

**REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES
NÚCLEO LA LIRIA
DECANATO DE INVESTIGACIÓN, EXTENSIÓN Y POSTGRADO
MÉRIDA - VENEZUELA**

**CONCEPCIÓN DEL HOMBRE EN EL PENSAMIENTO DE
FRIEDRICH NIETZSCHE**

**TRABAJO FINAL DE INVESTIGACIÓN PARA OPTAR AL TÍTULO DE
MAGISTER EN FILOSOFÍA**

AUTORA: Lic. Patricia C. González Rojas
TUTORA: Dr. Aura Suárez de Contreras

Mérida, Febrero de 2008

C.C.Reconocimiento

DEDICATORIA

A mi Madre y Hermano, seres a quienes debo esta obra.

A mi Padre y Hermana

Al la Dra. Aura Suárez de Contreras por su apoyo.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

ÍNDICE

	pp.
Tabla de Cuadrosv
Resumenvii
Introducción	1
CAPITULO I	4
FORMULACIÓN DEL PROBLEMA	4
1. Contextualización del Tema a Investigar	4
2. Planteamiento del Problema	7
3. Objetivos de la Investigación	10
Objetivo General	10
Objetivos Específicos	11
4. Justificación	11
CAPITULO II	16
MARCO METODOLÓGICO	16
1. Naturaleza del Presente Trabajo Académico	16
2. Fuentes de Información Utilizadas en la Investigación Documental.....	17
3. Procedimiento Empleado en la Revisión de la Literatura	18
4. Etapas de la Investigación	22
5. Criterios utilizados para seleccionar las ideas centrales expuestas por Friedrich Nietzsche y por los autores e intérpretes de la obra Nietzscheana.....	23
6. Esquema conceptual de exposición del análisis teórico desarrollado en el presente trabajo académico	24
CAPITULO III	
VISIÓN FILOSÓFICA DE FRIEDRICH NIETZSCHE ACERCA DEL HOMBRE Y LA CULTURA	25
1. Ideas para una aproximación al pensamiento de Friedrich Nietzsche	25
2. Probable influencia de la cultura pre-socrática en Nietzsche ó el origen aforístico del estilo literario de Friedrich Nietzsche.....	27
3. Visión cultural y antropología del Hombre en Friedrich Nietzsche.	34
4. La “Razón Universal” como valor cultural en la Civilización Occidental	43
5. El Punto de Partida Filosófico: “La tragedia Griega”	47
6. Visión Post-Moderna del Hombre en Friedrich Nietzsche.....	53

CAPÍTULO IV	95
NIETZSCHE: TRANSMUTACIÓN DE TODOS LOS VALORES Y VISIÓN EDUCATIVA DEL HOMBRE EN LA CULTURA OCCIDENTAL	99
1. LAS CUATRO INTEMPESTIVAS ó “CONSIDERACIONES IINACTUALES”.....	97
2. HACIA UNA CULTURA COMPROMETIDA.....	120
3. ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA.....	131
 CAPITULO V	 139
A MODO DE COROLARIO: IRREVERENCIAS EN LOS TEXTOS DE NIETZSCHE	139
 BIBLIOGRAFÍA	 149

www.bdigital.ula.ve

TABLA DE CUADROS

	pp.
Tabla No. 1	19
CRONOLOGÍA DE OBRAS PUBLICADAS POR NIETZSCHE	19
Tabla No. 2	20
ARQUEO BIBLIOGRÁFICO DE TEXTOS CUYOS AUTORES SE HAN OCUPADO DE HACER EXÉGESIS DE FRIEDRICH NIETZSCHE	20

www.bdigital.ula.ve

**REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES
NÚCLEO LA LIRIA
DECANATO DE INVESTIGACIÓN, EXTENSIÓN Y POSTGRADO
MÉRIDA - VENEZUELA**

**CONCEPCIÓN DEL HOMBRE EN EL PENSAMIENTO DE
FRIEDRICH NIETZSCHE**

AUTORA: Lic. Patricia C. González R.
TUTORA: Dra. Aura Suárez de Contreras
AÑO: 2008

RESUMEN

El propósito fundamental del presente trabajo académico fue indagar y examinar críticamente la producción filosófica y literaria de Friedrich Nietzsche con el objeto de conectar la concepción teórico-filosófica que tenía este pensador alemán con respecto del hombre y su educación en la sociedad moderna. Los Objetivos Específicos que se plantearon fueron: 1) Examinar la probable influencia del pensamiento Pre-Socrático en el pensamiento filosófico de Nietzsche; 2) Explorar la visión cultural y antropológica del hombre que plasmó Nietzsche en su obra literaria y filosófica; 3) Analizar críticamente la visión Post-Moderna del Hombre y la Educación en el pensamiento de Friedrich Nietzsche; 4) Sintetizar la tesis Nietzscheana sobre la "Transmutación de todos los valores": Cultura, conciencia histórica, arte, ciencia, moral y educación; 5) Inquirir los elementos constitutivos en la filosofía de Nietzsche para el establecimiento de una Cultura comprometida y una Educación en Libertad. La metodología utilizada es atinente a la investigación documental, la cual se desarrolló con la finalidad de ampliar los dispositivos teóricos extraídos de la revisión de la literatura, de las fuentes originarias de las obras escritas por Friedrich Nietzsche, de los estudios e investigaciones realizados por otros autores sobre los postulados filosóficos de este pensador alemán, con el propósito de analizar, examinar e integrar en un "corpus teórico" los elementos relacionados con la visión Nietzscheana sobre el hombre y su educación en la sociedad post-moderna occidental del siglo XXI. Igualmente, la intención fue la de prefigurar una instancia teórica de mayor plenitud creativa para la comprensión de este pensador alemán con respecto al ser humano, sus religiones, sus valores y su educación, tesis que se encuentran concentradas en la concepción teórico-filosófica del "espíritu libre" y en la configuración del "Superhombre, como máxima expresión de la individualidad consciente."

Descriptores: Filosofía, literatura, educación, valores, post-modernismo, moral, ciencia y religión.

**REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES
NÚCLEO LA LIRIA
DECANATO DE INVESTIGACIÓN, EXTENSIÓN Y POSTGRADO
MÉRIDA - VENEZUELA**

Friedrich Nietzsche's Conception of Human Mankind.

AUTORA: Lic. Patricia C. González R.

TUTORA: Dra. Aura Suárez de Contreras

AÑO: 2008

RESUMEN

The main purpose of this academic study was to investigate and to examine critically the Friedrich Nietzsche's philosophical thoughts to bring off his theoretical conception about the human being and his education in the contemporary world. The specific objectives were 1) to examine the probable influence of the presocratic philosophy in Friedrich Nietzsche's writings; 2) To explore the Nietzsche cultural vision about human being way of life; 3) To analyze critically the postmodern educational vision explained by Nietzsche; 4) to synthesize the Nietzschean's thesis about "transmutation of the human being values"; 5) To search into constitutive elements of Nietzsche philosophy in order to understand the contemporary culture and a kind of education to push for the man liberty. The proper bibliography and documentary methods were used to enlarge Friedrich Nietzsche's framework and to examine the related literature on its original texts. Then, the whole philosophical and educational structure of Nietzsche's proposal was integrated in a kind of "Theoretical corpus" to look for a comprehensive point of view about the "freedom of spirit" and the Superhombre".

Descriptors: Philosophy, literature, education, values, postmodernism, moral, science and religion.

INTRODUCCIÓN

La filosofía de Nietzsche es expresión fiel de su vida y de su personalidad. Su pensamiento es inseparable de su vida interior. La filosofía de Nietzsche es imagen de su propia individualidad. Él mismo insistía en que toda gran filosofía debe ser la confesión de su autor. Para él, hacer filosofía es manifestar el modo de pensar y el modo de vivir. De ahí, que la filosofía de Nietzsche tiene mucho de autobiografía. No sólo varios de sus escritos son autobiográficos, sino que es continuo en su lenguaje al hablar de sí mismo. De allí, la constante referencia al propio yo. Los varios personajes de sus obras son meros “dobles” de él mismo, habla a través de ellos. Por lo tanto, surge la necesidad de conocer el drama de su propia vida y de su espíritu atormentado, para la comprensión de su obra y el alcance de su pensamiento.

Nietzsche combate a todos los filósofos que han creado la filosofía del Ser y que “creen con desesperación en el Ser”. La doctrina de Nietzsche se opone abiertamente a la disolución más extrema del conocimiento racional, por parte de la pretensión de la “Razón Universal”, la cual reduce todas las creaciones mentales a puras significaciones lógicas, a la simbólica y la gramática, como sucede con el actual neopositivismo y estructuralismo y, por supuesto, el fetichismo del “Método Científico”. Es notoria que esta forma de pensar y de razonar es, en su concepción nominalista, la que reduce las ideas a meros signos y palabras.

Nietzsche proclama a todos los hombres libres, plenamente libres en su pensar y en su obrar de todas las trabas de la moral y de todos los valores recibidos. Una de sus obras lo constituye: “Un libro para los espíritus libres”. En esta obra, Nietzsche proclama en todos los tonos la absoluta libertad para el bien y el mal, para ejercer a la vez, la obra creadora y destructora del vivir. Ello parece una contradicción patente entre la teoría y la praxis de la

concepción Nietzscheana. No es extraño advertir también, que este pensador alemán, ha admitido la contradicción en el proceso del devenir. La contradicción, pero no en el significado que le atribuye la “Lógica Clásica Aristotélica”, sino en el sentido de la totalidad dialéctica de la lucha de contrarios, del Par-Dialéctico: Tesis/Antítesis, es decir, de la negación de la negación. (Choza,S/F,p.130)

El presente trabajo de investigación está sustentado en el análisis crítico de estudios documentales y/o bibliográficos. De modo que, un pensador de esta estirpe: acucioso, inteligente, irreverente y visionario de un mundo alternativo al sustentado por los valores de la cultura occidental, tuvo, por menos, cautivarnos hasta el punto de asumir el “riesgo” de la “incomprensión académica” en presentar una investigación documental, sujeta estrictamente a la revisión de la literatura que produjo este pensador alemán y de quienes en más de un siglo lo han leído, lo han amado y lo han adversado.

Se presenta una Tesis de Grado para optar al Título de Magíster en Filosofía, basada en el análisis riguroso de la Obra de un pensador, filósofo, poeta e irreverente intelectual, como Friedrich Nietzsche, quien tuvo la virtud de asumir su propio y martirizado destino.

El trabajo final de investigación que se presenta, se divide en cinco (5) Capítulos, a saber: Capítulo I, el cual contiene la Formulación del Problema, los Objetivos de la Investigación y su justificación. El Capítulo II que describe la “metodología” utilizada, la naturaleza de la investigación y el procedimiento que se siguió tanto en la escogencia de las obras escritas por Nietzsche, como la de los demás autores cuyos textos versan sobre el pensamiento Nietzscheano. El Capítulo III, presenta: Ideas para una aproximación al pensamiento de Friedrich Nietzsche, la probable influencia de la cultura pre-

socrática ó el origen aforístico del estilo literario de Friedrich Nietzsche, la visión cultural y antropológica del Hombre en Friedrich Nietzsche, la “Razón Universal” como valor cultural en la Cultura de occidente, la Tragedia Griega y la Visión Post-Moderna del Hombre en Friedrich Nietzsche. El Capítulo IV contiene: Las cuatro Intempestivas, Hacia una Cultura Comprometida y una Educación en Plenitud. Finalmente, en el Capítulo V se presenta la versión libre de interpretación de la autora-investigadora y/o tesista, a modo de colorario, sobre el discurso temático estudiado en la Obra de Friedrich Nietzsche.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

CAPÍTULO I

FORMULACIÓN DEL PROBLEMA

1. Contextualización del Tema a Investigar

Nietzsche ocupa un lugar aparte en la historia de la Filosofía. Este pensador elabora una filosofía personal, profundamente crítica y creativa, al margen de todas las escuelas de la época, al final del siglo XIX. Su pensamiento se destaca por su originalidad, y sobre todo por su extremo radicalismo. Nietzsche es el pensador impetuoso por excelencia, ya que no se sometió irreductiblemente a ninguna corriente filosófica.

Nietzsche se muestra solitario en el mundo, consciente de ser uno de los más radicales pensadores de Europa, hasta el punto de encarnar un cambio de rumbo en la historia de la humanidad. No obstante, la gran convulsión de la civilización occidental, las catástrofes y las guerras que con tanto énfasis anunciaba en su autobiografía, escrita en el libro **Ecce Homo** (1888), cuando argumentaba las razones de su pensamiento, decía: por qué era como persona, una fatalidad. Y en consecuencia explícitamente expresaba:

“Yo conozco mi destino, un día irá unido a algo formidable, el recuerdo de una crisis, como jamás la ha habido en la tierra.....el recuerdo de un juicio contra todo lo que hasta el presente se ha creído... yo no soy un hombre, yo soy la dinamita. Y a pesar de eso, estoy muy lejos de ser un fundador de religiones. Las religiones son cosa del populacho. Tengo necesidad de lavarme las manos después de haber estado en contacto con hombres religiosos... Habrá guerras como jamás las hubo en la tierra. Solamente a partir de mí habrá en el mundo una gran política.... Yo soy con mucho el hombre más horrible que ha existido jamás. Yo no soy el primer moralista. Por esto soy el destructor por excelencia.” (Ecce Homo, 1981, p.43)

La filosofía de Nietzsche es expresión fiel de su vida y de su personalidad. Menos que en ningún otro autor, en él, inseparable su pensamiento de la vida interior, de su propia individualidad. Él mismo insistía en que toda gran filosofía debe ser la confesión de su autor, una suerte de memorias involuntarias, pues los sistemas filosóficos no serían verdaderos sino para sus inventores. Para él, hacer filosofía es manifestar el modo de pensar y el modo de vivir. De ahí, que la filosofía de Nietzsche tiene mucho de biografía. No sólo varios de sus escritos se muestran en un estilo narrativo autobiográfico, sino que se trata de un continuo en su lenguaje al hablar de sí mismo. De allí, la constante referencia al propio yo. Se evidencia la posibilidad de mirar en retrospectiva que varios personajes de sus obras son meras "posiciones" de él mismo, es decir, Nietzsche habla a través de ellos. Por lo tanto, surge la necesidad de conocer el drama de su propia vida y de su espíritu atormentado, para la comprensión de su obra y el alcance de su pensamiento.

Nietzsche fue un exegeta permanente de la vida, cuya esencia, en su criterio, se torna, en definitiva, voluntad de poderío. Nietzsche es auténtico, indiscutible e imperecedero. Su agudeza filosófica aparta su gran clase poética. Fue maestro consciente de su estilo aforístico cortado y eficiente vehículo conductor de una obra polémica.

Nietzsche no es nunca lo que aplasta, humilla, hunde, destruye, sino lo que por su sano y pleno desarrollo, jerarquiza. Lo extremo en él, tiene que ver siempre con el espíritu, en lugar de lo sórdido, y no es posible, a la vista de la fallida aplicación que de sus ideas hicieron siniestras tendencias teóricas que disminuían para pocos, la talla filosófica de una actitud humana persuadida, que alguna vez se le asociaría al recuerdo de algo tremendo, al recuerdo de una crisis como no ha habido ninguna otra en la tierra.

Nietzsche está en contra de lo que resulte hostil a la vida, defiende la fuerza que ella asume, que la personifique, que la interprete. Porque, hablar de imposición, de aplastamiento, resultaría, deshonesto y gratuito. Lo que en su obra tiene aire de diario, de confesión, y casi siempre ritmo de rotundo planteo.

En Nietzsche existe lucidez, inteligencia, claridad, destello, tumulto inicial, a los que resulta muy difícil esquivar. Por lo tanto, en el juego de las revelaciones nietzscheanas, en definitiva, no cabe nunca el superficial correteo del capricho. Lo que Nietzsche revela, acusa siempre la dimensión trágica de un espíritu señero, incompatible con desarrollos determinados por pretensiones impresionantes, poco de acuerdo con la naturaleza de su inteligencia. La sensibilidad de Nietzsche, su ingenio, su extraordinaria fantasía, su imaginación portentosa, fundamentan lo que, por otra parte, Nietzsche simboliza: una categoría de índole visionaria.

2. Planteamiento del Problema

La cronología de la vida de Friedrich Nietzsche destaca, en primer lugar, un episodio familiar altamente significativo en la existencia de este pensador alemán. Se trata de su "relación" con su padre Luwing Nietzsche, quien era pastor luterano y con una manifiesta estima hacia su Rey, Friedrich Wilhem, razón por la cual el poeta y filósofo, recibe su nombre. Como coincidencia totalmente fortuita, es preciso mencionar que estos tres hombres: Friedrich Nietzsche, su padre y el Rey Friedrich Wilhem, morirían en la misma condición, es decir, fuera de sí, sin dominio de lo racional.

Un segundo episodio en la ecuación personal de Friedrich Nietzsche que es importante resaltar por su ulterior importancia en la vida de este filósofo alemán, lo constituye su amistad con el famoso compositor Richard Wagner. No había conocido a un artista famoso, ni alguien cuyas ideas concordasen tan plenamente con las suyas. Además, Nietzsche, descubrió el profundo amor que profesaba Wagner por Schopenhauer e inmediatamente, quedó gratamente abrumado por el compositor.

La amistad entre ambos personajes tuvo un cultivo sin precedentes debido a que Wagner vivía con su mujer Cosima en la ciudad de Tribschen, cercana 60 kilómetros de Basilea-Suiza, donde Nietzsche ejercía su profesorado. Nietzsche visitaba a los Wagner casi todos los fines de semana en la suntuosa "Villa Wagner" a orillas del lago Lucerna.

El joven Nietzsche sucumbió al hechizo de una excitante atmósfera donde los motivos musicales de una fantasía inconsciente permeaban los salones. Wagner se transformó entonces, posiblemente, en un padre, pero Nietzsche describió un prurito edípico por Cosima, la mujer de su amigo Wagner. Sin atreverse a declararlo - ni siquiera a sí mismo-, se enamoró de ella. Este acontecimiento va a marcar, definitivamente, a Friedrich Nietzsche, cuando se adentre en sus estudios sobre la cultura clásica griega y descubra la voluptuosidad de su "tragedia"; en donde Nietzsche expresa su percepción acerca de la diferencia entre la tragedia griega y el racionalismo del pensamiento socrático. Por primera vez salía a la luz nuevos aspectos de la cultura griega y la caracterización que Nietzsche hizo de ella. Este acontecimiento produjo grandes controversias.

