros requiere tiempo, los actos requieren tiempo, aún después de cometidos, para ser vistos y oídos. Este acto para ellos está todavía más lejos que los astros lejanos - ¡y sin embargo, han sido ellos quienes lo cometieron! – Se cuenta que ese mismo día lo hombre loco penetró en varias iglesias y en ellas entonó su réquiem aeternam deo, y que cada vez que lo expulsaron y le pidieron cuentas se limitó a replicar: «¿qué entonces sueño aún las iglesias sino las tumbas y monumentos fúnebres de Dios?» Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*. Madrid, 2001. Ediciones Akal § 125, pp. 160-162.*

incluso algunos se ríen de él porque consideran que Dios nunca ha existido. Pero no es el Dios de la creencia y la fe el dios que el hombre loco busca, sino el Dios de la metafísica que fundamenta y determina todo el pensamiento occidental: está buscando al fundador de la moral de la que emergen todos los conocimientos. El dios del cristiano-platonismo es uno y el mismo en el fondo del pensamiento de occidente hasta la modernidad.

Según el platonismo (y no Platón) los conceptos son realidades subsistentes en un mundo divino, popularmente conocido como “el mundo de las Ideas”. Este está separado de la mente o conciencia del sujeto cognoscente y de las cosas contingentes. Dicho de otro modo, el verdadero conocimiento consiste en la aprehensión de las Ideas, que son realidades absolutas, eternas e inmutables. Por eso, y según el platonismo, existe un mundo sensible donde habita el ser humano, y un mundo suprasensible donde se encuentran las Ideas, o Dios para el cristianismo. Así pues, el verdadero conocimiento se encontraría en las Ideas y, por lo tanto, en Dios, mientras que el humano viviría una “falsa” realidad en representación de las Ideas. Consecuentemente, la meta del humano consistiría en alcanzar estas verdades absolutas y, en definitiva, llegar a Dios. Pero esta metafísica se vuelve abusiva porque hace que toda verdad sea unívoca. Si la metafísica cristiano-platónica llega a su final es porque la verdad última se pone en duda, apareciendo todas las preguntas que se formula el loco. En ellas observamos que el caos se apodera de los que se quedan sin Dios, puesto que todo lo que había sido verdad se vuelve sospechoso: se deja de saber si todo aquello en que se creía sigue siendo útil y se

lo cuestiona. La muerte de Dios²⁰ no es un hecho, pues no es algo que se pueda datar y catalogar, sino que es un acontecimiento: este es el gran carácter del aforismo 125 de *Die fröhliche Wissenschaft*. Lo que sucede es la muerte del Dios cristiano, de la metafísica occidental y, por lo tanto, de toda una forma de pensar e interpretar el mundo: desfallece toda una tradición filosófica heredada a lo largo de la historia y se pone bajo sospecha a la misma moral heredada: el imperio de la univocidad de la verdad ha cesado. Pero Dios no muere solo, sino que es asesinado debido a sí mismo: sus mismos seguidores lo han matado. Ha sido el hombre de la Ilustración quién, por no encontrar esperanza en el consuelo supraterrrenal, ha matado a Dios, pues este mundo era indemostrable: el consuelo supraterrrenal divino será sustituido por el consuelo futurible de las sociedades modernas.

²⁰ El concepto "muerte", aunque parezca un concepto extraño para un dios, no es imposible. Esto podría entrar en controversia con los considerados ateos, puesto que decir de Dios que ha muerto es suponer que en otro momento estuvo vivo y, en consecuencia, que existió. Justamente es esto lo que el hombre loco quiere decir: sin lugar a dudas los "a-teos" niegan toda existencia divina como ser-existente, como ente, pero lo que el hombre loco asevera es que no es la existencia como cosa divina lo fundamental, sino la existencia de una metafísica, de una forma de pensar, de una forma de moral. La metafísica cristiano-platónica ha pervivido a lo largo de varios siglos bajo la figura simbólica de Dios, de forma que el pensamiento occidental, caracterizado a partir de la separación del mundo sensible y el mundo suprasensible (cosa-representación e ideas, imperfecto y perfecto, causa y efecto, alma y cuerpo, sujeto y objeto, bono y doliendo, etc.), ha sido vigente a lo largo de más de dos milenios, y este es el carácter de vivo, con lo cual, no se puede negar categóricamente la existencia de Dios. Así, cuando Nietzsche dice que Dios ha muerto, hace referencia al hecho que la metafísica cristiano-platónica ha dejado de ser efectiva para la vida: su idealismo ha dejado de servir.

Ex nihilo, nihil

Las consecuencias de la muerte de Dios pueden ser innumerables. Este acontecimiento recae en un concepto central que gira alrededor de sí mismo: el nihilismo o la empresa de negar la vida, despreciando la existencia, es aquel pensamiento en que la vida no tiene objetivos finales, no tiene propósitos. Cuando muere Dios se entra en una fase de nihilismo absoluto porque si Dios representaba la verdad última de toda existencia, con su muerte estas dejan, entonces, de ser verdad. Ya no hay reglas morales ni éticas, no hay política ni historia progresista, ni tampoco dialéctica, y la vida deja de tener una finalidad unívoca: ahora ya nada se puede objetivar como verdad esencial pues nada sale de la nada. Pero esto sólo tiene sentido para occidente, puesto que la tradición había prometido un mundo más allá de este en el cual las penas y tragedias de esta vida serían curadas y dejadas atrás en la siguiente vida, en aquel más allá utópico. Con la muerte de Dios todo esto cae en un vacío, en una negación, pues si Dios era quien prometía y aseguraba este otro mundo, con su muerte ¿quién lo puede garantizar? Aun así, no es este nihilismo el que más inquieta a Nietzsche, sino sobre el cual se fundamenta la misma tradición cristiano-platónica. Deleuze supo definir con muy buenas palabras los dos conceptos de nihilismo a que Nietzsche hacía referencia en su filosofía: por un lado, el nihilismo negativo o activo y por otro el nihilismo positivo o reactivo.

Para Nietzsche toda cultura que cree en la existencia de una realidad absoluta más allá de la vida es una cultura nihilista. En la medida que el cristianismo pone esta

realidad absoluta en Dios como Idea suprasensible, se vuelve una cultura nihilista pues dirige todas sus creencias, esperanzas y pasiones a algo inexistente, o al menos indemostrable e inaccesible, puesto que el Dios cristiano habita en las ideas suprasensibles. Esto lleva a despreciar y desvalorizar el mundo en que se vive, el existente (imperfecto, representativo, cruel, temporal, mutable, no verdadero, incluso pecaminoso), pues se desprestigia la realidad del mundo que se ofrece a los sentidos y a la experiencia estética, a favor de un mundo utópico que se ofrece después de una prometeda moral. Por otro lado, el nihilismo activo es aquel que intenta mostrar como los valores de la vida no son nada más que una invención y que la verdad se encuentra en otra realidad: lucha activamente al creer en una realidad que reside en la nada, en un “lugar-otro”.

Finalmente existiría el nihilismo reactivo, pero éste no es nada más que una de las consecuencias después de la muerte de Dios: la cultura occidental, fundada en el nihilismo activo, hace que la vida tenga sentido porque algo externo a ella se lo concede y este “algo” es el otro mundo prometido por Dios. Sin embargo, con la muerte de este “mundo-otro” ya no sólo no puede ser prometido, sino además abolido, y sobreviene la crisis del sentido y el convencimiento que la existencia es absolutamente insostenible, vacía, sin sentido. Así, el nihilismo reactivo no se fundamenta en la creencia de la nada como otra existencia, sino en la nada carecida de valor: es la creencia que no hay ningún valor, puesto que considera que todo valor es posible sólo si existe Dios.

La historia del pensamiento en seis puntos

Para explicar con más claridad los dos tipos de nihilismo que Deleuze encontró en Nietzsche, el capítulo *Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula*²¹ nos servirá de ayuda para plasmar la idea de cómo el nihilismo fue el motor fundacional de la tradición cristiano-platónica (nihilismo activo o negativo), pero como incluso el nihilismo tiene que ser superado por ser una doctrina que se hunde en el nada (nihilismo reactivo o positivo). Nietzsche calificó la historia de occidente como un error porque creía que toda nuestra tradición metafísica está fundada en el más grande de los errores: inventar un “mundo-otro” utópico para justificar el “mundo-vida” en que vivimos. Nietzsche resume en seis momentos la historia del pensamiento de occidente hasta el momento actual:

1. Aquello suprasensible como Idea fue experimentado en el mundo griego como presencia, es decir, el sabio - Platón - fue él mismo su propio mundo: la verdad de Platón era la verdad para Platón y sólo Platón podía acceder²².

2. El mundo verdadero como inaccesible ahora, sólo prometido a aquel que, como Platón, busca la verdad de Platón, la verdad para Platón: nadie puede acceder a la verdad de las Ideas si no es por la verdad de este. Esta verdad es la ruptura con aquello sensible para llegar a la

²¹ Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. Pp. 57-58.

²² *El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso – él vive en ese mundo, se ese mundo. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la verdad»).* Ibid.

“certeza” del mundo suprasensible de las Ideas. El cristianismo, que quiere huir de esta vida para ir a un más allá prometido y acabar con la tragedia que supone vivir, se ampara y acoge en el platonismo, rompiendo con esta vida por el más allá; ya no es Platón, sino platonismo²³.

3. Haciendo una clara referencia a Kant, a su “como si”, donde el “mundo verdadero” es indemostrable porque va más allá de la razón, pero que por el simple hecho de haberlo pensado tiene que seguir siendo, Nietzsche habla del imperativo kantiano “actúa como si tu máxima se convirtiera en ley universal”, el cual hace referencia a una razón que no se puede demostrar pero que tenemos que actuar como si esta existiera, es decir, creer en ella porque si no el humano no logrará ninguna promesa, aunque sea hecho por él mismo. Se trata, pues, de justificar una universalidad creada por el ser humano, pero externa al mismo como individuo: es la creencia en un universal totalizador como condición de posibilidad²⁴.

4. La creencia en una divinidad se ha vuelto infantil: la confianza recae ahora en el ser humano. Es el hombre occidental quién, con su progreso, con el positivismo científico y su mirada histórica dirigida también al progreso moral, puede llegar a la meta que la filosofía y la tradición metafísica nunca han logrado: estamos en el terreno de la ciencia y de la historia entendidas como

²³ *El mundo verdadero, inasequible miedo ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»).* (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, - se convierte en una mujer, se hace cristiana...). Ibid.

²⁴ *El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.* (En el fondo, el viejo Solo, pero visto a través de la niebla y lo escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense.). Ibid.

productoras de un mundo futuro mejor que el presente. Es el primer bostezo de la razón, su primer error como símbolo de única verdad: ya no hay la verdad divina, sino la que el hombre se puede labrar. Por lo tanto, primeros síntomas de las sombras de Dios después de su muerte porque se sustituye la idea inasequible de Dios por la de conseguir un mundo mejor en este mismo, pero siempre en un punto más allá ucrónico (tiempo-otro): mientras que para la tradición cristiano-platónica el mundo mejor estaba en otro “espacio-mundo” allá de este, la promesa positivista pone otro mundo mejor que el nuestro, en un más allá temporal, en otro “tiempo-mundo”, es decir, en un futuro mejor a cual se puede llegar. Es el tiempo cronológico junto con la idea de progreso, o dicho de otro modo, el futuro como idea substitutoria de la realidad presente²⁵.

5. La figura del filósofo como libre pensador aparece después de la muerte de Dios, representando al individuo capaz de re-pensarse y re-significarse, porque el mundo “verdadero” cristiano-platónico y moderno se ha vuelto inútil: Platón es aquí avergonzado por su inutilidad. Dios, como representante máximo de aquel “mundo-otro”, que era la condición de posibilidad del mundo sensible, ha muerto porque se ha vuelto inútil en cuanto que era una cosa desconocida que no podía proporcionar consuelo: su inaccesibilidad acontece en algo poco consolador. Aun así, la idea de aquello suprasensible no ha permanecido en la

²⁵ *El mundo verdadero - ¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Miedo consiguiente, tampoco consolador; redentor; obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?... (Mañana gris. Primero bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.). Ibid.*

filosofía kantiana por necesidad de los principios filosóficos del conocimiento, sino por razones de la teología cristiana, la ciencia positivista y la historia, en la medida en que estos conocimientos ofrecen otro mundo posible más allá en el tiempo pero no en el espacio: el progreso es su punto de unión.

Para poder lograr el progreso hay que eliminar lo inútil, aquello que de ninguna forma concierne a la existencia humana porque no consigue ningún asentimiento. Así, Dios muere debido a sí mismo, por su propia compasión²⁶. Su afán de consuelo, de querer huir de este mundo prometiendo otro, fue lo que acabó con el viejo Dios cristiano porque el mundo suprasensible era inaccesible, siendo su promesa consoladora la que siguió intacta en la Razón. La promesa de otro mundo mejor pasó de ser espacial a temporal, de utópica a ucrónica: la moral sacrificadora cristiana ha cambiado la promesa del Edén (espacio) por la promesa del progreso y el futuro (tiempo). Sin embargo, todavía ha quedado el mundo sensible, porque el concepto de tiempo sigue siendo el mismo que el de la tradición y hay que luchar con este para que no subsista la región suprasensible, puesto que puede volver. Este sería el carácter del que Nietzsche, en el aforismo §108 de *Die fröhliche Wissenschaft*, denomina las sombras de Dios²⁷, las cuales representan el Positivismo, la Historia

²⁶ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. De los compasivos, p. 142.

²⁷ «Nuevas luchas. – Después de la muerte de Buda, se mostró aún durante siglos, en una cueva, su sombra – una sombra colosal y pavorosa. Dios ha muerto: pero, siendo los hombres lo que sueño, habrá acaso aún miedo espacio de milenios cuevas donde se muestre su sombra. - ¡Y nosotros – tendremos que vencer también a su sombra!». Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*. Madrid, 2001. Ediciones Akal. §108, p. 147.

y la idea de Progreso moral y científico, pues trasladan el consuelo espacial al temporal en una temporalidad lineal heredera de la metafísica cristiano-platónica de la culpabilización; del pasado al cual no se puede volver; del presente efímero y que nunca es; del futuro que sólo será si actuamos de determinada manera para llegar; del consuelo moral, científico y legal que se accede a él en un futuro sólo si cierta determinación moral conduce las acciones de los que quieren conseguir tal consuelo²⁸. Las sombras de Dios se han acogido al tiempo culpabilizante de la moral cristiana, como espíritu de venganza de un pasado al cual se le reprocha un mal que en un futuro se solucionará. El consuelo ucrónico, finalmente, se deposita en la creación de este Estado absoluto al que históricamente estamos conducidos como seres de razón para poder lograr esta felicidad tan esperada que ya Dios no puede ofrecer. Pero Nietzsche no se deja vencer por las sombras de Dios, que no hacen más que alargar su letargo, y por eso empieza el tronar de los espíritus libres, de los individuos que ya no quieren huir de este mundo en busca de otros de nuevos a través de espacios y tiempos.

²⁸ Esta tesis también se encuentra en su *Segunda Intempestiva* dedicada al concepto de Historia, la cual intenta mostrarse como una ciencia, pero no puede serlo porque está al servicio del sentido de la vida y esto hace su carácter moralizante: la Historia se vuelve moralizadora al intentar hacer pensar lo que se habría y no tendría que haber hecho en un pasado, concluyendo con ella el progreso de la humanidad de forma histórica hacia la creación del Estado como un trabajo que es un proceso hacia la redención de los males del ser humano, es decir, una vía hacia la mejora y la aniquilación esperada de la voluntad de los humanos. Y lo mismo ha pasado con la Ciencia: no sólo sigue creyendo en el dogma de la verdad en-sí, sino que además cree, positivamente, que el progreso científico se resolverá en el progreso moral, haciendo sociedades mejores a las del pasado.

6. Los espíritus libres o libre pensadores, eliminan el concepto de “verdad” como aquello a lo que se puede acceder porque existe fuera de ellos mismos. No obstante, si se elimina el concepto de “verdad” como tradicionalmente se lo ha entendido, también cae el concepto de aparente: no hay apariencia porque no existe la verdad en mayúsculas. La gran verdad es que no hay verdad última, porque sin verdad última no hay representación posible de ella: es el momento de las apariencias sin verdad de fondo, es el momento de la estética, de la interpretación, es el momento del ser libre²⁹.

Así, en un primer momento el nihilismo de occidente trata de buscar un sentido último, una utilidad trascendente en todo acontecimiento. Esta sería la teoría de las Ideas; después, para salvar este valor, se inventa un “mundo verdadero”, uno “más allá”, puesto que esta verdad última no se puede demostrar, pero es la que fundamenta todo el conocimiento en el mundo de la vida. Incluso la inaccesibilidad en el “mundo verdadero” puede ser motivo suficiente como condición de verdad para este mundo; y finalmente, mostrar que este “mundo verdadero” consiste en los propios deseos convertidos en un “ente en sí”, es decir, descubrir que el “mundo verdadero” no es más que la creación de un mundo aparte hecho a partir de una interpretación y, como tal, sin más importancia o relevancia que otras interpretaciones. El Dios cristiano ha muerto y con Él el mundo suprasensible, perdiendo así su

²⁹ Hemos eliminado lo mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso lo aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también lo aparente! (Mediodía, el instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA.). Ibid.

poder sobre el destino del humano. Nietzsche, pues, asegura que Dios muere porque nosotros lo hemos matado.

Nosotros los deidades

Nietzsche apela al “nosotros” refiriéndose al hombre moderno de occidente. La metafísica tradicional se ha fundamentado en la interpretación del ser del ente, que en la Modernidad se determina por el sujeto³⁰. Pero incluso el sujeto “individuo” será indemostrable e indefinible pues parte del mismo sujeto. En *Jenseits von Gut und Böse* encontramos esta idea: «*la filosofía moderna, por ser un escepticismo gnoseológico, es, de manera oculta o declarada, anticristiana: aunque en modo alguno sea antirreligiosa*»³¹. Kant fue quién decretó que, partiendo del sujeto, no se podía demostrar el sujeto y, con él, tampoco a Dios: sólo su creencia. En la tradición occidental, la verdad era Dios, y para llegar a ésta había que entender la metafísica jerárquica e ideal según la cual las cosas eran creadas por Dios. Más tarde, y ya escapando de la antigüedad, Descartes, como filósofo estándar del hombre moderno, definió en sus *Méditations métaphysiques* la no-

³⁰ Tomamos como principio filosófico del sujeto moderno el *cogito* cartesiano, en la medida que centra el sujeto en una cosa que es capaz de pensar las cosas que los sentidos le permite percibir: «*Pero ¿qué soy yo? Una cosa que piensa. Y ¿qué se una cosa que piensa? Se una cosa que duda, que entiende, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina y que siente*» Descartes: *Meditaciones metafísicas*. Madrid, 2005. Alianza Editorial. Pág.: 92. El *cogito* cartesiano pone de manifiesto el principio del final de la verdad divina para dar pie a la verdad del ser humano, puesto que es a partir del no dudar de su existencia - en cuanto que duda - que descubre que toda afirmación, y por lo tanto interpretación, empieza con el ser humano mismo.

³¹ Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal: preludeo de una filosofía del futuro*. Madrid, 2005. Alianza Editorial. §54, p.85.

verdad como error o incertidumbre, con lo cual la verdad residía en Dios y los juicios tenían que estar dentro de la metafísica que Dios posibilitaba, porque en caso contrario caeríamos en la incertidumbre, conduciéndonos a error si aceptábamos estas dudas como verdades. Pero también con Descartes se reinicia la vía de la subjetividad: de nuevo el humano es quien tiene que elegir sobre sus juicios, a pesar de que estos, porque sean verdaderos, tienen que estar junto a Dios. Fue a partir de Kant que se determinó la verdad como el acuerdo entre el conocimiento y su objeto. Pero si el conocimiento está en el sujeto y el objeto fuera del mismo, ¿qué criterio de verdad es cierto, general y aplicable? Serán, pues, la experiencia y las categorías trascendentales las condiciones de posibilidad del conocimiento: la verdad kantiana se forma a partir del propio sujeto que quiere conocer el objeto, a pesar de que todos los individuos tengan las mismas categorías.

En la investigación de la verdad el sujeto descubre que es él quien pone el objeto en su lugar mediante las propias categorías del individuo: no es un creador de verdad, sino que tiene las herramientas necesarias para poder acceder. Otra vez el error consiste en tomar como objetivo lo que es puramente subjetivo. Hegel llevó su método dialéctico al extremo y en su ansia de conocer la verdad, denominándola “Absoluto”, desplazó la figura de Dios a un segundo plano: el progreso humano reside en la forma dialéctica de comprender el mundo y esto llevó a Hegel a crear el Estado, siendo éste el auxilio y salvación del hombre y ya no el más allá celestial. Según Hegel, el Estado es el resultado de la evolución dialéctica de la

humanidad, el progreso de la conciencia que trae el más allá espacial de Dios al futuro temporal a que los humanos pueden acceder mediante la Razón: con Hegel, máximo representante del hombre moderno, se realiza el paso definitivo de la utopía a la ucronía. Así, mientras la compasión de Dios consistía en prometer un consuelo utópico para este mundo de la vida donde lo irracional, lo incoherente, el dolor y la desesperanza reinan junto con la alegría, el amor, la esperanza y todas las pasiones, la venganza del hombre moderno ante tal utopía inabarcable fue brutal, desplazando el consuelo de Dios por los humanos al consuelo de los humanos por ellos mismos. Este desplazamiento es el que entendemos por la muerte de Dios.

La figura del Dios cristiano-platónico es el consuelo ante la tragedia, figura que será trasladada a la Razón como instrumento para conseguir el consuelo prometido por Dios. Con la muerte de Dios no se pone fin a su forma de pensar, sino que se expande hacia sus asesinos: la sombra de Dios se extiende a la Razón moderna de los hombres al trasladar el consuelo utópico al consuelo ucrónico y, por eso, existe la creencia que la Razón racionalizadora puede llegar al sueño consolador del más allá de su presente espacio-temporal. De aquí que Nietzsche se enfrente a ellos denominándolos “sombras de Dios”, pues los hombres, habiendo matado a Dios, actúan del mismo modo: tan sólo han trasladado el consuelo del espacio al tiempo pero sigue existiendo la misma aversión a la vida

del aquí y el ahora, del ser que vive la vida como tragedia³².

La muerte de Dios supone, como señaló Deleuze, estar inmersos en el nihilismo reactivo: el nihilismo que niega toda posibilidad de creencia en cualquier tipo de valor. Pero Nietzsche dio la vuelta al idealismo proponiendo una nueva manera de posicionarse ante la vida que, lejos de caer en las sombras de Dios y dentro de la pregunta del ser que vive el aquí y el ahora, buscó la transformación del pensamiento que permitiese al ser re-pensarse y, a la vez, ser el autor de sus propias creaciones. En el famoso capítulo *De las tres transformaciones*³³ podemos ver como se pasa de la autoalienación del pensamiento a la libertad creadora que se hace a sí misma³⁴, puesto que el camello,

³² Tomamos como referencia toda la obra foucaultiana sobre biopolítica, según la cual pasa a gestionarse la vida, de forma que la misma ya no es una sirvienta de Dios y efecto de la misma, sino el epicentro de todas las políticas capaces de dar un sentido socioeconómico. El paso de la utopía a la ucronía hace referencia, pues, al paso de la gestión de la vida, en la cual ya no se promete el “cielo” a los creyentes, sino el “bienestar futuro” a la ciudadanía, pero siempre mediante el sacrificio actual. Sobre este tema ejemplificado también podéis leer el artículo *Una reflexión nietzscheana a la actualidad de los recortes en Cultura*. González Caldito, Juan Carlos, Publicado el 11 de junio de 2014 en *Mito | Revista Cultural*.

³³ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. De las tres transformaciones, pp.53 – 55.

³⁴ «Tres transformaciones del espíritu hueso mención: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, miedo fin, en niño. [...] ¿Qué se pesado?, así pregunta el espíritu de carga, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que lo carguen bien. ¿Qué se lo más pesado, héroes?, así pregunta el espíritu de carga, para que yo cargue como ello y mi fortaleza se regocije. ¿Acaso no se: humillarse para hacer daño a la propia soberbia? [...] ¿O acaso se: apartarnos de nuestra causa cuando ella celebra su victoria? [...] ¿O acaso se: estar enfermo y enviar a paseo a los consoladores, y hacer amistad como sordos, que nunca oyen lo que quieres? [...] Cono todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu de carga: semejante al camello que recurre al desierto, como su carga, así corre él a su desierto».

haciendo referencia al nihilismo activo en su etapa final al cargar con todas las verdades que ya han dejado de serlo, se inclina ante ellas por el *horror vacui* a la creencia en que no hay valores. Es el idealismo kantiano que se inclina ante Dios y su moral a pesar de que sabe que no es más que una simple invención para intentar soportar esta vida, a pesar de creer en otra: es actuar “como si” Dios existiera para poder seguir cargando las falsas verdades del cristiano-platonismo.

El león es la figura que hace reencarnar al combatiente que ya no soporta esta carga, del filósofo crítico con el idealismo que ha visto que este se hunde por sí mismo³⁵. La moral se auto-elimina debido a la veracidad: por motivos ideales tiene lugar la inversión del idealismo. En cierto modo vuelve a hacer referencia a Kant, el cual parte de la idea que la metafísica, como conocimiento último de las cosas, ha pretendido trascender la experiencia y ofrecernos un conocimiento de entidades como Dios, el alma y el mundo como totalidades, a partir de conocimientos *a priori*. Pero Kant llega a la conclusión que, no pudiendo tener experiencia de los objetos de la metafísica, tampoco podemos decir que tenemos conocimiento de ellos: sólo conocemos aquello que

Ibid.

³⁵ «Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa y ser señor en su propio desierto. Aquí busca a su último señor: quiere convertirse en enemigo de él y de su último dios, como el grande dragón quiere pelear para conseguir la victoria. ¿Quién se lo grande dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni dios? ‘Tú debes’ se llama el grande dragón. Pero el espíritu del león dice ‘yo quiero’. “Todos los valores han sido ya creados, y yo soy – todos los valores creados. ¡En verdad, no debe seguir habiendo ningún ‘Yo quiero’!” Así habla el dragón». *Ibid.*

podemos categorizar, y sólo podemos categorizar aquello del cual podemos tener experiencia. Entonces, todo deber no es más que moral, sujeto a la metafísica, a Dios, y si no podemos conocer la verdad de este deber, entonces el individuo desea hacer su “yo quiero”, que es su forma de conocimiento. El león ya no lucha contra Dios, sino con el dragón que lo representa: el “tú tienes que” no es más que la moral kantiana. Pero el león es exclusivamente lucha, no propone nada de nuevo, de aquí la figura del niño capaz de crear valores nuevos como esperanza³⁶: el niño es la figura del olvido de los viejos valores, un comienzo nuevo, es decir, el juego de Dioniso.

El juego de Dioniso

La muerte de Dios pone de manifiesto el carácter de juego de la existencia humana: Zaratustra quiere enseñar el juego de Dioniso, el de *ser sí mismo*, es decir, decidir por un mismo y, por lo tanto, oponerse a todo absoluto, a toda idea última categorizante para realizar el “yo quiero” del niño. Nietzsche, casi de forma profética, habla de un “santo decir sí” que devuelva la libertad creadora del humano al humano en su concepto de “voluntad de poder”

³⁶ «Crear valores nuevos – tampoco el león se aún capaz de hacerlo: cortijo crearse libertad para un nuevo crear – eso sí se capaz de hacerlo el poder del león. [...] En otro tiempo lo espíritu amó lo ‘Tú debes’ como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho incluso en lo más santo, de modo que robo el quedar libre de su amor: para ese robo se precisa el león. Pero decidme, hermanos míos, ¿qué se capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Miedo qué lo león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia se lo niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve miedo sí misma, un primero movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo». Ibid.

como generadora de verdades. Por este motivo, el primer requisito hermenéutico de la filosofía de Zaratustra es la comprensión del acontecimiento de la muerte de Dios, puesto que después de este acontecimiento vuelve a ser libre la determinación del ser para ser de nuevo pensada: el creador de verdades vuelve a ser el humano.