Y, el tercer episodio de esta ecuación personal de Nietzsche, comienza, precisamente, cuando se sumerge en el análisis de la cultura griega, de una

manera muy original y brillante, en el cual resalta el contraste entre el elemento claro y distinto, apolíneo de la contención clásica con las fuerzas dionisiacas, instintivas y más oscuras. Es justamente en su obra: “El Nacimiento de la Tragedia” (1871) . Por primera vez, se destacaba el lado oscuro de la cultura griega y la caracterización que Nietzsche hizo de él. Este acontecimiento, produjo grandes controversias. Es de resaltar que, el mundo clásico griego era sagrado para la civilización occidental europea del siglo XIX.

Debido a estas reflexiones es que el propósito fundamental del presente estudio académico es analizar la producción literaria y filosófica de Friedrich Nietzsche desde su visión teórico-filosófica respecto al hombre en la sociedad moderna.

www.bdigital.ula.ve

3. Objetivos de la Investigación

Los objetivos del presente estudio son los siguientes:

a) **Objetivo General:**

Estudiar críticamente la visión que expresó en sus obras Friedrich Nietzsche acerca del Hombre en la Sociedad Moderna.

b) **Objetivos Específicos:**

- Examinar los aspectos del pensamiento pre-socrático en el pensamiento filosófico de Nietzsche.
- Examinar las características del hombre que plasmó Nietzsche en su obra literaria y filosófica.

C.C.Reconocimiento

- Analizar críticamente los rasgos post modernos del hombre en el pensamiento de Nietzsche.
- Sintetizar la tesis nietzscheana sobre la cultura, conciencia histórica, arte, ciencia y moral.

3. Justificación

De acuerdo a diversas opiniones de estudiosos sobre Nietzsche, este pensador ha sido uno de los primeros y principales autores en manifestar una conciencia plena respecto a la influencia judeo-cristiana en la civilización occidental. El influjo del judeo-cristianismo ha tenido su expresión en la Iglesia y su efecto en la familia y la educación. Sin duda alguna, Nietzsche diagnosticó lúcidamente distintos problemas en torno a la civilización moderna (la primacía de la Razón Universal, por ejemplo), a la crisis de los valores y al estado de confusión en el cual se encuentra el hombre moderno.

Toda la obra de Nietzsche no intenta solamente diagnosticar la cultura occidental, sino que se esfuerza por darle solución a lo que él, con tanta habilidad supo identificar. Este parece ser el lado más constructivo de la obra de Nietzsche que demasiadas veces es considerada sólo en lo que hay de más estridente y escandaloso en ella. Generalmente los estudios sobre Nietzsche se han ocupado del aspecto destructivo y nihilista de su producción, sin embargo, su planteamiento va más allá al considerar que el hombre puede ser distinto a lo que su ética y cultura moderna dicta. En cierto modo se le puede definir como el padre de la postmodernidad si sólo se le ve como apologeta del nihilismo. En este sentido, Lyotard (1979) expone que la cultura postmoderna se caracteriza por la pérdida

de confianza en lo que él denomina “grandes relatos”, que consiste en los proyectos que legitimaban y fundamentaban las instituciones y prácticas públicas sociales y políticas; uno de ellos es aquél que tiene su origen en el pensamiento hegeliano, en el que la historia es concebida como evolución en donde lo real y lo racional nunca pueden contradecirse. Otro, es el que se genera dentro del marxismo, donde la lucha por la emancipación de los trabajadores generaría una sociedad sin clases. Un tercer gran relato, de origen positivista, promete un desarrollo dado a través de la ciencia y la industria.

De tal suerte que el hombre postmoderno se encontraría sin recursos para justificar y legitimar tanto las instituciones como las costumbres culturales que han regido por siglos la civilización de Occidente. Frente a tal hecho, parece que el hombre contemporáneo, que vive en los albores del siglo XXI, se encuentra sin proyectos y en un estado de constante dispersión.

Por lo tanto, la condición postmoderna del hombre contemporáneo del tercer milenio remitiría a la emergencia de un nuevo proceso de individualización inédito en el que la esfera social y todo lo que ello implica se anexaría a un proceso cada vez más acentuado de personalización e individuación (Cfr. Lipovetski, “La era del vacío”, Barcelona, 1986, pág. 120).

El reto que se le impone entonces a la filosofía es el de comprender y dar solución al estadio de “desasosiego”, de desolidarización, desocialización y de cinismo e indiferencia más radicales a los que estaría sometido el hombre en la sociedad contemporánea, cuyo desenvolvimiento real conduciría, inexorablemente, a la pérdida de toda confianza respecto al proceso histórico.

De modo que, en el proceso histórico no cabe ninguna tarea específica, menos de redención o salvación. Hipotéticamente, tampoco existiría ninguna voluntad de reconciliar las contradicciones, sino que los individuos, entregándose al instante y a las constantes redescpciones realizadas por los individuos locales, abandonarían la pretensión de ser sujetos y vivirían lo que el filósofo francés Michael Foucault denominó premonitoriamente como “la muerte del hombre”.

www.bdigital.ula.ve

CAPÍTULO II

MARCO METODOLÓGICO

1. Naturaleza del Presente Trabajo Académico

El presente estudio constituye una investigación documental. Se entiende, por este tipo de exploraciones, según el “Manual de Trabajos de Grado de Especialización y Maestría y Tesis Doctorales” (UPEL, 2006). La investigación documental incluye una recopilación de todo lo escrito por el filósofo Friedrich Nietzsche, objeto de análisis, según los objetivos propuestos en el presente estudio. Se trata, expresamente, de las referencias que Nietzsche hizo respecto del Hombre al interior del sistema cultural llamado “Modernismo” del Mundo Occidental.

La propuesta metodológica que sirvió de base de esta investigación documental, permitió integrar, organizar, juzgar y tomar posición frente a la información teórica contenida en los textos Nietzscheanos, referentes al hombre en la civilización moderna occidental. Por lo tanto, la investigación documental que se desarrolló en este trabajo académico tuvo como finalidad ampliar los dispositivos teóricos extraídos de la revisión de la literatura, de las fuentes originarias de las obras escritas por Friedrich Nietzsche, de los estudios e investigaciones realizados por otros autores (descritos en la tabla número 2) sobre los postulados filosóficos de este pensador alemán, con el propósito de analizar, examinar e integrar en un “corpus teórico” los elementos relacionados con la visión Nietzscheana sobre el hombre y su transpolación a la sociedad moderna occidental del siglo XIX.

En consecuencia, el propósito de este estudio documental fue la revisión de la literatura con la intención de elaborar una síntesis conceptual de las investigaciones filosóficas realizadas por Nietzsche y formuladas a través de su prolífica obra literaria, en la cual plasmó en forma irreverente sus críticas a los valores que sustenta el espacio civilizado de la modernidad europea del siglo XIX.

2. Fuentes de Información Utilizadas en la Investigación Documental

Dankle (1986) distingue los siguientes tipos básicos de fuentes de información para realizar una investigación documental:

- a) Fuentes Primarias o Fuentes Directas. Precisamente, estas fuentes constituyeron el objetivo de la presente investigación documental puesto que proporcionan datos de primera mano, siendo, efectivamente, los textos escritos por el propio Nietzsche sobre el tema objeto del presente estudio: El hombre en el Mapa de la Modernidad Occidental.
- b) Fuentes Secundarias. Las cuales consistieron en compilaciones, resúmenes y listados de referencias publicadas sobre las obras o sobre los temas, aspectos y/o enfoques del autor objeto de la investigación que hayan realizado otros autores y que hayan sido motivo de interpretaciones o de investigaciones por parte de otros intelectuales, bien sea para afirmar sus postulados teóricos o para contradecirlos.

3. Procedimiento Empleado en la Revisión de la Literatura

La presente investigación documental se realizó, en un principio, con el acopio directo de las fuentes primarias y secundarias de información.

Posteriormente, se clasificaron las obras de la fuente primaria conforme a la cronología de su publicación por el filósofo Nietzsche y fueron estudiadas acorde con los dos aspectos centrales de este estudio, lo cual es: la visión antropológica de Nietzsche acerca del hombre que vive y sufre al interior de la cultura occidental, en pleno “modernismo”.

Una vez, localizadas las fuentes primarias y secundarias de apoyo para el presente estudio, se procedió de la siguiente manera:

- a) Se clasificaron las obras escritas por Friedrich Nietzsche en orden cronológico a sus respectivas fechas de publicación, tal como lo muestra la tabla 1.

TABLA 1
CRONOLOGÍA DE OBRAS PUBLICADAS POR NIETZSCHE

AÑO	OBRA	ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS RELEVANTES
1872	* Nacimiento de la Tragedia Griega	◆ Nietzsche asiste a la colocación de la primera piedra del teatro de Wagner en Bayreuth.
1873	*Consideraciones Intempestivas1: “David Straus, el confesor y el escritor”. *Consideraciones Intempestivas 2: “Lo corrosivo de la Ciencia y el Sentido Histórico”	◆ Muere el filósofo Inglés John Stuart Mill. ◆ Nace el político revolucionario mexicano Francisco Madero.
1874	*Consideraciones Intempestivas3: “Shopenauer como Educador”.	◆ Nace Wiston Churchill. ◆ Nace Max Scheler, filósofo Alemán.
1876	*Consideraciones Intempestivas 4: “Richard	◆ Muere el escritor Hans Christian Andersen.

	Wagner en Bayreuth”.	
1878	*Humano, demasiado Humano.	♦ Nace Isadora Duncan.
1880	*El Viajero y su Sombra.	♦ Nace Douglas McArthur.
1881	*Aurora: Pensamientos sobre los prejuicios morales.	♦ Muere Dostoiesvki en San Petersburgo.
1882	* La Gaya Ciencia	♦ Nace el filósofo Jacques Martain.
1885	* Así Habló Zaratustra.	♦ Nace Georges Lukács.
1886	* Más Allá del Bien y del Mal.	♦ Nace el político Judío de origen polaco, David Ben Gurion.
1887	* Himno a la Vida.	♦ Nace Carlos Gardel. ♦ Nace Doroteo Arango, conocido como “Pancho Villa”.
1888	*Los Ditirambos de Dionisio. *Crepúsculo de los Ídolos. *El Anticristo. *Ecce Homo. *El Caso Wagner.	♦ Nace Fernando Pessoa. ♦ Rubén Darío escribe: Azul.

- b) Se hizo un arqueo de autores con relevante trayectoria intelectual que se habían ocupado de estudiar el pensamiento de Nietzsche, sobretodo, lo referente a su visión antropológica del hombre en la sociedad moderna occidental europea. Este arqueo bibliográfico se muestra en estricto orden alfabético, en la Tabla 2.
- c) Finalmente, se procedió a efectuar la lectura de los materiales bibliográficos seleccionados y al fichaje de los mismos, utilizando las técnicas de la ficha textual, fichas mixtas y de resumen.

TABLA 2

ARQUEO BIBLIOGRÁFICO DE TEXTOS CUYOS AUTORES SE HAN OCUPADO DE HACER EXÉGESIS DE FRIEDRICH NIETZSCHE

AUTORES	OBRAS
ANDREAS, SALOMÉ, Lou, (1980):	<u>Nietzsche</u> . Trad. E. Ovejero y Maury.
ALSINA, J. (1971):	<u>Tragedia, religión y mito entre los Griegos</u> . Labor, Barcelona
CHOZA, J. (1985):	<u>Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud</u> . EUNSA, Pamplona.
CHESTOV, L. (1949):	<u>La filosofía de la tragedia: Dostoievsky y Nietzsche</u> . Emecé Editores, Buenos Aires.
CRAGNOLINI, M.B. (1990):	<u>Nietzsche: "La Moral y el Nihilismo"</u> . Cuadernos de Ética, Nº 9, pp. 7-25, Madrid.
CRUZ VÉLEZ, D. (1993):	<u>A propósito de Friedrich Nietzsche y su obra</u> . Edit. Norma, Bogotá.
DESIATO, M.: (1998):	<u>Nietzsche, crítico de la Post-modernidad</u> . Editorial Monte Ávila, Caracas.
FOUCAULT, M. (1986):	"La Verdad Y las Formas Jurídicas", Gedisa, Barcelona
FRENZEL, IVO. (1984):	<u>Nietzsche</u> . Salvat Editores, Barcelona.
GRIMM, R-H. (1995):	<u>¿Qué Sé? Nietzsche</u> . Publicaciones Cruz O.S.A., México,
HABERMAS, J.(1982):	<u>La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche. Sobre Nietzsche y otros Ensayos</u> . Tecnos, Madrid.
HABERMAS, J.(1989):	<u>"Entrada en la Post-modernidad: Nietzsche como plataforma giratoria"</u> , en El discurso filosófico de la Modernidad, Taurus, Madrid.
HEIDEGGER, M. (1995):	"La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", en Caminos del Bosque. trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid.
HEIDEGGER, M. (1989)	"Qué significa pensar" Editorial Herder. Barcelona

HEGEL, F.W. (1975):	<u>Fenomenología del Espíritu</u> . Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
HERNÁNDEZ-PACHECO, J. (1990):	<u>Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia</u> . Edit. Herder, Barcelona
IZQUIERDO SÁNCHEZ A. (1993):	<u>El concepto de cultura en Nietzsche</u> . Edit. de la Univ. Complutense, Madrid.
JASPERS, K. (1963):	<u>Nietzsche</u> . Editorial Sudamericana, Barcelona.
JIMÉNEZ MORENO (1983):	<u>“Hombre, historia y cultura desde la ruptura innovadora de Nietzsche”</u> , Espasa-Calpe, Madrid.
KAUFMANN, W.(1985):	<u>Nietzsche: Philosopher, Psychologist, AntiChrist</u> . Princenton University Press, New York.
LYOTARD, W. (1979):	<u>La Condición Postmoderna</u> . Edit. Gredisa, Barcelona.
LIPOVETSKY, A. (1986):	<u>La Era del Vacío</u> . Edit. Planeta, Barcelona.
NOLTE, E. (1995):	<u>Nietzsche y el Nietzscheanismo</u> . Edit. Alianza, Madrid
PEREZ GAY, José M. (1997):	Friedrich Nietzsche Constructor del Siglo XX. Letra Internacional Nº 51, Agosto, Alianza Editores, Madrid.
SAMBRINO, M. (1979):	<u>Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad</u> . Universidad de Montevideo, Uruguay.
SÁNCHEZ MECA, D (1989):	<u>En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad</u> . Edit. Anthropos, Barcelona.
SAVATER, Fernando (1996):	<u>Idea de Nietzsche</u> . Ed. Ariel, Barcelona.
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES:	<u>“Actas de las Jornadas Nacionales sobre Nietzsche”</u> . Buenos Aires, 1994.
WALTER BENJAMÍN, 1961:	<u>La Iluminación</u> , Francfort, Alemania.

4. Etapas de la investigación

- a. Examinar la influencia del pensamiento Pre-Socrático en el pensamiento filosófico de Nietzsche.
- b. Explorar la visión cultural y antropológica del hombre que plasmó Nietzsche en su obra literaria y filosófica.
- c. Analizar críticamente la visión Post-Moderna del Hombre en el pensamiento de Friedrich Nietzsche.
- d. Sintetizar la tesis Nietzscheana sobre la “Transmutación de todos los valores”: Cultura, conciencia histórica, arte, ciencia y moral.
- e. Inquirir los elementos constitutivos en la filosofía de Nietzsche para el establecimiento de una Cultura comprometida y una Educación en Libertad.

5. Criterios utilizados para seleccionar las ideas centrales expuestas por Friedrich Nietzsche y por los autores e intérpretes de la obra Nietzscheana.

En el presente estudio, la tesis prevaleciente es, el “Pensamiento Teórico”, representa un conjunto de “constructos”, es decir, conceptos y/o categorías de análisis que sirven para describir y explicar proposiciones concretas o abstractas relacionadas o no entre sí, acerca de “fenómenos de la vida del hombre en sociedad”.

Por lo tanto, los criterios teóricos utilizados en el presente trabajo académico fueron seleccionados sobre la base de principios del análisis teórico:

a. Capacidad de Descripción:

Esto es, el análisis teórico debe ser capaz de describir en forma inteligible el tipo de conocimiento que intenta abordar los fenómenos de la realidad, con el propósito de orientar la investigación y el estudio sobre su naturaleza y consistencia teórica.

b. Capacidad de Explicación:

Se refiere a dos aspectos importantes.

En primer lugar, toda explicación significa incrementar el entendimiento de las causas del fenómeno en estudio, en este caso, la “Visión de Friedrich Nietzsche acerca del Hombre”. En segundo lugar, el término “Explicación”, se refiere a la “maestría” para poder sostener “teóricamente” las proposiciones que se intentan adelantar como dilucidación de las proposiciones hipotéticas en estudio.

c. Consistencia Lógica:

Esto es, un análisis teórico tiene que ser, necesariamente, lógicamente consistente. En otras palabras, las proposiciones que integran el análisis teórico deben estar interrelacionadas, ser mutuamente excluyentes y no pueden caer en contradicciones internas o incoherencias lógicas.

d. Perspectiva Teórica:

La “perspectiva” se refiere al nivel de generalidad que puede alcanzar un análisis teórico. Una teoría posee tanta más perspectiva, cuanto mayor es su capacidad de explicar los “fenómenos” que investiga. (Ferman y Levin, 1979,

p.33). Por lo tanto, la Investigación que utiliza una “teoría abstracta”, tiende a obtener más resultados de calidad y puede explicar un mayor número de fenómenos.

6. Esquema conceptual de exposición del análisis teórico desarrollado en el presente trabajo académico.

Así como la estructura metodológica utilizada para el arqueo bibliográfico de las Obras escritas por Friedrich Nietzsche, consistió en el uso cronológico de la publicación de sus obras. Para la exposición de las revelaciones del análisis teórico efectuado, se siguió en forma estricta la secuencia de las “Etapas de Investigación”, anteriormente explicadas, sólo que siguiendo el esquema conceptual relacionado con: a) “la Visión Antropológica de Friedrich Nietzsche acerca del Hombre (Capítulo III) y b) La Visión de Nietzsche sobre el hombre en la sociedad moderna de la Cultura Occidental, (Capítulo IV).

Finalmente, el Capítulo V de la presente Tesis de Grado, se corresponde con la “Interpretación Libre” de la tesista sobre el pensamiento teórico-filosófico expuesto en sus obras por el excelente pensador alemán Friedrich Nietzsche.