En resumen, el nihilismo activo, bajo la aceptación de la nada en tanto más allá y, por lo tanto, la negación del individuo a favor de una única voluntad, olvidó el carácter del ser del humano, centrado en una única interpretación de la vida: la concepción filosófica de la existencia del ser humano occidental se había vuelto óptica para olvidar su “esencia” ontológica posibilitante. Con la muerte de Dios, muere también la “onticidad” de la ontología, y por lo tanto todas las perspectivas vuelven a estar abiertas, desencadenadas de la herencia, llegando el momento de los espíritus libres, del pensamiento libre liberado del nihilismo del olvido de las posibilidades del ser para preocuparse del humano: si no hay un absoluto que determine el ser humano, entonces el individuo es el absoluto. Aparece, pues, la voluntad de poder como lucha de interpretaciones, como lucha de perspectivas humanas por la verdad.

VOLUNTAD DE PODER

El concepto de “voluntad de poder” ha sido uno de los más mal interpretados de la filosofía de Nietzsche, reducido demasiadas veces a la simple dominación. A pesar de todo, este es un concepto imprescindible y Zarathustra deja constancia cuando escribe que «*en todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor*»³⁷, aconteciendo un concepto fundamental para la filosofía de Nietzsche. Así pues, allí donde hay vida, hay voluntad de poder, y ella engendra valores porque los quiere. Estamos ante un conflicto de fuerzas, una lucha de diferentes interpretaciones del mundo, un combate de perspectivas y, en última instancia, una lucha de valores para conseguir que unos sean obedecidos y otros desacatados, que unos se muestren como verdaderos ante otros que se digan falsos.

Después de la muerte de Dios la voluntad de poder vuelve a quedar libre del nihilismo del olvido del ser, en la medida en que la voluntad del humano no puede ejercerse libremente mientras haya una entidad que lo determine ontológicamente. Después de la caída del imperio de la

³⁷ Nietzsche, F.: *Así habló Zarathustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. *De la superación de sí mismo*, p. 176.

ontología entendida óticamente, se puede volver a comprender la propia “esencia” posibilitando del ser y poner fin al nihilismo provocado por la muerte de Dios [Fink, 1976]. Es por este motivo que Zaratustra se levanta y se encara al sol³⁸, evocando al mito de la caverna de Platón, pues se opone a la metafísica cristiano-platónica al decirle que es él, Zaratustra, quien da sentido al astro al hacer que sea aquello que es: un astro que da sentido a la vida. Es el humano, pues, quién utilizando la posibilidad del ser, ha llenado de ser al astro que aparece cada mañana, el que lo ha dotado de su condición de sol. Esto no sería importante si no fuera porque en la metafísica tradicional de occidente el sol es la condición de posibilidad de todo conocimiento, pero la interpretación metafísica del cristiano-platonismo ha llegado a su fin y, con ella, nuevamente ha quedado a cuerpo descubierto “la esencia”³⁹ de los individuos, es decir, la voluntad de poder, que lejos de ser una lucha por la supervivencia en la que ganarían los más fuertes, consiste en la lucha por el poder de los más débiles.

³⁸ «Tú grande astro! ¡Qué sería de tú felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas! Durante diez años has venido subiendo hasta mí caverna: sin mí, mí águila y mí serpiente te habrías hartado de tú luz y de este ando. Pero nosotros te aguardábamos cada mañana, te liberábamos de tú sobreabundancia y te bendecíamos miedo ello». Ibid. Prólogo de Zaratustra, 1, p.33

³⁹ De alguna manera, y estando muy de acuerdo con Heidegger, Nietzsche es el último metafísico, no porque quiera dar razón de todo, cosa que no hace, sino porque sigue aferrado a la tradición occidental de la esencia: a pesar de que rompe con esta tradición, la voluntad de poder supondría, en cierta medida, aquello que sería la propia esencia del humano, aquello que hace que el humano sea el que es, o el que le permite ser el que puede llegar a ser.

La posibilidad del ser

Opuesto a la teoría de la “selección natural”, con Nietzsche la lucha es un elemento esencial de los seres vivos pero no el único y exclusivo, pues la lucha es un principio regulador que estructura el mecanismo funcional de los organismos. Por este motivo el filósofo alemán llegó a la conclusión que la vida no se desarrolla a partir de un simple instinto de conservación de hacer perdurar la vida del más fuerte con el fin de autoconservación de un estímulo, sino de la exuberancia: todo ser vivo se encuentra inmerso en un proceso de lucha, de asimilación y de autosuperación⁴⁰.

Nietzsche no defendía la supuesta teoría la supervivencia de los más fuertes, sino la de los “más débiles”, en cuanto que no es la fuerza física la que asegura la existencia de un individuo y/o una especie, sino su inteligencia. La lucha por la vida no es, pues, la lucha para poder apaciguar los estímulos, como el hambre o la reproducción, sino que la lucha se daría por el “poder”, puesto que es esto lo que los individuos desean en su lucha por la vida. Así, la lucha por el poder consiste en el

⁴⁰ «*Anti – Darwin. – En lo que se refiere a la famosa «lucha mieda la vida», a mí a veces me parece más aseverada que probada. Se da, pero, como excepción; el aspecto de conjunto de la vida no se la situación menesterosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda – donde se lucha, se lucha mieda el poder... [...] – Pero suponiendo que esa lucha exista – y de hecho se da -, termina, mieda desgracia, a la inversa de cómo acaso sería lícito deseárselo como ella: a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas. Las especies no van creciendo en perfección: los débiles dominan una y otra vez a los fuertes, - se que ellos sueña el gran número, se que ellos sueña también más inteligentes...» Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa como el martillo*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. Incursiones de un intempestivo, 14, p. 101.*

conflicto entre aquellos que no lo tienen y aquellos que lo ejercen. La voluntad de poder, pues, no consistiría en dominar al otro para la conservación de un mismo, sino en querer ejercer el poder sobre otras fuerzas que se resisten a este poder. Aunque parezca que esto signifique “dominar”, se trata de intentar abrir un espacio en el ejercicio del poder por parte de aquellos que se ven sometidos, dominados y sujetos por otro poder que no es el propio: dejar de ser heterónomos para ser autónomos. Decir, pues, que el mundo es voluntad de poder, es intentar comprenderlo como un fenómeno de luchas entre diferentes puntos de fuerza que se jerarquizan según sus desigualdades y del dominio de unos sobre otros. Igualmente, la voluntad de poder constata una continua lucha entre las diferentes voluntades, lucha que se repite constantemente debido a la carencia o no del ejercicio del poder propio de cada ser.

La voluntad de poder es, pues, la lucha entre diferentes puntos de fuerza y, por lo tanto, querer ejercer la fuerza es también querer ser señor, querer ejercer el propio poder, como puntualizó más tarde Heidegger. Se traslada, en este punto, al mandar y obedecer, en definitiva, a la ordenanza: «*Ordenar es ser señor de disponer sobre posibilidades, vías, modos y medios de producir efectos por medio de la acción. Lo que se ordena en la orden es el ejercicio de este disponer*»⁴¹. Así, la voluntad de poder es una acción, la inclinación del mandato y su ejecución. Este concepto fundamental en la filosofía de Nietzsche sólo se puede ver desde su acción, con lo cual no importa tanto el objeto que se manda, si no el hecho de tener la capacidad de mandar

⁴¹Heidegger, M.: *Nietzsche II*, Editorial Destino, 2000. Barcelona. P. 215.

un determinado mandato, es decir, la posibilidad de ser obedecido⁴². Justo por eso Nietzsche utiliza las palabras “voluntad” y “poder”: quién manda quiere que su poder sea ejercido. Heidegger define la voluntad de poder como una carencia a la cual se tiende, es decir, un tender a la posibilidad de ejercer la fuerza. La “voluntad de poder”, pues, expresa un sentimiento de carencia: como sostiene Heidegger, «*la voluntad “de” no es todavía el poder mismo, puesto que no es todavía propiamente tener el poder*»⁴³.

En la carencia de poder en la voluntad que quiere mandar, Nietzsche postula la voluntad como un impulso, es decir, uno “querer aspirar” a algo que, por anhelarlo, todavía no se tiene. Entonces, ¿qué es la voluntad? Un querer que se quiere. Pero no queda todavía contestada la pregunta sobre el poder. En este caso sería la posibilidad de hacer algo o, mejor dicho, y en términos más

⁴²«*Y así como hemos de admitir que el sentir, y desde luego un sentir múltiple, se un ingrediente de la voluntad, así debemos admitir también, en segundo término, el pensar: en todo acto de voluntad hay un pensamiento que manda; - ¡y no se crea que se posible separar ese pensamiento de la «volición», como si entonces ya sólo quedase voluntad! En tercero término, la voluntad no se sólo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo, además, uno afecto: y, desde luego, el mencionado afecto del mando. Lo que se llama «libertad de la voluntad» se esencialmente lo afecto de superioridad cono respeto a quien tiene que obedecer: «yo soy libre, ‘él’ tiene que obedecer» - en toda voluntad se esconde esa conciencia, y asimismo aquella tensión de la atención, aquella mirada derecha que se fija exclusivamente en una sola cosa, aquella valoración incondicional «ahora se necesita esto y no otra cosa», aquella interna certidumbre de que se nos obedecerá, y todo lo demás que forma parte del estado propio del que manda. Un hombre que realiza una volición - se alguien que da una orden a algo que hay en él, lo cual obedece, o él creo que obedece». Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Madrid, 2005. Alianza Editorial. §19, p.42.*

⁴³ Heidegger, M.: *Nietzsche II*, Editorial Destino, 2000. Barcelona. P.214.

tradicionales, tener la potencia o capacidad para desarrollar algo. Así, a parte de que este concepto sigue completamente ligado a la tradición, puesto que para “poder” podríamos entender “aquello que se puede hacer”, refleja el hecho de que la voluntad de poder es tener la capacidad de hacer algo desde el querer. Es este poder que, al ejercerlo, se impone sobre otro todavía no realizado: la fuerza del que se realiza se impone sobre aquel que todavía aspira a ser realizado. Podríamos concluir, pues, que la voluntad de poder es un impulso todavía no realizado de poder llegar a hacer algo, puesto que es uno querer que no se está ejerciendo.

La interpretación como poder

Para que el poder pueda seguir siendo “poder”, éste tiene que poner las condiciones necesarias para conservarse y acrecentarse, de manera “hermenéutica”, diría Vattimo. También Heidegger apuntaría por esta vía al escribir que *«las condiciones que pone la voluntad de poder para darse el poder de su propia esencia son puntos de vista. Tales puntos oculares sólo llegan a ser lo que son gracias a la «puntuación» de un peculiar ver»*⁴⁴. En este sentido, la voluntad de poder expresa la idea de querer interpretar el mundo según el querer del individuo que lo percibe, es decir, según su perspectiva⁴⁵: mientras que el

⁴⁴ Heidegger, M.: *Nietzsche II*, Editorial Destino, 2000. Barcelona. P. 218

⁴⁵ Sobre este tema trabajó profundamente el filósofo español Ortega y Gasset, pero hay diferencias sobre “perspectivismo” entre los dos filósofos. Mientras para el filósofo español la perspectiva es la forma de darse la realidad misma al sujeto y no únicamente el punto de vista desde el cual sujeto la mira, en Nietzsche parece tratarse más de un subjetivismo estético como después veremos. Para saber más sobre el perspectivismo de Ortega y Gasset recomendamos las lecturas de los textos *El tema de nuestro tiempo* (1923) y

que ya está ejerciendo el poder ya ha interpretado el mundo y éste es un obedecer de su interpretación, el que todavía no lo ejerce lo está queriendo, y con esto desea que el mundo sea mandado y ordenado a partir de su propia interpretación pues todavía no lo ejerce como tal. Dicho esto, podemos concluir que la esencia de la voluntad de poder es, pues, hermenéutica en la medida que se quiere interpretar el mundo según la óptica de quien todavía no lo ha ejercido según su perspectiva.

Sólo se aspira a interpretar el mundo cuando se quiere hacer comprensivo para el individuo que lo interpreta, y esto no es nada más que hacer que el mundo sea “tal como el individuo lo quiere”. Si ya lo ha interpretado y es obedecido como tal, entonces su voluntad es de conservación; pero quien anhela el poder todavía no ha ejercido su interpretación como punto de vista particular, con lo cual todavía no ha podido ser ejercitada la interpretación del mundo según la perspectiva del individuo que anhela el poder. La voluntad de poder será, pues, querer hacer posible el mundo a la medida de las propias interpretaciones. De este modo, la interpretación es la asimilación, apropiación e incorporación de las cosas, es decir, que el individuo hace suyas todas las acciones del mundo, convirtiendo lo que es una interpretación en una verdad. Sólo si el mundo está interpretado a la medida del ser que lo interpreta, entonces éste puede ejercer su poder, ser obedecido, mandar y ordenar, puesto que se obedece según la interpretación que se tiene, estando las órdenes y los mandatos encarados a su misma interpretación. Si recordamos que la lucha era uno de los elementos

Ni *vitalismo ni relativismo* (1925).

esenciales de los seres, del que se trata ahora, pues, es de una “lucha de interpretaciones”⁴⁶. Por eso los débiles son los que tienen más poder, más capacidad de potenciar, puesto que todavía hay un espacio para interpretar o, mejor dicho, de re-interpretar el mundo del dominante: el señor manda al siervo, pero el señor no es señor sin el siervo; y el siervo quiere ser señor, deseando hacer suyo el mundo re-interpretándolo, pues quiere que se obedezca su mandato y orden.

Voluntad de poder cristiana

Nietzsche sigue anclado a la herencia de la tradición al ver la esencia del humano como voluntad de poder, pues sigue creyendo que existe algo como tal. Pero la diferencia es que esta esencialidad, lejos de ser determinante, es liberadora: aquello que define el ser del humano es su propia indefinición. La esencia del hombre ya no es metafísica, sino ontológica en la medida que está determinando el carácter interpretativo del ser. No obstante, Nietzsche saca sus conclusiones después de un minucioso estudio genealógico, fijándose en la metafísica cristiano-platónica: esta “nueva” metafísica se hizo en un mundo “viejo”, y su arma fue la interpretación de los débiles. Tampoco el cristianismo estaría exento de la

⁴⁶ El enfrentamiento es una característica del ser humano que puede apreciarse a lo largo de la tradición de occidente, ya sea desde su enaltecimiento con la cultura griega antigua hasta su intento de apaciguamiento con la cultura cristiana. Nietzsche, como heredero y crítico de ambas culturas, sigue construyendo su filosofía desde el enfrentamiento como esencia del ser humano. González Caldito, J.C.: «Cuando Nietzsche tenía razón». Publicado el 7 de marzo de 2017 en *Mito | Revista Cultural*, nº.41.

voluntad de poder⁴⁷, a pesar de su conocida intención de sofocar las voluntades individuales, sino que como ojo moral es una concreción propia de la voluntad de poder: el cristianismo es una interpretación más de la vida que, queriendo ejercer su interpretación con el fin de acabar con las voluntades individuales, causa del enfrentamiento entre humanos, lleva al extremo la obediencia del mandato, creando la verdad absoluta y dejando fuera de toda posible posibilidad la libertad ontológica de la voluntad de los humanos. Cómo bien se puede ver en *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche analizó el sentimiento de culpa traduciéndolo como sentimiento de deuda, y el sacerdote, máximo responsable de la interpretación del cristianismo, fue el responsable de establecer que había una deuda eterna con Dios. Los débiles, anhelantes del poder, se acogieron a la voluntad del sacerdote, el cual se encargó de re-interpretar el mundo de los fuertes: *«la rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el*

⁴⁷ Sobre la voluntad de poder del cristianismo se puede ver el §26 de *El Anticristo*, texto en el que Nietzsche señala que dicha voluntad de poder es la voluntad del sacerdote. Dicho de otro modo, la “voluntad de Dios” es la voluntad de “conservación” del sacerdote. En este sentido, toda voluntad de poder pertenece al sacerdote, pues sólo él es capaz de hacer presente la “voluntad de Dios”: *«La desobediencia a Dios, es decir, al sacerdote, a la “ley”, recibe ahora el nombre de “pecado”; los medios de volver a “reconciliarse con Dios” son, como es obvio, medios con los cuales la sumisión a los sacerdotes queda garantizada de manera más radical todavía: únicamente el sacerdote “redime”... Calculadas las cosas psicológicamente, los “pecados” se vuelven indispensables en toda sociedad organizada de manera sacerdotal: ellos son las auténticas palancas de poder, el sacerdote vive de los pecados, tiene necesidad de que la gente “peque”...Artículo supremos: “Dios perdona a quien hace penitencia” - dicho claramente: a quien se somete al sacerdote».*Nietzsche, F.: *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Séptima reimpresión. Madrid. Alianza Editorial. §26, pp. 61 – 62.

resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores»⁴⁸. El sacerdote, como responsable de esta transvaloración, fue el encargado de llevar a cabo la interpretación del resentimiento. Esta transvaloración se basó, según Nietzsche, en la inversión de los conceptos “bueno” y “malo” re-interpretándolos: se creó “el otro mundo” para hacer más soportable éste, creando nuevos valores. Pero el sentimiento de deuda no se volvió hacia fuera, sino hacia adentro⁴⁹, transformándolo en culpa, y se llevó a cabo mediante el ideal ascético, es decir, convirtiendo la psicología del mundo antiguo en “mala” y creando otro mundo utópico más verdadero como el “bueno”. Así, se re-interpretó el mundo y se hizo una transvaloración de los valores que prometía la salvación de los débiles, la cual sólo podría ser dada si se cumplían las normas de Dios, es decir, obedeciendo las órdenes del sacerdote. Estos nuevos valores crearon una moral que se caracterizó para ser vengativa.

La inversión de los valores llevada a cabo por el cristianismo creó otro mundo de la salvación y de aquí se creó la creencia nihilista de un “mundo-otro” utópico. Éste

⁴⁸ Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. §10, p. 50.

⁴⁹La teoría defendida en el Anticristo consiste en definir al cristianismo de Pablo de Tarso como la continuación del judaísmo. El judaísmo se caracteriza por girar la culpa a los creyentes, torciendo la venganza de su Dios hacia sus fieles en vez de hacia sus enemigos. Jesucristo, que venía a poner fin a la historia de la culpa del judaísmo, fue traicionado por Pablo de Tarso, pues éste convirtió a la humanidad en la culpable de la muerte de Jesús y, por lo tanto, fue el sacerdote por excelencia, pues mantuvo el resentimiento de la religión judía. Para más información ver VILLACANAS, José Luis: *Nietzsche: un ataque gnóstico al cristianismo*. Una lectura del Anticristo de Nietzsche en el “Seminario Nietzsche Complutense”. Jueves, 30 de marzo de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=rSluzwRi6Oo>

fue una interpretación por parte de los ascetas y, posteriormente, por los filósofos y científicos, al olvidar la invención de esta interpretación y pensar que existía una verdad más allá de cualquier interpretación: el hombre occidental creyó que la verdad objetiva se encontraba en aquel “mundo-otro” que, originalmente, fue una creación propia del humano. Nietzsche dio pasos a la posibilidad de ver que la verdad de la tradición metafísica era una interpretación posible más de la vida, donde la inversión de los valores de la antigüedad y el triunfo de la metafísica cristiano-platónica fueron la demostración de esta voluntad de poder, consiguiendo imponerse, pero como voluntad de querer conservarse y acrecentarse, asimiló e incorporó verdades hasta llegar a la noción de verdad absoluta: tuvieron que subordinar el mundo de la vida a la invención del mundo objetivo, absoluto, inmutable y eterno, es decir, al “mundo-otro” utópico que dotaba de sentido éste. Este mundo utópico se escapaba del devenir y sólo así se podía establecer un criterio de verdad, pero esto mismo significó olvidar la voluntad de poder, la capacidad interpretativa del humano: la propia invención del humano lo encadenó durante tanto de tiempo que al final olvidó que estaba encadenado.

El olvido del ser

El carácter interpretativo de la voluntad de poder fue olvidado por la metafísica cristiano-platónica y, con él, la misma voluntad de poder, porque el criterio de “verdad” se imponía a todo tipo de interpretación que excluyera la verdad como absoluta y la degradara al nivel de mera interpretación: la voluntad de poder de la metafísica

cristiano-platónica hacía olvidar el carácter interpretativo del humano y su capacidad de entender el mundo⁵⁰. Se había convertido su querer en una realidad *ad aeternum*, incluso habían llegado a creer que su interpretación dejaba de serlp para ser la verdad única, inmutable, más allá del flujo del devenir, como “cosa-en-sí”, cuando, ciertamente, su intención consistió en hacer pensable su voluntad, invirtiendo los antiguos valores. De este modo crearon un mundo aparte donde la verdad cambiara de sentido para formar parte de la inmutabilidad como esperanza utópica que liberaba del sufrimiento de éste, sufrimiento debido a la continua voluntad de la propia voluntad de poder del mundo de la vida. En otras palabras, el “mundo-otro” luchó contra la tragedia que supone la existencia en el mundo de la vida.

La voluntad de poder se presenta como la esencia del ser de los individuos, pero va más allá: todo ser que vive es un ser obediente, pero obediente de otro que manda, y sólo obedece quien no es capaz de mandar, es decir, sólo obedece quien no es capaz de re-interpretar el mundo a sus intereses y se acoge a otra interpretación que no es la suya, a otra voluntad de poder⁵¹. El que manda es el que ha

⁵⁰ «¿“Voluntad de verdad” llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad!». Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. *De la superación de sí mismo*, P. 174.

⁵¹ «En todo lugar en que encontré seres vivientes oí hablar también de obediencias. Todo ser viviente es un ser obediente. Y esto es lo segundo: se le dan órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo. Así es la índole de los vivientes. Pero esto es lo tercero que oí: que mandar es más difícil que obedecer. Y no sólo porque el que manda lleva el peso de todos los que obedecen, y ese peso fácilmente lo aplasta: - Un ensayo y un riesgo advertí en todo mandar; y siempre que el ser vivo manda se arriesga a sí mismo al

interpretado el mundo y ejerce su poder sobre él, y el que obedece es el que no ha sido capaz de interpretarlo por sí mismo, sometiéndose a una interpretación ajena a la propia. Esto es lo más común, según Nietzsche, puesto que mandar no sólo supone realizar el poder sobre la interpretación sino que, además, tiene que traer el peso de los que obedecen: el riesgo de mandar y ordenar es el de interpretar el mundo y hacer que la interpretación sea la verdad, pero ésta es única para el que interpreta y no para los que obedecen. Éste es el peligro de mandar, y el peligro que descubre Nietzsche en la historia de la humanidad de occidente: el riesgo es la indignación y el resentimiento de los que obedecen.

La interpretación de la tradición metafísica cristiano-platónica que dota de sentido esta vida desde un centro externo a ella misma - Dios -, y la moderna que también tiene su centro de sentido en algo externo – el Estado, la Ciencia, el positivismo -, no son sino una interpretación más que, ahogada en su resentimiento ante el devenir del flujo de la vida, invirtieron los valores y crearon otro mundo mejor que este en un más allá utópico y/o ucrónico. Pero Zaratustra les objeta: «*¡Un bien y un mal que sean imperecederos – no existen! Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos*»⁵². Porque engendrar valores, crear un bien y un mal, supone destruir otro bien y otro mal. Así, re-interpretar el mundo quiere decir desvalorizar otra interpretación: que la voluntad de poder pueda realizar su fuerza quiere decir que otro poder tiene que dejar de serlo. Éste es el carácter cruel de la voluntad

hacerlo». Ibid. P. 175.

⁵² *Ibid. P. 177.*

de poder, la lucha esencial y constante entre las diferentes interpretaciones, puesto que para que un individuo pueda realizar su querer, otro tiene que obedecer; y porque para que otra interpretación del mundo se muestre por encima de una ya hecha, primero tiene que invertirla. La transvaloración de los valores se hace, pues, desde el carácter interpretativo del individuo. Tampoco la metafísica cristiano-platónica se escapa de este carácter aniquilador, pues para crear otro mundo se invirtió los valores del mundo antiguo destruyéndolo.

La moral cristiano-platónica forma parte del imperativo de la veracidad, pero aplicándolo *in extremis* el humano ha descubierto que la moral misma es mentira, puesto que es voluntad de poder, «una ficción construida para servir a fines vitales»⁵³ pero carecido de verdad en el sentido absoluto, inmutable, como “cosa-en-sí” sólo demostrable en un mundo utópico. La metafísica cristiano-platónica ha escondido el carácter inmanente de la voluntad de poder al haber inventado una moral que proponía valores para la utilidad de la vida pretendiendo fundamentarlos en la “verdad”, en una cosa externa a su propio creador – el humano, en este caso -, ocultando el sentido mismo de las posiciones de valor, es decir, su arraigo en la voluntad de poder de los individuos e, incluso, de grupos.

El arte como posibilidad

La voluntad de poder tiene la capacidad de engendrar valores: todo hecho juzgado es interpretación. Pero también la voluntad de poder es una interpretación, a pesar

⁵³Vattimo, G.: *Introducción a Nietzsche*. Traducción de Jorge Binaghi. Ediciones Península, Colección Nexos, 1987. Barcelona. P. 114.

de que Nietzsche la constatare como un hecho: «suponiendo que también esto sea nada más que interpretación - ¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esa objeción? – bien, tanto mejor»⁵⁴. El humano, como voluntad de poder, es pues un ser que tiene un impulso constante de poder hacer algo, de poder llegar a ser, como una explosión hermenéutica donde se desvelaría su esencialidad, siendo su actividad interpretativa más fértil la creatividad: si el mundo no es nada más que interpretación y todos los hechos no son hechos como “cosas-en-sí”, sino interpretaciones en función del interés para la vida del individuo, cualquier verdad que se quiera imponer como absoluta, inmutable, “en-sí”, se convierte en mentira de una voluntad de poder que quiere dominar por encima de todas, que quiere acabar con todo tipo de interpretación posible del mundo. El arte, entendido como la expresión estética que revaloriza los valores eternos a través del *pathos*⁵⁵ de los individuos, es decir, a partir de sus

⁵⁴ Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Madrid, 2005. Alianza Editorial. §22, p. 48.

⁵⁵ La palabra “*pathos*” puede tener varias connotaciones. Si bien se puede utilizar este término para referirse al sufrimiento humano normal de una persona, el sufrimiento existencial, propio del ser humano en el mundo y contrario al sufrimiento patológico o mórbido, nosotros lo traduciremos, durando todo el ensayo, como “pasión”, es decir, como todo aquello que se siente o experimenta. De este modo, nos acogemos a la definición aristotélica, que cuestiona la concepción dialéctica de las emociones a partir del hecho que las afecciones del alma se dan al cuerpo y no se pueden dar sin él: “*valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y lo odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos*” (Aristóteles: *Acerca del alma*. Madrid, 1982. Editorial Gredos. Pág.: 25. 403a). Fue la influencia del cartesianismo la que introdujo en la Modernidad un planteamiento nuevo del problema del alma al afirmar la autonomía e incomunicación entre las sustancias pensante (alma) y extensa (cuerpo), donde el alma quedaba desvinculada totalmente del cuerpo y el fenómeno de la vida

experiencias y sentidos personales, se vuelve la mentira que nos salva de toda verdad “objetiva”, pues sería la gran interpretación del mundo a partir del mismo individuo: es la manera en la que la voluntad de poder se expresa e interpreta el mundo en primera instancia. Así, es en la producción estética donde el individuo puede construir e interpretar el mundo reinterpretando las formas de los contenidos eternos. ¿Por qué el arte no cae del todo dentro del mundo de la debilidad? La respuesta se encuentra en *Zur Genealogie der Moral*:

«No! No se me venga con la ciencia cuando yo busco el antagonista natural del ideal ascético, cuando pregunto: «¿dónde está la voluntad opuesta, en la que se exprese su ideal opuesto? Ni de lejos se apoya en sí misma la ciencia lo suficiente como para poder ser esto» [...]. Su relación con el ideal ascético no es ya en sí, de ningún modo, una relación antagonística: incluso representa más bien, en lo principal, la fuerza propulsora en la configuración interna de aquél.[...] Ambos, ciencia e ideal ascético, se apoyan, en efecto, sobre el mismo terreno – ya di a entender esto -: a saber, sobre la misma fe en la inestimabilidad, incriticabilidad de la verdad, y por esto mismo son necesariamente aliados[...] – el arte, en el cual precisamente la mentira se santifica, y la voluntad de engaño tiene a su favor la buena conciencia, se opone al ideal ascético mucho más radicalmente que la ciencia: así lo advirtió el

se interpretaría desde una perspectiva mecanicista.

instinto de Platón, el más grande enemigo del arte producido hasta ahora por Europa.»⁵⁶

Tanto la Ciencia como la Religión y la Metafísica, mantienen un punto en común: el criterio de verdad pasa por encima de todo criterio. Buscan la verdad por encima de todo y no ponen en duda el hecho que haya una verdad última de las cosas. Se apoyan en la idea que hay una verdad a la cual se puede acceder, ya sea con la razón en la ciencia y en la metafísica, o con la fe en la religión. Del mismo modo sucede con la Moral, el Progreso y la Historia, puesto que creen poder mejorar la humanidad revisando el pasado para evitar cometer aquellos “errores” morales que se perpetraron en otro tiempo lineal con la idea que existe un bien y una justicia más allá de las decisiones humanas. Contrariamente a éstas, el arte no busca la verdad absoluta porque sabe que la verdad es, también, una forma de interpretar el mundo y, como tal, no puede otorgarle un carácter exclusivo. La voluntad de poder como arte, o como producción estética, no es más que interpretar el mundo de tal manera que haga soportable la existencia, sabiendo que no hay ninguna verdad última, que no hay finalidad ni recompensa: la tragedia que generan las voluntades de poder se expresa y se entiende a través de las producciones artísticas. Se acaba, así, con las apariencias y las verdades, conceptos de la metafísica cristiano-platónica, y se da paso al arte como único dotador del cual se podría considerar la verdad más acertada, es decir, que no hay verdad última. Ahora todo es voluntad de poder, interpretación, y el arte forma parte de

⁵⁶ Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. §25, pp.194 – 195.

la vía que descubre la verdad de las cosas: su carácter eterno y de sospecha de las verdades absolutas es aquello que mantiene a la creatividad artística en suspenso, siempre presente, interpretando y reinterpretando lo mismo de forma siempre diferente. Es en los contenidos eternos del arte, es decir en la forma en la que los valores que se reinterpretan constantemente, donde se percibirá la tragedia de las luchas de la voluntad de poder, lucha constante que desvela la noción más oscura de la filosofía de Nietzsche: la doctrina del eterno retorno.

ETERNO RETERNO

Con Dios muerto, la esencia humana vuelve a ser visible como voluntad de poder y, por lo tanto, ninguna verdad, ni discurso, ni realidad, ni hecho dejan de ser en última instancia la interpretación de un individuo o varios. Ningún concepto queda a salvo de la voluntad de poder, en la medida en que los conceptos, también los epistemológicos, fueron creados para la utilidad de la vida: verdad, objetividad, realidad, justificación, espacio, tiempo, etc., son conceptos útiles para la conservación y el acrecentamiento de la voluntad de poder de los individuos que ya están en una determinada interpretación.

La verdad de la tradición occidental, inhabilitada al caer el “mundo-otro” de Dios al descubrirse que es un mundo inventado, cae en terreno de la sospecha. Así, conceptos como “espacio” y “tiempo” se modifican, porque ya se sabe que el espacio utópico del más allá es una creación nihilista que promete una consolución futura. Del mismo modo se modifica, también, el concepto de realidad al descubrir que no hay ninguna verdad más allá que la que podamos crear, con lo cual se niega todo tipo de “mundo-otro” utópico: la era moderna captó la idea de la metafísica cristiano-platónica prometedora de un “mundo-otro” externo a éste que justificaba la existencia del

mismo, pero relegó a Dios en sus funciones para dejar paso a la humanidad, y la razón siguió anclada a los mismos postulados que los de la metafísica cristiano-platónica. Este criterio de verdad tuvo que ser abolido, y con él Dios, siendo el turno de transformar la realidad del tiempo, de virar la importancia espacial a la temporal: el hombre moderno trasladó la promesa de un mundo utópico a un tiempo ucrónico, poniendo el futuro que se tiene que alcanzar como excusa racional que ofrece un consuelo para el presente, esta vez bajo responsabilidad humana. La estética moderna ha quedado reducida a aquello óptico en el tiempo del “presente” porque el pasado y el futuro son ausentes, dejando el pasado como piedras inmodificables y el futuro como deseos para lograr. El pasado y el futuro no son nada, puesto que lo que entendemos como pasado es aquello que fue y ya no es, y por futuro aquello que será o podrá ser, pero todavía no es: el pasado y el futuro son, en la tradición cristiano-platónica, no-ser y, por lo tanto, nihilista.

¿Una nueva creencia?

Para el hombre moderno sólo existe el presente y éste se vuelve óptico en la metafísica moderna, motivo de preocupación para la ontología. El concepto del tiempo lineal determina un tipo de tiempo que sigue anclado a la teoría originaria de la metafísica cristiano-platónica, en la cual hay un primer movimiento como hay un primer motor: todo tiene un inicio y un final. La filosofía moderna no escapó de Dios matándolo, puesto que se ha interpretado el tiempo de manera lineal: hay un tiempo de la redención, de los pecados, de la culpa. Es el tiempo

cronológico en que se vive para la muerte, es decir, se cuenta el tiempo como descontándolo de la vida que se acerca a la muerte: el nihilismo del pensamiento moderno consiste en llegar a un mundo ucrónico, un futuro que está en un más allá moral. Pero determinar que el tiempo es lineal es otra interpretación estética, es decir, sensiblemente experiencial para la utilidad de la vida que tiene una metafísica que detesta el devenir y pretende encontrar un “mundo-otro” mejor donde volver a vivir sin cometer las faltas de un tiempo pasado. Incluso la redención del tiempo lineal supone un consuelo de los errores, de los pecados y las culpas, como si todo aquello que pasó en un pasado no tuviera que volver a suceder en un futuro y, con esto, la creación de una moral que gira alrededor de esta noción. Se usa la culpabilización de los errores del pasado como herramienta para lograr el futuro, denominándolo progreso en la medida que el futuro tendrá que superar en todos los sentidos el pasado, siendo la superación moralista la máscara de tal progreso.

En el hombre moderno encontramos, sin embargo, una novedad: la paradoja de estar anclado al concepto lineal a pesar del dismantelamiento de la utopía de la religión. Esta paradoja es lo que Nietzsche denomina “las sombras de Dios”, es decir, que el carácter de verdad asceta se ha extendido hasta el pensamiento moderno. A pesar de que la creencia en este Dios y su mundo prometido han dejado de tener valía, su esencia absolutista se mantiene vigente debido a que la metafísica cristiano-platónica no sólo no desaparece con el hombre moderno, sino que se intensifica, sufriendo tal agudeza en los individuos para querer llegar a este otro mundo mejor en un más allá

temporal. Las ideas de Progreso, Positivismo, Historia e incluso Estado encuentran su origen en el espíritu de venganza hacia esta vida, puesto que intentan escapar de la esencia del ser para llegar a la esencia del ente.

Esta fuga del ser, centrada en lo óntico, se traduce en nihilismo, porque no queda nada para el ser: lo óntico se encarga de todos los conceptos epistemológicos llegando hasta el punto de hacer como si fueran absolutos, es decir, realidades “en-sí”. El ser del ente, la posibilidad del individuo de ser aquello que quiera ser, queda totalmente olvidada, y Nietzsche responde con la doctrina del eterno retorno de lo mismo como solución a este problema: si con la voluntad de poder se intentó aclarar el ser del ente, con la continúa repetición de voluntades de poder se desvela la doctrina del eterno retorno, la cual aclara qué y cómo es el ser del ser. Para llegar a conocerlo hay que destruir las verdades de la metafísica, irrumpiendo, así, en la concepción lineal del tiempo con el eterno retorno de lo mismo. ¿Por qué no sospechar de la linealidad del tiempo histórico? ¿No habremos puesto nuestras creencias por encima de nuestra “esencia”? ¿No serán, quizás, las producciones estéticas, y más concretamente la obra de arte, el lugar donde aquello eterno inmanente en ellas se despliega y descubre, desvelando el carácter atemporal y perpetuo de las voluntades humanas, de sus problemas morales?

Dos caras de una misma moneda

La doctrina del eterno retorno se muestra como una alternativa del concepto epistemológico del tiempo, concentrando su tesis en la no-huida de la verdad eterna y

repetitiva del carácter homogéneo de los individuos. Así, la idea del eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder se muestran como las dos caras de una misma moneda: mientras la voluntad de poder es el ser del ente, el eterno retorno es el ser del ser del ente, su existencia y actualización. Algunos autores han considerado esta teoría superflua por ser indemostrable, pero de hecho esta doctrina se presenta como núcleo de la filosofía de Nietzsche. Podemos decir que su fondo es nihilista porque nos puede llevar a pensar la carencia de objetivos del individuo. Sin embargo, el nihilismo al que el individuo occidental ha sido abocado por la tradición metafísica de occidente ha dejado a la luz el olvido del ser y ahora es retomado como una nada óptica. El pensamiento moderno y su concepto del tiempo siguen anclados a la metafísica tradicional de Dios muerto, y si poco sentido tiene creer en algo que se sabe que es mentira, más absurdo es seguir manteniendo una metafísica que ha dejado de ser fértil. Así pues, la mirada recae, ahora, sobre el individuo, puesto que él es el capaz de dotar de sentido la realidad. También esta doctrina es una interpretación más que quiere eternizar el tiempo del presente sin prometer vidas mejores en tiempos ucrónicos: una interpretación que se presenta más como creencia que no como verdad, pues mientras el ente era el desplegar de su “querer-interpretar” ante un mundo que es acontecer, la voluntad de poder se repetirá, una y otra vez, y retornará porque estamos sometidos a una reinterpretación constante.

La voluntad de poder es el supuesto necesario para poder empezar con la doctrina del eterno retorno, siendo esta doctrina la creencia que posibilitará la existencia de

una supuesta verdad que, no sólo es incompatible con la metafísica tradicional, sino que incluso la destruirá. Decimos que la voluntad de poder es el supuesto necesario del eterno retorno porque cada individuo genera una revalorización de los valores, aconteciendo la revalorización en algo eterno y repetitivo. Así, la voluntad de poder es el supuesto de la doctrina, primero porque es el principio de conocimiento a partir del cual se puede demostrar el eterno retorno al ser una constante interpretación del mundo, generadora de verdad, sin fin ni objetivo; segundo, como “principio material” de los entes porque no sólo a lo largo de todas las épocas de la humanidad las voluntades se han repetido, sino que además nunca han sido superadas; y finalmente, como esencia que fundaría la modalidad del ser, su existencia, es decir, el carácter interpretativo y re-interpretativo de la voluntad de poder de los individuos lo convierte en repetitivo, pero también en sempiterno. Así, sólo aniquilando la vida, convirtiéndola en nada, desaparecería la voluntad de poder, y con ella su manera de ser, el eterno retorno de lo mismo. Consecuentemente, la doctrina del eterno retorno se nos muestra como la antítesis de la voluntad cristiana, pues ésta quiere acabar con los malos humanos generados por su voluntad, mientras el eterno retorno consiste en la inevitable repetición de estos. Es por este motivo que, mediante la voluntad de poder, podemos averiguar qué es el ente, y a través del eterno retorno cómo es. De aquí la idea de que eterno retorno y la voluntad de poder sean las dos caras de una misma moneda: la doctrina da razón de cómo es el devenir propio de la voluntad de poder.

La doctrina no pretende demostrar el regreso estático, los casos concretos del devenir, aquello óntico, sino hacer una abstracción y encontrar aquellas características del devenir que se pueden fijar. Lo concreto es captado por los sentidos: el ojo ve, la oreja escucha y la mano palpa. De ellos recibimos impresiones que escaparían fugaces si no los retuviéramos conceptualmente. Por este motivo no retenemos lo concreto, puesto que esto sería irreplicable, pero el espíritu, en el re-presentar, encuentra en estas concreciones una cosa fija que, incluso, puede llegar a objetivar interpretándolas: lo que retenemos es aquello que hace que esto sea lo que es. Justamente esto sería aquello que guarda de sempiterno: que las representaciones que captamos de los sentidos se repiten, aunque siempre de manera diferente. Lo que devuelve es siempre lo mismo, el carácter que hace que la cosa sea, porque este carácter de la cosa es el mismo ser del humano. Dicho de otro modo, el contenido sería constante, pero no la forma en que se daría: discutimos y re-interpretamos los valores, pero no los podemos hacer desaparecer.

La doctrina del eterno retorno de lo mismo tiene como objetivo devolver el ser al individuo, es decir, dotarlo de un pensamiento que le permita aceptar, re-interpretando y comprendiendo esta vida y no otra utópica o ucrónica. Es un método para volver al ser y acabar con el nihilismo propio de la tradición metafísica, de la Ciencia, el Progreso, la Historia y el Positivismo como ideas prometedoras de un consuelo, y de todo pensamiento que traslade su ser en otro espacio u otros tiempos inabarcables para el individuo, simplemente para justificar su existencia en este mundo. Con esta doctrina se pretende justificar la

existencia, no desde algo externo a ella, sino desde su mismo sí: convertir esta justificación en una posible “verdad”. Así, la doctrina del eterno retorno no quiere huir del aquí y el ahora, sino abrirse camino en él. No obstante, como interpretación no puede, tampoco, decir qué es la verdad. Tampoco se puede ir en contra de ella porque no se presenta como una verdad, sino como una creencia, es decir, la de un tiempo no cronológico sino ontológico, indemostrable porque no se encuentra más que como un postulado que posibilitaría todo un paradigma.

Pervirtiendo la doctrina

Nietzsche respeta enormemente a la doctrina del eterno retorno al presentarla como una pregunta constante que entra desde la ética. Es muy famoso el texto de *La gaya scienza* en el que Nietzsche nos lanza la cuestión sobre si un demonio nos hiciera vivir nuestra vida una y otra vez del mismo modo en que lo hemos vivido⁵⁷, a pesar de que

⁵⁷ «El peso más pesado – Suponiendo que un día, o una noche, un demonio te siguiera en la más solitaria de tus soledades y te dijera: «Esta vida, tal como la has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida te llegará de nuevo, y todo en el mismo orden de sucesión e igualmente esta araña y este claro de luna por entre los árboles, e igualmente este instante, y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es dado vuelta una y otra vez - ¡y a la par suya tú, polvito del polvo!» ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te habló? O has experimentado alguna vez un instante tremendo en que le contestarías: «¡eres un dios y jamás he oído decir nada tan divino!» Si esa noción llegara a dominarte, te transformaría y tal vez te aplastaría tal y como eres. ¡La pregunta ante todas las cosas: «¿quieres esto otra vez y aún infinitas veces?» pesaría como peso más pesado sobre todos tus actos! O ¿cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no desear nada más que esta última y eterna confirmación y ratificación?». Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*. Madrid,

en su disimulada fórmula “*y sí te dijera*”, Nietzsche deja a la vista que no está afirmando categóricamente esta doctrina, sino que la pone como si fuera un interrogante. Se trata de una posibilidad moral inspirada en la libertad de la elección del individuo respecto a sí mismo: querer repensar el carácter que ante los actos morales se toma. No se puede afirmar ninguna verdad más allá de las creadas por el individuo, por eso mismo cualquier verdad que se presente como absoluta quedará apartada de una posible verdad para ser externa al individuo, y entonces tampoco se puede afirmar la verdad del eterno retorno. No podemos negarla como pregunta y esto lleva a pensarla como posibilidad.

Por otro lado, la perspectiva ética de esta doctrina caería en el absurdo en caso de estar pensando en cada acto, en cada pensamiento, como una manera de arrepentimiento, de no libertad ante el arbitrio para poder acceder a la felicidad. Nuestra concepción del tiempo caería en el más absurdo de los pensamientos por el simple hecho de su imposibilidad, incluso el pensamiento moderno entendería esta doctrina como si al actuar según ella todo dejara de tener importancia y, por lo tanto, también los males, conduciendo al individuo a una completa indiferencia. Esta manera de entender el eterno retorno conduciría a caer otra vez en el nihilismo, puesto que el ser del ente dejaría de tener importancia en el momento en que no nos preocupara como acoger las situaciones de la vida, bajo pretexto que nada tendría importancia puesto que se volvería a repetir. En todo caso, desde la perspectiva de la ética, esta doctrina pretendería

conseguir la felicidad en aquellos individuos en que la interpretación y la re-interpretación no fueran un problema para la existencia, sino la forma de la propia existencia. Esto exige entender que no hay un mundo ucrónico mejor que éste, sino el mundo de la vida: la felicidad ya no se logra de manera postergada, sino desde el aquí y el ahora.

En *Also Sprach Zarathustra* Nietzsche nos enseña que todo aquello que está en el tiempo es finito, pero el tiempo dentro del cual transcurre es infinito. Todo en esta vida tiene un tiempo y se acaba, pero vuelve a repetirse eternamente. Se rompe con el modelo de la metafísica cristiano-platónica del tiempo cronológico en que los acontecimientos eran únicos, irreversibles e irrepitibles para volver al movimiento cíclico, a la regeneración continua. En el diálogo que Zarathustra mantiene con sus animales⁵⁸ se hace una clara distinción: los animales se

⁵⁸ «Oh Zarathustra, dijeron a esto los animales, todas las cosas mismas bailan para quienes piensan como nosotros: vienen y se tienden de la mano, y rien, y huyen – y vuelven. Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer; eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser. En casa instante comienza el ser; en torno a todo “Aquí” gira la esfera “Allá”. El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad». [...] El gran hastío del hombre – él era el que me estrangulaba y el que se me había deslizado en la garganta: y lo que el adivino había profetizado: «Todo es igual, nada merece la pena, el saber estrangula». [...] Pues tus animales saben bien, oh Zarathustra, quien eres tú y quién tienes que llegar a ser: tú eres el maestro del eterno retorno -, ¡ése es tu destino! El que tengas que ser el primero en enseñar esta doctrina -, ¡cómo no iba a ser ese gran destino también tu máximo peligro y tu máxima enfermedad! Mira nosotros sabemos lo que tu enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros. Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que el reloj de arena, para volver a transcurrir y a

mueven sin ninguna finalidad en la corriente del tiempo, pero el humano, en cambio, se propone metas, toma decisiones, tiene proyectos, tareas: acogerse a la doctrina de una manera cíclica, como hacen los animales, sería hacer caer al humano en otro nihilismo en el cual nada tendría valor ni importancia, hasta el punto de llegar a creer que todo esfuerzo sería inútil. Zaratustra quiere escapar de esto porque puede ser un tipo de nihilismo que nos haga olvidar la posibilidad del ser y, por lo tanto, una desvalorización del humano. Sería como interpretar que Sísifo está cansado pero sube la piedra una y otra vez porque ya le da igual, cuando Zaratustra parece decirnos todo el contrario, es decir, que si Sísifo sube la piedra una y otra vez es porque así es su voluntad: la lleva a cabo y con ella llega a ser lo que es⁵⁹. De aquí el carácter de repetición, de retorno: puesto que todo lo que acontece es finito, pues empieza, acaba y vuelve a empezar, pero el tiempo en que lo hace es infinito porque permite que se pueda repetir una y otra vez, las posibles combinaciones son enormes pero también indeterminadas. Si es así, también el pasado, a pesar de haber sido, no sólo puede

vaciarse – de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño, - de modo que nosotros mismos somos idénticos a nosotros mismos en cada gran año, en lo más grande y también en lo más pequeño». Nietzsche, F.: Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie. Madrid, 2004. Alianza Editorial. El Convaleciente, pp. 304-305

⁵⁹ La interpretación del mito de Sísifo podría generar ensayos como el de Albert Camus, pero si hay algo inherente a este mito es la representación de la tragedia. Sísifo representa la humanidad, mientras que la piedra representa el continuo repetir de sus tragedias, algo inevitable, tanto como volver a subir la piedra. Así, el hecho de que caiga la piedra podría ser considerado como el hecho de no poder escoger subir la piedra debido a los valores éticos propios. Es a partir de estos valores individualizados en cada individuo que comienza una nueva tragedia.

volver a repetirse, sino que lo hará necesariamente. Incluso en esta visión tan mecanicista se puede llegar a pensar que las acciones y los pensamientos de los individuos son el producto del devenir cíclico del cosmos, aniquilando la libertad y el libre arbitrio, convirtiendo el individuo en una especie de causa-efecto derivado de la naturaleza.

La perspectiva ontológica

El problema de la doctrina del eterno retorno, como problema de la temporalidad, no puede reducirse al carácter cosmológico o ético, sino que debe abordarse desde la perspectiva ontológica, trazando, entonces, una línea directa al problema de la libertad: si el eterno retorno de lo mismo se vuelve mecanicista, no hay libertad ni decisión, y si es ético parece que no pueda haber ningún tipo de arrepentimiento y, con esto, ningún tipo de re-interpretación. Sin embargo, tal como Nietzsche propone esta doctrina, requiere de la participación del individuo como una decisión a tomar: sólo el individuo tiene la capacidad de tomar el tiempo como eterno retorno del ser porque hay una decisión, una voluntad de poder. Será, pues, el aspecto ontológico el que más interesará a la filosofía, puesto que esta doctrina no se muestra sólo como una posibilidad, sino que, además, pretende acabar con las sombras de Dios extendidas al tiempo lineal de la modernidad para ofrecer una concepción del tiempo que puede volver al pasado para re-interpretarlo gracias a la capacidad del ser humano.

La doctrina del eterno retorno intenta rescatar los otros mundos posibles no agotados de tiempos pasados que se

pueden aplicar en otros futuros, pero sobre todo recoge la esencia del carácter interpretativo, y aquí la ontología del eterno retorno: encontrar, aceptar y explotar aquello que en el humano es eterno, es decir, su constante y perpetuo carácter interpretativo. En el capítulo *De la visión y el enigma* de Zaratustra⁶⁰ se trata la doctrina desde dos aspectos especialmente importantes, creando un cierto

⁶⁰ «¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo! ¡O tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos -: ¡tú no conoces mi pensamiento abismal! ¡Ése - no podrías soportarlo!» - Entonces ocurrió algo que me dejó más ligero: ¡pues el enano saltó de mi hombro, el curioso! Y se puso en cuclillas sobre una piedra delante de mí. Cabalmente allí donde nos habíamos detenido había un portón. «¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante - es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: - y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: "Instante". Pero si alguien recorriese uno de ellos - cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?» «Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo.» «Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera! O te dejo en cuclillas ahí donde te encuentras, cojitranco, - ¡y yo te he subido hasta aquí! ¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre hacia atrás una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que - haber existido ya? ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí todas las cosas venideras? ¿Por lo tanto - incluso a sí mismo? Pues cada una de las cosas que pueden correr: ¡también por esa larga calle hacia delante - tiene que volver a correr una vez más! - Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas - ¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya? - y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle - ¿no tenemos que retornar eternamente?» Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*: un

nexo entre la perspectiva ética y la cosmológica. Por un lado, intenta mantener su hálito indefinible, como si de una creencia se tratara más que de una certeza absoluta, borrando las líneas divisorias entre pasado, presente y futuro, marcando el instante como único punto de certeza que viene y va de un momento al otro, al pasado y al futuro; y por otro lado, la decisión que se tiene que tomar ante tal creencia, el paso para hacer que sea la verdad, el punto de decisión donde Zaratustra separa la concepción de la doctrina de los animales y de los humanos.

En esta primera parte Zaratustra rompe con la estructura cronológica del tiempo irrumpiendo con la idea del instante puesta entre el pasado y el futuro, el atrás y el adelante, como si fuera un camino que se puede hacer hacia un lado o hacia otro, puesto que el instante siempre marca el punto medio. La puerta, con el nombre “Instante” marca el momento de decisión en que se quiere ir hacia atrás o hacia adelante: en las dos decisiones el camino llega hasta el infinito, no se agota, pero cada vez que se detiene la puerta es en medio con el nombre “Instante”. El “Instante” es, pues, *«la decisión en la que toda historia anterior, en cuanto historia del nihilismo, es llevada a la confrontación y al mismo tiempo es superada»*⁶¹. Pero este andar hacia atrás o hacia adelante en el tiempo, de llevar a otros mundos posibles el futuro y el pasado al presente, corresponde a la hermenéutica: todo aquello que pasó en el pasado, bien tiene que poder pasar en el futuro. Se trata, pues, de pensar el presente desde pasados no agotados ni

libro para todos y para nadie. Madrid, 2004. Alianza Editorial. De la visión y enigma, pp. 229 – 231.

⁶¹ Díaz Genis, Andrea (2010). *El eterno retorno de lo mismo en el Nietzsche de Heidegger*. Estudios Nietzsche (SEDEN), número 10, p. 73.

futuros diseñados, porque aquello que no se agota es el ser de los humanos.

En el mismo texto, el enano señala que la eternidad es curva, como si ésta hiciera que futuro y pasado convergieran en algún punto. Es por eso que Zaratustra le regaña diciéndole que está tomando la doctrina del eterno retorno demasiado a la ligera: interpretarla así sería identificarla como verdad, cuando su pretensión es ser un “cómo si pudiéramos ir al pasado”. Pero lo importante no es poder ir al pasado óptico, concreto, sino al pasado que se hace a partir del momento en que lo interpretamos, es decir, volver a su carácter interpretativo. Este es el carácter del “Instante”, es decir, determinar el pasado y el futuro desde nuestra óptica presente y, por lo tanto, desde nuestra interpretación.

La eternidad de las calles, divididos por la puerta del “Instante”, expresan el carácter de eterno del tiempo, y sólo el individuo, que es el que está en el instante, marca el momento justo, el instante del tiempo de la historia: creer que este instante es real, como si fuera una “cosa-en-sí” objetiva, es exagerar en la creencia. Mientras la tradición metafísica nos diría que el tiempo es irreversible porque ve los hechos como ópticos y por lo tanto inamovibles, la doctrina del eterno retorno muestra el tiempo ontológicamente, es decir, el que ha permitido que aquello concreto sea lo que es⁶². El camino del tiempo hacia atrás y hacia adelante desde el instante no es más

⁶² De aquí que Nietzsche ataque la Historia, puesto que ésta intenta “mostrar” el pasado de una manera objetiva, invariable, cuando en realidad es una interpretación determinada del instante del mismo hermeneuta que demuestra aquello que quiere explicar: el historiador actúa de forma ontológica hasta que quiere convertir su demostración en verdad objetiva.

que la inversión de lo óntico a lo ontológico, porque ya no se busca lo concreto, sino aquello que ha permitido que el “hecho” sea aquello que es.

Una decisión personal

Cuando el enano cree que la eternidad es curva por el mero hecho de poder ir atrás en el tiempo recogiendo nuevas interpretaciones que no se han agotado, se vuelve un idiota porque quiere una respuesta rápida a una pregunta que no tiene respuesta más que hacer pensar y valorar el concepto del tiempo, como si se pudiera hacer de esto un hecho. Pensar como el enano sería pensar que lo que se repite es aquello óntico, pero Zaratustra se está refiriendo a lo ontológico como aquello que posibilita que aquello óntico sea: el ser que se despliega en el tiempo es el de la voluntad de poder. Estamos ante una toma de decisión, un querer escapar del concepto lineal del tiempo que se quiere vengar de la vida fijándose en los acontecimientos en vez de fijarse en su propio ser. La decisión tomada es la de acabar con este concepto del tiempo que no permite re-interpretar los hechos, abocando al ser a los hechos, porque se ha olvidado que es él quienes hace que las cosas sean, pensando que éstas son por sí mismas. Así, cuando Zaratustra llama al pastor y le dice que muerda la serpiente, está señalando como el olvido del ser hizo que pasáramos de la óptica ontológica a la óntica⁶³: el pastor, que se ha dormido, ha olvidado el

⁶³«Y, en verdad, lo que vi no lo había visto nunca. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra. ¿Había visto yo alguna vez tanto asco y tanto lívido espanto en un solo rostro? Sin duda se había dormido. Y entonces la serpiente se deslizó en su garganta y se aferraba a ella

peligro y a sí mismo. La serpiente le entra por la boca y Zaratustra intenta ayudarlo, pero justo aquí es donde entra la “decisión”: romper con el concepto del tiempo lineal, matar Dios, es un acto voluntario, liberador, que sólo aquel que quiere ser libre tiene que hacer. Estamos ante el libre-pensamiento, el individualismo, típico del filósofo y del artista, ante los gregarismos: el individuo que, por sí mismo, es capaz de decidir lo que quiere en cada instante. De aquí la analogía con el pastor: si éste es invadido por la serpiente, el tiempo lineal óntico lo invadirá, desplazando el ser a la nada, al olvido, al nihilismo. Morder la serpiente por la cabeza para evitar que no lo invada, para no olvidar la capacidad del ser y, así, romper con el concepto del tiempo lineal, significa preocuparse por el ser, siendo esto

mordiéndolo. Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró: - ¡en vano! No conseguí arrancarla de allí. Entonces se me escapó un grito: «¡Muerde! ¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!» - éste fue el grito que de mí se escapó, mi horror; mi odio, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con un solo grito. - ¡Vosotros, hombres audaces que me rodeáis! ¡Vosotros, buscadores, indagadores, y quienquiera de vosotros que se haya lanzado con velas astutas a mares inexplorados! ¡Vosotros, que gozáis con enigmas! ¡Resolvedme, pues, el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario! Pues fue una visión y una previsión: - ¿qué vi yo entonces en símbolo? ¿Y quién es el que algún día tiene que venir aún? ¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introdujo en la garganta? ¿Quién es el hombre a quien todas las cosas más pesadas, más negras, se le introducirán así en la garganta? - Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escapó la cabeza de la serpiente -: y se puso en pie de un salto. - Ya no pastor, ya no hombre, - ¡un transfigurado, iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió! Oh hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre, - y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca. Mi anhelo de esa risa me devora: ¡oh, cómo soporto el vivir aún! ¡Y cómo soportaría el morir ahora!-». Nietzsche, F.: Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie. Madrid, 2004. Alianza Editorial. De la visión y enigma, pp. 231 – 232.

una decisión libre que tiene que ser tomada por el mero hecho que el individuo, como voluntad de poder, pueda desplegar su ser. De lo contrario, seguiría acorralado en los hechos, en las interpretaciones ajenas al propio pensamiento, sujetas a otro que no es él mismo. Pero como decisión, también rompe con la metafísica cristiano-platónica y moderna: ¿acaso podemos decidir lo que queremos ser? ¿Nuestra decisión puede acabar con la “verdad”? ¿Acabar con el tiempo lineal e introducir el eterno retorno como doctrina es una decisión que nos libera del yugo del nihilismo en cuanto que nos preocupamos por el ser? La liberación del concepto lineal, del “fue”, de aquello inmodificable, irreversible, sólo se puede hacer a partir de la decisión, y al tomarla la voluntad de poder se redime del yugo del nihilismo al que es abocado por la interpretación de la metafísica occidental. Liberándose de la concepción del tiempo lineal puede la voluntad de poder llegar a ser lo que es.