CAPÍTULO III

CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DE FRIEDRICH NIETZSCHE ACERCA DEL HOMBRE Y LA CULTURA

1. Friedrich Nietzsche, vida y obra.

Friedrich Nietzsche nació en Röcken, ciudad Sajona de Prusia el 15 de Octubre de 1844, hijo de un Pastor Protestante llamado Kart Ludwing Nietzsche. Su padre muere cuando apenas tenía cinco años de edad, a causa de una parálisis cerebral progresiva. Estudió la educación primaria en la ciudad alemana de Naumburg. Posteriormente, estudia teología en la Universidad de Bonn y luego, se especializa en filología clásica. La lectura de los trabajos de Shopenhauer ejerció una gran influencia en él por los días del año 1865. Ingresa al servicio militar formando parte del regimiento de caballería de campaña sin abandonar sus estudios de filología. En 1868, cuando tenía 24 años de edad, conoce al compositor Richard Wagner. En 1869 es designado catedrático supernumerario en la Universidad de Basilea donde enseña filosofía clásica. En ese mismo año recibe el doctorado de la Universidad de Leipzig. Decide renunciar a la ciudadanía alemana para hacerse Suizo. En 1870 es nombrado catedrático numerario de la Universidad de Basilea e inicia su amistad con el filósofo y teólogo Franz Overbeck.

En relación a su obra literaria y filosófica, Friedrich Nietzsche inicia sus trabajos en 1871 que lo conducirían a la elaboración de su obra “El nacimiento de la tragedia”. Un año después, en 1872 publica “El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música” y asiste a la colocación de la primera piedra del teatro de Wagner en Bayreuth. En 1873, escribe “La

filosofía de la época trágica de los griegos”. “Consideraciones Intempestivas #1: David Strauss, el confesor y el escritor”. En ese mismo año compone el “Himno a la amistad”.

En 1874, se publica por segunda vez “El nacimiento de la tragedia”. En ese mismo año se edita: “Consideraciones Intempestivas # 2: “Sobre la utilidad y la desventaja de la ciencia histórica para la vida” y publica también, “Consideraciones Intempestivas # 3: “Shopenhauer”. Dos años mas tarde, en 1876, escribe “Consideraciones Intempestivas # 4: Richard Wagner en Bayruth”. Por esta época, tuvo los primeros distanciamientos con el músico Wagner a raíz de los festivales de Bayruth. En 1878, publica “Humano demasiado humano” y envía su última carta a Wagner junto con este libro, colocando fin a las relaciones con Richard Wagner y su esposa.

En 1880, inicia estudios sobre el cristianismo y escribe “El viajero y su sombra” como anexo a “Humano demasiado humano”. En 1881 publica “Aurora” (pensamientos sobre los prejuicios morales) y oye por primera vez la ópera Carmen de Bizet.

Entre 1883 y 1885 publica la primera, segunda, tercera y cuarta parte de su obra “Así Habló Zaratustra” (Un libro para todos y para nadie). En 1886, redacta: “Mas allá del bien y del mal” (Preludio de una filosofía del futuro). En 1887, publica “Para la Genealogía de la Moral” (Un escrito polémico).

En 1888 escribe, “El caso Wagner”. (Un problema para amantes de la música). En este mismo año teniendo como base “Los idilio de Messina escribe, “Los ditirambos de Dionisos”. Igualmente escribe “Crepúsculo de los Ídolos, ó “Cómo se Filsofa con el Martillo”. En septiembre de 1888 escribe “El Anticristo” y “Maldición contra el cristianismo”. Entre octubre y noviembre

de ese mismo año publica “Ecce Homo”. (Como se llega a ser lo que se es). En diciembre de ese mismo año escribe “Nietzsche contra Wagner”. (Actas de un Psicólogo).

El 03 de enero de 1889 sufre un colapso en Turín tras discutir acaloradamente con un cochero y el 08 de ese mismo mes es diagnosticado con parálisis progresiva, para posteriormente, ser llevado a la clínica psiquiátrica de la ciudad de Jena. Se publica “Crepúsculo de los Ídolos”. En 1890 es llevado por su madre a la ciudad Alemana de Naumburg. En 1897 muere la madre de Nietzsche y tres años más tarde, el 25 de agosto de 1900 muere Friedrich Wilhelm Nietzsche.

2. Probable influencia de la cultura pre-socrática en Nietzsche ó el origen aforístico del estilo literario de Friedrich Nietzsche.

La historia de la filosofía ha consagrado el término “filosofía presocrática” para referirse a un grupo de pensadores griegos, que desarrollaron su labor creadora entre las postrimerías de siglo VII hasta bien entrado el siglo V a.c. Es menester destacar que su condición de “filósofos” los distinguiría de los poetas, en el sentido de que estos pensadores, es decir, los filósofos, organizaron una forma de pensamiento no míticas, sino racionales, para dar cuenta del origen y configuración del mundo.

En sentido estricto, aplicarles el término “filósofos” podría resultar una tanto anacrónico, a menos que se entienda en el sentido etimológico, es decir, “amantes del saber” y no en el significado que hoy día le damos a este término. En el tiempo histórico al cual se está haciendo referencia, no se

deslindaba con claridad la filosofía de la religión ni de lo que hoy llama “ciencias”. Además, no es menos cierto que otros autores tocaron temas estrictamente filosóficos, como por ejemplo, los “Líricos Arcaicos” e incluso, los “épicos”, es decir, aquellos de los que se pretende separar a los llamados “filósofos presocráticos”.

Por lo demás, la validez cronológica del término “presocráticos” ofrece ciertas dudas, ya que algunos de ellos como Diógenes de Apolonia o Demócrito, por ejemplo, son contemporáneos y no anteriores a Sócrates. Con todo, convencional o no, el término “presocrático” ha quedado ya consagrado, aceptado y reconocido en la literatura filosófica. Los presocráticos constituyen un grupo relativamente homogéneo dentro de la historia de la filosofía, con características comunes y se ocuparon de temas similares, a los que cada uno fue dando soluciones diversas y, en ocasiones, totalmente antitéticas. (Cfr. Alsina, 1971, pp. 10-40).

En definitiva, los presocráticos constituyeron la transición necesaria entre la especulación mítica y el pensamiento racional. Los griegos, con los presocráticos, se liberaron de la especulación mítica, la cual era característica de todos los demás pueblos de la antigüedad que los habían precedido en la historia. Los griegos emprendieron por primera vez, la aventura de organizar un pensamiento sobre bases racionales. Como todo en la cultura helénica, ésta es también, una afirmación que requiere ser matizada. Desde luego que la especulación mítica es más antigua que la filosofía.

Por ello: en ambas formas del pensar, se trata de reducir la variada complejidad aparentemente caótica de los acontecimientos del mundo, a un esquema ordenado en el que era necesaria la relación “causa-efecto”. Tanto

en la especulación mítica como en el pensamiento racional, la intención es trascender las limitaciones del aquí, del ahora, y de las experiencias personales, para intentar elaborar un marco de referencia más amplio, en el que se inserta el pasado con el presente, y se considera al mundo como en su totalidad, en tanto objeto de conocimiento o consideración teórica.

En ambas tendencias, la mítica y la racional, se abordan los grandes temas, a saber: el origen del mundo, el origen de los dioses y de los propios hombres y cómo y cuándo nacieron unos y otros. En definitiva, se trataba de dar respuesta a cómo fueron y como son las cosas y, sobre todo, por qué las cosas son como son y no de otro modo.

Por lo tanto, existe una coincidencia básica entre ambas tesis de explicación de las cosas. No obstante, cuando se emprendió la aventura de interpretar racionalmente el mundo, el punto de partida fue, necesariamente, la especulación mítica anterior. Con todo, las diferencias entre una forma de pensamiento y la otra no son menos considerables que las analogías. Veamos con detenimiento: En primer lugar, el mito es concreto y el razonamiento filosófico es abstracto. En segundo lugar, el tiempo en el cual transcurre un hecho mítico es de suyo, igualmente, un tiempo mítico, frente a este tiempo profano en el que sólo cabe repetir lo que ya ocurrió en el tiempo mítico. El tiempo mítico es una absoluta negación de la historia, ya que los acontecimientos de cada día no constituyen sino una repetición de hechos o actitudes ya acontecidas un día para siempre jamás, que se limita a repetir, incesantemente. De ahí, que el pensamiento filosófico surja al mismo tiempo que el pensamiento histórico, en la misma época y el mismo ámbito cultural de las colonias griegas del Asia Menor. De tal suerte que, el primer historiador, Hecateo, es también de Mileto, como Tales, el primer filósofo. Sin embargo, los filósofos presocráticos habían heredado de la poesía —único

vehículo de la transmisión de ideas en los primeros siglos de la historia griega- una visión del mundo relativamente elaborada, si bien sobre bases míticas.

El vehículo normal de expresión del mito es la poesía. De allí, que sus términos tiendan a ser expresivos, a sugerir, a huir de la precisión. Mientras que la filosofía tiende a que sus términos sean unívocos, con la intención de crear una terminología precisa, un lenguaje en que cada palabra signifique sólo una cosa específica. Finalmente, la filosofía trata, en última instancia, de explicar cómo es el mundo. El mito, lo que intenta demostrar es que el mundo es como es porque debe ser así y no de otra manera. Por lo tanto, los primeros filósofos (presocráticos) se vieron obligados a contradecir la visión del mundo de la cultura épica (mito) y a introducir un nuevo racionalismo.

Heráclito ha sido, quizás, el filósofo antiguo que ha suscitado mayor interés y mayor polémica entre los pensadores de la cultura occidental, ajenos a la tradición de la tríada de Sócrates, Platón y Aristóteles.

Los fragmentos de la escritura de Heráclito no son de fácil interpretación, debido, en gran medida, a su estilo “aforístico”, tal y como lo hiciera, cientos de años después, el pensador alemán Nietzsche. En el estilo aforístico de la prosa, cada frase es una sentencia. Históricamente, el estilo aforístico tiene parangón con el utilizado por Esquilo y Píndaro (Cfr. Ibid., p. 116), pero que en Heráclito tenía la intención y la búsqueda de la “antítesis” de las cosas. La explicación probable del uso de un estilo aforístico en la prosa tanto de Heráclito como de Nietzsche, es que para estos autores, existía la pretensión de develar grandes verdades tras sus declaraciones, las cuales no podían tener una lectura lineal.

En este sentido, Heráclito actúa como el Dios que habla por la boca de la “Sibila Délfica” que según sus propias palabras (Fr. 14) “Ni dice ni oculta, sino da señales”. Se nos muestra como un autor literario que domina a la perfección los recursos del arte y que encadena unidades de sentido cerradas que, sin embargo, hallan eco en las que las preceden y continúan, para construir un universo ordenado (sistema), comprensible y coherente.

Las características de expresión literaria de Heráclito, unida a la complejidad y novedad de su mensaje filosófico, produjeron incompreensión y en general, desinterés por parte de sus continuadores. La historia de las interpretaciones de Heráclito es una historia de deformaciones. ¿Acaso, no existe similitud con lo acontecido a Friedrich Nietzsche? En realidad, existen dos o tres trabajos de investigación filosófica sobre la obra de Heráclito que bien valen la pena resaltar, a saber: la de Milošav Marcovich (1968) excelente y lúcido profesor polaco, quien en su estadía en esta, la Universidad de los Andes, de Mérida-Venezuela, escribió el magnífico tratado: “Heraclitus. Greek Text with a short commentary”, (1968); el texto de Rodolfo Mondolfo (1973), “Heráclito. Textos y Problemas de su Interpretación”; y García Calvo, (1985): “Razón Común”.

De acuerdo con el autor García Calvo (1985), en el Fragmento No. 1 de Heráclito está contenido el proemio y con razón pues, como era costumbre en los tratados de la época, se empieza por hablar de la propia obra, denominada también, habitualmente, “logos” (discurso, razón). Esta “razón” es aprehensible no sólo a través de la explicación teórica que pudiera dar el filósofo, sino también a través de la experiencia cotidiana, a través de sus manifestaciones, dado que todo acontece de acuerdo con ella y por lo tanto, posee una entidad objetiva, independiente de la enunciación teórica. Para Heráclito, la paradoja consiste, en que la gente en general no logra percibir “la razón”. De ahí, los siguientes enunciados de Heráclitos: “inexpertos,

teniendo como tienen experiencia” (Cfr.1); “escuchando sin entender” (Cfr.2); “no entienden... las cosas con que se topan, ni pese a haberlas aprendido las conocen” (Cfr.3); ó, “el desacuerdo con lo que más tratan” (Cfr. 4)

Heráclito propone una estrategia (¿Método?) para comprender el mundo: “descomponer cada parte y examinar luego la relación que hay entre ellas” (Cfr.1). Pese a lo cual fracasa en su intento de propagar la verdad. La ignorancia humana –de nuevo un tópico arcaico- impide al común de los mortales comprender la verdadera naturaleza de la realidad. En vez de hacerlo, imaginan y conjeturan y “a ellos les parece” que conocen (Cfr. 3).

No obstante, a pesar de que la razón es aprehensible, no lo es en forma directa. Ello explica porqué Heráclito hace referencia a la verdadera naturaleza como algo que gusta de ocultarse (Cfr.8) o como una ensambladura invisible (Cfr.9) que se esconde tras la multiplicidad y variedad de las cosas que conforman la ensambladura visible.

Ante esta situación, el filósofo debe, como el buscador de oro, ser constante, para obtener un poco de lo valioso tras un esfuerzo grande (Cfr.10), tener voluntad de crecer y confianza en el éxito, así como falta de prejuicios (Cfr. 11-12) y poseer la capacidad de entender el lenguaje de la razón, es decir, comprender tras las manifestaciones del mundo visible el “código” que permite la lectura del mensaje del cosmos (Cfr.13). Y, es que ese mensaje, es como el del oráculo, que no se expresa con entera claridad ni tampoco expresa voluntad de ocultar, sino que da pistas o señales del profundo contenido oculto (Cfr.14), cuya composición depende del esfuerzo de los demás por interpretarlas. Todo esto puede hallarse al interior de uno mismo –recuérdese la famosa sentencia Delfica; “conócete a ti mismo”, ya que también dentro de uno mismo se manifiesta esta razón (fr. 15).

A criterio de Heráclito, todos estos rasgos distinguen la verdadera sabiduría de una falsa sabiduría acumulativa, que es en principio valiosa. Pero que en quienes la practican sin ir más allá, queda incompleta, hueca, cuando no se obtiene de ese caudal una interpretación de la verdadera realidad.

Heráclito es el filósofo griego de los opuestos. La concepción de la existencia de una serie de pares de opuestos, fue una tradición interpretativa del pensamiento pre-filosófico griego. La originalidad de Heráclito consistió en conferirle valor al hecho mismo de la oposición, esto es, la idea de que sólo la tensión entre elementos opuestos los unifica a algo más que la suma de las partes, y cuya unidad consiste, precisamente, en esa relación dialéctica entre los opuestos.

En el fragmento 48 de Heráclito juegan, por ejemplo, tres pares de opuestos, a saber: Luz/Oscuridad; muerto/vivo; dormido/desperto. La razón de su unidad es que hay un lugar de encuentro entre la luz y la oscuridad, porque el durmiente enciende una luz (la luz que ilumina su sueño) cuando cierra (apaga) los ojos. En el sueño (lugar de encuentro) coinciden vivo/muerto, porque el sueño comporta un estado similar al de la muerte, aunque el durmiente está vivo. Obviamente, esta explicación que Heráclito aporta es realmente oscura. Tampoco son claros los detalles del fragmento 50. No se sabe sí lo que se quiere decir es que “Sí no fuera Dionisos al que le celebran los ritos, sería una irreverencia”. O, “Sí no celebran esos ritos, sería una irreverencia”. En cualquier caso, se trata de que cantar en honor de un falo, lo cual parece una falta de piedad, puede ser un acto, precisamente, de piedad. En resumen de la teoría de los opuestos, cabe decir, la validez universal de esta ley es la que sirve para entender la unidad del mundo y del pensamiento.

3. Visión cultural y antropología del Hombre en Friedrich Nietzsche

El hombre, en la civilización “Judeo-Cristiana”, es considerado ante todo, como individuo en diversos grados de personificación. Lógicamente en Nietzsche no se puede hablar de individuos y así llegó a decir que el concepto de individuo es falso, ya que sólo se da en sistemas de fuerzas en continuo devenir. “El continuo devenir no nos permite hablar de individuos...”, ya que el “Phanta rei” (todo fluye), es decir, el número de los seres cambia constantemente. El principio de identidad tiene como fondo la apariencia de que hay cosas iguales. Un mundo en devenir no podría ser comprendido en el sentido estricto de la palabra, la idea de individuo y la idea de especie son igualmente falsas y solo aparentes. Pero, a pesar de este fondo, de su fenoménica perspectiva, Nietzsche habla constantemente de individuos, de la formación de individualidades fuertes y poderosas. Su visión social es en extremo individualista. La masa, la multitud gregaria debe estar al servicio de los individuos superiores, de la formación del “superhombre”.

La estructura ontológica del hombre es la de ser un cuerpo viviente. Nietzsche proclama siempre el “punto de partida” del cuerpo y de la “fisiología” para el verdadero conocimiento e idea acerca del hombre. Es “el hilo conductor del cuerpo”, intra cuerpo, que contiene unida a toda combinación de fuerzas-vivientes del individuo, el fenómeno más rico e inmediato, es el que suple con creces, al antiguo concepto de (alma) o de “espíritu” para la comprensión de nuestra vida. El cuerpo es el que constituye “nuestro verdadero ser” no el alma. (Cf. Obras Completas. 1981, pp. 490-91–656).

Es en el cuerpo humano donde repercute de nuevo, vivo y vivaz, el pasado más remoto y más próximo de todo devenir orgánico, a través del cual “...como nuestro verdadero ser, en suma, como nuestro ego, que es en

el espíritu (o en el alma o en el sujeto), que Zaratustra manda a escuchar la voz del cuerpo sano, que habla con más fe y pureza que los despreciadores del mismo, y por eso el sabio grita: ‘yo soy cuerpo todo entero y nada fuera de él’” (Cf. “Así habló Zaratustra”, 1981, p. 258). Sin embargo, ello no impide que Nietzsche dialogue con su propia alma, que es un diálogo consigo mismo.