En el capítulo intitulado *La Redención* se ejemplifica, con la imagen de una sola parte del cuerpo humano - un estómago, una oreja, etc. -, la interpretación única, la negación de la voluntad de poder, como si el individuo sólo pudiera ser una única cosa⁶⁴. De aquí que Nietzsche

⁶⁴ «Yo veo y he visto cosas peores, y hay algunas tan horribles que no quisiera hablar de todas, y de otras ni aun callar quisiera, a saber: seres humanos a quienes les falta todo, excepto una cosa de la que tienen demasiado - seres humanos que no son más que un gran ojo, o un gran hocico, o un gran estómago, o alguna otra cosa grande, - lisiados al revés los llamo yo.[...] Para mis ojos lo más terrible es encontrar al hombre destrozado y esparcido como sobre un campo de batalla y de matanza. Y si mis ojos huyen desde el ahora hacia el pasado: siempre encuentran lo mismo: fragmentos y miembros y espantosos azares - ¡pero no hombres! El ahora y el pasado en la tierra. [...] Y todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar. ¡Y cómo soportaría yo ser

los denomine lisiados, pues tienen estropeada su capacidad hermenéutica. Pero si hay algo que impide a los “lisiados” dejar de serlo, es la creencia de la piedra del “fue” como si esta fuera una cosa irreversible. Esta “piedra” es lo que convierte las interpretaciones en hechos, es decir, se crean verdades históricas cómo si estas fueran realidades inmodificables. Esto no es más que pasar de la interpretación inmanente de la voluntad de poder a la

hombre si el hombre no fuese también poeta y adivinador de enigmas y el redentor del azar! Redimir a los que han pasado, y transformar todo “Fue” en un “Así lo quise” - ¡sólo eso sería para mí redención! Voluntad - así se llama el libertador y el portador de alegría [...]. “Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho - es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado. La voluntad no puede querer hacia atrás; el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo - ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad.[...] Neciamente se redime también a sí misma la voluntad prisionera. Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. “Lo que fue, fue” - así se llama la piedra que ella no puede remover. Y así ella remueve piedras, por rabia y por mal humor, y se venga en aquello que no siente, igual que ella, rabia y mal humor: [...] En verdad, una gran necesidad habita en nuestra voluntad; ¡y el que esa necesidad aprendiese a tener espíritu se ha convertido en maldición para todo lo humano! El espíritu de la venganza: amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo. [...] “¿Puede haber redención si existe un derecho eterno? ¡Ay, irremovible es la piedra ‘Fue’: eternos tienen que ser también todos los castigos!” Así predicó la demencia. “Ninguna acción puede ser aniquilada: ¡cómo podría ser anulada por el castigo! Lo eterno en el castigo llamado ‘Existencia’ consiste en esto, ¡en que también la existencia tiene que volver a ser eternamente acción y culpa! A no ser que la voluntad se redima al fin a sí misma y el querer se convierta en no querer-”: [...] “La voluntad es un creador”. Todo ‘Fue’ es un fragmento, un enigma, un espantoso azar - hasta que la voluntad creadora añada: “¡pero yo lo quise así!” -Hasta que la voluntad creadora añada: “¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!” ¿Ha hablado ya ella de ese modo? ¿Y cuándo lo hará? ¿Se ha desuncido ya la voluntad del yugo de su propia tontería?» Nietzsche, F.: Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie. Madrid, 2004. Alianza Editorial De la redención, pp. 208 – 211.

categorización de los acontecimientos desde una razón objetiva, aliena a aquel que interpreta. Sabiendo que todo valor absoluto es una creación del mismo individuo, éste queda redimido de la nada, del nihilismo pasivo: es el individuo de nuevo quién interpreta el pasado y lo vuelve a hacer según su conveniencia para la utilidad de la vida. Nietzsche cree que la redención del tiempo lineal como castigo es la decisión necesaria para poder ser feliz y por eso tal redención es pensada en relación al espíritu de venganza que quiere condenar todo pasado como una piedra inamovible para no volver. La función de la moral cristiano-platónica consiste, pues, en no andar hacia atrás en el tiempo, sino andar hacia el futuro evitando los errores cometidos. No obstante, para poder seguir conservando y acrecentar su poder, esta metafísica del no retorno define el acceso y re-interpretación del pasado como algo imposible, catalogando lo que “fue” como inmutable, intentando hacer olvidar la voluntad de poder, cayendo en el nihilismo de pensar que hay realidades externas a ella. De aquí que la decisión de morder la cabeza de la serpiente sea la toma de decisión de recuperar el ser y de acabar con el nihilismo: convertir el “fue” en “así lo quise” es el mayor acto de voluntad.

Ante este instinto de venganza que no permite al individuo liberarse de las interpretaciones ajenas y lo introduce en el mundo de la culpa y el castigo, Nietzsche trae una nueva posibilidad de pensamiento que reconoce la capacidad de la voluntad de poder y como esta voluntad, en su carácter interpretativo, no sólo puede mirar, sino que “quiere hacia atrás”, siendo Zaratustra el maestro de este pensamiento. Pero como señalábamos anteriormente, la

doctrina del eterno retorno es una creencia, una interpretación ontológica del ser y no una verdad absoluta. Su libertad reside en que se puede elegir. Por eso, tomar esta nueva posibilidad es una decisión, y esta nueva posibilidad puede permitir al individuo desencadenarse del sentimiento de culpa producido por la “imposibilidad”. Se trata de la redención de una metafísica que ahoga la libertad de interpretación del mundo, es decir, la liberación de la metafísica tradicional que ahoga la voluntad de poder.

Si la intención última de la doctrina del eterno retorno consiste en darnos herramientas por re-interpretar la historia para la utilidad de la vida, pero no en un sentido pragmático, sino dejando introducir el ser del individuo en los acontecimientos en vez de que los acontecimientos dominen el devenir del individuo, que lo determinan y condicionan, entonces parece que se abre toda una nueva posibilidad, una nueva esperanza para la voluntad de poder de los individuos que se traduce en un nuevo tipo de “hombre”. Nietzsche propuso una nueva manera de comprender el ser humano de occidente, pero además, la necesidad de este nuevo “hombre” para hacer frente a una vida sin Dios. Nos estamos refiriendo a este individuo que, aceptando su condición, no intenta buscar el sentido de las cosas, sino que se las introduce⁶⁵: estamos hablando del “hombre trágico”, del superhombre.

⁶⁵ «¡No buscar el sentido de las cosas: sino introducirselo!» Nietzsche, F.: *Nihilismo: escritos póstumos*. Barcelona, 1998. Ediciones Península. P. 58.

SUPERHOMBRE

La metafísica cristiano-platónica había centrado todas sus fuerzas intelectuales en conocer al ente Dios, y aunque la Ilustración es una actitud opuesta al pensamiento religioso como medio para conocer la verdad, el pensamiento moderno lo interpretó bajo la sombra del espíritu moral del cristianismo, puesto que la verdad seguía existiendo más allá del humano en la noción de objetividad: sólo era necesario cambiar el método para lograr la verdad. El pensamiento moderno kantiano, igual que su antecesor, recorre el mismo camino cuando intenta conocer, pues llega a la conclusión que, para estar sujeto al devenir, nada puede constatar en esto de eterno, excepto una característica, a saber, los conceptos, puesto que es en ellos donde encontramos aquello que puede aplicarse en las cosas englobándolas a todas e incluso pueden los conceptos unificarse entre ellos hasta llegar a una idea última. Esta manera de razonar silogísticamente llevó a los “hombres modernos” a pensar una última idea: uniendo los conceptos bajo una última idea, ésta ya no puede ser agrupada en otra y, por lo tanto tenía que haber algo que no pudiera ser superado, sino que representaría la totalidad de los conceptos y, por lo tanto, del propio conocimiento. Renacía, por lo tanto, la vieja idea cristiano-platónica en el

pensamiento moderno, siendo Dios⁶⁶ quién daba razón de todo aquello que estaba por debajo de Él (las ideas, los conceptos y las cosas), hasta llegar a los individuos.

Los individuos se encuentran en el plano de los entes y se los conoce por algo externo a ellos mismos que los define de manera general, siendo la metodología del absoluto, igual que con Dios, la que posibilita el conocimiento de todas las cosas. Incluso se llegó a creer que el “hombre” fue hecho a imagen y semejanza de Dios, pues siendo Dios quién procura las ideas y los conceptos, las cosas serían representación de las ideas y conceptos, y estos del mismo Dios. Aquí fue donde, según Nietzsche, se perdieron todos los filósofos durante más de dos milenios, incluso los modernos, en la medida que querían encontrar la verdad como si ésta existiera más allá de ellos mismos. Nietzsche constató otro error: esta verdad posibilizadora de la existencia es falsa puesto que es una creación humana hecha para soportar su propia existencia, una verdad útil para la misma, y todo producido por el dominio del mundo que lo rodea.

La estética como “verdad”

Según Nietzsche, la voluntad del ser humano ha sido dominar el mundo que lo rodea para asegurar su existencia. Pero si ha sido el humano quien ha creado los conceptos para posibilitar su vida en el mundo, ¿por qué se ha perdido en sus propios conceptos? A estas alturas podemos responder que esto ha sido porque el individuo

⁶⁶ Esta sería la forma en que Dios aparecería en *Kritik der reinen Vernunft* de Kant: Dios como la unión de las ideas “alma” y “mundo”, las ideas de las cuales eran silogismos de otros.

occidental ha olvidado su ser al caer en el paradigma de la creencia de las “cosas-en-sí”, en la creencia de una verdad última para cada cosa y situación, pero además lo ha olvidado por su instinto de venganza hacia sí mismo. El ser humano se ha vuelto demasiado humano en querer aniquilar la tragedia que supone el saber que no hay moral ni objetivo más allá de los propios intereses, olvidando que su verdad de un más allá es su propia mentira para poder soportar la existencia aquí en la tierra. No obstante, si el humano crea el mundo porque él es voluntad de poder, entonces Dios también es una creación del ser humano y siendo los modernos herederos de la moral cristiana, también la metafísica cae en una nada absoluta al sacar a quien posibilita la existencia de los entes: si quitamos a Dios o la Razón, los dos productos silogísticos, la verdad del cristianismo y del modernismo desaparecen. Pero el problema no es ser nihilistas porque esta vida no tiene meta ni objetivo, sino porque a pesar de esto se puede seguir sujeto a un ente que ya no es nada. Nietzsche considera que, siendo la interpretación aquello que hacemos, la perspectiva más sana es saber que siempre estamos interpretando y por lo tanto alejarnos de toda interpretación última determinante.

Como habíamos señalado anteriormente, la interpretación se realiza a partir del punto de vista de quien interpreta y por lo tanto, las cosas son “lo que son” en el momento en que las interpretamos. Es por este motivo por el cual Nietzsche propone una metafísica de artista, es decir, de creatividad⁶⁷, la cual parte del supuesto

⁶⁷Habíamos sostenido que la muerte de Dios significa el fin de todo valor único de las cosas. Traído al campo de la estética, esta muerte significaría el fin de la univocidad de los significados de los conceptos y valores eternos. El

que todo es interpretación, y aquel que lo hace no es más que el humano. Con esto, Nietzsche canaliza el giro filosófico que da de lo óntico a lo ontológico, porque ya no es un dios quien hace posible la existencia de las cosas, sino que es el ser del ente quien hace que las cosas sean aquello que son, es decir, es el individuo que interpretando introduce su ser en las cosas haciendo que sean. Por este motivo Nietzsche da más importancia al Arte y/o producción estética⁶⁸ que a la ciencia o a la metafísica, en la medida que éstas pretenden ser las descubridoras de verdad y, por lo tanto, herederas de la moral cristiana, mientras que la creatividad busca re-pensar y re-significar otros mundos posibles.

El Arte es aquella actividad que, entendiendo que todo es interpretación sin verdad última, intenta eternizar aquello temporal desvelándolo. Por esta razón, en el Arte se encuentra la “verdad”, puesto que en él se introduce el

humano es, pues, el responsable de todas las formas, de todos los significados de los valores, porque los valores nunca mueren: sólo muere la manera de interpretarlos. Nietzsche sostenía que el arte está ligado a la duplicidad entre Apolo y Dionisos, y aunque Dionisos hable el lenguaje de Apolo, al final es Apolo quién habla el lenguaje de Dionisos: mientras Dionisos representa los valores todavía sin interpretar, Apolo es la individuación de toda experiencia. Resumiendo, Dionisos es el contenido y materia de la obra de arte, mientras que Apolo es la forma de la misma. Así, y cómo sostiene Nietzsche, lo apolinio arrastra al ser humano fuera de su autoaniquilación y lo trae a la ilusión de ver una sola imagen del mundo, es decir, de interpretarlo. Así, Apolo trabaja sobre Dionisos permitiendo hacer visible - comprensible - un sentir que, fuera de la forma, no es inteligible. Por lo tanto, ningún concepto quiere decir nada, hasta que se le da una forma, hasta que se lo formaliza, tarea propia de la creatividad y, por lo tanto, de cada individuo.

⁶⁸ Como es imposible discernir entre “arte” y “producción estética”, entendida esta última como producto que nos permite conocer algo a través de los sentidos y no de la razón, mantendremos la bidimensionalidad a lo largo de todo el ensayo.

ser del ente: la creación creativa deja en ella el propio “yo” y su vivencia de esta creación pasa por la experiencia del “yo-creador”, siendo una ficción que provoca una experiencia real. El Arte será, pues, la mentira que salvará la “verdad” de la objetividad, puesto que siendo toda interpretación nada se escapa de ella: concretar algo como objetivo no sería más que hacer pasar una interpretación por encima de las otras.

La concepción del Arte como desveladora de infinitas verdades acabaría, no sólo con la interpretación monologuista de la metafísica cristiano-platónica y de la objetividad buscada en la “cosa-en-sí” de la modernidad, sino incluso con el mundo de las apariencias. El Arte y las producciones estéticas santifican la mentira en la medida que ésta ya no busca la verdad objetiva, sino la manera de introducirse en el mundo desde el propio ser. A diferencia de la religión, la metafísica, la ciencia y la historia, que enferman por no lograr la verdad última, el Arte no busca ningún fundamento que argumente y razone la inaccesibilidad de ideas indemostrables, sino que su función y práctica ya es generadora de conocimiento y verdad. Al contrario que la metafísica tradicional de occidente, el Arte nunca ha necesitado de una esencia que lo posibilitara y que diera razón de él - excepto el mismo humano -, sino que ya de siempre ha sido un lenguaje que muestra el carácter de aquello interpretativo, porque es a través de su influencia que se establece como problemático el carácter ontológico de la realidad construida por el ser humano: la puesta en escena del individuo revela las pulsiones y esencias que detrás las máscaras de la cotidianidad se esconden a los ojos de los

mismos, y con esto toda interpretación que dote de sentido a la vida, agrietando la epistemología como fundamento del conocimiento. Es en la indagación genealógica donde Nietzsche descubre, mediante el Arte, la multiplicidad de morales, estéticas y religiones, en definitiva, metafísicas posibles que pueden existir, rompiendo con la barrera del tiempo para llegar a épocas que, supuestamente, ya habían quedado agotadas para pertenecer al pasado.

Mediante la indagación genealógica, Nietzsche puede demostrar la “indemostrable verdad” última de la razón racionalizadora, porque la creatividad es la transfiguración estética de la realidad: nos revela cómo es el mundo y cómo se configura, siendo esta actividad en la cual, preocupándose del mundo, el ser se introduce en él y empieza a conocerlo desde sí mismo. En otras palabras, y como ya Nietzsche había señalado en su temprana obra *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, «el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida»⁶⁹. La metafísica deja de ser el centro de la filosofía como teórica para empezar a entenderla estéticamente, lo cual supone toda una revolución intelectual, pero sobre todo filosófica, al ser un enfrentamiento directo con la moral cristiano-platónica: la filosofía deja de ser contemplativa para ser acción y práctica. Nietzsche rompe con la tendencia platónica del Arte y la experiencia estética como inútil para acceder a la verdad última en cuanto que es imitación mimética⁷⁰, y por

⁶⁹ Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid., 2005. Alianza Editorial. P. 40.

⁷⁰ En el libro X de la *República* Platón sitúa la poesía (arte) en relación con la imitación lo que equivale a decir que se encuentra en una triple distancia del ser. Es decir, para Platón el artista copia lo que percibe como una imitación de

eso Nietzsche vuelve a la estética, en la medida en que ésta se opone a la moral cristiana, pues la realidad no sólo se explica por la creatividad interpretativa del ser humano, sino que, incluso, se hace por él, puesto que permite que la vida sea posible y, por lo tanto, digna de ser vivida. Para poder explicar esta idea de la metafísica desde la estética, Nietzsche se acoge a dos importantes figuras de la tragedia griega: Apolo y Dioniso.

Una posible ruptura de clases

La tesis nietzscheana defiende que el Arte ha avanzado gracias a la relación entre aquello apolinio y aquello dionisiaco, siendo Apolo el modo en el que se expresa el *pathos* desproveído de forma que representa Dioniso⁷¹.

la Forma verdadera, de forma que un artista está alejado dos veces de la verdad: «*En tal caso el arte mimético está sin duda lejos de la verdad. según parece; y por eso produce todas las cosas pero toca apenas un poco de cada una, y este poco es una imagen. Por ejemplo, el pintor, digamos, retratará a un zapatero, a un carpintero y a todos los demás artesanos, aunque no tenga ninguna experiencia en estas artes. No obstante, si es buen pintor, al retratar a un carpintero y mostrar su cuadro de lejos, engañará a niños y a hombres insensatos, haciéndoles creer que es un carpintero de verdad.*» Platón: *República*. 598b-c. Madrid., 1988. Editorial Gredos. P. 462.

⁷¹ Desde la antigüedad se ha discutido sobre la duplicidad de las artes entre contenido y forma, duplicidad que, además, ha sido compartida en otros ámbitos del conocimiento. Si miramos de discernir entre contenido y forma, vemos que esta separación no es más que una abstracción que hacemos para poder realizar una analítica entre ambos conceptos. Así, tanto para Platón como para Aristóteles, la forma es indivisible de la materia, que también podemos traducir como contenido de las obras de arte (valores), pero siempre se presenta bajo una forma. Con el concepto de materia los filósofos se han referido a la realidad sensible, es decir, a todo aquello que puede ser objeto de experiencia. De este modo, Platón concibe la materia como "un receptáculo" vacío que puede recibir cualquier "forma", es decir, que la forma es lo que permite "ser" a la vacuidad de la materia. Por otro lado, la forma constituye la figura de las cosas y, por lo tanto, la figura de la materia. Es por este motivo

Ambos forman el *corpus* artístico en armoniosa compañía, rompiendo todo tipo de dicotomía acercando las dos figuras⁷². Existe oposición hacia el pensar dialéctico como juego de contradicciones lógicas, pasando a encontrar la necesidad de una figura y la otra para la creación artística. Así lo expresa Nietzsche cuando nos hace ver que tanto Dioniso como Apolo dependen uno del otro, puesto que «*Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso: con lo cual se ha alcanzado la meta suprema de la tragedia y del arte en general*»⁷³. Lo que se representa siempre en el Arte, y en este caso en la tragedia, es a Dioniso a través de Apolo, es decir, Apolo provee de forma el contenido “a-formal” de Dioniso: mientras que Apolo representa la organización, el orden, la

que, tanto para Platón como por Aristóteles, la materia no es susceptible de ser conocida, sino que sólo conocemos a través de la forma en que se nos presenta, cosa que Nietzsche no sostiene. Volviendo al debate entre forma y contenido, la forma es lo que permite que la materia "nos sea dada", es decir, la forma es aquello por lo que una cosa es "lo que es": mientras la forma es "el ser" de las cosas, la materia es el "no-ser" de las mismas. En conclusión, el desarrollo de la forma y el contenido son dos aspectos del mismo hecho: la relación entre contenido y forma es dialéctica, puesto que el contenido habla a través de la forma y, así, lo que constituye a las cosas es determinado según ésta se exprese, o cómo señalaría Theodor Adorno, «*la forma es aquello mediante la cual se determina lo que aparece, y el contenido es lo que se determina*» (Adorno, T. W.: *Teoría Estética*. Ediciones Akal. Madrid, 2004. P.24.)

⁷² La reflexiones que podemos hacer de la figura de Apolo y Dionisos son diversas, pero por supuesto, la ruptura de dicotomías no pretende tanto su aniquilación como figuras, sino como sentido, es decir, que ninguna de las dos figuras hace sombra a la otra, sino que ambas son necesarias para que puedan existir y tener razón de sentido. Esto supone ir en contra de la tradición porque ésta se fundamenta en un ente que es condición de posibilidad de todo, haciendo posible únicamente la dualidad aniquilando toda alteridad posible.

⁷³ Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid., 2005. Alianza Editorial. P. 182.

razón, Dioniso representa la embriaguez, aquello pasional propio del humano. El Arte o producción estética es, pues, la representación de aquello que es común a todos, expresado detrás las máscaras inexplicables que hacen las verdades accesible a todo el mundo, puesto que de aquello de lo que trata es del fondo del ser humano⁷⁴. El resto de “héroes” de las tragedias sólo son máscaras del dios Dioniso, siendo las “verdades” las que se transmiten. Al poner en escena la figura de Dioniso se rompe todo aquello que individualiza a los individuos para unirlos bajo lo que son: en aquello dionisiaco deja de existir la diferencia entre ellos⁷⁵, porque es la participación con el ser lo que permite la formalización de las cosas, es decir, su individualización, rompiendo con la posible apariencia que puede existir en la realidad, puesto que en el Arte se expone aquello que es común en todos. Ciertamente, en las producciones estéticas se pone en escena aquello que “es” el humano, y es en la tragedia donde mejor se representa pues no se elimina el carácter contradictorio de ésta al no buscarse una finalidad para los individuos, sino que se pretende sacar a la luz aquello que es el humano tal como el artista lo ve, es decir, desvelándolo. De alguna manera, es mediante el Arte y la experiencia estética que

⁷⁴ «De hecho, siempre el héroe de la tragedia fue Dioniso. Incluso con otros nombres, era el mismo: un dios que se ocultaba con máscaras, pero las máscaras remitían al mismo dios; los diversos fenómenos al mismo nouméno». *Ibid.* P. 90.

⁷⁵ «Apolo está ante mí como el transfigurador genio del principium individuationis [principio de individuación], único mediante el cual puede alcanzarse de verdad la redención en la apariencia: mientras que, al místico grito jubiloso de Dioniso, queda roto el sortilegio de la individuación y abierto el camino hacia las Madres del ser; hacia el núcleo más íntimo de las cosas». *Ibid.* P. 139.

toda idea clasista que impregna la cotidianidad queda anulada por unos instantes⁷⁶, puesto que las pasiones y valores de los humanos son semejantes entre ellos, espacial y temporalmente. Dicho de otro modo, a través de las producciones estéticas los individuos tienen la capacidad de romper con aquello que los individualiza (la realidad cotidiana, las políticas, las necesidades, etc.) para visibilizar aquello que todo el mundo compartimos, a saber, que todos participamos de las pasiones y de los valores⁷⁷.

Según Nietzsche, fue Eurípides quién, con la ayuda moralizadora de Sócrates, sacó a Dioniso del centro de la tragedia para poner otros héroes, puesto que introdujo en sus tragedias las tres máximas del filósofo, rogando que la “virtud es el conocimiento”, “el error se hace por la ignorancia” y la “moderación trae la felicidad”, lo cual sólo expresa una tesis: la verdad tiene que ser buscada en aquello que no acontece, en aquello que es objetivo, fuera

⁷⁶ «Todas las delimitaciones de casta que la necesidad y la arbitrariedad han establecido entre los seres humanos desaparecen: el esclavo es hombre libre, el noble y el de humilde cuna se unen para formar los mismos coros báquicos». *Ibid.* P. 246.

⁷⁷ De hecho, Schopenhauer ya defendía esta tesis – nunca negaremos la importancia del filósofo alemán hacia Nietzsche, a pesar de que la separación sobre la utilidad de la experiencia estética es divergente en ambas figuras – cuando sentenciaba que gracias a la contemplación estética, las personas se sustraen a los innumerables deseos y necesidades y lo consiguen con una satisfacción inmóvil y completa, siendo la contemplación estética la condición de posibilidad de liberarse del dolor de la voluntad de vivir: «Hemos hallado en la contemplación estética dos elementos inseparables; el conocimiento del objeto, no como cosa individual, sino como idea platónica, es decir, como forma permanente de aquella especie íntima del sujeto conociente, no como conciencia individual, sino como conciencia de un sujeto puramente conociente y emancipado de la voluntad.». SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación* Madrid. Editorial Trotta, 2009. Paràgraf 38.

del devenir del ser, del cambio, del tiempo. Este credo reza contra Dioniso porque busca la manera de expresar la verdad más allá de las pasiones del humano, más allá de la embriaguez: la pasión es aquello contrario de la razón objetiva puesto que ésta busca lo eterno, mientras que la primera busca aquello concreto. Según Nietzsche, pues, Eurípides hizo entrar en las conciencias que la verdad se encuentra en un lugar ajeno del mismo individuo, en un más allá de intencionalidad teleológica, cosa que tiene como consecuencia una nueva moral que evite la esencia trágica de la vida.

Con catarsis no hay tragedia

El arte trágico expresa lo universal a partir de lo particular, es decir, el *pathos* dionisiaco desde un caso concreto, mientras que la Razón pretende expresar lo particular desde aquello general. Sócrates y Eurípides fueron los que contradijeron a Apolo y Dioniso, a la razón y la pasión, puesto que separaron el Arte de la Razón⁷⁸, poniendo a ésta por encima del primero⁷⁹. Considerar que el conocimiento es objetivo implica creer que existe el

⁷⁸Según Nietzsche, Eurípides arrancó a Dioniso del centro de la tragedia para exponer las tesis racionalizadora de Sócrates, basada en el conocimiento objetivo más allá de las diferencias del devenir, considerando el error como un mal “en-sí”, desplazando la felicidad en la realización de acciones moderadas, controlando la embriaguez de las pasiones.

⁷⁹ Este error es una constante en los “mal” llamados artistas que, mediante estilos y métodos diferentes, parecen repensar el contenido de sus obras, pero las interpretan, las formalizan como siempre se ha hecho, sin devenir por ello artistas, sino reproductores. Es lo que se conoce como la prevalencia de la forma por encima del contenido, o mejor dicho, la tradición por encima de la voluntad de poder. Tomemos como ejemplo a Picasso quién, haciéndose pasar por artista, nunca re-interpretó el concepto de mujer, sino que reprodujo el paradigma de la tradición: la mujer es una puta malvada o una virgen santa.

error “en-sí” basado en la ignorancia de éste saber objetivo no interpretativo. Si así fuera, la felicidad consistiría en encontrar la manera de no errar, es decir, de juzgar después de la mirada del conocimiento objetivo, de valorar más allá de nosotros mismos⁸⁰. Estaríamos hablando de una moral que posibilitaría sosegar, apaciguar, pacificar e, incluso, evitar el supuesto “mal” que provocaría la mera existencia trágica debido a las pasiones humanas. Acontece, entonces, la tragedia como catarsis⁸¹ que nos permite hacer visibles los errores morales en las tragedias, aconteciendo éstas en aprendizaje de los errores morales

⁸⁰ Esta idea también la podemos encontrar en el pensamiento moderno de Descartes cuando en sus meditaciones escribe: *«Por todo ello, reconozco que no son causa de mis errores ni el poder de querer por sí mismo, que he recibido de Dios [...] ni tampoco el poder de entender, pues como lo concibo todo mediante esta potencia que Dios me ha dado para entender, sin duda todo cuanto concibo lo concibo claramente, y no es posible que en esto me engañe. ¿De dónde nacen, pues, mis errores? Sólo de esto: que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero.»* Descartes: *Meditaciones metafísicas*. Cuarta meditación. Madrid, 1977. Alfaguara. P. 49.

⁸¹ La relación entre “catarsis” y “tragedia” la encontramos, de nuevo, en Aristóteles, en su libro *Poética*: *«Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies (de aderezos) en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la kátharsis»* (Aristóteles: *El arte poética*, trad. de J. Goya y Muniain (texto de 1798). Madrid, 1979. (49b)). En sentido fisiológico, el término *kátharsis* pertenece propiamente al lenguaje técnico de la medicina y significa “expulsión espontánea o provocada de sustancias nocivas del organismo”. Por lo tanto, Aristóteles, aplicando la lógica socrática, aplica el término “catarsis” en la tragedia como el método por el cual nos purgamos de nuestros males morales porque los conocemos: la tragedia juega el papel de entender los males morales y no querer repetirlos.

con la intención de no volver a cometerlos⁸². El Arte trágico se convierte, pues, en una herramienta moralizadora, conduciéndola hacia su propia eliminación.

La introducción de la moral socrática invirtió la tragedia griega hasta matarla, porque originalmente no trataba de ver los errores del individuo para evitarlos, sino mostrar y formalizar aquello que somos. Bajo esta perspectiva de la “tarea” del Arte, nuestra actualidad nos permitiría romper con la barrera de la “realidad-apariencia” que a partir de Sócrates se impuso por la creencia de un mundo suprasensible que contiene la verdad absoluta del mundo de la vida. Nosotros sostenemos que el Arte, actividad creadora de realidad que juega con el carácter individual de los individuos buscando aquello que los une, refleja y formaliza el ser de los humanos y por lo tanto no tiene como objetivo decirnos qué tenemos que hacer moralmente, sino qué somos más allá de toda moral, posibilitando así la construcción de sentido del mundo. Bajo la creencia de una verdad suprasensible, la tradición cristiano-platónica condenó el Arte como la creadora de apariencias, pero Nietzsche ve en la creación artística (creativa) la verdad misma, sobre todo en el arte trágico, pues asume el sentimiento dionisiaco, desproveído de finalidad racional: la tragedia es completamente inmoral porque no pretende enseñar a la humanidad finalidades moralizadoras, sino el carácter absurdo de la realidad, las pasiones que

⁸² El discurso tradicional del pensamiento aristotélico se mueve en esta línea, el cual concibe el "termino medio" como la acción ética más justa, la cual puede ser revelada después de la catarsis de cualquier experiencia estética, como puede ser el teatro: mediante una obra de arte, podemos extraer qué acciones nos pueden llevar a la tragedia y, por lo tanto, la clave para evitarla.

sobrevenien un golpe y otro, la crudeza de las circunstancias; pero sobre todo, porque no busca un mundo ulterior donde poder consolarse, sino que afirma éste mismo. A partir de la comunión de lo dionisiaco y lo apolinio se da lo trágico puesto que se quiere expresar la embriaguez del humano para que ésta sea comprendida y aceptada por el mismo, no porque rehuya de ella, sino para que la quiera como tal. Se trata de la creencia de una manera de vivir que intenta soportar esta vida sin justificaciones utópicas ni ucrónica. Así, el filósofo alemán ve en la tragedia la condición de posibilidad de realizar la transvaloración de la metafísica cristiano-platónica al definir el concepto de sentimiento trágico como el “decir sí a la vida” incluso en las situaciones más adversas⁸³. Este “decir sí” no pretende buscar soluciones finales, sino que acepta el devenir de los humanos y su constante repetir. Por lo tanto, el Arte y la producción estética asumen la voluntad de poder de los individuos en el acto de creación, de formalizar las pasiones en valores, y también el eterno retorno, pues la formalización de las pasiones en valores se renueva en cada individuo, repitiéndose eternamente. De aquí que el Arte trágico represente aquello que es el humano: los motivos de las

⁸³ «El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más altos, - a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta trágico. No para desembarazarme del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga de ese efecto – así lo entendió Aristóteles -: sino para, más allá del espanto y la compasión, ser nosotros mismos el eterno placer del devenir, - ese placer que incluye en sí también el placer de destruir...». Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. Lo que yo debo a los antiguos, p. 144.

tragedias siempre son los mismos, sin importar las épocas, las razas, los lugares, porque la tragedia no tiene tiempo, sino que se representa “en” el tiempo. Así, cuando vemos diferencias es Apolo quién habla, pero aquello que une a las tragedias a lo largo del tiempo y del espacio es Dioniso. En la tragedia se expresa lo ontológico porque es el ser del humano que se expresa y es capaz de ser entendido por él mismo sin importar la época, dando siempre lugar a posibles interpretaciones. Éste es el carácter de “inagotabilidad” de una obra de arte, puesto que posibilita su re-interpretación una vez y otra⁸⁴: una creación deviene artística cuando da lugar a aquello sempiterno inmanente a ellas, es decir, aquello que es propio del ser⁸⁵. Es ahora cuando podemos afirmar que la catarsis aristotélica, entendida como la purgación de los males morales aprendidos a partir de la contemplación del arte trágico, es contrario al mismo arte trágico, no sólo

⁸⁴ Kant sostiene que para realizar un juicio estético la satisfacción tiene que ser desinteresada, definiendo como interés el deseo de la existencia del objeto. Por este motivo defendió que cuando se quiere determinar si algo es bello, no se requiere darle importancia a su existencia, sino a la contemplación que le damos y la satisfacción que nos causa esta contemplación, abriendo la posibilidad a que descontextualizar la obra no suponga un problema. Esta tesis, que en cierta medida la defiende Nietzsche, es una de la herencias del romanticismo del que no supo escapar. Si sostuviéramos esta teoría, según la cual la objetividad de la obra la da sólo el sujeto, teoría que critica Adorno – éste cree que es la obra la que posee cierta objetividad –, entonces la forma de la obra no sería importante. En todo caso, podemos interpretar la fuente de inagotabilidad de la obra de arte en el hecho que siempre abre la posibilidad a re-interpretar el mundo a partir de experiencias pasadas.

⁸⁵ Leer cualquier tragedia griega nos permite ver las mismas preocupaciones que ahora podríamos tener, pero su interpretación es diferente: a pesar de que la interpretación de *Antígona* de Sófocles sea diferente a lo largo del tiempo, también vemos que sigue vivo el problema sobre los difuntos en la humanidad.

porque parte de la hipótesis que el arte trágico es imitación, en vez de creación, sino porque el objetivo del arte trágico no es la catarsis, sino el propio conocimiento del *pathos* y su formalización, es decir, el conocimiento de aquello dionisiaco a partir de su representación individualizada.

La hegemonía de Dioniso

La tragedia consiste en el conocimiento y afirmación del *pathos* dionisiaco. Al contrario del principio socrático y su transformación en la moral cristiano-platónica, la tragedia se muestra como la integración de la razón y la embriaguez propia de las pasiones comunes, desvelando la “verdad” más allá de todo bien y de todo mal, dejando de querer enmendar el dolor para hacerlo patente: la tragedia es un antídoto contra la moral cristiano-platónica.

La afirmación de la tragedia implica la hegemonía de Dioniso, pues con la tragedia no se llega a la catarsis como purificación del alma y consejo para evitar los errores, sino que con ella se afirman los mismos errores producidos por la embriaguez de las pasiones⁸⁶. Sin embargo, son errores desde la óptica de la moral porque ésta pretende conseguir una finalidad en la vida, mientras

⁸⁶ La noción de “culpabilidad” es diferentemente tratada en el mundo griego antiguo en comparación con el mundo cristiano, como podemos ver en los versos homéricos de la *Iliada*, cuando Agamenón toma la palabra en la asamblea y recuerda el día en que arrebató el botín a Aquiles, puesto que no considera que fuera culpa suya, sino que actuó bajo la ofuscación que le infundieron las divinidades: «*pero no soy yo el culpable, sino Zeus, el Destino y la Erinis, vagabunda de la bruma, que en la asamblea infundieron en mi mente una feroz ofuscación aquel día en que yo en persona arrebate a Aquiles el botín*» HOMERO: *Iliada*. Editorial Gredos. Madrid, 1996. Canto XIX, 86-89. P.: 490.

que la tragedia no busca ninguna finalidad sino que la vida, en su “tragicidad”, es el motivo por el cual se vive, sin justificaciones externas a ella. De aquí el carácter inmoral de la tragedia, puesto que no pretende enseñarnos los errores de la humanidad para evitarlos, sino exponernos el ser del humano y cómo éste se repite a lo largo de su existencia, inevitablemente, reviviendo los supuestos errores de la humanidad, mostrándonos su existencia y, como tal, hacérselos soportables.

La moral cristiana rechaza lo dionisiaco porque tiene como objetivo paliar el sufrimiento la existencia burlando la propia existencia, pero si lo real cobra sentido desde una objetividad, la tragedia es el medio por el cual se puede mostrar la inevitabilidad de la embriaguez humana frente a una moral que ofrece, a manera de consuelo, acabar con esta cuestión ineluctable. Dioniso representa el anticristo porque mediante la tragedia se descubre la alegría en la disonancia del sufrimiento, contraria a la moral que busca la armonía en el optimismo racionalista: la moral trágica se caracteriza en que desaparece toda culpa por el hecho de existir, ejecutándose como la máxima aceptación del absurdo irracional frente a la rectitud de la moral que busca una última justificación de la vida más allá de ella misma. Por lo tanto, con la tragedia se nos muestra esta inevitable fatalidad de la embriaguez humana, desnudándola de la libertad que aspira a consolarla de sus propios males, pero, al mismo tiempo, produce una gran risa al mostrar la propia absurdidad en la que el individuo está inmerso, no tanto debido a la tragedia, sino al vivir la vida moralmente, es decir, bajo una moral ajena a su

propia voluntad. Es entonces cuando se quiere decir “sí” a la vida, a su inevitable repetición del dolor.

Este “decir sí”, a pesar de estar negados de la libertad que promete la moral racionalizadora que traslada su felicidad a una finalidad utópica o ucrónica; este desvelar la vida como sueño en el sentido de no estar justificada más que por los propios individuos desfundamentándola de toda existencia divina; este sentido afirmado por la tragedia y rechazado por la moral, es lo que causa la “gran risa”, la alegría de estimar la tragicidad de la vida: sólo un individuo que sepa valorar, ya no la vida sino el humano que vive la vida con alegría, es el que capacitará el arte trágico como representación de la vida, porque es el humano el fundamento de la misma. Sólo “el hombre trágico”, el que es capaz de negar el valor y el sentido de la vida puestos en un más allá de él y, además, que no sucumba a la muerte o a la desilusión por falta de sentido, por carencia de justificación de sí mismo en algo externo a él, podrá superar al “hombre” de la moral cristiano-platónica porque será un individuo que ya no buscará su fundamento en Dios, en el progreso, en la historia, ni tampoco en la ciencia ni el Estado, sino que se fundamentará a sí mismo desde su voluntad de poder, su propia experiencia estética, generando su propia interpretación: se trata del individuo artista, del “hombre trágico”, es decir, del “superhombre” que da forma al continuo *pathos* desbocado a partir de su propio sentido.

El hombre trágico

No es la tragedia la que se opone a la moral, sino la moral la que se opone a la tragedia porque ésta quiere dar

una alternativa consoladora al inaguantable peso del sufrimiento de la vida⁸⁷: sin la tragedia, la moral cristiana⁸⁸ no existiría porque ésta tiene como finalidad apaciguar la vida trágica y dolorosa de los individuos. Por lo tanto, la tragedia ya existe por sí misma, puesto que sólo se preocupa por ella misma. Ésta escenifica la vida, mientras que la moral cristiano-platónica se opone a ella queriendo evitarla. Esto es lo que para Nietzsche significa la inversión de los valores de la vida, es decir, invertir el carácter lineal teo-teleológico de la vida que ofrece el consuelo de la moral cristiano-platónica. Así, esta moral no está “enamorada” de la vida, sino que siempre espera un amor que está por llegar, ya sea en otro espacio o en otro tiempo. El Arte, como expresión trágica, no queda exento del ataque del discurso tradicional⁸⁹, determinándolo como un reflejo del mundo de las apariencias que incluso puede llegar a mostrar falsas verdades sin llegar al verdadero ser inmutable. De este modo, “el origen” de la moral, lo que posibilita su existencia, es el deseo de aniquilar la tragedia.

⁸⁷ Sobre el estudio genealógico de Nietzsche y la inversión de valores llevada a cabo por el cristianismo recomendamos la lectura de un artículo ya comentado, en el cual comparamos la moral agonal de los textos homéricos con la moral de la paz cristiana. González Caldito, J.C.: «Cuando Nietzsche tenía razón». Publicado el 7 de marzo de 2017 en *Mito | Revista Cultural*, nº.41.

⁸⁸ Remarcamos “moral cristiana” y no cualquier moral, pues la moral son las costumbres y sentidos de la vida cotidiana, es decir, los valores ya interpretados.

⁸⁹ Tomamos como ejemplo de nuevo a Picasso, pues no reinterpretó la forma de entender a la mujer, sino que reprodujo los valores de la tradición porque no aceptó a la “mujer” en toda su “tragicidad”: reprodujo los valores de la tradición al volver a representarla como “virgen” o “puta”, siempre anclada a su “corporalidad” y, por lo tanto, no quiso entender la realidad femenina, sino que contribuyó a invertirla.

Ante la pretensión cristiano-platónica, la propuesta de Nietzsche consiste en la transvaloración de los valores cristiano-platónicos, pues estos se han opuesto a la esencia trágica de la vida y, por lo tanto, a la realidad del aquí y el ahora de los individuos. Para poder realizar la transvaloración es necesario, no sólo una nueva visión del mundo, sino alguien que pueda llevar a cabo esta tarea. Esto podría parecer una nueva esperanza en un mesías que cambiara el mundo, como un nuevo Jesucristo, pero lejos de esto, de lo que se trata es de un giro filosófico: es el mismo individuo quien, para hacer soportable su vida en este mundo, tiene que ser capaz de superarse a sí mismo sin imaginarse otro mundo. En otras palabras, no se espera una figura mítica ni ideológica, ni ningún líder ni profeta, sino un cambio en el pensamiento de los individuos y, más concretamente, en la moral. De alguna manera se trataría de inventar morales que no quieran oponerse a la esencia trágica de la vida, sino que la lleven a cabo⁹⁰. El individuo con una moral que no niegue la esencia trágica de la vida es lo que Nietzsche ejemplifica con la imagen del “superhombre”⁹¹.

En el prólogo de *Also Sprach Zarathustra* Nietzsche nos dice que la misión de Zarathustra es mostrarnos a este

⁹⁰ Hay que recordar que Nietzsche no concibe el humano sin moral, es decir, que no existe el individuo amoral, sino, en todo caso, el inmoral, es decir, el que se opone a la moral cristiano-platónica. Un individuo sin moral no existiría, tesis fundamental de Nietzsche, puesto que todo pensamiento es producto, siempre, de una moral.

⁹¹ La categorización de “superhombre” tiene que ver con la “superación del hombre”, entendiéndolo que al “hombre” como producto de la era moderna de occidente, que no sólo no ha superado a Dios, a pesar de matarlo, sino que lo repite (el paso de la utopía a la ucronía): superar al hombre moderno como producto implica superar, definitivamente, a Dios. Más adelante veremos en qué consiste esta superación.

individuo⁹² y así dejar de creer en las esperanzas supraterrrenales. Zaratustra, en contra de la reflexión del “hombre” existente hasta ahora, del “hombre moderno”, se enfrenta a él pues lo considera espíritu de venganza hacia el humano y la vida misma, trayendo el sí a la vida de la voluntad de poder y el eterno retorno del mismo. Este “nuevo hombre” es lo que Nietzsche denomina “superhombre”, el cual se da después de la muerte de Dios, puesto que es cuando puede pensarse desde el humano mismo, preocuparse por sí mismo, tener cura de sí. Ahora somos libres ante nuestro ser y esto nos permite superarnos superando al “hombre moderno”, aquel producto de la vieja tradición cristiano-platónica que

⁹² «Y Zaratustra habló así al pueblo: Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de ese gran flujo y retroceder al animal más bien que superar al hombre? ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa. Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y también ahora es el hombre más mono que cualquier mono. Y el más sabio de vosotros es tan sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma. Pero ¿os mando yo que os convirtáis en fantasmas o en plantas? ¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¿sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrrenales! Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan! En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra!» Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Séptima reimpresión. Madrid, 2004. Alianza Editorial. Prólogo, pp. 36 – 37.

rezaba conocerse a sí mismo desde la culpa y la prohibición, determinando el ser del individuo desde una perspectiva, desde una interpretación totalizadora y única: se abre en el mundo de la alteridad⁹³.

Llegados a este punto, podemos afirmar que el “superhombre” es aquel que después de negar la “esencia” identitaria del “hombre” que la metafísica cristiano-platónica ha elaborado a lo largo de más de dos mil años, da paso a la alteridad indeterminable como símbolo de su identidad, porque es en la indefinibilidad de la alteridad donde el absurdo de la tragedia juega su papel: desde la muerte de Dios, ya no se puede determinar el humano como una verdad alcanzable y concreta, sino como aquello que es a partir de lo que a sí mismo se define como tal, escapando así de toda objetividad, de toda razón extra humana: el “superhombre” es quien, aceptando su condición como intérprete y creador de todo tipo de verdad, no la busca en un más allá, sino desde su propia perspectiva. En cierto modo, el “superhombre” es la realización culminante del “hombre de la Ilustración”.

Aunque Nietzsche se haya opuesto rotundamente a la razón, no se ha opuesto a ella sino como razón racionalizadora, es decir, al uso de la razón sometida a los intereses de una moral despreciativa de la vida. De aquí que el “superhombre” no se oponga a la razón, sino al mal uso de ella, es decir, al uso interesado para dar sentido a la vida desde realidades externas. Así, si la razón deja de

⁹³ Recuperamos de nuevo el artículo ya mencionado anteriormente donde tratamos la cuestión de la alteridad como condición de posibilidad de toda metafísica del ser. GONZÁLEZ CALDITO, J.C.: “Alteridad, la extranjera de la filosofía occidental”. *Eikasia. Revista de filosofía*. Número 73, págs.: 165 – 174. Enero 2017.

responder a realidades externas, entonces podemos decir que la verdad ha vuelto a manos de la humanidad, llevándolo al nihilismo reactivo. Ahora es el momento del tiempo eterno que no busca esperanzas ulteriores, sino en el aquí y el ahora. Es el momento del eterno retorno porque se asume el carácter trágico de la vida y se lo reinventa superando al “hombre moderno” al justificar la vida desde la creación propia, donde el individuo se ha vuelto responsable de sí. Estamos ante el nuevo “hombre” que crea, que interpreta de nuevo: estamos ante la posibilidad de nuevos mundos posibles.

El individuo creador

La tragedia tiene para Nietzsche un significado genérico más allá del sentido teatral e incluso artístico, y entra en el terreno de la filosofía convirtiéndose en sinónimo de todo arte sano, porque el gusto por aquello trágico es posible sólo para quien no necesita soluciones finales, y por lo tanto, para quien puede vivir con la condición interpretativa del humano y su eterna repetición. Si el Arte tuviera la necesidad de calmar las pasiones - como pensaba Schopenhauer⁹⁴ -, si fuera puramente

⁹⁴ Según Schopenhauer gracias a la contemplación estética, el individuo se sustrae a los innumerables deseos y necesidades y lo consigue con una satisfacción inmóvil y completa: *«Podemos sustraernos a todo sufrimiento tanto a través de los objetos presentes como de los remotos, tan pronto como nos elevamos a la consideración puramente objetiva de los mismos y somos capaces de crear la ilusión de que solo están presentes aquellos objetos y no nosotros mismos: entonces, desembarazados del yo sufriente, en cuanto sujeto puro del conocimiento nos hacemos uno con aquellos objetos, y tan ajena como es nuestra necesidad a ellos, lo es en ese instante a nosotros mismos. Entonces no queda más que el mundo como representación y el mundo como voluntad ha desaparecido.»* SCHOPENHAUER: *El mundo como voluntad y representación*, III, § 38. Madrid. Editorial Trotta, 2009. Pág. 235.

apolinio y nos permitiera entender sólo una interpretación del *pathos* en vez de las pasiones mismas, entonces se movería bajo el viento de las “soluciones finales”, convirtiéndose en un alivio momentáneo; pero podemos decir que es todo el contrario. La creatividad es sensación de “poder-hacer” puesto que el individuo introduce su ser en el mundo, y es en la creación donde el individuo se descubre como voluntad de poder y eterno retorno, puesto que se introduce en aquello que lo transforma en algo propio, pero también se da cuenta que todo aquello que toma como preocupación ya lo ha sido también en otras épocas: mediante el Arte se ve el ser del humano, más allá de toda temporalidad y de toda espacialidad.

Desde que Dios ha muerto, ha vuelto el ser al humano⁹⁵. Ahora es el turno del reino del “hombre desencadenado” y, por lo tanto, del “superhombre”: ahora puede hacerse señor porque vuelve a ser el creador de su propio sentido existencial. Es en este sentido que el individuo acontece artista, creador de sus propios valores, y por eso Zaratustra advierte de los que no son capaces de aceptar este carácter trágico, ocultos en una moral consoladora. Ahora, sabiendo que la verdad, también la moral, recae en el individuo, ya no hay deseos de escapar de este carácter trágico, sino que quiere pues le enseña aquello que es la vida y cómo soportarla, en vez de cómo acabar con ella⁹⁶. El “superhombre” se diferencia del

⁹⁵ «Sólo desde que él yace en la tumba habéis vuelto vosotros a resucitar. Sólo ahora llega el gran mediodía, sólo ahora se convierte el hombre superior - ¡en señor!» Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Séptima reimpresión. Madrid, 2004. Alianza Editorial. Del hombre superior, p. 390

⁹⁶ «El hombre tiene que mejorar y que empeorar - esto es lo que yo enseño. Lo peor es necesario para lo mejor del superhombre». *Ibíd.* P. 392.

“hombre” en aquello que éste ha querido evitar, es decir, la angustia que produce el *horror vacui* del sin sentido, puesto que el horror a la nada no tiene que ser evitado, sino dominado, convertido en aquello que el individuo quiere que sea y no lo que es desde una metafísica que desearía acabar con él. El “hombre” que se ha superado a sí mismo acontece trágico en la medida que ya no se preocupa del humano únicamente, sino del humano a través del individuo, siendo esto una lucha constante por aquello que lo hace⁹⁷. Sólo un creador podría señalarse como el apropiado para esta tarea, pues tiene que invertir los fundamentos ontológicos que tradicionalmente se consideraron sagrados.

La intensidad de esta tarea sólo puede ser realizada por el individuo que se ha superado, porque ha entendido que la vida es acontecer y él mismo sabe que no hay verdad absoluta más que la que él mismo se pueda crear. El hombre trágico se cree su propia mentira, es decir, su propia creación hasta santificarla, y reír de ella hasta volverla absurda⁹⁸, porque sabe que nunca será verdad absoluta, sino su propia verdad. De lo contrario, secuestrando la alteridad propia de la “no-objetividad” se caería en el consuelo de la identidad inmutable y,

⁹⁷ «¡Para mí no sufrís aún bastante! Pues sufrís por vosotros, no habéis sufrido aún por el hombre. ¡Mentiríais si dijeseis otra cosa! Ninguno de vosotros sufre por aquello por lo que yo he sufrido. No me basta con que el rayo ya no cause daño. Yo no quiero desviarlo: debe aprender - a trabajar para mí.» Ibid. P. 393.

⁹⁸ «¡Cuántas cosas son posibles aún! ¡Aprended, pues, a reiros de vosotros sin preocuparos de vosotros! Levantad vuestros corazones, vosotros buenos bailarines, ¡arriba!, ¡más arriba! ¡Y no me olvidéis tampoco el buen reír! Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: ¡a vosotros, hermanos míos, os arrojó esta corona! Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, aprendedme - ¡a reír!» Ibid. P. 401.

nuevamente, en un nihilismo supraterráneo. Así, el “hombre trágico” no huye de la tragedia que supone la vida, sino que la quiere a su manera pues la re-interpretar una vez y otra aunque siempre trate las mismas pasiones y valores.

Dado que Dios ha muerto, sólo aquello que lo represente se acercará más a la verdad que posibilita el que haya alguna verdad, es decir, la interpretación del absurdo de la vida. Por eso el Arte es la fuente de verdad, no tanto contemplativa sino creadora de ella, pues el artista, queriendo comprender el mundo, introduce su ser en él: el artista-individuo es quien hace hablar a Dioniso por boca de Apolo, creando el mundo desde su ser, es decir, formalizando el *pathos* de los valores a partir de su propio sentido. Su obra sólo puede ser entendida por otro igual, es decir, por otro individuo que se haya superado a sí mismo y haya roto las cadenas de la moral consoladora⁹⁹. Es a partir de este “nuevo hombre” que se retoma la preocupación por el ser despreciando lo concreto como

⁹⁹ Esta connotación de “superación” tiene un aire elitista que, erróneamente, puede traer a confusión, incluso, con el exterminio nazi. Quiero señalar que no tiene nada que ver, ni con elitismo, ni con superioridades raciales, más bien al contrario. Lo que está denunciando Nietzsche es que la moral cristiano-platónica ha pretendido eliminar el carácter interpretativo y creador de los individuos para someterlos a una moral determinada. Esta moral ha sido representada por los individuos durante muchos siglos, conformando lo que entendemos como “hombre” - moderno -. Precisamente, superarse a sí mismo significa superar a este hombre, y no es algo que sólo puedan hacer los individuos con recursos materiales y/o psicológicos, sino que es una apuesta moral. De este modo, y poniendo un ejemplo, la educación occidental tiene el objetivo de capacitar a los estudiantes para que sean autónomos y, por lo tanto, que dispongan de capacidades para crear su propia moral. Como sociedad, apuntaría en este sentido, y no en el exterminio físico de las personas, sino en el exterminio de una moral que nos imposibilita la libertad interpretativa.

definitorio y determinando del ser del humano, puesto que es lo ontológico lo que da carácter al ente. Se hace necesario empezar una nueva ontología que, tomando el carácter de indefinida e irresoluble, pueda ser factible a la experiencia viva.

ESPÍRITU LIBRE

El superhombre, posibilitante de una nueva inversión de los valores, constituye el paradigma de ser humano capaz de volver al momento del individuo que se preocupa por la posibilidad ontológica, característica capaz de deshacerse de las sombras de Dios e iniciar una nueva filosofía basada en la investigación de la verdad del humano, por sí y para sí mismo. Deja de haber una metafísica externa al individuo que justifique su vida, haciendo que sea el mismo individuo quien haga su propia justificación en el aquí y el ahora, sin excusas utópicas ni ucrónicas. Se vuelve necesaria la reflexión para la creación de una nueva ontología que asuma las contradicciones, siendo la hermenéutica el método que permitirá el acceso a nuevas interpretaciones del ser del “ser humano”. La Ilustración¹⁰⁰, símbolo de la autonomía y

¹⁰⁰ Recordamos el texto kantiano: «*La ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración.*». KANT, I.: Filosofía de la historia. Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración? Editorial Terramar, La Plata, 2004, pág.: 33.

la finalidad de los individuos así como la responsable de desvelar la invención del Dios cristiano, será de nuevo ineludible, puesto que Nietzsche se posiciona contra Kant quién, siendo el filósofo más representante del “hombre moderno” y de la Ilustración, vuelve a Dios bajo la figura del “cómo sí”. El ataque nietzscheano a Kant se verá caracterizado por señalar la falta de carácter filosófico y artístico, y por lo tanto inventivo, del “hombre moderno” de la filosofía kantiana, ofreciendo una nueva visión de la vida. De esta manera, la ontología estética de Nietzsche se posiciona ante la metafísica cristiano-platónica heredada por el “hombre moderno” al desvelar el último gran secreto: si el mundo es invención y creación del humano, la moral del consuelo en un más allá utópico o ucrónico no es sino un contrasentido de la vida. Hay que cambiar los conceptos de espacio y tiempo, dejando de enfocarlos en un más allá para acercarlos de nuevo a aquello inmanente al ser humano, es decir, a su propio ser, que se muestra y repite indefinidamente siempre más allá de todo espacio y tiempo.