Nietzsche rechaza todo dualismo de alma y cuerpo. Desde sus primeros escritos, ya en el “Origen de la Tragedia” tiene como “grosería antifilosófica”, la antítesis popular y totalmente falsa del alma y del cuerpo, que no resuelve los problemas estéticos.

En el “Origen de la Tragedia” (Cf. Nietzsche, Obras Completas, 1978, p.104), e igualmente, en “Humano, demasiado humano” (Ibid, p.261), sostiene la interpretación animista del origen del alma, la cual nacería de la primera explicación de los sueños. Más tarde envuelve la negación del alma en la general repulsa de la realidad del sujeto, de la sustancia, del átomo, puesto que el alma es lo que designa de ordinario al yo o sujeto. En “Voluntad de dominio”, expresa: “No hay ni espíritu ni razón de pensamiento ni conciencia ni alma ni voluntad ni verdad; éstas no son más que ficciones inútiles”. No se trata de “sujeto” y “objeto”, sino de una cierta especie animal que no prospera sino bajo el imperio de una tristeza relativa de sus percepciones.

En los últimos escritos sus negaciones del alma mortal o inmortal se hacen todavía más explícitas y frecuentes. Así por ejemplo, “Nietzsche contra Wagner”, en Obras IV (p. 643): “¿Qué es lo que realmente quiere todo mi cuerpo de la música en general?”. En el “Anticristo”, en Obras (P. 466), afirma: “El Espíritu puro es pura majadería, si quitamos de la cuenta el

sistema nervioso y los sentidos la envoltura mortal, erramos el cálculo nada más” (Ibíd. Nº 15) y en “Ecce Homo” y en “Aurora”, al igual que en “Porque soy una fatalidad”. (p. 723), se explana el concepto del alma; el espíritu y en fin de cuentas de “alma inmortal”, que ha sido inventada para despreciar el cuerpo, para ponerlo malo, para hacerlo sagrado.

Este reduccionismo antropológico Nietzscheano que limita todo a la corporeidad, contrasta con el conjunto de fenómenos y actividades espirituales que Nietzsche, indudablemente, admite y de las cuales es todo su discurso. Pues bien, se está en presencia del principio general explicativo de la doctrina de la evolución, el proceso evolutivo de órganos y funciones de los organismos vivientes. (Evolucionismo biológico). La vida misma nace de lo inorgánico en virtud de combinaciones especiales de fuerzas múltiples. De tal suerte que, “Llamamos vida a una multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición”. Nietzsche creyó encontrar la alianza -y por lo tanto, el pasaje; entre lo inorgánico y lo orgánico- en la repulsión de las fuerzas que chocan y combaten entre sí, hasta llegar a fijaciones de fuerza o unidades de organismos. El nacimiento de los organismos, puede imaginarse el hombre, mas no ha podido contemplarlo. En todo caso, las múltiples combinaciones de fuerzas que intervienen en el proceso de formación de los organismos, están impulsadas y dominadas por esa misteriosa fuerza creadora de la vida que es siempre llamada la “voluntad de poderío”, (Cf. “Voluntad de Poder”, 1973, p.35). La voluntad de poderío como vida. Y el “Vivir”, debía ser definido como “...una forma duradera de procesos de las fijaciones de fuerza, en que los diversos combatientes crecen desigualmente”. (Cf. “El proceso orgánico” en Obras, 1978, pp. 637-643 – 635 y 640).

Nietzsche habla con frecuencia de la evolución de la vida y admite en general la evolución de las formas orgánicas, de la transformación de los organismos vivos y de sus distintos organismos vivos y funciones, así como las leyes de la evolución: la “capacidad de adaptación”, la lucha, por la existencia, la herencia. (Cfr. *Ibid*, pp. 641-643-645-55). En consecuencia, afirma: “No se puede encontrar por la vía de la investigación sobre la evolución, lo que es la causa del hecho de que exista evolución general” (Cf. *Filosofía General*, en *Obras Completas*, 1978, pp. 391-430).

Pero al mismo tiempo, se le ve polemizar contra Darwin y otros evolucionistas. Lo que critica en él no es el evolucionismo como tal, sino la interpretación que ha dado de las leyes evolutivas. Darwin ha exagerado la influencia de las “circunstancias exteriores”, la orientación de la lucha por la vida, hacia la creación de especies más perfectas, y no al crecimiento de la vida de los más poderosos, entre otros. Y no ha visto que lo esencial en el proceso evolutivo es “la enorme fuerza plasmante, creadora de formas del interior al exterior de la vida misma, que utiliza, disfruta las circunstancias exteriores. (Cfr. “*Voluntad de Poder*”, en *Obras Completas*, 1978, pp. 644-657).

Para Nietzsche, la adaptación es una actividad secundaria, simple reactividad. Lo esencial es la fuerza creadora, agresiva y transformadora de la vida misma que es manifestación de la “voluntad de vivir”. Y, categóricamente, concluye:

Se habla de la facultad de adaptación; es decir, de una actividad de segundo orden de una simple reactividad; es más, se ha definido la vida como una adaptación interior a las circunstancias exteriores (Spencer). Pero así se desconoce la esencia de la vida, la voluntad de dominación; se cierran los ojos a la preeminencia de las fuerzas de carácter espontáneo, agresivo, conquistador, transformador, (...) estando la ‘adaptación’ sometida a su influencia (...) Nos acordaremos del reproche dirigido por Huxley a

Spencer, como motivo de su nihilismo administrativo. (Cfr. "Genealogía de la moral". 1981, p. 42).

Este cuerpo viviente del hombre, el cual es un fenómeno múltiple y una combinación de fuerzas está compuesto de fuerzas inferiores y superiores que son las fuerzas biológicas y psicológicas, reducidas a la unidad por la voluntad de poder. No hay distinción fundamental entre ellos como entre los dos planos supuestos pues la psicología es una prolongación de la fisiología. Nietzsche también rechaza el paralelismo psicofisiológico, como si lo psíquico y lo físico fueran dos caras de una misma sustancia que no existe: "Nada más erróneo que hacer de lo psíquico y lo físico las dos caras, las dos manifestaciones de una misma sustancia". ("Cf. "Voluntad de Poder" 1981, p. 52).

Nietzsche reconoce las múltiples formas de estas fuerzas biológicas y psíquicas y de todas ellas habla. Enumera los impulsos, los instintos, las pasiones, los sentimientos y los afectos, así como las fuerzas cognoscitivas de los sentidos, imaginación y memoria, la razón o la inteligencia como actividad creadora del pensamiento y de las ideas que con su función interpretativa del testimonio de los sentidos, produce esa falsa objetividad de la realidad ontológica y sus categorías, las cuales, en definitiva constituyen el mundo de la apariencia.

Nietzsche no ha elaborado una psicología científica, no tiene una doctrina desarrollada de todos esos elementos del mundo interior o psíquico, sino un conjunto de ideas dispersas sobre una tendencia y fondo netamente biologistas. Todas esas fuerzas y funciones están a los servicios de la vida animal, de la conservación y desarrollo del organismo viviente:

El sentido del conocimiento aquí (...) la concepción debe ser tomada, estrictamente desde el punto de vista antropocéntrico y biológico... La utilidad de la conservación..., se sitúa como motivo, detrás de la evolución de los órganos de conocimiento (...); éstos órganos se desarrollan de modo que su desarrollo baste para conservarnos (Ibid. p.56)

Este biologismo se extiende a todo el ámbito del conocimiento y de los sentimientos, así como de la apreciación de los valores superiores estéticos morales y religiosos, como se dirá. Todos ellos se ordenan a la afirmación de la vida animal [biológica(?)] con sus instintos, sirven como instrumentos a las funciones animales del hombre tantas veces designado por él como animal.

En consecuencia, afirma:

Las funciones animales son, en línea general, millones de veces más importantes que todos los bellos estados de ánimo y la alteza de la conciencia; estas son cosas superfluas en cuanto no deben ser instrumentos de aquellas funciones animales. Toda la vida consciente, el espíritu conjuntamente con el alma, con el corazón... ¿al servicio de quién trabaja? Trabaja al servicio de mayor perfeccionamiento posible en los medios de nutrición... de las funciones fundamentales animales, sobre todo del aumento de vida. (Ibid., p. 66)

Entre los “grandes errores” de la civilización occidental Judeo-Cristiana, enumera la exagerada estimación de la conciencia que hace de ella una unidad o ser, el alma o espíritu, como si el progreso del hombre radicara en el progreso de la conciencia. En tal sentido, sostiene:

Los grandes errores: La exageración insensata, en la estimación de la conciencia; se hace de esta unidad, un ser, el espíritu, el alma, algo que piensa, que quiere (...) la conciencia considerada como la forma más alta que se puede, como el ser más elevado, como Dios... El conocimiento absoluto considerado como facultad de conciencia ahí donde conocemos. Al contrario, la conciencia es algo

secundario, 'superfluo', casi indiferente, destinado quizá a desaparecer dejando su puesto de automatismo más perfecto. Y es que los fenómenos corporales son mucho más ricos y palpables. La vida superior podría desarrollarse con el automatismo de los centros nerviosos y de los instintos. (Cfr. Ibid, p. 88).

De modo que, la vida consciente sería en cierto modo accidental al individuo, al desarrollo de la persona. Se podría vivir, pensar, sentir, querer, obrar "sin tener necesariamente conciencia de todo esto". Por ello, la conciencia no toma parte de la existencia individual, sino que pertenece a la naturaleza de la comunidad y del rebaño, o al hombre en cuanto comunicativo e inventor de signos. (Cf. Obras Completas, 1978, p.170).

Nietzsche afirma que el hombre podría sentir, pensar, querer recordar, podría igualmente obrar... sin tener necesariamente conciencia de todo esto. La vida entera sería posible sin que se mirase en cierto modo en un espejo, como... ahora la mayor parte de la vida transcurre en nosotros ¿De qué serviría, pues, la conciencia sí, para todo lo que es esencial, es superflua?... El hombre inventor de signos es, al mismo tiempo, el hombre que tiene la conciencia de sí... Mi idea, -sino un animal social aprende el hombre a hacerse consciente de sí-, es que la conciencia no forma parte propiamente de la existencia individual del hombre, sino más bien de lo que pertenece en el a la naturaleza de la comunidad y del rebaño; que... la conciencia no se ha desarrollado... sino en relación con la comunidad y del rebaño.

La vida consciente se desarrolla a través de innumerables fallos y errores, que harían desaparecer la vida "sin el lazo conservador de los instintos y su influencia sobre el conjunto". La vida pensante podría continuar aun sin "ese espejo" de la reflexión consciente. (Cf. Ibid., p.115).

La razón, el intelecto con sus productos del pensamiento de la ideación, del juicio y razonamiento, han sido recibidos, aun más desfavorablemente en el pensamiento filosófico de Nietzsche. Desde luego, la razón ha sido incluida como facultad en la negación de todas las categorías ontológicas y de todo casualismo. No hay razón que piensa, como no hay sujeto, ni yo pensante, ni alma, se le ve pronunciar con frecuencia. Sólo existen fuerzas y actividad de pensar, como hechos o fenómenos psíquicos. “Se piensa” y de ahí, no se puede deducir, como hacía Descartes, un yo como sujeto causal del pensar, sino sólo el pensamiento como un hecho, una realidad fenoménica.

Este supuesto, -razón y pensamiento-, no constituyen un orden de actividad cognoscitiva (espiritual) distinto del conocimiento sensible. Sólo difieren como grados de mayor complejidad o perfección. La fantasía es “una razón” más grosera, más impura, como “la razón es una fantasía” y la fantasía a su vez, no es sino el mero percibir, porque en el percibir ya toma parte de la imaginación. (Cf. Obras Completas, p.222). El imaginar (fantasía) nos es más fácil que el mero percibir...cuando se imagina que no hacemos más que percibir (el movimiento, por ejemplo) ya toma parte nuestra fantasía... ¿Qué es pues, la fantasía?: Una razón, más grosera, más impura, que, al comparar y al ordenar, comete graves faltas; una actividad salvaje y pintoresca de la razón.

La razón es una fantasía que escarmienta a coscorriones”. Y de igual modo nuestro entender “no es más que un ver, oír y pensar más refinado”. Igual biologismo hablando de los juicios, que proceden del conocer de los instintos: “Nuestro saber es la forma más débil de nuestra vida instintiva... El primer momento corresponde a los instintos sin pensamientos, el segundo a los instintos con pensamiento (juicios). Aquí son representados los instintos y los enlaces de los instintos...(Cfr. Ibid., p. 224).

No es extraño que asigne al pensamiento, como a todos los demás hechos del espíritu, un origen material, por simple evolución de las fuerzas orgánicas como todas las demás funciones que se desarrollan en el organismo para la conservación de la vida. Los textos son explícitos sobre este punto. La conciencia dice, es la evolución última del sistema orgánico. Por lo que sostiene que:

La conciencia es la evolución última y tardía del sistema orgánico (...) Innumerables errores traen su origen de lo consciente, errores que hacen perecer al animal. (...) El pensamiento es un segundo grado del mundo de los fenómenos, y sus productos lógicos, como leyes del pensar, son resultado de la evolución orgánica. (...) “El mundo del pensamiento no es más que un segundo grado del mundo de los fenómenos”. (...) las leyes del pensar, como resultado de la evolución orgánica; hay que suponer una facultad creadora; en todo caso, la herencia y la conservación de las ficciones. Todas estas funciones que constituyen el espíritu son formaciones de lo orgánico, porque el cuerpo creador ha creado el espíritu, como una mano de su voluntad. Es la evolución creadora de la vida que quiere superarse (Überwinden) a sí misma /Cf. “Así habló Zaratustra”: De los despreciadores del cuerpo, en Obras Completas, p.258, De las Tarántulas, p. 297.)

Por ello Nietzsche, predica de continuo que la razón y el conocimiento en general tienen la única finalidad pragmática de servir de desarrollo de la vida; nacen y evolucionan en cuanto son necesarios para la conservación de la vida animal. El intelecto, como el espíritu, son instrumentos al servicio de la vida. En tal sentido sostiene: “El espíritu” es sólo un medio y un instrumento al servicio de la vida superior, del enaltecimiento de la vida. “Un instrumento no puede criticar su propia eficacia: el intelecto no puede determinar sus límites, ni sus “éxitos” ó sus “fracasos”. Por lo tanto, Nietzsche enfrenta a Kant: “No existe una crítica de la razón”. De donde se deduce que la idea de la razón vital, del “raciovitalismo”, ha sido, pues construida por Nietzsche antes que Ortega y Gasset la aireara. (Cf. Jiménez Moreno, 1983, p. 45).

4. La “Razón Universal” como valor cultural y educativo en la Civilización Occidental.

El valor gnoseológico de la razón y el pensamiento es el aspecto más fustigado y desfigurado por Nietzsche. A la razón se la ha hecho responsable de la creación del mundo-apariencia, de ese mundo ficticio de ilusión que presenta el conocimiento lógico; la razón ha creado todo ese cúmulo de entidades falsas del ser, de la causa, de la sustancia, de la cosa en sí, de la materia, del alma, etc., con la cual se quiere presentar la “realidad” o el “mundo-verdad”, inmovilizando de esta manera, el devenir, el cambio, las fuerzas y fenómenos que constituyen la única realidad viviente. Porque todo el conocimiento sólo nos da una visión en “perspectiva”, una interpretación desfigurada de los datos de los sentidos. (Cfr. “Genealogía de la moral”, 1981, p. 65).

Nietzsche, por lo tanto, preludia ya la concepción vitalista de Bergson, para quien también los conceptos de la razón inmovilizan la realidad cambiante del devenir o (elám vital). La razón –esa “vieja hembra engañadora”– es la “causa por la cual nosotros falsificamos el testimonio de los sentidos”, los cuales nos muestran el devenir, el flujo de los fenómenos y no las causas. (Cfr. “Crepúsculo de los ídolos”, 1981.). En consecuencia, argumenta:

Lo que nosotros hacemos con su testimonio es lo que pone en ellos la mentira, por ejemplo, la mentira de la unidad, la mentira de la objetividad, de la sustancia, de la duración. La razón, es la causa por la cual nosotros falsificamos el testimonio de los sentidos. (Ibid, p.57.)

Es por lo que Nietzsche combate a todos los filósofos que han creado la filosofía del ser y que “creen con desesperación en el ser”. La doctrina de Nietzsche parece haber llevado a una disolución aún más extrema el conocimiento racional, reduciendo todas las creaciones mentales a puras significaciones relacionales y la lógica, a la simbólica y la gramática, como el actual neopositivismo y estructuralismo y, por supuesto, el fetichismo del “Método Científico”. Es notoria que esta forma de pensar y de razonar es, en su concepción nominalista, que reduce las ideas a meros signos y palabras. Los filósofos según Nietzsche, trabajan con “la locura de las ideas generales, que son, simple sonoridad de palabras”.

En sus “Consideraciones Intempestivas 4^o: Nietzsche contra Wagner”, (p. 224), sostiene: “La idea, así como la palabra, no es más que un signo: no podemos hablar de una congruencia, del pensamiento con lo real. Lo real es una especie de movimiento instintivo”. De ahí, que sus explicaciones se reducen a puro lenguaje, un sistema de signos que se muerde la cola, porque han cesado de designar. Para Nietzsche, la “gramática es la metafísica del pueblo”. Porque la metafísica será en definitiva, una reducción de la verdad a pensamiento y a conceptos y de éstos a filología y a gramática.