La filosofía de Nietzsche se contrapone a la metafísica cristiano-platónica y a su heredera la filosofía moderna, procedente de Descartes y después potenciada por Kant y Hegel, entre otros, porque devuelve a los individuos el conocimiento según el cual los individuos mismos son los responsables del conocimiento de sí mismos. La filosofía de Nietzsche es sentenciada por él mismo como la “del martillo” al atacar las bases de la tradición, no para regenerarlas, sino para destruirlas completamente. En contraposición, Nietzsche propone la figura del superhombre, el cual se opone al hombre moderno

planteando un nuevo paradigma. En este sentido, Kant recibe una especial atención por parte de Nietzsche, puesto que para el filósofo de Königsberg el humano es un ser racional finito que se sitúa en la frontera de dos mundos: el fenoménico y el noüménico, entre el finito y el infinito, entre lo sensible y lo suprasensible. El sujeto kantiano se encuentra, pues, entre el conocimiento dentro de los límites de la experiencia, pero también como sujeto de acción moral, lo cual le hace pertenecer al mundo suprasensible más allá de toda experiencia. Reconociendo el ser humano como una esencia finita que sólo puede conocer aquello sensible y fenoménico, se le da también al individuo la certeza de su infinitud al participar de aquello suprasensible y noüménico cuando actúa según la moral, puesto que tiene que hacer algo que va más allá de él mismo. Éste será el posicionamiento que Nietzsche atacará.

Un paseo por Kant

En *Kritik der reinen Vernunft* Kant quiso averiguar qué es aquello que se puede saber, preguntándose por los límites de la metafísica, si es posible o no una metafísica en general. Su pregunta última fue si la metafísica puede darse como ciencia y ofrecer el conocimiento que ésta promete, puesto que la metafísica parece darse cómo inmanente al ser humano, hasta el punto de trascender la propia experiencia y formular los postulados de Dios, alma y mundo como totalidades a partir de conceptos *a priori* de toda experiencia. Se conocen como “trascendental” las condiciones o estructuras *a priori* del sujeto cognoscente como sujeto cognoscente, es decir, las

condiciones que hacen posible el conocimiento del objeto. Habiendo despertado del sueño dogmático, Kant divide la estructura del conocimiento en dos bloques que esquematizan su explicación: la sensibilidad o *Estética Trascendental* y el entendimiento o *Analítica Trascendental*. Aun así, no se detiene aquí puesto que encuentra, bajo la forma del silogismo, la *Dialéctica Trascendental*.

En la *Estética Trascendental* Kant explica cómo percibimos los objetos. Estos se encuentran fuera de nosotros, es decir, en el espacio, y por eso los percibimos con los sentidos; por el sentido interno percibimos aquellos estados internos del espíritu y todos ellos en el tiempo. Según Kant, pues, no podemos representarnos nada fuera del espacio y el tiempo, sino que los dos son *a priori* las condiciones de nuestro conocimiento e intuiciones puras de la sensibilidad. Pero el filósofo de Königsberg busca explicar el espacio y el tiempo de tal manera que haga posible la concepción de las matemáticas como conocimientos sintéticos *a priori*, puesto que las matemáticas no se refieren a los objetos, sino al ámbito formal de los mismos. Por lo tanto, el espacio y el tiempo no representan ninguna propiedad de las “cosas-en-sí”, sino la condición de posibilidad de las mismas: mientras el espacio es la forma de los fenómenos externos, al tiempo le corresponde la forma de los fenómenos internos. Espacio y tiempo, pues, serían las formas puras de la sensibilidad, y esto quiere decir que serían anteriores a toda aparición de los objetos. Resumiendo, como seres humanos sólo conocemos los fenómenos que se dan en el

espacio y el tiempo, es decir, con la experiencia y, por lo tanto, sólo podemos conocer de manera relativa.

En la *Analítica Transcendental* Kant trata de encontrar la lógica trascendental, es decir, el conjunto de los elementos *a priori* del conocimiento intelectual. Es lógica porque toca las leyes del entendimiento, y es trascendental porque son *a priori*: hacen posible los objetos de la experiencia percibidos por la sensibilidad. De alguna manera, el entendimiento piensa los objetos que percibimos con los sentidos. Para lo cual, Kant busca qué conceptos son los que posibilitan el conocimiento de los objetos. Concluye, pues, que un concepto es la representación de otra representación y el juicio es la referencia de un objeto a otra representación: sólo en el juicio se daría el concepto. De aquí que la función del entendimiento consista en la acción de ordenar varias representaciones bajo una unidad superior, es decir, de referir un concepto a varias representaciones. Los conceptos se refieren a los objetos dándoles forma, de manera que los conceptos serían la causa por la cual conocemos los objetos del modo en que lo hacemos: mientras que la “materia” del objeto lo obtendríamos por la sensibilidad, su “forma” se la darían los conceptos, siendo la imaginación la encargada de hacer la síntesis de tal reproducción. Por lo tanto, un objeto es una síntesis de representaciones, es decir, una “multiplicidad” percibida por la sensibilidad que es unida bajo un concepto, enlazados entre ellos por la imaginación. “El objeto”, pues, sería una imaginación elaborada desde los conceptos y la sensibilidad, siendo

estos las diferentes maneras de poner la unidad de la conciencia en relación con las representaciones¹⁰¹.

Pero según Kant, el conocimiento del ser humano no se detiene aquí, sino que rebasa sus propios límites de la experiencia. Es lo que Kant denominó la *Dialéctica Trascendental*, que es la parte de la lógica que investiga el uso del pensamiento más allá de los límites de la experiencia posible. Dicho de otro modo, es el estudio de la razón que tiene como facultad conocer por meros conceptos sin relacionarlos a la experiencia, usándolos de manera lógica, derivando de este proceso las ideas trascendentales. Desde la tradición, las Ideas exceden la posibilidad de la experiencia, y es con ellas con que opera la Razón, la cual actúa de forma silogística, es decir, desde una proposición dada junto con otra se deduce una tercera como conclusión. Esta forma de proceder de la razón demuestra que ésta no se refiere a los objetos de la experiencia, sino directamente a los conceptos y juicios del entendimiento, intentando unificarlos en un principio superior: la razón busca la condición general de un juicio, la conclusión de un incondicionante que posibilite a los condicionados. Así, todo concepto puro de la razón se convierte en incondicionante, mientras que los conceptos del entendimiento están condicionados por los de la razón. En resumen, la razón busca aquellos conceptos que sean

¹⁰¹ Si bien a lo largo del ensayo hemos discutido sobre la problemática del “contenido” y la “forma”, de nuevo Kant se encuentra en la misma. Aplicando la lógica anterior, podríamos decir que Kant está afirmando que es el ser humano, mediante su capacidad de entender los objetos, el responsable de hacer que los objetos sean lo que son. En esta línea, el humano también sería el responsable de los valores morales, sin embargo, y como veremos seguidamente, Kant da un paso atrás y vuelve a la necesidad de un ente superior que hace posible los valores morales.

siempre sujetos y nunca predicados: alma (yo), mundo (otros) y Dios. Kant define estas ideas como “regulativas”, es decir, que no se aplican a nada sensible pero sirven para dar unidad superior y, por lo tanto, son sólo pensamiento.

Para Kant, pues, la Razón humana tiene la tendencia de buscar un conocimiento superior en lo dado, siendo inmanente al ser humano el uso de las ideas. Estas ideas constituyen un tipo de reglas heurísticas o metodológicas que guían la investigación intelectual hacia cierta sistemacidad en los procesos empíricos, del mismo modo que el entendimiento se encarga de la unidad de los fenómenos con los conceptos. Es precisamente por este motivo que la metafísica se muestra como una ciencia imposible puesto que pretende unificar toda la experiencia en un gran sistema, en función de tres grandes totalidades: yo, mundo y Dios. La metafísica como ciencia, es decir, como conocimiento, no es posible según Kant, puesto que no hay objetos de experiencia que correspondan a las tres ideas básicas de la razón: nada podemos decir del yo (alma), del mundo y Dios, sino que son ideas producidas por el modo silogístico del procesar de la razón, hasta el punto incluso de negar su existencia puesto que nada podemos saber de ellas. No obstante, sí que tienen una función: posibilitan la moral.

Cómo que ya no se puede demostrar la existencia de Dios porque rebasa nuestra propia experiencia, Kant busca una moral autónoma que determine la acción del individuo desde sí mismo. Mientras que el objeto de la razón teórica era aquello que se conocía, el de la razón práctica es aquello que se decide: aquello querido. La intención de la razón práctica consiste en guiar la voluntad del individuo,

haciendo que las ideas trascendentales jueguen un papel decisivo: hacen posible la acción moral como obligación. El elemento fundamental de la ley moral viene dado por la conciencia del deber, el cual consiste en la necesidad de realizar una acción respetando la ley impuesta por la misma moral. En cierto modo, los principios prácticos de la moral traen con ellos una determinación universal de la voluntad, puesto que emanan del mismo deber hacia las ideas trascendentales. Es aquí donde Kant formula el imperativo categórico, con carácter universal y necesario que todo lo manda sin mandar nada concretamente¹⁰². Sin embargo, la moral sólo puede darse bajo la libertad, debido a que la libertad es la independencia de la ley empírica de la causalidad. Lo que está exigiendo la ley moral es la unión en una misma acción de la necesidad de las leyes empíricas y de la libertad de la voluntad, aunque libertad y necesidad sean contradictorias, para lograr la “felicidad”, finalidad última de la moral.

La existencia en el mundo sensible es la única existencia posible porque sólo de ella podemos dar razón empíricamente, por lo que la virtud¹⁰³ será la responsable de la felicidad, pero condicionadamente: sólo es posible la conexión entre virtud y felicidad si hay un autor

¹⁰² «Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal». Kant, I.: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial, 2002. Madrid. P. 104.

¹⁰³ Para los cristianos, la virtud es lo contrario al pecado. Así, de la misma manera que existen los “siete pecados originales”, existen las “siete virtudes cardinales”. En Kant, la virtud, muy relacionada con la moral cristiana, también está relacionada con la noción aristotélica del término, entendida como *praxis*. La virtud, pues, es la realización de un actor que es a la vez voluntario y racional (prudente). Por lo tanto, alcanzar la felicidad en Kant equivale a ejercer una práctica continua regida por unos determinados valores morales, en este sentido sometidos al imperativo categórico kantiano.

inteligente de la natura que posibilite la felicidad. Entran en pleno juego las ideas trascendentales de la razón, que siendo regulativas ahora se convierten en inmanentes y constitutivas por la razón práctica en cuánto condiciones de posibilidad de la realización de su objeto necesario: el supremo bien. Las ideas trascendentales de “yo”, “mundo” y “Dios” posibilitan la moral bajo el “cómo si” kantiano, en un progreso hacia el infinito: el supremo bien otorga la felicidad anhelada del individuo, pero sólo puede ser realizada si existe este “cómo si”, y éste sólo es posible bajo el supuesto de una existencia y personalidad duradera en el infinito del mismo ser racional, es decir, de la inmortalidad del alma.

Para poder proporcionar sostenibilidad a la idea de la inmortalidad es necesaria la existencia de Dios como el enlace entre virtud y felicidad, siendo sólo posible por un autor sabio y bueno, puesto que virtud y felicidad son contradictorias en tanto la virtud mira por todos mientras la felicidad mira por el individuo único. Así, el postulado de Dios es la condición de posibilidad *sine qua non* del supremo bien, siendo este necesario para la realización de la moral, pues el postulado de Dios permite hacer “como si pudiéramos conseguir una vida mejor a través de unas prácticas morales”, dado que la moralidad a solas caería en mera ilusión. Reduciendo los razonamientos de Kant, el ser humano puede cumplir con la moral sólo si es libre; el ser humano puede llegar a la completa adecuación de la voluntad a la moral si es inmortal; y sólo puede promover el supremo bien si Dios existe. Mientras que en *Kritik der reinen Vernunft* las ideas trascendentales sólo eran meras hipótesis indemostrables y fuera de todo conocimiento

posible, en *Kritik der praktischen Vernunft* acontecen necesidades que hacen posible la acción moral. La moral se fundamenta, pues, en el deber de hacer algo, y este deber es el bien supremo: la exigencia que posibilita la moral cae en el terreno de la fe, y la fe kantiana no es otra cosa que el asentamiento de realidades suprasensibles, reviviendo así la metafísica que Kant mismo había destruido: Kant mató a Dios y después lo resucitó.

Concluye Kant que el ser humano sólo puede conocer aquello que concierne al conocimiento científico de la naturaleza desde la causalidad, e incluso se puede concebir la naturaleza como un sistema de fines, encontrando en ella el reino de la finalidad. Además, el humano tiene que hacer siempre y en todo caso el bien moral que deriva del deber, puesto que la libertad del mismo, que lo separa de la causalidad de la naturaleza, lo hace entrar en el mundo noüménico debido a que ya no actúa fenoménicamente. Kant acaba con una pregunta: ¿qué le está permitido esperar al ser humano? Si el individuo hace lo que tiene que hacer según la moral, le está permitido esperar la felicidad de la mano de Dios, en una comunidad de santos felices, o lo que es el mismo, en un “más allá”. Esto es lo que la razón práctica le promete, por eso el humano es un ser racional finito que se sitúa en la frontera de dos mundos: reconociéndose como ser finito y fenoménico, también obtiene la certeza de su infinitud en la práctica moral pues participa de aquello noüménico, es decir, de aquello que posibilita la razón de la acción humana.

Es entonces cuando Kant deduce que se puede plantear la posibilidad de construir un conocimiento del mundo a partir de aquello que el ser humano tiene que hacer: el

mundo suprasensible tiene que tener un influjo sobre el mundo sensible. Si pensamos el mundo a partir de lo que tiene que ser, entonces podemos responder con una finalidad teleológica de la razón, es decir, una finalidad para la vida. La razón práctica ha descubierto que la finalidad última en el ser humano es el bien supremo que tenemos que hacer para conformar la acción empírica en la libertad: el individuo moral tiene que concebir la naturaleza como obra de una inteligencia suprema ordenadora (Dios); y la razón pura nos ha demostrado que las leyes inductivas son empíricas y, por lo tanto, contingentes, pero siempre se tiende a subsumir las leyes empíricas particulares bajo otras más generales (silogismo), con lo cual es necesario considerarlas “cómo si” un entendimiento otro que no es el del ser humano lo hubiera predispuesto de tal manera que permitiera al mismo llegar, libremente, a este bien moral y, por lo tanto, con la intención de poder acceder al conocimiento. Consiguientemente, la “finalidad” se transforma en una forma propia de conocer al ser humano.

Contra Kant

La filosofía de Nietzsche se opone a la filosofía kantiana y considera al filósofo de Königsberg incapaz de ver la “voluntad de verdad” como lo que es, sino que ve en él un trabajador de la filosofía dentro de una verdad heredada y aceptada tradicionalmente¹⁰⁴. La oposición de

¹⁰⁴ *«Insisto en que se deje por fin de confundir a los trabajadores filosóficos y, en general, a los hombres científicos con los filósofos, – en que justo aquí se dé rigurosamente «a cada uno lo suyo», a los primeros no demasiado, y a los segundos no demasiado poco. Acaso para la educación del verdadero filósofo se necesite que él mismo haya estado alguna vez también en todos esos*

Nietzsche a Kant se debe al hecho que mientras que el filósofo de Königsberg piensa que obedece a la Razón, Nietzsche se pregunta a qué obedecemos cuando obedecemos a la Razón. Para Nietzsche, el filósofo de las *Críticas* obedece a la metafísica cristiano-platónica en la medida en que todavía no ha hecho una última crítica a su manera de pensar, en su origen del significado de los significados de su razón y, así, a su moral. La crítica que le hace al filósofo de las tres críticas se fija en el comienzo de las filosofías y como éstas siempre parten desde la voluntad de poder, criticando con esto a la misma voluntad de verdad mediante la gran prueba del eterno retorno que se cuestiona si la “verdad”, que se considera verdad, se da siempre o sólo en esta metafísica. Dado que en todo saber hay una voluntad de poder que quiere ponerse al servicio

niveles en los que permanecen, en los que tienen que permanecer sus servidores, los trabajadores científicos de la filosofía; [...] la tarea misma quiere algo distinto, – exige que él cree valores. Aquellos trabajadores filosóficos modelados según el noble patrón de Kant y de Hegel tienen que establecer y que reducir a fórmulas cualquier gran hecho efectivo de valoraciones – es decir, de anteriores posiciones de valor, creaciones de valor que llegaron a ser dominantes y que durante algún tiempo fueron llamadas «verdades» – bien en el reino de lo lógico, bien en el de lo político (moral), bien en el de lo artístico. A estos investigadores les incumbe el volver aprehensible, manejable, dominable con la mirada, dominable con el pensamiento todo lo que hasta ahora ha ocurrido y ha sido objeto de aprecio, el acortar todo lo largo, el acortar incluso «el tiempo» mismo, y el sojuzgar el pasado entero[...]. Pero los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen: «¡así debe ser!», son ellos los que determinan el «hacia dónde» y el «para qué» del ser humano, disponiendo aquí del trabajo previo de todos los trabajadores filosóficos, de todos los sojuzgadores del pasado, – ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértase para ellos en medio, en instrumento, en martillo. Su «conocer» es crear, su crear es legislar, su voluntad de verdad es – voluntad de poder». Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Madrid, 2005. Alianza Editorial. §211, pp. 165 – 167.

de la vida, la verdad deja de ser reacción (pasiva) para ser acción (activa, constructiva), de forma que la verdad no se recibe o se consigue, según Nietzsche, sino que se hace, aunque esto comporte destruir una verdad ya establecida: es el querer, y no el deber sustentado en la razón que predica, lo que posibilita la verdad.

La crítica kantiana había denunciado la ilusión proveniente de la propia Razón, imposibilitando a la metafísica como ciencia. Pero Kant quería fundar una moral objetiva a partir de la formalidad (el imperativo categórico) sin cuestionarse la propia “verdad” de la cual era heredero: Kant se dejó llevar por la forma apolínea, mientras que Nietzsche investiga en los contenidos dionisiacos que se expresan a través de las formas. Así, las críticas kantianas formularon toda una metafísica que no ponía bajo sospecha a la misma metafísica de la cual procedían, sino que simplemente establecían los límites de la misma, aunque con ellas Kant descubrió que la verdad de los objetos son una creación a partir del sujeto que percibe las multiplicidades del tiempo y el espacio y las objetiviza junto con los conceptos del entendimiento. Nietzsche no le discute este hallazgo a Kant, sino el hecho de haber olvidado que la verdad “en-sí-misma” es una ilusión que pertenece a la metafísica cristiano-platónica, subordinando todo su pensamiento a dicha metafísica. Cómo ya se preguntaba en su texto *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*¹⁰⁵, donde la verdad se

¹⁰⁵ «¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las

muestra como un movimiento de metáforas llegando al olvido de lo que fue su inicio, que no es nada más que una interpretación, es decir, una forma de voluntad de poder: la verdad se crea a partir de querer la propia verdad. De aquí que Nietzsche se pregunte sobre el valor de la verdad en el primer aforismo de *Jenseits von Gut und Böse*¹⁰⁶.

Kant defendía que el filósofo tiene que obedecer a la Razón, pero según Nietzsche es la Razón lo que tiene que obedecer a la verdad, es decir, a la voluntad de poder. En el caso de Kant, su verdad es, en última instancia, la metafísica y la moral cristiano-platónica, y en cuanto el pensamiento obedece a la razón, el filósofo obedece a la metafísica y a la moral. El individuo es sumiso cuando obedece, puesto que se obedece algo externo a él mismo justificándose, mientras que el verdadero filósofo que Nietzsche defiende es el que se obedece a sí mismo siendo él el creador de la verdad, de su propia interpretación: el

que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal». Nietzsche, F.: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Madrid, 1996. Tecnos.

¹⁰⁶ «La voluntad de verdad, que todavía nos seducirá a correr más de un riesgo, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con veneración: ¡qué preguntas nos ha propuesto ya esa voluntad de verdad! ¡Qué extrañas, perversas, problemáticas preguntas! [...] ¿Qué cosa existente en nosotros es lo que aspira propiamente a la «verdad»? – De hecho hemos estado detenidos durante largo tiempo ante la pregunta que interroga por la causa de ese querer; – hasta que hemos acabado deteniéndonos del todo ante una pregunta aún más radical. Hemos preguntado por el valor de esa voluntad. Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿porqué no, más bien, la no-verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Y aun la ignorancia? – El problema del valor de la verdad se plantó delante de nosotros, – ¿o fuimos nosotros quienes nos plantamos delante del problema?» Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Madrid, 2005. Alianza Editorial. §1, pp. 22 – 23.

hombre trágico o superhombre. Por lo tanto, la crítica que Nietzsche realiza a Kant es, ante todo, ontológica y, por lo tanto, moral, puesto que determina la escisión entre el filósofo que refleja la verdad y el que la crea. Así, el ataque nietzscheano se dirigirá, en un primer momento, a la moral subyacente al propio discurso kantiano que, queriendo emanciparse de la religión, siguió dentro del discurso tradicional al no cuestionar que se seguía considerando que la verdad pertenecía a un más allá; y en un segundo momento, si la Razón está sometida a la metafísica tradicional, entonces obedece a una ilusión. ¿Por qué crear una moral de la ilusión?¹⁰⁷ Es la pregunta fundamental de su obra *Zur Genealogie der Moral*.

Detrás de toda filosofía hay una moral, y detrás de toda moral está el filósofo, por este motivo Nietzsche sopesa el valor de la verdad. De alguna manera, el modo en que el valor es valorado tiene que ver con toda una concepción sobre los valores. Estos se originan después de una metafísica, y toda metafísica en una fisiología. Por eso Nietzsche se pregunta en qué condiciones se inventan los juicios de valor. Esta es la verdadera crítica a la moral, siendo el último criterio una valoración fisiológica. Por eso Nietzsche considera que la moral kantiana es reactiva y está dentro del ideal ascético, definiéndola como una moral decadente porque, al fin y al cabo, niega la vida a favor de un más allá que tenemos que postular como si

¹⁰⁷ «¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malo?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?» Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. Prólogo, p. 24.

existiera, es decir, como condición de posibilidad de la moral: Kant busca consuelo en un más allá ideal, entendiendo éste como una forma de nihilismo pasivo y decadente. En cambio, para Nietzsche el ideal dionisiaco afirma la vida como voluntad de poder, la tragedia de vivir a través de la propia experiencia en lugar de postrar-se a ninguna moral formal que busca un universal, como si de un más allá se tratara. De aquí que Nietzsche considere a Kant un moralista¹⁰⁸ y un idiota¹⁰⁹, puesto que es tan genial

¹⁰⁸ «¡Y no me vayas a hablar del imperativo categórico, amigo mío! – esa palabra me hace cosquillas en el oído, y tengo que reír; a pesar de tu grave presencia: esto me hace recordar al viejo Kant, que en castigo por haber atrapado la «cosa en sí» - ¡una cosa bien ridícula también! – quedó atrapado a su vez por el «imperativo categórico» y llevado por él se extravió, volviéndose hacia «Dios», el «alma», la «libertad» y la «inmortalidad», semejando un zorro que al extraviarse vuelve a su jaula - ¡y pensar que precisamente su fuerza y sagacidad habían forzado esta jaula.» Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*. Madrid, 2001. Ediciones Akal. §335, pp. 242 – 243.

¹⁰⁹ «Una palabra todavía contra Kant como moralista. Una virtud tiene que ser invención nuestra, personalísima defensa y necesidad nuestra: en todo otro sentido es meramente un peligro. Lo que no es condición de nuestra vida la daña: una virtud practicada meramente por un concepto de "virtud", tal como Kant lo quería, es dañosa. La "virtud", el "deber", el "bien en sí", el bien entendido con un carácter de impersonalidad y de validez universal - ficciones cerebrales en que se expresan la decadencia, el agotamiento último de las fuerzas de la vida, la chinería konisberguense. Lo contrario es lo que ordenan las leyes más profundas de la conservación y el crecimiento: que cada uno se invente su virtud, su imperativo categórico. Un pueblo perece cuando confunde su deber con el concepto de deber en general. Nada arruina más profunda, más íntimamente que los deberes "impersonales", que los sacrificios hechos al Moloch de la abstracción.- ¡Qué la gente no haya sentido como peligroso para la vida el imperativo categórico de Kant!... ¡El instinto propio de los teólogos fue el único que tomó bajo su protección! - Una acción que el instinto de la vida nos compele a realizar tiene en el placer su prueba de ser una acción correcta: y aquel nihilista de visceras dogmático-cristianas entendió al placer como una objeción... ¡Qué destruye más rápidamente que trabajar, pensar, sentir, sin necesidad interna, sin una elección profundamente personal, sin placer?, ¿Como un autómatas del

como torpe: Kant descubrió que somos los humanos los responsables de la verdad a través de la interpretación de nuestras circunstancias, incluso los inventores de Dios y, aún así, el mismo Kant acabó poniendo a Dios como condición necesaria para posibilitar la moral, otorgándole a la moral un sentido teleológico como si la vida no pudiera ser justificada por y desde ella misma, es decir, desde el humano mismo. Kant encontró la verdad al crearla, pero se le escapó de nuevo, por eso no es Kant un filósofo según Nietzsche, sino un sirviente de la moral cristiana que quiere dar razón de ella desde la filosofía, un teólogo que afirma y reafirma los ideales de la metafísica tradicional diciendo que la fe en un mundo suprasensible posibilita la moral en éste y, así, determina una finalidad existencial para la humanidad con su calificativo determinando dicotómico de fenómeno y noümeno. Kant deviene, pues, guardián de la fe cristiana, el can Cerbero que vigila las puertas del cielo, o como decía Nietzsche, el “gran Kant” que vigila las puertas del cristianismo. Kant, como representación del hombre moderno emancipado de Dios y del entendimiento y, por lo tanto, como gran representante de la Ilustración, vuelve a Dios “como si” existiera para poder justificar la moral: el hombre moderno ya no espera aquel lugar más allá de este mundo, sino que traslada la esperanza del consuelo moral a un momento futuro. El supremo bien que puede ofrecer la moral considerando a Dios como su posibilitador se posiciona en un más allá temporal bajo la condición de realizar el imperativo categórico. Así, si éste se realiza, el bien

"deber"? Esta es precisamente la receta de la decadencia, del idiotismo...Kant se volvió idiota». Nietzsche, F.: El Anticristo: maldición sobre el cristianismo. Madrid, 2004. Alianza Editorial. §11, pp. 40 – 41.

supremo que antes era prometido de forma utópica, ahora se promete de forma ucrónica¹¹⁰, teniendo que actuar de acuerdo con la ley moral para posibilitar el fin del sufrimiento de la voluntad individual: con Kant, Dios muere debido a sí mismo, pues ya no es más que una excusa.