Por último, la voluntad y libertad humanas han sido también incluidas en esta concepción demoledora de toda realidad espiritual de la cultura de Occidente. Desde luego, la voluntad, como facultad del querer, no existe como ninguna otra entidad ontológica. Pero Nietzsche también truena contra la “libertad” o “el libre albedrío”, base de la moralidad. Para Nietzsche, es uno de los cuatro grandes errores inventados por los teólogos para hacer a la humanidad “responsable” y “culpable” y así, mantener su dominación con

la amenaza de penas y castigos. En su Obra: “El crepúsculo de los ídolos”, Nietzsche expresa:

Hoy ya no tenemos ninguna compasión con el concepto de libre albedrío, sabemos demasiado bien que es éste el más difamado artificio de los teólogos con el fin de hacer a la humanidad “responsable”...; la teoría de la voluntad fue esencialmente inventada con fines de castigos, esto es, por la voluntad de encontrar culpables..., los hombres fueron imaginados ‘libres’ para que pudieran ser juzgados y castigados, para que pudiesen ser ‘culpables’ por consiguiente, se debería imaginar que toda acción era querida y que el origen de toda acción se encontrase en la conciencia...; y con esto..., se convirtió en principio de la psicología misma. La voluntad individual no existe, sino sólo esa misteriosa “voluntad de poder” que está en la esencia de la vida misma. (p. 410)

Pero, a la vez que rechaza “el libre albedrío”, Nietzsche se opone drásticamente al “determinismo”. En su libro, “Más allá del bien y del mal”, (1982), sostiene:

Suponiendo que alguien se diese cuenta de la grosera ingenuidad del famoso concepto del “libre albedrío” y que arrojase este concepto a su cerebro, yo le rogaría que diese un paso más en su clarividencia y que arrojase de su cerebro, lo contrario de este concepto, monstruoso ‘libre albedrío’; me refiero al ‘determinismo’, que conduce al abuso de la idea de causa y efecto. (...) “No es... el menor encanto de una teoría que pueda ser refutada. Por eso atrae precisamente a los cerebros más sensibles. Yo creo que la teoría cien veces refutada del ‘libre albedrío’ no debe su duración más que a éste atractivo. Sin cesar vemos a alguno que se siente bastante fuerte para esta refutación. (p.76)

La prolija explicación de la ilusión del “libre arbitrio”. Esto no debe llamar a engaño. Nietzsche ha rechazado de continuo el determinismo causal, sea del mundo físico, sea el determinismo de la “providencia” o de la causa primera. Pero ha reemplazado por otro determinismo más vago y vaporoso,

que ese el de la fatalidad. El azar (Zufael, Hazard) o el destino (Schicksal) es el que domina y mueve todo el caos de este mundo, el “hermoso caos de la existencia”. Esta concepción, por él siempre proclamada, encierra un cierto indeterminismo. Pero no sé cómo –se interroga Nietzsche- puede ser cambiado y modificado este suceder de los acontecimientos por el hombre inserto en este movimiento total y a quien es negada la acción libre y, en general, toda acción sobre los hechos. (Ibid., p.78).

A pesar de ello y, con la negación de la libertad psicológica y moral, Nietzsche proclama a todos los hombres libres, plenamente libres en su pensar y en su obrar de todas las trabas de la moral y de todos los valores recibidos. Una de sus obras lo constituye: “un libro para los espíritus libres”. En esta obra, Nietzsche proclama en todos los tonos la absoluta libertad para el bien y el mal, para ejercer la obra creadora y destructora, a la vez del vivir. Ello parece una contradicción patente entre la teoría y la praxis de la concepción Nietzscheana. No es extraño, pues, advertir también, que este pensador Alemán, ha admitido la contradicción en el proceso del devenir. La contradicción, pero no en el significado que le atribuye la “Lógica Clásica Aristotélica”, sino en el sentido de la totalidad dialéctica de la lucha de contrarios, del Par-Dialéctico: Tesis/Antítesis, de la negación de la negación.

5. El Punto de Partida Filosófico: “La tragedia Griega”

Con su obra: “La Tragedia Griega”, Nietzsche rompe todos los moldes tradicionales de la filología clásica, ocasionando que se produjera un gran escándalo por parte de sus colegas intelectuales e inicia su incierto sendero como filósofo, como pensador premonitor de una nueva concepción del mundo. En “El Nacimiento de La Tragedia”, se esboza por primera vez los conceptos y las líneas maestras de su futuro pensamiento, el cual construye

y reconstruye constantemente hasta sus últimas creaciones que lo conducen inexorablemente al interior del círculo temático de “La Voluntad de Poder”.

Para Nietzsche escribir “La Tragedia Griega”, constituyó una cuestión profundamente personal, vital y atrayente. Prueba de ello fue la época en la cual surgió y a pesar de lo cual surgió, es decir, la guerra Franco-Prusia de 1870-71. Por ejemplo, mientras el fragor de la batalla de Wörth atronaba a Europa, el inquieto, sutil y enigmático filósofo, preocupado y despreocupado a la vez, escribía sus ideas sobre los griegos, las cuales habrían de ser el núcleo de este extraño y poco accesible libro.

Mientras que en Versalles se negociaba la paz, Nietzsche alcanzó la paz consigo mismo y restablecido de una enfermedad contraída en campaña, sintió nacer desde el fondo de su pensamiento: El Origen de la Tragedia del Espíritu de la Música: ¿De la Música? ¿Música y Tragedia? ¿Griegos y música de tragedia? ¿Los Griegos y la obra de arte del pesimismo? ¿Pero cómo? ¿Por qué los Griegos, la raza más perfecta, bella y culta? ¿Por qué ellos, precisamente los griegos, necesitaban la tragedia y más aún, el arte? ¿Cuál es la razón del arte griego?

Nietzsche presume o intuye, el gran interrogante del valor de la existencia: ¿Es necesariamente el pesimismo el signo de la decadencia, de la desilusión, del fracaso, de la fatiga y debilitamiento de los instintos? Es que acaso, ¿Existe un pesimismo de los fuertes? Existe una inclinación a lo horrible, a lo malvado, a la incertidumbre de la existencia? Estas interrogantes indican que El Origen de la Tragedia, en apariencia al menos, se ocupa de una serie de cuestiones y problemas diferentes.

En un principio, el proyecto filológico de Nietzsche consistía en analizar la génesis y evolución de la tragedia griega a partir de la danza coral ritual del culto a Dionisos, precisamente, para probar su tesis de que la tragedia era fusión de dos formas diferentes de vida. Esta tarea suponía un intento de reinterpretar la antigüedad clásica griega. Además, pretendió justificar y propagar la música de Richard Wagner. Por otra parte, es necesario apuntar, que en esa obra, Nietzsche se enfrenta por primera vez con lo que él denominó “el espíritu Socrático” y le opone una concepción de la existencia y de la historia que en el futuro definirá siempre y para siempre como dionisiaca.

En “El Origen de la Tragedia”, Nietzsche analiza por primera vez la dicotomía conceptual entre “lo apolíneo y lo dionisiaco”. Estos dos conceptos ejercerán un papel fundamental en todo el pensamiento posterior de este intrincado filósofo alemán. En cierto modo, podría decirse que son las categorías básicas de su filosofía asistemática.

La dicotomía apolíneo-dionisiaco deriva de la experiencia estética y expresa poderes artísticos. En este sentido, Nietzsche puntualiza que se trata de fuerzas que se irrumpen desde la misma naturaleza, “sin intervención del artista”, es decir, fuerzas irracionales, inexplicables e injustificables. Sí en el arte apolíneo se encarna el principio de belleza, lo dionisiaco no crea por sí mismo formas bellas: se trata más bien de un impulso ciego, irresistible que busca materializarse, expresarse, es el motor del proceso creador.

Nietzsche afirma que en la cultura griega primitiva se habían establecido dos formas artísticas ligadas a estos principios diferentes, pero que al fin se fundieron entre sí en la tragedia ática. En el arte helénico, por ejemplo, el

éxtasis dionisiaco se asoció con determinadas formas apolíneas, y así salió de su postración. Para Nietzsche, la tragedia griega surgió del coro dionisiaco. Esa danza coral extática quiere decir: “La música es el origen del mythos clásico”. Sin embargo, cuando el Mito se representa en el teatro, se convierte en juego trágico. La experiencia primitiva de lo trágico, de lo místico, se encarna en una forma apolínea.

Sin embargo, cuando la tragedia griega llegó a su máximo florecimiento, surgió según Nietzsche, su mayor enemigo, que finalmente la aniquilaría: “el espíritu socrático del racionalismo filosófico griego” que por su escepticismo no fue capaz de implantar el sentimiento por la asunción del horror y el misterio de la tragedia. Por lo tanto, con Eurípides, la tragedia está ya adulterada y sobre él mismo se abate la sombra de Sócrates. La aporía socrática y la metodología que de ella se deriva, el espíritu del puro análisis problemático, son, en opinión de Nietzsche, enemigos mortales de la cultura. Al respecto Nietzsche, expresa:

La tragedia griega no terminó como todos los demás géneros artísticos de la Antigüedad, sino que se autoinmoló, a causa de un conflicto insoluble, es decir, trágico, mientras que los demás expiraron, a una edad avanzada, de muerte más bella y serena. (...) La muerte de la tragedia griega al contrario, dejó un vacío enorme, universal y profundamente sentido. En tiempos de Tiberio hubo navegantes griegos que escucharon en una isla solitaria un grito estremecedor: “El Gran Pan ha Muerto”. De la misma forma, resonaba a lo largo y ancho del mundo Helénico este quejido lastimero y doloroso: “La tragedia ha muerto...” Dionisos había caído ya de la escena trágica y, precisamente, por amor de una fuerza demoníaca que hablaba por boca de Eurípides. En cierta forma, Eurípides no era más que una máscara; divinidad que hablaba por él no era Dionisos, ni Apolo, sino un demonio recién nacido llamado Sócrates. (Ibid., p.85)

Constituyó una andanada contra Sócrates y el surgimiento de la Ciencia que se iniciaba con él. En consecuencia, el modelo ideal de la cultura griega había que buscarlo en la tragedia ática primitiva y, en general, en los filósofos Pre-Socráticos. Esta es la razón por la que Nietzsche dio reiteradas conferencias y cursos sobre los filósofos clásicos griegos anteriores a Platón en los años 1872, 1873, hasta 1876. Lo propio le ocurrió a Martín Heidegger, en su madurez, cuando volvió a los pre-socráticos, apoyándose en la obra de Friedrich Nietzsche con argumentos convincentes y en unas dimensiones todavía no apreciadas en su verdadera magnitud.

Nietzsche se ocupó de filósofos pre-socráticos, como: Tales de Mileto, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Demócrito, Epicuro, y Empédocles, estudiándolos desde una perspectiva histórica, aunque legítima desde el punto de vista filosófico. Nietzsche estaba convencido que la investigación filológica de los textos pre-socráticos revelaba más datos sobre la cultura helénica que el estudio de su historia.

Sin embargo, Nietzsche albergaba la convicción de que la cultura occidental eclipsada a causa de Sócrates y convertida en una hueca superficialidad determinada por una concepción “científica” del mundo, sería redimida por un arte nuevo: La Música. La música sería capaz de revivir de nuevo el “Mitos Trágico”, al estilo Wagner, por supuesto.

Confiaba en que la música lograría disolver la vanidad intelectual, la estrechez de miras y las supersticiones del cristianismo y conduciría al hombre a una existencia nueva. De esta manera, en el Capítulo 24 del El Origen de la Tragedia, Nietzsche dirige, por primera vez, sus dardos contra la Iglesia Cristiana, califica a los sacerdotes y acólitos de “duendes malignos” y

acaba considerando al cristianismo como una creación más del espíritu socrático.

Mientras que lo trágico mueve a compasión a los cristianos y, a un hombre no cristiano como Schopenhauer le lleva a concebir su idea de la renuncia, en Friedrich Nietzsche la conciencia trágica suscita alegría y júbilo por sentir la fuerza de sus pulsiones primitivas hasta el éxtasis primitivo dionisiaco, hacia el caos informe como suelo abonado para la emergencia, para el surgimiento de lo creativo. Nietzsche argumentaba que el mundo carece de justificación moral, y sólo puede ser comprendido desde un punto de vista estético: como expresión del poder de Dionisos.

El Origen de la Tragedia constituyó un ataque directo a Sócrates y, por lo tanto, al espíritu del racionalismo. En las conferencias que Nietzsche dio en 1870 sobre "El futuro de nuestros centros docentes", ataca los síntomas palpables de la "filosofía racionalista" que se instauraba en su tiempo, es decir, las rígidas concepciones de la ciencia y la intensa especialización que ella conlleva. En este sentido, afirmaba: "La división del trabajo en la ciencia persigue, en la práctica, el mismo objetivo que todas las religiones con plena conciencia: la limitación de la cultura, más aún, su aniquilamiento". (Ibid., p. 58).

Este tipo de conocimiento y de erudición fue el que captó el joven Nietzsche en la sociedad alemana, en cuyo interior se movilizaban factores que no reconocían una auténtica cultura en tanto tal. Nietzsche puntualiza que el exceso de saber, cuando no es debidamente canalizado y plasmado en los individuos, produce más barbarie que cultura. (Cfr. Intempestivas No. 2, año).

Pero, ¿qué se puede entender por “barbarie” en términos Nietzscheanos? Ya en “Intempestivas No. 1”, Nietzsche reconoce la “barbarie” como “falta de estilo” o como “la caótica confusión de todos los estilos”. Y, frente a ella, la erudición, lejos de frenar su proceso, lo incrementa.

Por lo tanto, el estilo debe ser producto de un saber que de suyo se haga cuerpo, es decir, experiencia vital. En otras palabras, que se haya vivenciado como un todo. Concebido de esta manera el estilo, es preciso inscribirlo en un ideal de cultura, en el que ésta oriente activamente el desenvolvimiento social del hombre, en lugar de reducirse, escasamente, a ser un ornato o una bella vestimenta.

6. Visión Post-Moderna del Hombre en Friedrich Nietzsche

a) El Superhombre.

Nietzsche fustigó de mil maneras los diversos aspectos de la civilización moderna como síntoma y debilitamiento de su fortaleza, que han brotado de esa moralidad del rebaño cual es la moral de los esclavos; la “objetividad” del espíritu científico; el “arte por el arte”; la tolerancia, las instituciones liberales, la igualdad de derechos, el escepticismo y pesimismo, lo mismo que la democracia, el socialismo y anarquismo, todos son signos de la misma descomposición y decadencia, que “ hoy día se llama en Europa, como “progreso”. Todos han sido producidos por el predominio del instinto de rebaño. “La moral es hoy día en Europa, moral de rebaño..., el movimiento democrático continua la herencia del cristianismo. En virtud de ello, afirma:

Nosotros que consideramos que el movimiento democrático no sólo como una forma de decadencia de la organización política sino

también como una forma... de empequeñecimiento del hombre, como la nivelación del hombre, y su disminución de valor ¿adónde hemos de dirigir nuestras esperanzas? Hacia los “nuevos filósofos”...hacia los espíritus de bastante impetuosidad para provocar apreciaciones opuestas, para transformar y derribar los valores eternos; hacia los vanguardistas, hacia los hombres del porvenir..., para forzar a la voluntad de miles de años a entrar en vías nuevas...Será preciso un día una nueva especie de filósofos y jefes... “La universal degeneración del hombre que desciende hasta ese grado de rebajamiento que los cretinos socialistas consideran como el “hombre del porvenir”... esa degeneración..., del hombre hasta el perfecto animal de rebaño (o como dicen al hombre de la sociedad libre), este embrutecimiento del hombre hasta un pigneo de derechos iguales y de pretensiones igualitarios, sin duda alguna ésta degeneración es posible. [Cf. “Más allá del bien y del mal”, Sec. 5, n. 198-203; sec 6, n. 207-9 cf. n.203 (p. 522-23): Secc. 6, n. 208.209. La repulsa de la democracia y el socialismo se reitera en otros muchos lugares de sus obras. Así, voluntad de Poder, n.725.758, etc.(Obras Completas, 1978, Sec. 5, n.201-202.)]

Urge, por tanto, reaccionar contra esa disolución de los instintos más fuertes del hombre, devolver de nuevo a su vigor y fortalecer esos instintos fuertes y peligrosos de la “bestia rubia que está en el fondo de las razas aristocráticas”. Tal es la “nueva tarea” que Nietzsche preconiza para los “espíritus libres”.

En el “crepúsculo de los Ídolos”, (1981), argumenta lo siguiente:

Las instituciones dejan de ser liberales una vez conquistadas; más tarde, no hay peores enemigos de la libertad, enemigos más sistemáticos que las instituciones liberales... Liberalismo significa: hacer de los hombres animales de rebaño... Liberal significa que los instintos viriles, los que se complacen en la guerra y en la victoria, adquieren preponderancia sobre los demás instintos, sobre todo el instinto de felicidad. El hombre que se ha hecho libre... pisotea aquellas formas de bienestar con que sueñan los mercachifles, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas. El hombre libre es guerrero. Para realizar esto será preciso un día una nueva especie de filósofos y de jefes (p.47)

En todo caso, anuncia la creación del “hombre del porvenir” del hombre superior que ha de realizar la liberación del mundo a través de la transmutación de todos los valores de la moral vulgar del rebaño o de los esclavos, salvándole de su voluntad y del nihilismo. Será el “anticristo y antinihilista, el vencedor de Dios y de la nada”. Tal es la aspiración y esperanza última con que termina sus alegatos contra la moral.

Y, con visión futurista afirma:

Todas las ciencias deberán preparar en adelante la tarea del filósofo del porvenir; esta tarea consiste en resolver el problema de la evaluación, en determinar la jerarquía de valores. (...) Este hombre del porvenir que nos ha de liberar del ideal., del gran hastío de la voluntad de la nada y del nihilismo; esa campanada de mediodía y del gran juicio, ese liberador de la voluntad que devolverá al mundo su fin y al hombre su esperanza, este anticristo y antinihilista, este vencedor de Dios y de la nada, tendrá que venir algún día..., quiero decir Zaratustra, el impío. (Cf.” Más allá del bien y del mal, 1982, Nota No. 41)

Este hombre del porvenir, de estirpe transformadora de valores, es el ser social que se identifica con la figura del superhombre que Nietzsche creó en los ditirambos de su Zaratustra. La idea del Superhombre apela a la superación del hombre común u hombre del rebaño y a la creación del hombre superior. Los rasgos del superhombre serán, ante todo, los del hombre naturalista de la concepción Nietzscheana, que trae “el sentido de la tierra”, la afirmación de la vida corporal y terrestre, que ama el cuerpo con sus instintos y desprecia el alma con sus ilusiones ultraterrestres. Por el contrario, sostenía:

Escuchad, y yo os diré el que es él superhombre. El superhombre es el sentido de la tierra... yo os conjuro, hermanos míos, a que permanezcáis fieles al sentido de la tierra y no prestéis fe a los que os hablan de esperanzas ultraterrenas. Son destiladores de veneno,

conscientes o inconscientes. (Cf. "Genealogía de la moral", 1981, p. 66)

Como aquel tipo de raza aristocrática, el superhombre es el creador de valores. Porque el hombre es el que pone los valores en las cosas, dándoles un sentido humano. La obra creadora es la obra de la evaluación, de estimación de los valores. Y el que crea los valores es también "el que destruye"; se entiende, los valores antiguos de rebaño. Y, concluye:

Los hombres crearon ellos mismos el bien y el mal. En verdad, no les cayeron del cielo. Los valores los puso el hombre a las cosas para conservarse: dio un sentido humano a las cosas...Estimar es crear...es convertir las cosas creadas en tesoros y joyas. Sólo por la estimación hay valores; y sin ella estaría vacía la nuez de la existencia...El cambio de los valores es el cambio de los creadores. El que crea destruye siempre" (Ibid., "De los mil y un propósitos". (Ibid, p.142)

Este superhombre creador es, por lo mismo, el que realiza la transmutación de todos los valores. A la evocación del superhombre liga Zaratustra su terrible discurso de las viejas y nuevas tablas, que sintetiza la destrucción de las viejas tablas de la moral antigua, creando la nueva moral de los amos. Pues este creador es el que crea el fin de los hombres y da sentido y su porvenir a la tierra; él es el único que crea el bien y el mal de todas las cosas. En este camino del descubrimiento de los nuevos valores encontró Zaratustra la idea del superhombre y su doctrina, como "el mediodía de los hombres y de la tierra", y esta venida del superhombre es lo que viene a anunciar:

Allí fue donde recogí en mi camino la palabra "superhombre y esta doctrina: el hombre es algo que debe ser superado; el hombre es un puente y no un fin. Un camino hacia nuevas auroras. (...) Yo volveré eternamente a esta misma vida, a esta vida bienaventurada..., para enseñar el eterno retorno de las cosas..., a

fin de enseñar a los hombres la venida del superhombre”.(Cf..“Así habló Zaratustra”, 1981, p.153.)