Placer contra imperativo categórico

Las sombras de Dios se apoderan de Kant porque sigue elaborando una moral que se justifica en un consuelo último para esta vida. Esta es la gran oposición de Nietzsche contra Kant porque sigue obedeciendo a una supuesta voluntad ajena a sí misma en pro de un “mundo-otro” mejor que éste. Es en el placer donde Nietzsche se fija: «*el placer – es más profundo que el sufrimiento: el dolor dice: ¡Pasa! Mas todo placer quiere eternidad -, quiere profunda, profunda eternidad!*»¹¹¹. Se obedece a la propia voluntad por la propia voluntad y por el placer que esto da, y sólo el placer quiere eternidad, puesto que únicamente el placer es aquello que se quiere volver a repetir. Esta es la razón propia, segura, cierta, porque se

¹¹⁰ En *Sobre la paz perpetua*, Kant no espera que los hombres puedan volverse más buenos, sino que cree posible construir un orden jurídico tal, que coloque la guerra como una cosa ilegal, como pasa dentro de los estados federales, siendo la esperanza del cielo en la tierra mediante la voluntad humana. Es en este texto donde se puede ver la muerte del consuelo divino sustituido por la esperanza de la paz futura a través de sacrificios, el paso de la utopía a la ucronía. Hay que recordar que en el *Prólogo* defendíamos que Nietzsche era cercano al federalismo y liberalismo de Federico III, al mismo tiempo que criticó el Estado moderno como herencia del cristiano-platonismo: el Estado moderno es el ucronismo que a lo largo del ensayo hemos defendido, porque somete a los individuos a un ideal mayor, a saber, un ideal político.

¹¹¹ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid, 2004. Alianza Editorial. La otra canción del baile, p.318.

estima: el placer se quiere, y no la razón universal, como si ésta existiera. Esta razón universal requiere fe en ella misma, es decir, pensar que existe esta razón¹¹². Pero cuando se sabe que no existe, ¿qué sentido tiene seguir predicando por ella? El nuevo sentido es el de la voluntad propia, de forma que ya no hay necesidad de autoengañarse para convencerse que hay cierta razón universal, sino que ahora, desde Kant, el individuo mismo es quien legisla y se legisla. De ahí que la idea de Kant sea una idiotez: lo importante es aquello que se estima, aquello que suscita interés. La doctrina del eterno retorno se opondrá al imperativo categórico de Kant.

De vuelta al aforismo §341 de *La gaya ciencia*, se establece un diálogo entre Nietzsche y el imperativo categórico kantiano. En el supuesto de que el pensamiento del eterno retorno pudiera dominar al humano, lo tendría que transformar, hasta el punto de tener que desear la vida tal como ha sido, y por ello tendría que hacerla tal como querría que fuera en cada instante de su misma vida. El deseo de querer el eterno retorno de lo mismo es el deseo propio del ser que quiere para él y no de una manera universal. Esto es completamente anti-kantiano, anticristiano, porque ya no hay uno querer universal para todos igual, sino que se quiere el deseo propio por encima del de todos. A Nietzsche no lo interesa la aprobación del ideal trascendental, sino esta confirmación única, personal, en el instante preciso. Es el eterno retorno una posibilidad

¹¹² «*Quien suministra esta garantía es, nada menos, que la gran artista de la naturaleza (natura daedala rerum), en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía*». Kant, I.: *Sobre la paz perpetua*. Madrid, Editorial Tecnos, 2005. Pp.31.

que puede derrocar aquella moral totalizadora que busca un bien por encima de los individuos como si tal posibilidad existiera, posibilitando una nueva moral que se fije en el individuo y en su propia felicidad: una nueva moral que busca la felicidad en el aquí y el ahora, en la inmanente vida del ser que vive.

También se podría ver el eterno retorno de lo mismo desde el imperativo categórico. Nietzsche utiliza aparentemente la misma fórmula kantiana del “cómo si” cuando postula la doctrina como si fuera cierta. De alguna manera, podemos pensar que Nietzsche sigue anclado en la metafísica de un “mundo-otro” mejor, puesto que sigue necesitando de un supuesto para posibilitar esta doctrina, que también es una posición moral. Sin embargo, la diferencia entre el “cómo si” kantiano y el nietzscheano es que el primero requiere de un postulado universal, mientras que en el segundo el postulado es personal: el primero se acoge al querer de la Razón, a Dios, y el segundo al querer propio, personal, individual. Se rompe con la estructura tradicional puesto que ya no es relevante la identidad ofrecida por el absoluto divino, sino la alteridad inabarcable de las diferencias propias de la individualidad. Con la doctrina del eterno retorno nietzscheano se crea un nuevo concepto de tiempo no cronológico, una nueva vida que es conducida por la propia voluntad de poder y no por los ideales ascéticos.

Nietzsche se posiciona, pues, ante el “hombre moderno” y lo niega, oponiéndose del mismo modo que ante la moral kantiana del “cómo si”, porque el filósofo del martillo defendió una nueva moral que viniera del ser humano y para el ser humano, capaz de aceptarse y

superar al “hombre moderno”, evitando arrodillarse ante el nihilismo para seguir generando nuevos valores. En otras palabras, Nietzsche quiere recuperar al ser olvidado y ocupar el trono de Dios, y este ser humano que supere al “hombre moderno” es el Superhombre, necesario después de la muerte de Dios porque es el que realiza el paso de los mundos utópicos - ucrónicos, al mundo del aquí y del ahora; es el individuo que finaliza con el pensamiento dialéctico para llevar a cabo el pensamiento integrador de las contradicciones de la tragedia; es el “nuevo hombre” capaz de decir sí en este mundo con todas sus consecuencias; el que se interesa por aquello que posibilita las cosas y no por las cosas mismas; el que realiza el paso de lo óntico a lo ontológico; en definitiva, el que se preocupa por el cuidado del ser humano en vez del de la voluntad de conocerlo.

Del ente al ser

Directamente recogido de la herencia heideggeriana, lo “óntico” (ente) toma su significado de la existencia en sí de las cosas, como si fuera un dato independiente de aquello que el ser humano puede saber de ellas, dejando al margen su posibilidad de hacer o deshacer estas cosas: es aquello *per se* que se justifica por sí mismo sin la necesidad de nada, como Dios y el mundo suprasensible. En cambio, lo “ontológico” (ser o estudio del ser) está relacionado con la interpretación que el ser humano da a las cosas cuando quiere descubrir su “esencia” o el porqué de su categorización: cuando el individuo mira las cosas, no ve en ellas la “cosa-en-sí”, sino el ser del individuo que las mira, que las pone ante su ser, es decir, el ser de las

cosas es el ser del ser que las interpreta y, por eso, hace que sean el que son. En otras palabras, el ser es la condición de posibilidad de categorizar todo lo que existe, pero no fundamentado “extra humanamente”.

Con la metafísica kantiana y la subsiguiente muerte de Dios, lo óntico desfallece. En cierto modo es un regreso a la concepción del ser humano como medida de todas las cosas de Protágoras, siendo lo era moderna y la Ilustración, con Kant a primera fila, quien empieza, de alguna manera, el camino ontológico, pero rehuye de él al querer volver al plano óntico (noüménico), de la relevancia divina para la justificación de la moral y el sentido de la existencia en este mundo: el “hombre moderno” no considera al ser humano medida de todas las cosas, sino participante de la divina moral que se manifiesta a través de la esperanza ucrónica del Estado moderno. Nietzsche se enfrenta a Kant y al “hombre moderno” retomando su introducción ontológica y llevándola a las últimas consecuencias: si es el ser humano el que justifica su vida, entonces ya no puede hacerse una metafísica que siga explicando el mundo de forma óntica, sino que hay que explicarlo desde el ser del individuo, desde sus propios intereses y voliciones. Esta nueva metafísica deviene ontológica, y oponiéndose a la visión cristiano-platónica de la verdad absoluta e inmutable, explica la realidad desde otras perspectivas. Es aquí donde sostenemos que entra en juego la realidad hermenéutica, en la medida que este punto de vista corresponde al de la interpretación, en cuanto que las cosas son en relación al ojo que las mira, dando lugar a que dejen de haber hechos para pasar a ser interpretaciones. Si es el individuo el que

da sentido a su existencia, entonces la multiplicidad de posibles interpretaciones se vuelve infinita, y por eso es la hermenéutica el nuevo modelo filosófico y de pensamiento que puede permitir la comprensión del ser porque esta ya no busca la esencia de las cosas, sino que se preocupa por la comprensión de los individuos, encontrando el ser en el centro de esta comprensión. Dado que la interpretación, como manera de conocer, es la manera de hacer la verdad, será el modelo estético el más representativo de esta tendencia hermenéutica, porque es en la producción estética donde la verdad se interpreta y re-interpreta, sin necesidad de una verdad última, regenerándose constantemente en él¹¹³. Esto se debe al hecho que lo que se interpreta con oposición a la metafísica tradicional es el espacio y el tiempo, ya no como un más allá, sino traídos al mundo del aquí y el ahora, en cuanto que es en ellos donde el ser del individuo actúa interpretando. La tarea encomendada a la filosofía desde la irrupción de Nietzsche es desmentir la interpretación ucrónica del modernismo como sombra de Dios, siendo la doctrina del eterno retorno el núcleo de esta ontología estética, en la medida que esta doctrina supone que en la experiencia común del espacio y del tiempo hay un tiempo eterno, una temporalidad que recoge los pasados posibles no agotados. Será en la producción estética donde el eterno retorno de lo mismo se puede

¹¹³ Como ya hemos señalado anteriormente, el feminismo urbano trata el espacio y el tiempo de las zonas urbanas como condiciones estéticas de la vida de los individuos, en la medida en que una determinada distribución del espacio permite que ciertas idiosincrasias biológicas tengan más posibilidades que otras. Es aquí donde la interpretación estética, la reinterpretación de los espacios y los tiempos permiten, a la vez, una interpretación de la vida de los individuos y, por lo tanto, de su concepción ontológica.

encontrar de forma representada, porque es la máxima expresión de los acontecimientos atemporales del ser humano inmersos en su tiempo. Así, nos encontramos a las puertas de un paradigma nuevo que hace tambalear verdaderamente el régimen del pensamiento moderno basado en entidades ónticas para dar paso a un pensamiento conocedor de sus propias capacidades constructivas de la verdad. Nos referimos a un pensamiento ontológico de la estética del espíritu libre.

Hacia una ontología estética

El regreso a la estética nos permite explicar la posibilidad de diferentes tiempos. De este modo, podemos ver el tiempo *eterno* de la vida donde todo se da continuamente; el tiempo del *instante*, del placer, donde se toma una decisión; el tiempo de la *muerte*, de agotamiento de la vida, camino a su finitud, un tiempo biológico; y finalmente la articulación de estos tres tiempos como representación del pensamiento o como obra de Arte. Son la producción estética y lo obra Arte los posibilitantes de esta articulación relacional entre estos tiempos, y sobre todo en el arte trágico, puesto que es aquí donde se representan las eternidades de la vida, los continuos caracteres, destinos, acciones iguales. Hay que pensar como las obras de arte siguen exponiendo conceptos eternos porque hacen eco en todas las épocas y lugares¹¹⁴.

¹¹⁴ A pesar de que esta es una concepción muy kantiana, Nietzsche defiende que es gracias a la producción estética que podemos retomar contenidos pasados en el presente, aunque la interpretación de dichos contenidos se ven deformados en nuestro presente: las circunstancias presentes modifican la concepción e interpretación de dichos contenidos. Ponemos algunos ejemplos, como por ejemplo la relación con nuestros muertos (*Antígona* de Sòfocles); la

No obstante, dentro de la misma obra de Arte se dan sus acciones, su instante, igual que en la lectura de los mismos y su posible interpretación, encontrando el placer en el texto. En ellas se relaciona el sentido de estas obras trágicas al tiempo cronológico, al tiempo de la vida hacia la muerte. El Arte, por lo tanto, da posibilidad a la concreción de estos tiempos: el pasado, el presente y el futuro reunidos en un tiempo eterno del mismo que se repite. La única diferencia que hay entre ellos es ontológica: haciendo abstracción, los acontecimientos que en estos tiempos se dan siempre son los mismos, pero lo que los diferencia es “cómo” se los toma, “cómo” se los ve, en definitiva, el modo de interpretarlos. La introducción del ser en ellos configura la posible diferencia estética entre ellos, pero esta diferencia es debida a la propia ontología. De aquí que la ontología estética brinde una posibilidad: lo óntico disyuntivo como fin de las contradicciones no se hace cargo de la experiencia de la vida, mientras que la producción estética pone de relieve sus vicisitudes a través del ser. Se ofrece, pues, la reinterpretación constante de los acontecimientos que se dan en los diferentes tiempos, donde el ser del individuo se expresa a través de las producciones estéticas.

En contraposición de la razón ascética de la metafísica cristiano-platónica, que pretende limpiar de todo perspectivismo lo que puede constituir la verdad, la ontología estética reconoce que el carácter epistemológico

traición por el interés (*Antonio y Cleopatra* de Shakespeare); la ambición (*Fausto* de Goethe); las disputas familiares (*Bodas de sangre* de Lorca); o incluso rituales de sacrificio para una multitud o un pueblo (*La consagración de la primavera* de Stravinsky). Todas ponen en discusión, y en parte en resignificación y actualización, los valores representados.

de la verdad no es sino un mero constructo a partir del propio ser que, queriendo conocer la verdad ha tenido que hacer inteligible el mundo, y sólo lo ha podido hacer introduciendo el ser, es decir, haciendo de su volición e intereses los motores de su construcción. Por eso es a través de la producción estética que se puede exponer y llevar a cabo esta nueva ontología, puesto que es en ella donde el ser, sin esconderse, se da: a través de la estética se puede ver la atemporalidad del *pathos* del ser, pues las producciones estéticas eternizan las pasiones del ser humano, preservando aquello transitorio. Por eso la doctrina del eterno retorno de lo mismo posibilita el salto hacia atrás para conectar con el mundo griego que se preocupaba por aquello ontológico. Allí, donde la cultura trágica era religión, no se quería acabar con los contrarios, sino que se quería su perpetuación, en oposición al progreso lineal que iguala y anula los contrarios: la moral agonal, competitiva, era muestra de su trasfondo trágico donde no había solución¹¹⁵.

Si aceptamos que ya no hay nada detrás de las cosas más que nuestra propia voluntad, entonces se acaba la idea de progreso como aquella idea dialéctica que pretendía acabar con las contradicciones sumándolas, porque sigue significando que hay otro tiempo más allá de éste. Con la muerte de Dios, se une el concepto de la temporalidad, vista ésta como una intratemporalidad, es decir, ya no el tiempo lineal irreversible de la historia, sino este tiempo de retorno. Mientras la temporalidad lineal calificaba los hechos como sucesos ópticos ajenos a todo individuo,

¹¹⁵ Volvemos a recordar el artículo ya mencionado «Cuando Nietzsche tenía razón». Publicado el 7 de marzo de 2017 a Mito | *Revista Cultural*, nº.41

entendidos como irrepetibles y sujetos a una objetividad, con la muerte de Dios ha quedado en evidencia que no hay hechos sino sólo interpretaciones, siendo los hechos históricos interpretaciones enmarcadas en el plano diacrónico. La intratemporalidad sólo se entiende desde la ontología como posibilidad de volver a los tiempos pasados interpretados y no como hechos, permitiendo, a su vez, la recuperación de aquellos mundos posibles no agotados que se dan en las producciones estéticas donde el ser se expresa de manera atemporal. Esta posibilidad sincrónica ofrecida por la doctrina del eterno retorno no puede ser tomada sino desde un punto de vista hermenéutico: retomar los discursos en los que se encuentran los posibles mundos no agotados porque se busca en ellos aquello ontológico que los permite ser recuperados y re-interpretados, como una cosa inherente al ser humano. A partir de la muerte de Dios se elabora una ontología hermenéutica porque ya no hay un ser todo poderoso totalizador del conocimiento que posibilita la existencia y la razón de las cosas, sino que es el ser humano quien, emancipado de lo absoluto, se enfrenta a sí mismo posibilitando nuevos mundos a partir de sí mismo como actor y espectador de su propia interpretación. Dado que las producciones estéticas permiten a los individuos desplegarse en el espacio y el tiempo, se inicia el giro hacia una nueva ontología que es estética y hermenéutica, puesto que el tema que preocupa es el del ser en relación con el espacio y el tiempo. Nietzsche quiere que el espacio sea el del aquí de las cosas, de esta vida y no de un más allá, donde se da la posibilidad a la hermenéutica. Se traslada el mundo del “más allá” al del “aquí”: es el paso

del “espacio-cielo” al “espacio-vida”. Lo mismo sucede con las Ideas del platonismo que habitaban el mundo inteligible: si ha muerto Dios, también muere todo su mundo con él¹¹⁶.

La doctrina del eterno retorno de lo mismo, contraria al imperativo categórico kantiano, es un querer hacia atrás. Como bien señala Vattimo, «*en la perspectiva de un eterno retorno como doctrina cosmológica, el querer hacia atrás no sería otra cosa que una aceptación de lo ya sido y de lo determinado*»¹¹⁷, es decir, lo que es y será debe, necesariamente, haber sido, con lo cual el pasado domina y determina el futuro de alguna manera. Aun así, y como ya hemos dicho anteriormente, pensar esta doctrina ónticamente sería un completo absurdo, puesto que no retornaría lo mismo exactamente como “cosa-en-sí”, sino que lo que vuelve a ser en el presente y volverá a ser en el futuro es Dioniso: es el ser del ser humano que se manifiesta pero que a través de Apolo se individualiza, se hace temporal, se vuelve único, particular, perteneciendo a una época y a un contexto. La producción estética es el

¹¹⁶ Remarcamos la producción estética y no sólo la obra de Arte, a pesar de que cualquier producción estética podría ser una obra de arte, porque cualquier producción estética pertenece a un tiempo y un espacio. La doctrina del eterno retorno nos permite volver a otros mundos no agotados en la medida en que podemos ver como las voluntades de poder se han relacionado diferentemente en otros lugares y épocas. De hecho, y ejemplificando el concepto, el urbanismo feminista sería un modelo de recuperación de otros mundos no agotados (y poco explotados) que servirían, no sólo para re-interpretar nuestro mundo, sino para modificar nuestra experiencia vital a través del espacio y el tiempo. Podéis encontrar más información detallada en GONZÁLEZ CALDITO, Juan Carlos: «*Derribando muros: urbanismo feminista*». Publicado el 3 de marzo de 2016 en Mito | Revista Cultural, nº.31.

¹¹⁷ Vattimo, G: *Diálogo con Nietzsche*. Ediciones Paidós Ibérica, 2002. Barcelona. P. 37.

mayor representante de este carácter ontológico de regreso porque es donde Dioniso habla a través de la forma, del lenguaje, que es el tiempo de Apolo: las diferencias están en las diferentes manifestaciones situacionales de Apolo, pero “lo mismo” se da siempre en Dioniso. De ahí que el eterno retorno de lo mismo sea el núcleo de la ontología estética, porque esta doctrina pretende mostrar el carácter de eterno, atemporal, intratemporal, siempre presente en el ser humano. Podemos ver la producción estética, entonces, como la tarea metafísica del ser humano porque es a partir de ella donde puede el individuo reconocer de forma atemporal sus necesidades temporales y hacer presente las necesidades pasadas y futuras, a diferencia de la Historia que lo muestra descuartizado, separado de sí mismo, en constante progreso como si pudiera irse hacia un futuro mejor, sometiendo el presente a ideas futuras o pasadas ajenas al presente.

Aunque Kant vuelva a Dios en su moral, es a partir de él que se constata el gran acontecimiento que posibilita la vuelta a lo ontológico y el abandono de lo óntico: el individuo se ha reconocido como autor responsable del mundo al reconocer que son sus juicios los que determinan la interpretación del espacio y el tiempo, pero también los sentidos de su vida. Así, las acciones y juicios de los individuos son los responsables de los dioses, del arte, de cómo se justifica su propia vida y, por lo tanto, de como viven y conviven los seres humanos entre ellos. En el texto de *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* el joven Nietzsche empezó su gran batalla en la que pretende demostrar de qué manera el lenguaje, responsable último de la relación del individuo con su mundo, es a la

vez el creador del mismo, siendo el puente extendido entre el humano y las cosas, permitiéndole hacer inteligible las cosas por sí mismo. Pero siendo así, detrás del lenguaje no existiría una verdad última y óptica de las cosas, sino necesariamente ontológica, puesto que la palabra es ya un compendio de significaciones¹¹⁸ desde donde construir las verdades: no se llega a la verdad última con el lenguaje, sino que se hace verdad a partir de él. Esto quiere decir que la verdad es múltiple, diversa, mutable, modificable, es decir, que la verdad sería, en este sentido, para quien la hace. De aquí que Nietzsche pueda decir que *«los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes»*¹¹⁹.

Lenguaje y verdad

Llegados a este punto, podemos pensar que el lenguaje se encarga de señalar las relaciones que tienen las cosas con los individuos, haciendo uso de las metáforas. De esta manera, el lenguaje es la gran mentira que el ser humano ha tenido que inventarse para relacionarse con el mundo,

¹¹⁸«¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¡Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo “duro” de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva!» Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, 1996, Tecnos.

¹¹⁹ *Ibíd.*

hacerlo inteligible para la utilidad de su propia vida¹²⁰. El lenguaje convierte las cosas en metáforas, como si éstas fueran de tal manera que las decimos por nosotros mismos. Por este motivo buscar la esencia de las cosas es un juego de idiotas, puesto que estas realidades existen gracias al “como si” metafórico del lenguaje.

Aun así, el lenguaje, responsable de los conceptos que son los que eliminan las diferencias de las individualidades para poder entender el mundo desde la razón, es el causante constante de la gran mentira de sí mismo. El problema del lenguaje consiste, pues, en el hecho de haber olvidado su principal característica, a saber, hacer inteligible el mundo para hacerlo útil. Su olvido lleva a pensar que detrás del lenguaje, de los conceptos, hay entidades últimas responsables de la existencia misma de las cosas. Este olvido es la inversión completa del principio del lenguaje, la inversión del sentido de la vida, pues ésta deja de ser creada por el individuo para ser creada por entidades conceptuales que dan sentido a la existencia¹²¹. Con el lenguaje creemos que

¹²⁰ «¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta. [...] Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. Del mismo modo que el sonido configurado en la arena, la enigmática *x* de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas». *Ibid.*

¹²¹ «Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que

podemos eliminar la realidad, las diferencias, aquello que hace individual a las cosas, pudiendo así acceder al concepto. Pero esto no es más que una abstracción lingüística realizada para poder entender el mundo de una determinada manera. El olvido de la finalidad de los conceptos nos ha traído a creer que existen ciertamente entidades detrás de los conceptos, ideas “en-sí” como sostenía el platonismo. Pero no hay esencia alguna de las

justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la “hoja”, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. Decimos que un hombre es “honesto”. ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas. Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada “honestidad”, pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una qualitas occulta con el nombre de “honestidad”. // La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible. También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan demostrable como su contraria».
Ibid.

cosas, sino desde los conceptos, desde estas pequeñas grandes metáforas que hemos construido para hacer del mundo algo accesible a nuestro entendimiento. Nietzsche se pregunta en *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* qué es la verdad¹²² y concluye que es el olvido de esta gran red de metáforas, metonimias, antropomorfismos, etc., relacionados entre ellos. La verdad es, pues, una interpretación que hacemos a partir de nosotros mismos, extendiéndolo al mundo mediante el lenguaje. Por eso Nietzsche insiste en que la verdad sólo la podemos encontrar en la producción estética porque ésta nunca ha olvidado que son ilusiones que interpretan y hacen posible el mundo. Con el lenguaje sucede lo mismo: pone en juego el sentido de los posibles mundos.

El martillo hermenéutico

Con el lenguaje hermenéutico del alcance de otros mundos posibles de la tradición se rompe la barrera espacio-temporal que la metafísica cristiano-platónica y moderna imponían fijándose únicamente en el concepto como acceso a la “cosa-en-sí”. La re-interpretación de la tradición y su aceptación permiten el viaje a otros mundos posibles que, cronológicamente, se encontrarían agotados pero que ontológicamente siguen vigente en el

¹²² «Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal». Ibid.

pensamiento humano. La hermenéutica toma el aire del martillo nietzscheano, pues permite revisar lo que tradicionalmente parecía intocable, transformando sus concepciones tradicionales. Por este motivo la hermenéutica es el modelo capaz de hacer entrar en diálogo el pasado con el presente para una generación del futuro, retomando los mundos posibles de la ontología de épocas que, según la metafísica, ya están pasados y, por lo tanto, inaccesibles e, incluso, superados.

La recuperación de los principios transhistóricos rompen las barreras espacio-temporales, y estos se encuentran en la producción estética en cuanto que eternizan aquello temporal: Dioniso siempre está presente aunque hable por boca de Apolo. Queda roto, pues, el tiempo lineal por un tiempo de la simultaneidad de los mundos en la interpretación de los textos, abriendo las posibilidades todavía no agotadas de estos. El lenguaje es capaz de estos principios transhistóricos puesto que, igual que el Arte, hace del mundo una metáfora, una mentira que se santifica para la propia utilidad de la vida. Pero la palabra no es un signo que envía a otro objeto como transporte a la cosa, sino que, como metáfora, se aproxima a las cosas, pero a cosas que, siendo palabras, ya están interpretadas: la palabra nos acerca a cosas que ya tienen sentido, que ya son metáforas. Si comprender el contenido de una producción estética consistiera en encontrar la “cosa” eterna, entonces esto significaría que todavía habría una “cosa-en-sí” en la obra, pero ésta, a pesar de ser continúa, es amorfa y, por lo tanto, mutable a través de los lugares y de los tiempos: si es, es porque es cosa, pero esta cosa que hace que sea (el significado) es cosa porque el individuo le

encuentra sentido en ella, es decir, no fundamenta al individuo, sino que él fundamenta la “cosa-esta”. Es el lenguaje lo que le permite revelar este significado y sin esto el individuo no conseguiría desvelarlo porque su significado no existe más que en relación con el individuo. Por este motivo la comprensión del mundo es lingüística y hermenéutica: inventamos la “cosa” de la obra porque ya viene referenciada de un pasado, de un ser. El individuo se presenta como el responsable de inscribirse en la obra, y si encontramos la “cosa-esta” en ella es porque es el ser de los individuos lo que está inscrito. Lo que nos diferenciará entre individuos será determinar cómo es este ser, es decir, la temporalidad cronológica y, por lo tanto, óptica: Apolo.

La producción estética, pues, se expresa de forma individual, representando particularidades, y utiliza esta máscara para ocultar aquello que trasciende lo particular, aquello que incumbe a todo individuo. Sin embargo, el individuo puede verse en las producciones estéticas a pesar de ser representaciones particulares que no son él en particular. No se trata de empatía sino, todo el contrario, se ve a sí mismo en las obras porque es el ser el que se expresa, es Dioniso el que habla por boca de Apolo: es lo común, que no objetivo, lo que se manifiesta de forma particular, haciéndose posible el apoderamiento y la personalización de lo común. Esto rompe con toda metafísica de sujeto-objeto porque se desvela lo ontológico, aquello común que lo hace ser, haciendo que el objeto y el sujeto sean lo mismo.

La filosofía, si quiere ir en busca de la verdad, tiene que actuar estéticamente, puesto que buscar una verdad consoladora y creérsela para hacer soportable esta vida no

es su tarea, sino la preocupación por aquello humano, por aquello que lo hace ser, en la medida en que la capacidad ontológica, creadora y hermenéutica es inherente al propio ser humano. La verdad, en este sentido, es eterna pero amorfa, y sólo consigue forma a través de las acciones y decisiones humanas, motivo por el cual la filosofía tiene que dedicarse a darle forma a esta verdad. La filosofía de Nietzsche posibilita una nueva filosofía ontológica que se fundamenta en la estética y que trae como estandarte moral la tragedia. Esto no significa un adelanto ni una evolución de la filosofía a modo de progreso, sino un cambio de la filosofía para la vida y, por lo tanto, un regreso a la filosofía de la cotidianidad, a la circunstancialidad y el individualismo, es decir, una filosofía vitalista.

La vieja filosofía anclada en la verdad óptica había separado al individuo de sí mismo hasta depositar su confianza en una razón que pensaba como una gran máquina técnica, pero con la filosofía trágica de Nietzsche se abre la puerta a un nuevo pensamiento como un giro filosófico que permite esbozar las primeras líneas de una ontología de espíritus libres capaces de auto-definirse. Esto implica una superación de la filosofía porque da voz a toda una nueva (o varias) interpretación posible del mundo del aquí y el ahora, desvalorizando toda verdad que se ampare y se fundamente en una noción externa (superior) al propio ser. Llega a su fin el pensamiento de una verdad última de las cosas, de una objetividad de las mismas y se brinda la verdad más cercana a la experiencia humana, la que se hace a partir de lo que se ha llegado a ser: desde entonces, *al individuo le va la vida y como*

vivirla. Ahora, es el ser humano, él mismo, quien tiene que preocuparse por aquello que quiere llegar a ser y sólo a él, como amo de su propio ser, de sus propias interpretaciones y valoraciones, de su propia definición de verdad, le corresponde definirse sin llegar a estar definido del todo. Así como las producciones estéticas siempre están en un horizonte de constante interpretación, el ser humano como concepto tiene que permanecer siempre libre de toda última valoración, de toda última categorización. En última instancia, se está formulando la posibilidad de un pensamiento libre, o mejor dicho, el libre pensamiento del individuo: se abre un paradigma nuevo en el debate filosófico que tiene como causa una ontología del espíritu libre.