El hombre no es individuo singular, sino un símbolo. Es simplemente el tipo de la nueva raza noble de hombres del porvenir que se han superado así mismos y vendrán a transformar el mundo y sus valores. Nietzsche en su Zaratustra viene a identificar el superhombre con los “hombres superiores, a quienes dirige su exhortación a superarse, a ser como dioses, a suplantar al viejo Dios que ha muerto.

Frente a aquél que en la plaza pública ante el populacho que grita: “No hay hombres superiores; todos somos iguales, un hombre vale lo que otro hombre; ante Dios todos somos iguales”, Zaratustra apostrofa a sus “hombres superiores”: “¡Pero si ese Dios ha muerto!... Hombres superiores, ese Dios ha sido vuestro mayor peligro..., ahora queremos nosotros... que viva el superhombre”. ! Hombres superiores, ese Dios ha sido vuestro mayor peligro. No habéis resucitado hasta que él bajó a la tumba. Ahora solamente vuelve el mediodía, ahora el hombre superior es el amo... Ahora es cuando la montaña del porvenir humano va a dar a luz. Dios ha muerto. Ahora queremos nosotros que viva el hombre... El superhombre me preocupa, es para mi la idea fija”. (Cf. “El superhombre”, en Obras Completas,1978, p. 223).

El discurso prosigue exhortándoles a despreciar a los débiles y míseros, a las pobres gentes que predicán la resignación, la humildad, la prudencia y la larga serie de pequeñas virtudes; a superar esas “pequeñas” virtudes, que son falsos valores, y elevarse por encima del populacho mediante la fuerza, valentía y altivez, aun a costa del “mal” o daño hecho a esas gentes. Porque “el hombre debe hacerse mejor y más diabólico. El mayor mal es necesario para el mayor bien del superhombre”.

El sentido del superhombre es para Nietzsche es el de finalidad de la vida en el mundo. Todos los hombres y la creación entera deben servir a la formación de esa casta de hombres superiores –la raza de los amos- que han de transformar al mundo y deberán encarnar “la voluntad de poderío”. Los hombres de ahora son “el puente que conduce al superhombre”, decía. Los jueces que condenan y los hombres del crimen justifican “su supervivencia” por la aspiración y el amor al superhombre. Del pálido criminal. “No basta que os reconciliéis con aquel a quien quitáis la vida. Que vuestra riqueza sea el amor al superhombre, y así justificaréis vuestra supervivencia”. Sobre el amor al prójimo está “el amor a lo lejano y futuro”. Y el verdadero amor, más que a los hombres del vulgo, debe ser al futuro del superhombre, como el verdadero humano, que es “la razón de ser” del hombre.

Nietzsche identifica, pues, la imagen ideal del superhombre con su prototipo del “hombre del porvenir” que había predicado antes como el superior ejemplar de la “casta dominante”, transformadora de la civilización y de las estructuras modernas. El pathos de la filosofía nietzscheana es la aspiración a una época futura, a un porvenir transformador del mundo por la destrucción de toda la mentira de los valores actuales. Todavía en su fantasía busca en el pasado ejemplares de esa figura ideal; son los grandes jefes de las castas dominadoras, guerreros, agresores, despiadados, dechados de brutalidad: César, César Borgia, Federico Barbarroja, Federico el grande, sobre todo Napoleón, y a quien tantas veces exalta: “¡Napoleón, esa síntesis del ‘monstruo’ y del ‘superhombre’!”.

Y, por fin, el superhombre es identificado con Dionisos, “el dios epicúreo”, que es el tipo del hombre divinizado, encarnación de la vida, que da rienda suelta a los instintos de placer y lucha dominadora de la “bestia humana”. Así

habló Zaratustra. Anotaciones de la obra. “El tipo de la vida, tal como la debe practicar el superhombre: un dios epicúreo... los dueños de la tierra, en fin de cuentas, una nueva casta dominante. De esta casta nace, aquí y allá, un dios del todo hecho epicúreo, el superhombre, el transfigurador de la existencia. La concepción sobrehumana del mundo; Dionisos” Y ese Dionisos, como dirá tantas veces, es Nietzsche mismo, el inmoralista y el anticristo, que se refleja y oculta tras sus personajes. Se toca con esto un tema esencial y básico dentro de la filosofía de Nietzsche. Su concepto de hombre es ambiguo; oscila entre una concepción que permanece en lo meramente humano, en el cual distinguen los extremos del tipo creador y del –no- creador, del genio y del hombre del rebaño, una interpretación más honda de lo humano, que va más allá de todo humanismo y que concibe al hombre desde su tarea cósmica, consistente en ser el lugar de la verdad del todo. En la historia de la Filosofía de Nietzsche, ésta tensión del concepto del hombre permanece constantemente viva. Nietzsche pregunta por el “hombre grande” cuando quiere decir que es el hombre en cuanto tal; Pero, su interpretación se mueve siempre equivocidad.

En el primer período de Nietzsche, resulta imposible desconocer el origen fundamentalmente radical de la metafísica del genio en la olímpica filosofía de artista sobre la esencia del universo, la raíz del concepto de cultura en la imagen trágica del universo. Y desde este fundamento hemos de entender su propósito de reformar la cultura. Nietzsche se enfrenta ya, de este modo, con la doctrina de Schopenhauer, aún encontrándose todavía sobre su misma base.

De tal modo que, el interrogante que salta a la vista es, dónde se puede encontrar: ¿Qué es el hombre?. Por supuesto, que se encuentra en su obra “Así Habló Zaratustra”, en donde, Nietzsche, interpreta el hombre. Al descender Zaratustra al país de los hombres, tras diez años de soledad en

las montañas, encuentra en su camino, posiblemente en el bosque, al santo, al solitario del bosque, que se apartó de los hombres para amar únicamente a Dios. Este Dios no tiene ninguna enseñanza, nada que Transmitir o decir a los hombres; su existencia solitaria se relaciona únicamente con Dios; con él es con quien habla. Su diálogo primordial es la oración, el conversar del hombre a Dios, sin embargo, el solitario Zaratustra, que se dice para sí “¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque aún no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto!”, este solitario que no dialoga con lo sobrehumano, tiene que hablar a los hombres precisamente cuando dice su palabra esencial, tiene que enseñarles.

Nietzsche se decide con pasión, enseña el superhombre y muestra la índole profundamente despreciable del último hombre. Su doctrina no tiene aquí la frialdad de una exposición teórica, sino que, por así decirlo, tiembla la conmoción e intenta hablar a individuos conmovidos. El lenguaje de Zaratustra cuando enseña es el entusiasmo himnico: “¿Qué lenguaje del ditirambo... óigase como Zaratustra habla consigo mismo antes de la salida del sol: tal felicidad de esmeralda, tal divina ternura no la poseyó, antes de mí, lengua alguna”, lo vemos en *Ecce homo*, hablando con profundidad sólo es ditirambo el diálogo de Zaratustra consigo mismo, sobre todo las canciones, por ejemplo como las tituladas: “La canción del baile”, “La canción de la noche”, “La canción de los sepulcros”, “Antes de la salida del sol”, “Del gran anhelo”, “Los siete sellos” (La canción sí y amén), (Cf. “Así hablaba Zaratustra”, 1981).

El hombre, como puente hacia el superhombre, da cuenta de los grandes precursores que Nietzsche menciona: los grandes despreciadores, los que se ofrendan a la tierra, los concedores, los trabajadores e inventores, los que aman su virtud y sucumben con ella, los pródigos del alma, los

poderosos de la felicidad, los justificadores tanto del futuro como del pasado, los que castigan a su Dios, los de alma profunda, los muy ricos, los espíritus libres.

Por lo tanto, Nietzsche liba el néctar de los dioses de múltiples flores raras del jardín humano. En todos los precursores se encarna y prefigura el superhombre. Pero lo que en tales tipos se encuentra desparramado, más en él está todo junto:

Yo amo a todos aquellos que son como gotas pesadas que caen una a una de la oscura nube suspendida sobre el hombre: ellos anunciaban que el rayo viene, y perecen como anunciadores. Mirad, yo soy un anunciador del rayo y una pesada gota que cae de la nube; más ese rayo se llama superhombre". (Ibid., p. 237)

Ahora bien el tema central de la primera parte de: Así habló Zaratustra la "muerte de Dios" Si se quiere, todos los discursos hay que entenderlos desde este centro esencial. Esta primera parte de predicaciones del libro está dedicada a transmutar, a dar la vuelta del idealismo. Esto se puede demostrar convincentemente mediante la interpretación detallada y seguida de cada uno de los discursos.

Nietzsche presenta el tema fundamental: La transformación de la esencia del hombre por la muerte de Dios, es decir, la transformación por la que se pasa de la auto alineación a la libertad creadora que se conoce a sí misma:

Tres transformaciones del espíritu os presento: como el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león en niño". El camello: este significa todavía la existencia en el modo de ser de la grandeza, significa el hombre de gran respeto, que se inclina ante la omnipotencia de Dios ante la sublimidad de la ley moral; que se arrastra y se carga voluntariamente con los grandes pesos, en otras palabras se agacha para imponerle todas las grandes cargas, sufrimientos y dolores- "¿Qué es la más pesado, héroes? Así

pregunta el espíritu paciente, para que yo cargue con ello y mi fortaleza se regocije”. El hombre que está bajo el peso, de la trascendencia, el hombre del idealismo: éste se asemeja al discurso de Nietzsche, al camello. No desea tener felicidades, desprecia la ligereza de la vida diaria y pequeña, quiere tareas en que demostrar sus fuerzas, quiere cumplir mandamientos pesados y rigurosos, que no resulten fáciles, que opriman pesadamente: quiere su deber “tú debes”. Y toda vía más quiere obedecer a Dios y someterse al sentimiento de la vida que pesa sobre él; en la obediencia y en el sometimiento tiene el espíritu respetuoso, la grandeza que le es propia. Rodeado por un sin fin de valores, está sometido, de manera resignada y voluntaria, al mandamiento del (TU DEBES). El camello que camina argado hacia el desierto se transforma aquí precisamente en león. El idealismo se hunde por sí solo; la moral se auto aliena a causa de la veracidad; por motivos ideales , personales y se somete. Y fíjese lo que pasó luego el invento por salvar a la humanidad y el mismo no se salvó; tiene lugar la inversión del idealismo. El espíritu respetuoso y sumiso se transforma en león, es decir, arroja de si las cargas que le agobiaban y oprimían desde “fuera” lucha con su último dios: la moral objetiva. Conoce su auto alineación anterior y ahora lucha contra el dragón milenarior contra los valores que parece existir objetivamente. En la lucha del león contra la moral idealista, con su base trascendente, su “mundo inteligible” y su voluntad divina, el hombre se crea su libertad, libera la libertad que en él dormía, supera el estado de la falta radical de libertad de la regulación de la vida por un sentido vital impuesto y que hay que aceptar. Pero ésta libertad del león que dice “no”. Esta libertad que se rehúsa a Dios, a la moral objetiva y a la cosa en si metafísica, que se da cuenta de que todo son ilusiones de una auto alineación idealista, no es lo último. Esto es tan sólo la libertad negativa, la “libertad de “, pero no es todavía la “libertad para”: “crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, humanos míos, es preciso el león” Veas la negación de los valores antiguos y venerables, o mejor, la negación de la trascendencia de tales valores o la salida de la auto alineación de la existencia humana, no es todavía una proyección nueva, no es aún una nueva productividad creadora, constructiva de la humanidad liberada.

El león, contrapone al “tu debes”, que domina al camello, su soberano “yo quiero”. Pero todavía hay demasiada porfía y fuerte endurecimiento en sí mismo. La nueva voluntad es todavía ella misma, querida; no posee aún la auténtica soltura del querer creador, de una nueva proyección de nuevos valores. Esta sólo la tiene el niño. “inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un

juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, humanos míos, para el juego del crecer, se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo". La esencia originaria y auténtica de la libertad como proyección de nuevos valores y de nuevos mundos de valores es aludida con la metáfora del juego. La naturaleza de la libertad positiva es juego. La transformación del hombre en superhombre no es un salto, en el que repentinamente apareciese, por encima del homo sapiens una nueva raza de seres vivos. Esta transformación es una metamorfosis de la libertad finita, su rescate de la auto alineación, la libre aparición de su carácter de juego.

Se va señalando como en su primer momento Nietzsche adopta siguiendo intencionalmente a Heráclito - el concepto del juego y una posición central, y cómo interpreta con él su noción básica de lo dionisiaco. Mas en este discurso del juego, no es ya el pleno juego dionisiaco del mundo, no es el juego del fondo primordial, que edifica y destruye el mundo fenoménico. Puede ahora estimarse como el juego de la estimación axiológica del hombre, como la proyección lúdica de mundos de valores. Pero el juego del valuar creador vuelve problemático el esquema metafísico del mundo de los sentidos y el mundo del espíritu, de mundus *sensibilis* y mundus *intelligibilis*, de un más acá y un más allá. Los trasmundos de la metafísica descansan, lo mismo que la trascendencia de los valores es un Dios vivo. Pero tras la muerte de Dios, aquellas distinciones han desaparecido. (Cf. "Así Habló Zaratustra, pp. 103-105).

En las metáforas del "camello", el "león" y el "niño" se observa el cambio de la libertad humana que se libera para ser ella misma y, con ello, la génesis del superhombre. A lo anteriormente mencionado se toma como símbolo en los cuales expresa Nietzsche su auto comprensión del mundo: el genio, el hombre que más sirve, que se convierte en paso hacia una potencia superior al hombre, corresponde al camello; el espíritu libre, el hombre crítico y negador, el marinero audaz que navega hacia costas desconocidas y lejanas, corresponde al León; y Zaratustra mismo, el que dice: "sí", al que dicta nuevos valores corresponde al niño que juega. Desde aquí puede Nietzsche caracterizar la idea de la virtud, tal como se considera

corrientemente antes del cambio, como un sueño de la vida en el que el hombre no ha despertado todavía de sí mismo; aquí se encuentra aún prisionero de la apariencia de la trascendencia y ha olvidado su propia esencia creadora. Los predicadores de la virtud, predicán el sueño, el auto olvido de la libertad que juega.

De igual manera, el pensamiento metafísico procede –para Nietzsche- de un “trasmundo”; tienen origen terreno; es, por así decirlo, sólo un “sueño”, mediante el cual quiere el hombre redimirse de sus sufrimiento. Fatiga, que de un solo salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creó todos los dioses y todos los trasmundos.

Nietzsche ve, consecuentemente, una voluntad de decadencia que se desconoce a sí misma. En ésta triple visión de la virtud, el trasmundo y el desprecio del cuerpo se expresa el conocimiento de la muerte de Dios. La misma visión guía también la interpretación de la muerte, la guerra, la amistad, el amor: todas las relaciones humanas fundamentales son invertidas, investigadas y sopesadas de nuevo. La balanza de la existencia no se encuentra ya ahora en las manos de Dios; a partir de su muerte todo ofrece un aspecto nuevo; la tierra es el último criterio; la gran prueba y el gran examen de todas las cosas humanas se realizan en ella y con fidelidad.

Cuando se concibe al hombre en su esencia, el hombre es el “creador”. Sin embargo, el camino del creador conduce al aislamiento máximo; lleva a salirse de todas las comunidades de la vida, de toda alianza, de todo amor y de toda compasión, el aislamiento nos reduce al propio “sí-mismo”. Pero no todos tienen el derecho de tal búsqueda de sí, de tal egoísmo. Nietzsche inquiere: “¿libre te llamas a ti mismo? ¿Quiero oír tu pensamiento dominante,

y no que has escapado de un yugo? ¿Eres tú alguien al que le sea lícito escapar de un yugo?. Más de uno hay que arrojó de sí su último valor, al arrojar su servidumbre. ¿Libre de qué? ¡Qué importa eso Zaratustra! Tus ojos deben verme con claridad: ¿libre para qué?” (Cf. “Así habló Zaratustra”, Ob.cit., p. 93).

El ser –sí-mismo, no es fijo auto conservarse y auto mantenerse. El egoísmo del creador no tiene el carácter de un egoísmo pequeño y bajo; es puro derroche de sí. “En verdad, semejante amor que hace regalos, tiene que convertirse en ladrón de todos los valores; pero yo llamo sano y sagrado a ese egoísmo. Existe otro egoísmo, demasiado pobre, un egoísmo hambriento que siempre quiere hurtar, el egoísmo de los enfermos, el egoísmo enfermo”. El egoísmo rico, el egoísmo que se prodiga, que no quiere conservarse a sí mismo, sino que quiere transformarse en una vida más rica, más plena, más poderosa, en una vida que rebose y que de a otros de su riqueza, este impulso de la vida humana hacia un poder más alto y superior, la vida creciente, ascendente, esa búsqueda de sí en auto ‘superaciones’ y auto dominio, siempre nuevos, es la verdadera forma de ser del hombre liberado de Dios, del creador. “Cuando vuestro corazón hierve, ancho y lleno, igual que el río, siendo una bendición y un peligro para quienes habitan a su orilla: allí está el origen de vuestra virtud. Cuando estáis por encima de la balanza y de la censura, y vuestra voluntad quiere dar órdenes a todas las cosas como la voluntad de una amante: allí está el origen de vuestra virtud”.

El modo fundamental como aquí define el “sí-mismo” humano, creador, que se prodiga y que busca la prepotencia de la vida, prefigura ya la idea básica que domina la segunda parte de Así habló Zaratustra: la idea de la “voluntad de poder”, La voluntad de poder está vista aún, en principio desde

el hombre, desde adentro, es decir, como auto superación creadora, propia de la existencia humana que juega libremente. La muerte de Dios es la idea directriz de la primera parte de la obra Así habló Zaratustra. El idealismo – moral, el metafísico y el religioso- aparece como el gran camino errado del hombre. “De mil maneras han hecho ensayos y se han extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud. Sí, un ensayo ha sido el hombre. ¡Ay, mucha ignorancia y mucho error se han vuelto el cuerpo de nosotros! No sólo la razón de milenios, también su demencia se abre paso en nosotros. Peligroso es ser heredero”. (Ibid., 105).

La locura de los milenios es –para Nietzsche- la interpretación idealista del hombre y del mundo. Es preciso transmutar esa locura del idealismo: transformarla precisamente en el conocimiento de que Dios ha muerto, y ha sido enterrado, y que no ha resucitado. Sólo así entonces podrán brillar las posibilidades libres del hombre. Muchos senderos existen aún hoy que no han sido recogidos por el hombre: muchas formas de salud y muchas ocultas islas de la vida que hay que recoger. Inagotados y no descubiertos continúan siendo para nosotros, el hombre y la tierra de los hombres.

El terreno del juego de la libertad es inabarcable si Dios no limita ya al hombre si esa piedra insalvable no cierra ya su camino ascendente, si ya no cae sobre el país humano la sombra inmensa del señor. Nietzsche no coloca al hombre en el lugar de Dios: no diviniza ni idolatra la existencia finita. En el lugar de Dios cristiano y del platónico reino de las ideas coloca Nietzsche, la tierra. Tal vez ésta sea también una diosa antiquísima, pero una diosa informe, sin perfiles que “está cercana y es difícil de aprehender”. Nietzsche acaba su primera parte de “Así habló Zaratustra”, y al irse, se dirige a sus discípulos: “¡Todos los dioses han muerto; ahora, viva el superhombre! ¡Sea

esta, llegado el gran mediodía, nuestra postrera voluntad!” (Cf. “Así hablaba Zaratustra”, p 160).

b) La Voluntad de Poder

De acuerdo a la interpretación que Heidegger le da al texto “Así habló Zaratustra”, refiere que en su subtítulo “Un libro para todos y para nadie” yace la idea de que es un libro no para cualquiera sino para cada hombre en tanto digno de ser pensado respecto a su esencia. Es un libro para aquél que busca el camino del pensar, no para el hombre meditabundo que se jacta ante los demás con fragmentos que lo justifiquen. El libro encierra en su seno un conocimiento que no todos estarían dispuestos a comprender, ya el mismo hecho de que exista un relator o “portavoz” como lo llama Heidegger, tiene su razón de ser. Según este filósofo la palabra **fürsprecher** tiene un sentido etimológico característico de Zaratustra. En sí mismo **fürsprecher** significa “el que habla delante”, el que es capaz de explicar y aclarar aquello de lo que habla.

Este portavoz, que no es un mero predicador de pareceres y frases lapidarias, habla desde el hombre, desde el individuo que ama al hombre. Ya en la sección de “El convalescente” se puede advertir cómo Zaratustra proclama para sí mismo y para todos:

«Yo, Zaratustra, el portavoz de la vida, el portavoz del sufrimiento, el portavoz del círculo ... »

Según Heidegger, vida-sufrimiento y círculo constituyen y se relacionan en una misma cosa. Vida se refiere a la voluntad de poder que posee el ente, no sólo el ser humano. Sufrimiento lo dice Nietzsche de este modo “Todo lo que sufre quiere vivir”, por lo tanto, sufrimiento está circunscrito en la voluntad de

poder, y círculo es el signo del anillo que explica el retorno, pues su curvatura vuelve a sí misma. Esta trilogía, que a su vez es una, quiere decir en pocas palabras que todo ente es voluntad de poder cuya característica creadora permite que se quiera a sí misma en el eterno retorno de lo Igual.

Ahora bien, en la misma sección de "El convalescente", Zaratustra se muestra, además de portavoz, como un maestro cuando los animales le dicen: "Tú eres el maestro del eterno retorno" y cuando lo se relaciona con el fragmento que aparece en el prólogo, el propio Zaratustra anuncia: "Yo os enseño el ultrahombre". Se observa entonces que Zaratustra puede presentarse como portavoz y como maestro, aunque no se entienda con certeza quién es realmente Zaratustra, sí es posible advertir la intención de su proclama por la manera en cómo lo dice. Los animales son significativos, la serpiente enroscada en el águila haciendo círculos en el aire, etc., en perfecta amistad y convivencia. Preguntan acaso si Zaratustra vive y él mismo se pregunta también: ¿en verdad, aún vivo?. Heidegger piensa que si se interpreta la palabra vida como voluntad de poder que domina la totalidad del ente en cuanto tal, entonces, ¿Zaratustra tiene esa voluntad de poder?. Se muestra, pues en la obra que sus animales preguntan por su ser. Tomando por caso el fragmento de "El convalescente", donde le dicen a Zaratustra lo siguiente: «Porque tus animales, oh Zaratustra, saben bien quién eres y quién debes llegar a ser: mira, **eres el maestro, eres el que enseña el eterno retorno** -, ¡éste es ahora **tu** destino! ». Con ello Zaratustra debe inquirirse en lo que debe llegar a ser para ser lo que es. Desde este punto, es posible determinar al menos que Zaratustra debe en principio llegar a ser el maestro del eterno retorno.

Por otro lado, cuando Zaratustra dice que enseña al ultrahombre, no se refiere al hombre que está por encima de los demás gracias a un rasgo de erudición, belicosidad o religiosidad. En términos de Heidegger,

ultrahombre designa al hombre que emplaza al hombre que habitualmente es, aquél que va más allá del que ahora existe. El ultrahombre debe colocarse en el momento histórico para poseer el dominio de la tierra en su totalidad. Sin embargo, para ello el hombre debe ser llevado más allá de sí mismo y no confundirlo con los hombres que han detentado el poder a través de la historia o con los que protagonizaron la modernidad, el ultrahombre se apunta hacia otra esencia del hombre hasta ahora conocido, y sólo se logra si aprendemos a aprender del maestro o, lo que es más meritorio, a aprender a preguntar más allá de él. Vemos entonces que Zaratustra se comporta como el maestro que enseña al ultrahombre, no es el ultrahombre en sí, Nietzsche tampoco es Zaratustra, pero sí intenta mostrar la esencia del ultrahombre a través de su discurso.

Heidegger ve la transformación del hombre de la siguiente manera: en primer lugar, se debe tomar en cuenta tres etapas: a) Aquello de lo que se aleja el que pasa; b) El paso mismo y c) Aquello a lo que pasa el que pasa. (¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?, 1994). Explica este pensador que si no se ve la dirección hacia donde se va, aquello de lo que tiene que liberarse el hombre queda por supuesto en lo indeterminado. Ya cuando ve hacia donde tiene que pasar y lo pasa, entonces ve una luz. Sin embargo, para el maestro que tiene que mostrar a dónde tiene que pasar, la meta siempre es lejana. Para Zaratustra estará lejano, pero siempre estará cerca por el simple hecho de permanecer, y esa sensación es lo que llama Heidegger nostalgia (Sehnsucht). En ese lugar donde va el que pasa le corresponde la nostalgia. En cambio, aquél que lo pasa y que es el maestro que tiene que mostrar el adónde, está en camino hacia su esencia misma, el regreso.

A propósito de la noción de nostalgia, en la siguiente sección "De la gran nostalgia", Zaratustra se enfrenta al alma, su diálogo es con su alma.

«Oh, alma mía, te enseñé a decir “Hoy” como “Antaño” y “Un día”, y a pasar danzando tu danza en corro por encima de todo Aquí y Ahí y Allí». Zaratustra no huye de la dimensión temporal, por el contrario, la denuncia con las palabras “Hoy”, “Antaño”, “Un día”, se explora en su esencia y ve el pasado, presente y futuro moviéndose hacia lo mismo, desplazándose hacia un constante ahora, hacia un mismo presente. En este sentido, igual como lo piensa la clásica metafísica, Nietzsche también se inscribe en la eternidad pero como continuo presente, sin embargo, a diferencia de la metafísica, lo permanente no yace, sino que se convierte en un eterno retorno de lo igual, en donde se halla la vida gozosa-sufrida, es precisamente ese lugar a donde el maestro se dirige. Pero, ¿y el hombre a dónde debe dirigirse? ¿De qué debe liberarse para pasar más allá?. Sencillamente, debe dirigirse a la liberación de la venganza, del espíritu liberador. A pesar de que Nietzsche acuña en su libro la voluntad de poder, la guerra, la bestia rubia, en ocasiones es mal comprendido. Nietzsche quiere reflejar en su pensar un espíritu anterior a toda hermandad u hostilidad, es el espíritu que transcurre más allá de toda paz o toda guerra tal como la conocemos, es la liberación del espíritu de venganza que se desprende de toda debilidad y de acciones a costa de lo que sea.

Dice Heidegger refiriéndose a Nietzsche: «**Porque que el hombre sea liberado de la venganza: esto es para mí el puente a la suprema esperanza**», dice Nietzsche. Dice con ello al mismo tiempo, en la lengua de un ocultar que prepara, adónde dirige su «gran nostalgia». Es probable que se esté hablando del puente que lleve al hombre de ayer y de hoy al ultrahombre, y el primer paso es que aparezca aquello hacia lo que va el que pasa durante la transición, y en ese caminar Zaratustra es el maestro del eterno retorno, de la vida, el sufrimiento y el círculo, así como del ultrahombre. Sin embargo, cabe preguntarse por qué Nietzsche habla del

espíritu de venganza con tanta vehemencia; en la sección "De la salvación", dice Zaratustra que el espíritu de venganza es la mejor reflexión del hombre, y que donde hay sufrimiento, hay castigo. Ahora bien, Heidegger lo entiende relacionando la reflexión con la conexión que existe entre el pensar del hombre con lo que es, con el ente. De acuerdo a cómo el hombre sobrelleve el ente, se convierte en una representación del ente en cuanto al hecho de que es, a lo que es, al cómo es, a lo que quisiera y debiera ser, esto es el ente en cuanto a su Ser, y el re-presentar es el pensar. Enseguida nota el filósofo que para Nietzsche este representar ha sido definido por el espíritu de venganza; luego, la relación de ésta con lo que es es considerada lo mejor entre los hombres. La venganza es vista en Nietzsche desde el punto de vista metafísico, no moral o psicológico, pues es el espíritu de la venganza el que determina la posición del hombre respecto del ente; el hombre se representa al ente, pero tiende a ir más allá, a su Ser, por eso toda relación del hombre con el ente es metafísica.

La palabra venganza tiene en Nietzsche una connotación de superioridad sobre los demás, una venganza capaz de rebajar al otro para reivindicar la propia validez, tomando en cuenta que el ansia de venganza es estimulado por el sentimiento de vencido. Comenta Nietzsche en Así habló Zaratustra: «*Recomiendo a todos los mártires que reflexionen si no fue la sed de venganza lo que los empujó a lo extremo*». (XII, p. 298). Dentro de su dimensión metafísica, el espíritu de venganza se halla en relación con el hecho de querer, de apetito y voluntad, es precisamente éste último que piensa Nietzsche sea el ser del ente en esa voluntad de poder. De allí que el hombre sea hombre en cuanto se relaciona con el ente y se mantiene en el ser y, por otro lado, el pensar se debe relacionar, en su esencia, con el ser del ente como voluntad, por consiguiente, el pensar es definido por el

espíritu de venganza. Para comprender este espíritu, es necesario examinar cuál es su esencia.

En la sección "De la liberación", Zaratustra dice: *«Esto, sí, esto sólo es la **venganza** misma: la contravoluntad de la voluntad contra el tiempo y su "fue".»* como venganza, es natural que aparezca en su esencia aquello a lo que se enfrenta y se opone, su contravoluntad. En ese sentido, la voluntad, como ser de la totalidad de los entes, existe una caracterización de la venganza como contravoluntad de la voluntad, lo que es válido, pues aún se maneja en el estadio del ser del ente. Venganza es también contravoluntad de la voluntad contra el tiempo y su fue, se refiere al tiempo desde una perspectiva pasajera, presente, pasado y futuro, pues lo que viene del tiempo no permanece sino que se va pasando. Sin embargo, la voluntad se perfila como inoperante ante el tiempo que transcurre, su querer se ve enfrentado y no puede hacer nada. El tiempo y su pasar se convierten en lo contrario a lo que padece la voluntad y ésta, a su vez, se convierte en sufrimiento por lo mismo que padece. La contravoluntad contra el tiempo se sobrepone a lo pasajero, lo terrenal no tiene ser verdadero, es, según Platón, el no ente. Nietzsche no sólo indica la contravoluntad como el mero sobreponerse a lo terrenal, va más allá, la esencia de la venganza consiste en aquella reflexión que destaca los criterios ultratemporales como los absolutos con lo que rebaja lo temporal al no-ente. Por ello, para que el hombre tenga dominio absoluto de la tierra so pena de que rebaje lo terrenal, deberá primero salvarla, y para ello debe liberarse del espíritu de venganza, si ello es así, esta liberación será, por ende, el puente hacia la suprema esperanza y, por consiguiente, la liberación de la venganza es para Nietzsche la liberación de lo adverso a la voluntad, de lo que lo rebaja, pero es también un no desligarse de todo querer, entendido metafísicamente. La liberación es del No de la voluntad, es decir, la liberación la afirma en vistas

a lo que la contravoluntad del tiempo niega, el tiempo, el transcurrir. Comenta Heidegger al respecto: *Este Sí al tiempo es la voluntad de que el pasar permanezca y no sea rebajado a la nada. Pero ¿cómo puede permanecer el pasar? Sólo así: que como pasar no esté sólo yéndose continuamente sino viniendo siempre. Sólo así: que el pasar y lo que pasa de este pasar regrese en su venir como lo Mismo. Pero este mismo regreso sólo es un retorno que permanece si es un regreso eterno. El predicado «eternidad» según la doctrina de la Metafísica, pertenece al ser del ente.* La liberación de la venganza es la marcha de la contravoluntad contra el tiempo hacia la voluntad que, en su condición de transmisor del círculo, es representado el ente en el eterno retorno de lo mismo, esto significa que en el momento en que el ser del ente se aparezca ante el hombre como retorno de lo mismo, es cuando el hombre puede pasar el puente y liberarse del espíritu de venganza, y una vez cruzado ese puente es cuando el hombre se convierte en ultrahombre. Zaratustra es el maestro que muestra el ultrahombre, ya que es el maestro del eterno retorno de lo igual, el que desea liberar del espíritu de venganza la actual reflexión del hombre para llevarla al eterno retorno de lo mismo. Zaratustra enseña el eterno retorno y el ultrahombre como un todo, porque ambas se relacionan. No lo enseña por separado porque ambas doctrinas pertenecen a un círculo, que es el eterno retorno de lo mismo y constituye el ser del ente, o como dice Heidegger, lo permanente en el devenir.

En el libro "La voluntad de poder", publicado posteriormente al "Así habló Zaratustra", Nietzsche recoge su pensamiento en la sección "Recapitulación"; allí expresa una frase rotunda: *"Imprimir en el devenir el carácter del ser, esto es la suprema voluntad de poder"*. La suprema voluntad de poder es el transcurrir representado como permanente devenir

en el eterno retorno de lo mismo, éste es un pensar que "imprime" al ente el carácter de su ser y toma el devenir para sí.

2. Zaratustra bajó solo de las montañas sin encontrar a nadie. Pero cuando llegó a los bosques surgió de pronto ante él un anciano que había abandonado su santa choza para buscar raíces en el bosque (5). Y el anciano habló así a Zaratustra: No me es desconocido este viajero: hace algunos años pasó por aquí. Zaratustra se llamaba; pero se ha transformado.

Entonces llevabas tu ceniza a la montaña (6): ¿quieres hoy llevar tu fuego a los valles? ¿No temes los castigos que se imponen al incendiario?

Sí, reconozco a Zaratustra. Puro es su ojo, y en su boca no se oculta náusea alguna. ¿No viene hacia acá como un bailarín? Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha convertido en un niño, Zaratustra es un despierto: ¿qué quieres hacer ahora entre los que duermen? En la soledad vivías como en el mar, y el mar te llevaba. Ay, ¿quieres bajar a tierra? Ay, ¿quieres volver tú mismo a arrastrar tu cuerpo? Zaratustra respondió: "Yo amo a los hombres". ¿Por qué, dijo el santo, me marché yo al bosque y a las soledades? ¿No fue acaso porque amaba demasiado a los hombres? Ahora amo a Dios: a los hombres no los amo. El hombre es para mí una cosa demasiado imperfecta. El amor al hombre me mataría. Zaratustra respondió: "¿Qué dije amor! Lo que yo llevo a los hombres es un regalo". No les des nada, dijo el santo. Es mejor que les quites alguna cosa y que la lleves auestas junto con ellos -eso será lo que más bien les hará: ¡con tal de que te haga bien a ti! ¡Y si quieres darles algo, no les des más que una limosna, y deja que además la mendiguen! No, respondió Zaratustra, yo no doy limosnas. No soy bastante pobre para eso". El santo se rió de Zaratustra y dijo: ¡Entonces cuida de que acepten tus tesoros! Ellos desconfían de los eremitas y no creen que vayamos para hacer regalos.

Nuestros pasos les suenan demasiado solitarios por sus callejas. Y cuando por las noches, estando en sus camas, oyen caminar a un hombre mucho antes de que el sol salga, se preguntan: ¿a dónde irá el ladrón?