Ontología del espíritu libre

Si bien Nietzsche atacó la Ilustración no fue porque no la compartiera, sino todo el contrario: quería llevarla a los fundamentos de su origen, es decir, liberar todo pensamiento de ser esclavo de su propio pensamiento. A pesar de que los “hombres modernos” querían emanciparse de la religión, siguieron supeditados a ella cuando continuaron creyendo que existía una verdad que estaba fuera de ellos, a pesar de que fueron ellos mismos quienes descubrieron que la verdad última la hacía el propio ser humano. Su pensamiento se volvió en su contra cuando no supieron ver que la esencia de todo pensamiento estaba lejos de los conceptos y se encontraba más en una actitud ante la vida, es decir, ante una moral: los “hombres modernos” nunca reformularon su propia moral, sino que la continuaron proyectando con una

verbalización renovada y con acciones más penetrantes. El proyecto de Nietzsche consiste en hacer una nueva moral trágica, una moral de espíritus libres, es decir, la de los individuos que trágicamente luchan siempre con su destino, con su entorno, que deciden pensarse y repensarse constantemente, siempre sometidos a sus propias críticas y siempre libres de valoraciones y definiciones últimas. Pero trasladarlo a la ontología significa formular una nueva en la cual el ser del ser humano no pudiera ser nunca definida definitivamente, sino que permaneciera siempre en un horizonte abierto a nuevas posibles interpretaciones: llevar la crítica del ser humano al propio ser humano, o lo que es lo mismo, traer la sospecha a los conocimientos últimos y la emancipación del pensamiento, propia de los individuos adultos mayores de edad de la Ilustración como sostenía Kant.

La filosofía de Nietzsche vuelve al concepto de la sospecha generada a partir la crítica del mismo individuo. Con este nuevo fundamento para la vida desde la propia vida de los individuos y el retorno a otros mundos posibles no agotados, se muestra que siempre hay otra posibilidad de la vida vivida, enfrentándose deliberadamente a toda ideología, pensamiento, política, ciencia, historia, ética, religión, etc. que se muestre como la única posibilidad que amarre la verdad a una idea inmutable. Se trata de problematizar aquello que parece evidente, dando paso a la completa reformulación, no sólo del individuo, sino de la sociedad, para acabar en un nuevo proyecto ético y político. Nunca hay una única posibilidad última, sino que siempre existen otras posibles, porque las manifestaciones del ser son múltiples y diversas, y el ser humano no es, ni

fue ni será de una única y determinada manera, puesto que su categorización conceptual escapa de toda realidad. Hacer hermenéutica con todo lo que rodea al individuo es lo que lo mantendrá libre de toda determinación que encadene la posibilidad de reinterpretar el mundo y a uno mismo. Ésta será la primera y última responsabilidad: vuelve el eco de Píndaro que rezaba «*llega a ser el que eres*»; es el momento de vivir desencadenado de la verdad esclavizadora de todo más allá del ser humano.

EPÍLOGO

Las sombras de Dios se han extendido hasta nuestros días, desde la negación de la voluntad de los individuos hasta el Estado moderno, en la medida en que en la pregunta sobre qué es el ser del “humano” no se ha preguntado por aquello que lo hace ser (su ser, lo cual sería una cuestión ontológica y, por lo tanto, filosófica), sino por el “hombre” como cosa: se ha querido saber qué es el “hombre” en su esencia, olvidando que el ente es aquello que se da a la luz del ser. Así, las sociedades modernas son una continuación de la metafísica cristiano-platónica sin Dios, pero con el trono divino de la objetivación, puesto que fundamentan y justifican el conocimiento del individuo a partir del olvido del “poder ser”. Este olvido ha consistido en la renuncia de uno mismo para conocerse, pues se ha invertido el preocuparse de sí como modo de desplegarse en las decisiones y acciones, para volcarnos en el conocimiento de nosotros mismos, suponiendo esto la renuncia de nosotros, porque en el conocerse se ha conocido al ente en vez del ser.

La consigna delfica “conócete a ti mismo”, heredada posteriormente por la tradición cristiano-platónica, ha oscurecido al “cuídate a ti mismo” en la medida que la moral cristiano-platónica ha exigido la renuncia de sí

como principio de salvación e incluso la filosofía moderna, de Descartes a Husserl, ha priorizado el conocimiento del “yo” como sujeto pensante¹²³. El abandono del ser a favor del ente ha pretendido conocer al ente en la medida que el ser era una cosa demasiado abstracta, demasiado diferencial entre los individuos - a pesar de que era aquello común entre todos -, hasta el punto de no poder ser conocido y, por lo tanto, objetivado. Dicho de otro modo, la diferencia que supone el ser como “poder ser” no permite una estricta organización y control del individuo para ser utilizado según unos determinados fines, lo que supone que para poder ser útil a algo se tiene que estar dispuesto a esto y, por lo tanto, no poder ser una cosa u otra, sino ser sólo de una determinada manera. La vigilancia, el castigo, el control y la organización de las sociedades hacia un fin absoluto se debe, en gran medida, a nuestra cultura del olvido del ser como posibilidad en querer conocernos a nosotros mismos porque en este “conocernos” hemos renunciado a la capacidad inventiva del individuo.

Recuperar el “cuidado de sí” es un intento de escapar de toda regla, de mantener la locura muy cerca de la razón para cuestionarla, siendo la posibilidad del ser el poder acontecer según los propios intereses, apetencias y necesidades. Así, el “cuidado de sí” es un conocimiento de sí mismo que se adapta a los constantes cambios del devenir, a las diferencias propias de la existencia, a

¹²³ Entendemos la tradición moderna como aquella que se construye alrededor de la pregunta sobre el “yo”. Si con Descartes se inicia el subjetivismo, la fenomenología de Husserl queda inscrita en la pregunta por el “yo” pues concibe la alteridad cómo aquello igual al “yo”, es decir, que el otro existe en cuanto que hay un “sujeto”.

proyectarse en el mundo a partir de la multiplicidad que en él existe. Esto escapa de toda posible objetivación atemporal para ser de estricta preocupación y responsabilidad del individuo: el “cuidado de sí” es la absoluta libertad del individuo frente a la diversa multiplicidad de la vida, significando esto la capacidad de reinterpretar y de reinterpretarse, pero sobre todo de no someterse a una razón o idea externa y/o superior. Contrariamente, el “conócete a ti mismo”, consigna heredera de la metafísica cristiano-platónica, reza aceptar un conjunto de obligaciones y decisiones heterónomas, considerando ciertas verdades como permanentes, para poder lograr el propio conocimiento de sí. Esta tecnología del yo implica la revelación de la verdad para poder acceder a sí mismo, pasando por la obligación de revelarse a sí mismo las propias faltas, reconocer las tentaciones y las culpas para revelarse ante Dios o ante la comunidad de control. Para poder conocerse, pues, se tiene que aceptar la doctrina del maestro, es decir, el sacrificio de sí, el individuo bajo un tipo de saber, que en el caso de nuestras sociedades se encontraría en las instituciones con las que convivimos y, por lo tanto, en ideas superiores suministradas a través de estas instituciones.

La muerte de Dios implica, a la vez, la muerte de todos los dioses, pero también la recuperación de los mitos pasados como reflejos de nuestra actualidad, hecho que daría vida a otros dioses¹²⁴. Los mitos, que reflejan

¹²⁴[...] *Y cuántos nuevos dioses son aún posibles... En mi mismo, en quien quiere revivir de nuevo el instinto religioso, es decir, creador de dioses, ¡cuán diferente se me ha revelado cada vez lo divino!... Demasiadas cosas extrañas han pasado ya ante mí, en aquellos instantes sin tiempo que nos caen en la vida como desde la Luna y donde en definitiva no se sabe nada de lo viejo que*

verdades hermenéuticas, nos permiten entender que la lucha presente ha sido siempre actual, y que la lucha por la libertad de los individuos es algo atemporal y de todas partes. Por este motivo nos hemos fijado en Prometeo, el titán que se rebela contra la tiranía del dios-rey Zeus. La audacia de Prometeo ilustra estéticamente la filosofía trágica de Nietzsche al enfrentarse a Zeus tomándole el fuego y entregándolo a la humanidad. Encolerizado el dios del Olimpo, condenó al titán a permanecer encadenado en una roca mientras un águila devoraría su hígado cada mañana. La tortura duraría toda la eternidad hasta que se doblara la voluntad de Zeus. No obstante, los deseos del dios se truncaron cuando Hércules, hijo mismo de su estirpe, desencadenó a Prometeo liberándolo de la condena. La liberación, símbolo de la libertad de los humanos ante la opresión, hace reaparecer la cuestión shakespeariana sobre el ser: a partir de la liberación de su creador, el “hombre” puede llegar a ser lo que es.

El mito de Prometeo constituye el modelo mitológico de protesta del individuo contemporáneo en la medida en que, rebelándose, llega a ser aquello que es. Este titán filantrópico es un alborotador de los dioses, un excitador y ejemplo para el pensamiento humano porque su acción de enfrentarse contra todo absoluto le otorga al individuo la capacidad de pensar, liberándose de los deseos divinos y responsabilizando al individuo de sus propias acciones y decisiones. Del mismo modo que Hércules rompió las cadenas que mantenían encadenado a Prometeo, la

se es ni de lo joven que todavía será... Yo no quiero dudar de que hay muchos tipos de dioses... [...] 17[4] Nietzsche, F.: Nihilismo: escritos póstumos. Barcelona, 2006, Ediciones Península. Edición de Gonçal Mayos. Pàg.:140-141.

filosofía del martillo de Nietzsche permitió al pensamiento moderno liberarse de las cadenas de la tradición metafísica cristiano-platónica: el individuo, pensamiento libre descendente del titán, volvía a ser ontológicamente libre. A día de hoy, el individuo contemporáneo tiene que ocupar el lugar inventivo de los dioses y asumir su propia tragedia, a saber, enfrentarse a todo absoluto que lo determine categóricamente.

Las cadenas rotas que una vez capturaron al titán nunca desaparecerán, sino que permanecerán siempre muy cerca de cualquier pensamiento con deseos de venganza. La preocupación de Prometeo, trasladada al ser contemporáneo, consiste en permanecer siempre atento a que estas cadenas sigan rotas, pero afecta a los individuos el hecho de poseer la ciega esperanza de escapar del terror de su libre pensamiento, de su individualidad como individuos. Permanecer ontológicamente libres, sin encadenar la posibilidad del ser del individuo, es la titánica tarea de los contemporáneos para que su pensamiento no asfixie su propia alteridad, permitiendo, así, la plena autonomía de los individuos, más allá de toda categorización metafísica. Con la filosofía de Nietzsche nos encontramos ante el nacimiento de nuevas morales debido a que la determinación del ser es temporal, viéndose condicionada por su rebelión hacia el mundo constituido a su alrededor. Heredero de la idiosincrasia revolucionaria moderna y, en consecuencia, de la muerte de Dios, la filosofía nietzscheana vacía de contenido el ser en relación a aquello contra lo que nos rebelamos. La alteridad es, pues, la condición de posibilidad de la propia libertad ontológica.

BIBLIOGRAFÍA

NIETZSCHE, Friedrich (2004): *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Séptima reimpresión. Madrid. Alianza Editorial; (2005): *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997 Séptima reimpresión. Madrid. Alianza Editorial; (1996): *Aurora*. Madrid. Editorial Edaf; (2004): *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1998. Cuarta reimpresión. Madrid. Alianza Editorial; (2005): *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 2000. Séptima reimpresión: 2005. Madrid. Alianza Editorial; (2004): *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1997. Quinta reimpresión. Madrid. Alianza Editorial; (2006): *Segunda consideración intempestiva: Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*. Buenos Aires. Libros Zorzal; (1984): *Humano, demasiado humano*. Madrid. Editorial Edaf; (2001): *La gaya ciencia*. Madrid. Ediciones Akal; (2005): *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 1998. Quinta reimpresión. Madrid. Alianza Editorial; (2004): *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca

de autor»: 1997. Séptima reimpression. Madrid. Alianza Editorial; (1998): *Nihilismo: escritos póstumos*. Barcelona. Ediciones Península; (1996) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 1996; *Fatum e Historia*. Escritos autobiográficos de juventud (1856 – 1869), Valdemar, Madrid, 1997.

Assajos i obres crítiques

ADORNO, T. W.: *Teoría Estética*. Ediciones Akal. Madrid. 2004.

ALVARENGA, Luis: “La construcción de la Modernidad estética: la ilusión de la autonomía de la obra de arte”. *A Parte Rei, Revista de Filosofía*. Núm. 67, Enero 2010. URL: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>

ALVAREZ DOMÍNGUEZ, Isaac: *La filosofía kantiana de la Historia*. Madrid, Universidad Complutense, 1985.

ARENAS-DOLZ, Francisco: *Nietzsche y la hermenéutica*. Valencia, Nau llibres Edicions, 2007.

ARENDT, Hannah: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Ediciones Paidós, Barcelona, 2003.

ARISTÓTELES: *Metafísica*. Madrid, 1982. Editorial Gredos; *Física*. Madrid., 1982. Editorial Gredos; *Acerca del alma*. Madrid, 1982. Editorial Gredos; *El arte poética*, trad. de J. Goya y Muniain (texto de 1798), reimpresso. Madrid, 1979.

BARRIOS CASARES, Manuel (2007): “¿Expulsar de nuevo al poeta?” De arte y política en Nietzsche, Estudios Nietzsche (SEDEN), Madrid, Editorial Trotta, número 7, pp. 11 – 36.

BEUCHOT, Mauricio (2006): “El origen de la tragedia y la «metafísica de artista» según Nietzsche”. *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*. Volumen XI. PP. 83 - 96.

BLACKHMAN, H.J.: *Seis pensadores existencialistas: Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre*. Barcelona, Vilassar de Mar: Oikos-Tau, 1979.

BOUDOT, Pierre: *L’Ontologie de Nietzsche*. Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

CHAIX-RUY, Jules: *Síntesis del pensamiento de Nietzsche*. Barcelona, Ediciones Nova Terra, 1974.

COLOMER, Eusebi: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo primero: La filosofía trascendental: Kant*, Barcelona, Editorial Herder, 2006; *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo segundo: el idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Barcelona, Editorial Herder, 2006; y *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo tercero: el postidealismo: Kierkegaard, Fuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Barcelona, Editorial Herder, 2002.

DELEUZE, Guilles: *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona, Anagrama, 2002; *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Barcelona, Labor, 1974; *Cuatro Lecciones Sobre Kant*, dictadas entre

Marzo y Abril de 1978, Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS, Edición Electrónica www.philosophia.cl (también en http://www.robertexto.com/archivo9/kant_deleuze.htm).

DERRIDA, J.: “*Nos-otros griegos*”. En *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad. Textos reunidos por Barbar Cassin*. Editorial Manantial, Buenos Aires, 1994; *Violencia y metafísica*. Ensayo sobre el pensamiento de E. Lévinas. En *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-210; (Url: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.htm>).

DESCARTES: *Meditaciones metafísicas*. Madrid, 1977. Alfaguara; *Meditaciones metafísicas*. Madrid, 2005. Alianza Editorial.

DÍAZ GENIS, Andrea (2010): “*El eterno retorno de lo mismo en el Nietzsche de Heidegger*”, *Estudios Nietzsche (SEDEN)*, Editorial Trotta, Madrid, número 10, pp. 67 – 82; y “*Nietzsche vs. Kant*” <http://www.fhuce.edu.uy/actio/Textos/5/AndreaDiaz.pdf>.

DOMENACH, Jean-Marie: *Le retour du tragique*. Paris, Editions du Seuil, 1967.

EAGLETON, Terry: *La estética como ideología*. Editorial Trotta. Madrid, 2006.

FERRARIS, M.: *Introduzione a Derrida*. Editorial Laterza, Bari, 2003.

FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía Tomo I, II, III y IV*. Barcelona, Ariel, 1994.

FIDALGO BENAYAS, L.: “Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre/Derrida, Sloterdijk”. *Eikasia, Revista de filosofía*. Septiembre, 2013.

FINK, Eugen: *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza Editorial, 1976.

FOUCAULT, Michel: *Nietzsche, Marx y Freud*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1970; *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Editorial Pre-Textos, 2004.

GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y método II*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992; *Nietzsche. L'antipode le drame de Zarathoustra*. Suivi de *Nietzsche et nous. Entretien entre Theodor W. Adorno, Max Horkheimer et Hans-Georg Gadamer*. Editions Allia. Paris, 2007.

GASCÓN, Lucas (Abril 2009): “La brecha entre lo óntico y lo ontológico”. *Kairos. Revista de temas sociales*, Proyecto Culturas Juveniles Urbanas, Universidad Nacional de Asan Luís, número 23, año 13.

GONZÁLEZ CALDITO, J.C.: “Alteridad, la extranjera de la filosofía occidental”. *Eikasia. Revista de filosofía*. Número 73, págs.: 165 – 174. Enero 2017; «El proyecto de Ortega y Gasset: hacia una política posibilitadora de la autonomía» *Philosophia iuvenalis. Revista de Estudiantes de Filosofía*. Volumen 3, págs.: 9 – 24. Primer semestre 2014; «Una reflexión nietzscheana a la actualidad de los

recortes en Cultura». Publicado el 11 de junio de 2014 en *Mito | Revista Cultural*; «Cuando Nietzsche tenía razón». Publicado el 7 de marzo de 2017 en *Mito | Revista Cultural*, nº.41; «Derribando muros: urbanismo feminista». Publicado el 3 de marzo de 2016 en *Mito | Revista Cultural*, nº.31.

HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche I*, Barcelona, Ediciones Destino, 2000; y *Nietzsche II*, Barcelona, Ediciones Destino, 2000; *La pregunta por la cosa*, Palamedes Editorial, 2009. www.palamedeseditorial.com; *La época de la imagen del mundo*. Texto extraído de <http://www.heideggeriana.com.ar/>; *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en HEIDEGGER, M. Caminos de bosque, Madrid, 1996, pp. 190 – 240.

HIERRO, Rafael: *El saber trágico. De Nietzsche a Rosset*. Madrid, Ediciones el Laberinto, 2001.

KANT, Immanuel: *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza Editorial, 1991; *Crítica del juicio*. Libera los libros (<http://www.cervantesvirtual.com>), Madrid. (Extraído de <http://ebiblioteca.org/>); *El conflicto de las facultades: en tres partes*. Alianza Editorial, Madrid, 2003; *Filosofía de la historia*. Editorial Terramar, La Plata, 2004 (Incluye los artículos «Idea de una historia universal con propósito cosmopolita» (1784), «Sobre el tópico “eso puede ser correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”» (1793), «Comienzo verosímil de la historia de la humanidad» (1786), «Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?» (1784), «El final de todas las cosas» (1794), «Sobre el libro Ideas para una filosofía de la

historia de la humanidad de J. G. Herder» (1785); *Sobre la paz perpetua*. Madrid, Editorial Tecnos, 2005.

KRIEGER, P.: “La deconstrucción de Jacques Derrida (1930 – 2004)”. *Anales del instituto de investigaciones estéticas*. Núm. 84, 2004, (p. 179 – 188).

LEISMANN, Konrad Paul: *Filosofía del arte moderno*. Herder. Barcelona, 2006.

LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen: “Reflexiones sobre la verdad de la filosofía hermenéutica de H.G. Gadamer”, *A Parte Rei 22: Revista de filosofía*, Madrid, UNED, número 22 (2002); *Corrientes actuales de la Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid, Dyckinson, UNED, 2012.

LÖWITH, Karl: *Nietzsche e l'eterno ritorno*. Roma, Editori Laterza, 1985.

MANSILLA, H.C.F: “Friedrich Nietzsche, la Escuela de Frankfurt y el postmodernismo”. *Revista de Filosofía* N°51, 2005 – 3. Universidad de Zurich, Suiza.

MARCHÁN FIZ, Simón: *La estética en la cultura moderna*. Alianza Editorial. Madrid, 1996.

MARÍAS, Julián: *Historia de la filosofía*. Editorial Revista de Occidente, Madrid 1980; *Filosofía española actual*. Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

MARRAUD, Huberto y ALONSO, Enrique, traductores del *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid, Ediciones AKAL, 2004.

MARTÍNEZ-NOVILLO, Javier Rujas (2010): “Genealogía y discurso. De Nietzsche a Foucault”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, número 26.

MEDRANO EZQUERRO, Juan Manuel: *Nietzsche ante el fenómeno cristiano*. Servicio de Publicaciones Universidad de la Rioja, 2012.

OÑATE Y ZUBÍA, Teresa: *Materiales de Ontología estética y Hermenéutica. Los hijos de Nietzsche I*. Madrid, Dykinson, 2009; *Los Hijos de Nietzsche: Crítica y Crisis de Occidente: al encuentro de las interpretaciones*. Dykinson, Madrid, 2013; *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid, Alderabán Ediciones, 2000; (2009): “Nietzsche y los griegos. Genealogías de la hermenéutica y la postmodernidad hasta nosotros”, *Estudios Nietzsche (SEDEN)*. Madrid Editorial Trotta, número 9, pp. 91 – 104.

ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas. Tomo III (1917 – 1928)*. Capítulos: *Ni vitalismo ni racionalismo; El tema de nuestro tiempo*. Sexta edición de 1966 en *Revista de Occidente*. Madrid, Ediciones Castilla.

OVERBECK, Franz: *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*. Editions Allia. Paris, 2006.

PLATÓN: *República*. Madrid., 1988. Editorial Gredos; *El Banquet*. Madrid., 1982. Editorial Gredos; *Parménides*. Madrid., 1982. Editorial Gredos.

PERETTI, C.: *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*. Barcelona, Anthropos, 1989; “Ereignis y Différance: Derrida, intérprete de Heidegger”. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, ISSN 1575-6866, Nº 12, 1977, págs. 115-132.

QUESADA, Julio: *Un pensamiento intempestivo: ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Barcelona, Ediciones Anthropos, 1988.

REBOUL, Olivier: *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona, Ediciones Anthropos, 1993.

RIVERA DE ROSALES, Jacinto (2004): “La moralidad. Hegel versus Kant (II)”, *Revista Éndoxa: Series Filosóficas*. Madrid, Editorial UNED, número 18, pp. 383 – 416.

RODRÍGUEZ, Mariano (1993): “Kant y la idea de progreso”, *Revista de Filosofía*. Editorial Complutense de Madrid, número 10, pp. 395 – 411.

SALOME, Lou Andreas: *Nietzsche en sus obras*. Editorial Minuscula. Barcelona, 2005.

SÁNCHEZ MECA, Diego: *La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid, Editorial Tecnos (Grupo Anaya), 2005; *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, 1989; (2009): “*Voluntad de poder e interpretación como supuestos de*

todo proceso orgánico”, Estudios Nietzsche (SEDEN). Madrid, Editorial Trotta, número 9, pp. 105 – 122.

SÁNCHEZ PALENCIA, Ángel: “«Catarsis» en la *Poética* de Aristóteles. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Núm. 13, 127-147. Servicio de Publicaciones UCM, Madrid, 1996.

SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique (2009): “*Comprender el pasado estéticamente: Nietzsche y la historia*”, Estudios Nietzsche (SEDEN), Madrid, Editorial Trotta, número 9, pp. 123 – 138.

SCHELLING, F.W.J: *Filosofía del arte*. Editorial Tecnos. Madrid, 1999.

SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación* Madrid. Editorial Trotta, 2009.

SUANCES MARCOS, Manuel A.: *Friedrich Nietzsche: crítica de la cultura occidental*. Madrid, UNED, 1993.

TREUBA ATIENZA, Carmen: “La teoría aristotélica de las emociones”. *Signos filosóficos*. Vol. 11, Núm. 22. México jul./dic. 2009.

TURRÓ, Guillem: *El laberint i la màscara: una aproximació a Nietzsche i a la seva filosofia*. Lleida, Edicions Pagès, 2000.

VASSALLO, Sara: “Nietzsche y el nazismo”. *Aesthetika*. *Jornal Internacional sobre cultura, subjetividad y estética*. Vol. 3, (1), Primavera 2007.

VATTIMO, Gianni: *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península, 1987; *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona, Paidós, 2002; *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2002; *El fin de la Modernidad*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1987; *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Editorial Gedisa. Barcelona, 1987; *Il pensiero debole*. Editado por G. Vattimo y P. A. Rovatti, Milán, Feltrinelli, 1983.

VERICAT, José (1988): *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. Barcelona, Crítica, 1988, pp. 39-57. La *Lección sobre Kant*, correspondiente a Marzo-Abril de 1865, la séptima de una serie de once lecciones sobre Lógica de la Ciencia dadas por Peirce en Harvard durante, publicada por primera vez en W 1, pp. 240-56.

VIDAL CALATAYUD, José: *Nietzsche contra Heidegger*. Madrid, Hilos de Ariadna I. Dykinson, 2009.

WOLF, F.: *Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiadores del platonismo*. En *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Textos reunidos por Barbar Cassin. Editorial Manantial, Buenos Aires, 1994.

Materials audiovisuales

DARIN MCNABB – La fonda filosófica: *Así habló Zaratustra* (16 Agosto 2016):

<https://www.youtube.com/watch?v=lx9k7r7deca> ;
Nietzsche y la muerte de Dios (25 Setiembre 2011):
<https://www.youtube.com/watch?v=niksdnhjf5s>;
Nietzsche: El nacimiento de la tragedia (13 Diciembre
2012): <https://www.youtube.com/watch?v=qomjkrzqng>

IL CAFFÈ FILOSOFICO – La filosofía raccontata dai
filosofe. Repubblica – El Espresso: Maurizio Ferraris
racconta “*Nietzsche e la volontà di potenza*”
<https://www.youtube.com/watch?v=iw7e18x3wqi>;
Maurizio Ferraris racconta “*Kant e la illuminismo*”
<https://www.youtube.com/watch?v=53amiy3mw7a>;
Gianni Vattimo racconta “*Heidegger e la filosofia della
crisis*” <https://www.youtube.com/watch?v=e3-pwgm--tk>.

NETTUNO: *Il pensiero filosofico*. Professore Gianni
Vattimo Università degli Studi di Torino. *Nichilismo*
<https://www.youtube.com/watch?v=RwOqHqZCE1A>;
Ermeneutica <https://www.youtube.com/watch?v=ebvdtdYvGGQ>;
*La scuola del sospetto: da Nietzsche a
Freud* <https://www.youtube.com/watch?v=-e9vTwJwMiM>

UNED: *Actualidad de la Ontología Estética*. María Teresa
Oñate y Zubía, Catedrática Filosofía UNED; Amanda
Nuñez, Investigadora UNED; Francisco José Martínez,
Profesor Titular Metafísica. RTVE, 25/05/2012.
[http://www.rtve.es/alacarta/videos/uned/uned-actualidad-
ontologia-estetica-25-05-12/1420238/](http://www.rtve.es/alacarta/videos/uned/uned-actualidad-ontologia-estetica-25-05-12/1420238/); *La génesis de la
hermenéutica*. En DVD de Materiales de ontología estética
y hermenéutica; (Los hijos de Nietzsche Y). María Teresa
Oñate y Zubía. UNED 2003; *Nietzsche trágico. Eros, Arte
y Divinidad*. María Teresa Oñate y Zubía, Catedrática de
Filosofía UNED; Quintín Racionero Carmona,

(Catedrático de Filosofía UNED. UNED en la 2 de TVE, 27/09/2008. <http://www.youtube.com/watch?v=5lktorllfwg>; *Hermenéutica y deconstrucción*. En “Voces del Pensamiento”, Guion de Teresa Oñate y Zubía, del Grupo “Palimpsestos (Grupo interdisciplinar de Investigación Estética) <http://www.youtube.com/watch?v=zrdif2wlkzm>

VILLACAÑAS, José Luis: *Nietzsche: un ataque gnóstico al cristianismo*. Una lectura del Anticristo de Nietzsche en el “Seminario Nietzsche Complutense”. Jueves, 30 de marzo de 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=rSluzwRi6Oo>

Si desitges trobar tota la bibliografia de l'autor, només has d'entrar a [ARKHÉ: blog de Juan Carlos González Caldito](#)