¡No vayas a los hombres y quédate en el bosque! ¡Es mejor que vayas incluso a los animales! ¿Por qué no quieres ser tú, como yo; un oso entre los osos, un pájaro entre los pájaros? "¿Y qué hace el santo en el bosque?", preguntó Zaratustra. El santo respondió: Hago canciones y

las canto, y, al hacerlas, río, lloro y gruño: así alabo a Dios. Cantando, llorando, riendo y gruñendo alabo al Dios que es mi Dios. Mas ¿qué regalo es el que tú nos traes? Cuando Zaratustra hubo oído estas palabras saludó al santo y dijo: "¡Qué podría yo daros a vosotros! ¡Pero déjame irme aprisa, para que no os quite nada!" -Y así se separaron, el anciano y el hombre, riendo como ríen los niños. Mas cuando Zaratustra estuvo solo, habló así a su corazón: "¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto!"

(Así habló Zaratustra, 2, 1984)

Cuando Nietzsche declara que "Dios ha muerto" se refiere a que el mundo sobrenatural ha desaparecido, no sólo el Dios cristiano, sino también todos los dioses en la cultura occidental. De acuerdo con la interpretación de Heidegger (*Senderos del bosque, Dios ha muerto*, 1979) también designa la noción de un Dios que representa las ideas y los ideales. Ya es acuciosa la intención de Nietzsche de revelarse a los supuestos platónicos y kantianos por la siguiente razón: Platón entiende al mundo en dos vertientes, el mundo de lo sensible, irreal, aparente y el mundo inteligible, donde yace lo real. Para Kant, el mundo sensible es el físico, y el metafísico el mundo suprasensible. La frase "Dios ha muerto" denota en Nietzsche que el mundo suprasensible no tiene ninguna utilidad, carece de vida. Es aquí donde se acentúa el nihilismo de este pensador, pues aniquila la presencia de ese mundo metafísico, suprasensible, aparece la nada. Pero, ¿qué significa la anulación del mundo suprasensible? Significa que en ese mundo sólo es posible concebir a Dios además de otros ideales que otorgan un fin de la vida más allá de la vida terrenal.

La idea básica es la doctrina de la voluntad de poder. El hombre transformado, el hombre hecho esencial, el hombre útil, es el creador. Naturalmente, el "creador" no significa el hombre del trabajo, sino el hombre

que juega creando, que dicta valores, que posee una voluntad grande, que se marca una meta, que se aventura a trazar un nuevo proyecto. Para el creador no existe un mundo ya listo y lleno de sentido al que ajustarse sin más. Se relaciona de modo originario con todas las cosas que lo rodea y no en un mundo ya estructurado con leyes y dogmas en que tiene que adaptarse y llega ese espíritu. 1º con un pecado original. “El niño nace buena” ¡La sociedad lo hace malo! ¿Cuál pecado? Entonces es una criatura pecaminosa y se pasará toda una vida dándose golpes de pecho... perdonándose...

El niño que nació con criterios propios con todas sus estimaciones, buscó establecer una vida humana nueva en su integridad, existe “históricamente”, en el sentido más alto de la palabra, es decir, creando. Si hubiera Dios y dioses, nuestra actitud básica creadora sería limitada, coartada, reducida. La libertad quedaría coartada en su ámbito de juego por las prescripciones, mandamientos y prohibiciones, tabúes, murallas, etc. Entonces, Dios es una contradicción de la libertad humana. Cuando ésta se aprehende a sí misma, ya no puede soportar el pensamiento de Dios. “Si hubiera dioses, ¡cómo soportaría yo el no ser Dios!” Por lo tanto, no hay dioses. (Cf. “Así habló Zaratustra”, p. 136).

La frase anterior no tiene un sentido blasfemo. Sólo está pensada, más bien, desde la contradicción existente entre libertad finita y voluntad de Dios. Sólo que la libertad del hombre creador no puede ser menoscabado por la libertad divina. El único límite de su libertad soportable para él es la tierra, es decir, no el poder de un ser aislado y extraño, sino la omnipotencia como potencia propia del universo.

El hombre creador se sabe, al crear, uno e idéntico con la energía creadora de la tierra. “Dios es una suposición: más ¿quién debería todo el tormento de esa suposición sin morir? ¿Su fe le debe ser quitada al creador, y al águila su cernerse en lejanías aquilinas?” (Ibid, p. 136). No es sólo, sin embargo, que el pensamiento de Dios cierre a la libertad del hombre el camino que conduce al ámbito abierto de posibilidades todavía desconocidas. Cerraron el paso al hombre creador. El crear en cuanto tal, en tanto historicidad originaria, está remitido a la realidad del tiempo; toma el tiempo en serio, se proyecta hacia futuros lejanos; se adelanta con su voluntad; sus esperanzas supremas corren delante de él.

Pero la idea metafísico-transmundana de Dios establece un más allá de espacio y tiempo ante el cual este último resulta algo banal, mero fenómeno. El tiempo queda excluido, desvalorizado de la realidad auténtica. Este punto de partida idealista que niega la realidad del tiempo y que está implantado en la idea de Dios de la tradición metafísica occidental, significa para Nietzsche precisamente una desvalorización total de la voluntad de futuro del creador. Si el tiempo no es, en su sentido alguno, real, entonces la historia no tiene sentido alguno y el hombre idealista y el camino del hombre en el tiempo y las metas proyectadas por él no poseen ningún significado.

Pues bien, la muerte de Dios representa para Nietzsche el reconocimiento del tiempo como dimensión verdadera de todo ser. Frente a ese idealismo (valores de la civilización Judeo-Cristiana) que había expulsado el tiempo del Ser, Nietzsche restituye al Ser –entendido como “tierra”- el “tiempo” y pasa a establecer una conexión fundamental entre “Ser y Tiempo”. (Cf. Ibid., p. 146) El tiempo real, que no podemos pasar por alto, ni superar, ese el ir y venir de las cosas (*panta rei*), el cambio permanente, el tránsito regidor y

galopante de todo lo perecedero, es sólo el cause del creador: “Nada permanece todo fluye” (Heráclito).

En Nietzsche, no existe el reposo de las cosas. Este tiene su patria expuesta al viento, en lo terreno y perecedero; su crear consiste en edificar y construir, en proyectar metas finitas y en superarlas. El creador, que, con la muerte de Dios, adquiere su libertad suprema y a quién la tierra se le revela, está de manera expresa y voluntaria dentro del tiempo; acepta la caducidad y, por lo tanto su propio fin. Al estar instalado en el tiempo, al volverse así al ámbito terreno de riego de todas las cosas, el superhombre experimenta y conoce su finitud. “De tiempo y devenir es de lo que deben hablar los mejores símbolos; ¡una alabanza debe ser y una justificación de todo lo perecedero!” (Cf. Ibid p. 136-137).

La libertad del creador se realiza en el proyectarse hacia posibilidades futuras, es decir, finitas y temporales; o dicho de otro modo: en el querer. La esencia del crear es siempre superación; no la superación ascética del tiempo y de la vida, sino la superación de todos los escalones finitos, de todas las metas finitas de la voluntad. En el tiempo, metas finitas de la voluntad. En el tiempo, el creador (el superhombre) construye constantemente por encima de sí mismo; destruye lo que era y busca lo que todavía no es. “Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo perecedero” (Cf. Ibid. Pág. 137). El creador está siempre en camino, está situado entre fin y el comienzo. No sólo está en el tiempo, sino que participa en el juego del tiempo cósmico. Es, como dice Heráclito, “un niño que juega” (pais paizon). La libertad humana y sobre-humana del creador se realiza tomando en serio el tiempo, invirtiendo la negación idealista de éste, queriendo de manera temporal, referida al tiempo, metas finitas, que

constantemente son luego superadas: “El querer hace libres: ésta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad-así es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad-así enseña Zaratustra” (Cfr. Ibid, p.137).

En el modo de ser del creador, Nietzsche ve, observa los rasgos de la vida en sí misma. El creador se convierte en la mirada que penetra en la esencia del ser terreno, liberado de todas las ideas transmundanas, metafísicas. En modo alguno, no se trata aquí, de una transposición acrítica de categorías humanas al ser en cuanto tal. Tiene que ver con mayor claridad la conexión. La “tierra” que durante demasiado tiempo había estado encubierta y desfigurada por las erróneas interpretaciones idealistas, aparece sólo gracias a la transformación acaecida en el hombre por el conocimiento de la muerte de Dios.

El más acá, lo terrenal y mundano, el mundo espacio-temporal, que es el escenario de nuestra vida, no está ya desvalorizado como algo provisional y superficial, sino auténtico. El verdadero mundo no está situado más allá del espacio y del tiempo, como cosa en sí, a la que únicamente podía llegarse con el pensamiento, como Reino de las Ideas, como Dios y su reino celestial. En el viraje existencial hacia el superhombre, el espíritu y la libertad se reintegran a la tierra, se reconocen como parte de ésta, como idénticos con ella. Nietzsche, encuentra la expresión-escandalosa para muchos poetas de que el espíritu y el alma son sólo algo del cuerpo, intra cuerpo. El cuerpo, es la única realidad terrena de nuestra existencia, es sólo nuestra única realidad.

No se es, por el espíritu y la libertad, ciudadanos de un mundo inteligible, no se es miembro de un reino espiritual. No se es plenamente tierra.

Nietzsche al invertir el idealismo hace posible identificar la humanidad y lo existente en cuanto tal, encontrar en la esencia del hombre la clase de todo lo vivo, más aún, de todo lo que existe en absoluto. La piedra, el hombre, el animal, no son iguales; hay diferencias en la esencia y también en el modo de existir.

En la segunda parte de “Así Habló Zaratustra”, en el capítulo “de las tarántulas”, Nietzsche ve el símbolo del espíritu de venganza. Venganza de aquellos que le han ido mal, que den la vida. En “las tarántulas” se encuentran los predicadores de la igualdad: en ellos su impotencia vital quiere vengarse de todas las formas de la vida poderosa y, por lo tanto, basada en la desigualdad. Es una polémica que hace Nietzsche en contra de las corrientes modernas civilizatorias, por ejemplo: La Revolución Francesa, el Socialismo, la Democracia y cualquier tipo de gobierno y además contra el Cristianismo, con su concepción de la igualdad de todos los hombres ante Dios.

Nietzsche hace una violenta oposición a la Filosofía tradicional occidental y a la concepción tradicional de la justicia. Cuanto más influyente sea esta concepción de la civilización occidental, tanto más introducirá la desigualdad de los hombres precisamente, en su sistema de valores, tanto más implantará una jerarquía y una nobleza de alma.

Nietzsche es por excelencia un desenmascarador: lo que se presenta –en la cultura- como idea de justicia es sólo voluntad encubierta de poder, que se oculta y que abusa del prestigio de la virtud, de la respetabilidad, de la moralidad, para conseguir triunfar. En la idea de la igualdad está tejida a través de la mayoría, la venganza, la araña venenosa, la tarántula, que teje sus redes y asesina en ellos a la vida noble. Así, ya aquí, Nietzsche toca la

temática de la “moral de señores” y “la moral de esclavos”, que desempeña un papel importante también en su obra posterior.

Más esta diferencia que subsiste en lo humano, esta diversa concepción de la “justicia”, no es ahora lo esencial. Constituye sólo el paso de Nietzsche de la lucha de las valoraciones humanas, de la disputa de las ideas sobre el bien y el mal, a la lucha en la vida en cuanto tal. Y esto significa: a la “voluntad de poder”. “Bueno y malo, pobre y rico, grande y pequeño, y todos los nombres de los valores; ¡almas deben ser, y signos ruidosos de que la vida tiene que superarse continuamente a sí misma! Hacia la altura quiere edificarse, con pilares y escalones, la vida misma: hacia vastas lejanías quiere mirar y hacia bienaventurada belleza-¡por eso necesita altura! ¡y como necesita altura por eso necesita escalones y contradicción entre los escalones y los que suben! Subir quiere la vida, y subiendo superarse a sí misma” (Cfr. “Así habló Zaratustra”, p. 157, Sección: “De las tarántulas”).

La tierra en su no-presencia, en su movimiento productivo, es denominada “vida”. Vida es para Nietzsche, no la síntesis de lo orgánico viviente, es decir, la planta, el animal y el hombre. Lo viviente, en el sentido de lo orgánico, es sólo un ámbito parcial de lo existente. En ello no podemos ver los rasgos esenciales de todas las cosas en general. El concepto fundamental de “vida” en Nietzsche está poco explicitado en conceptos puros; se alude a él siempre con imágenes nuevas. La intuición central de Nietzsche no consigue llegar a una estructuración conceptual elaborada. Y, sin embargo, tal intuición no es vaga ni confusa, como se le reprocha. Lo que la “vida” es cosa que tiene que ser pensada también en múltiples aspectos. Uno de ellos es el de vida y tierra. La tierra vive. La tierra regala todo lo que produce a su existencia. Todas las cosas-hombres-animales, plantas, piedras- son productos de la tierra, creaciones de su vida que engendra y

que da. Y esta vida de la tierra es voluntad de poder. Desde el hombre creador re-piensa Nietzsche la creatividad, la voluntad de poder de la tierra misma.

Nietzsche da una explicación más precisa de la voluntad de poder, con tres canciones: “La canción de la Noche”; “La canción del Baile” y “La canción de los Sepulcros”. No es nada fácil decir en palabras lo que éstas significan. ¿Son canciones que expresan estados de ánimo, resultando inútil en ese caso interrogarlas por un sentido mucho más profundo?:

- “La canción de la noche” es una canción de amor, es un cántico del anhelo que el pensador aislado en la luz solar de su conocimiento siente por la noche, por el abismo, por el cobijo. “Es de noche: ahora hablan más fuerte todos los surtidores y también mi alma es un surtidor. Es de noche: sólo ahora se despiertan todas las canciones de los amantes. Y también mi alma es la canción de un amante” (Cfr. Ibid, P. 153). En “Ecce Homo” (1981), Nietzsche dice “La canción de la noche”. Nada igual se ha compuesto nunca, ni sentido nunca, ni sufrido nunca: así sufre un dios, un Dionisos. La respuesta a este ditirambo del aislamiento solar en la luz sería Ariadna” (p.105). En “la canción de la noche” canta la añoranza de la luz por la noche, y ésta aparece como lo femenino.

- Y, en cambio, en “la canción del baile” canta la vida: “En tus ojos he mirado hace poco, ¡oh vida! Y en lo insondable me pareció hundirme” La vida aparece en figura de mujer: “Pero yo soy tan sólo mudable y salvaje, y una mujer en todo, y no virtuosa” también la “sabiduría salvaje” de Nietzsche es un mujer y es también, en cierto modo la misma vida insondable. (Cfr. “Así habló Zaratustra”, pág. 166).

- En la “Canción de Sepulcros”, Zaratustra recuerda los sepulcros de su juventud, de su vida vivida, y experimenta el dolor de la caducidad. Contra ella invoca ahora a su voluntad, que “hace saltar las rocas” “Sí, todavía eres tú para mi la que reduce a escombros todos los sepulcros: ¡salud a ti, voluntad mía! Y sólo donde hay sepulcros hay resurrecciones” (Cfr. Ibid., p. 173)

Amor, muerte, placer, noche insoldable y sepulcros: todo esto vibra en la llamada cantarina de lo femenino, de la Mujer, de las mujeres, de la que da a luz todo: la tierra. Se ha visto en estas canciones la expresión de determinadas vivencias personales de Nietzsche. Puede ser que tales vivencias hayan dado tono y el color a las canciones de Zaratustra. Pero éstas se encuentran en un pasaje decisivo de la obra y son algo más que confesiones existenciales.

En el capítulo titulado “de la superación de sí mismo” (Cfr. Ibid. Pág. 174), Nietzsche, toca el tema fundamental de la segunda parte del Libro “Así Habló Zaratustra”, el cual sale totalmente a luz. De nuevo comienza Nietzsche con el hombre: por el pensador y por el dicta valores. El pensar parece ser contrario a toda voluntad de poder; es la entrega pura, no enturbiada por ningún interés, del hombre a lo que existe. Pero cabalmente esto -dice Nietzsche- es una voluntad de poder, una voluntad de hacer pensable lo existente. Con conceptos se explica el pensador lo existente, detiene el curso del devenir, petrifica en productos estables lo que, en verdad, jamás se detiene, con un cargamento de palabras y conceptos lanza, una red al río del tiempo, pensando en él, sin embargo, sólo los peces que él mismo había introducido ya con la sustancia, la causalidad, etc. “Ante todo queréis hacer pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable... Esa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder: y ello aunque habléis del bien y del mal y de las

valoraciones”. (Cfr. *Ibid.*, p. 139) Y, de nuevo, pasa Nietzsche de la voluntad de poder a la voluntad de poder universal, que determina todo lo existente en cuanto tal. “En todos los lugares donde encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del señor... Y este misterio me ha confiado la vida misma. “Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo”...” (*Ibid.*, p. 141).

La superación en Nietzsche no tiene un sentido ascético; es, precisamente, lo contrario de ello. La vida posee una tendencia a ascender, crea productos de poder y no se detiene jamás en esa tarea. Es, por su esencia, inquietud, movimiento; pero no un movimiento lineal, que no se trasciende nunca a sí mismo. No se parece al juego de las olas del mar, en el que unas se yerguen para volver luego a hundirse. Se parece a la (serpiente vital) al movimiento de una serpiente, tiene curvas, cada posición alcanzada se convierte en otra curva para darse otra nueva posición. La vida no es una corriente que lo abarque todo, sino, más bien, la lucha constante y el antagonismo de todo lo existente individual contra todos los demás. Es una tensión polar en que todo lucha contra todo. Y, sin embargo, ella envuelve todas las cosas. Sin embargo, no desaparecen si más en la in-distinción de la vida que todo lo rodea, no se disuelven en ella, antes bien, son lanzados a la contraposición y la lucha. No se entiende la vida en línea recta, sino que tiene curva, como tampoco (no-se-sabe) sino, en esa oposición de los contrarios. En el juego de la vida mora la diferencia, que posee límites y crea hostilidades entre todos los seres individuales, todos los límites están en movimiento; lo uno intenta dominar a lo otro; la voluntad de poder no es la tendencia a detenerse en una posición de poder ya conquistada, sino que es siempre voluntad de sobrepoder y de sobredominio, “Y, así como lo más pequeño se entrega a lo más grande, para disfrutar de placer y poder sobre lo mínimo: así también lo máximo se entrega, y por amor al poder, expone al

vida. Es un juego de dados con la muerte". (Cfr. "Voluntad de Poder" en Obras completas, p. 298).

Nietzsche ataca directamente a Schopenhauer: "No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la "voluntad de poder". ¡esa voluntad no existe!... Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma, pero en el apreciar mismo habla ¡la voluntad de Poder!". El significado ontológico fundamental de la voluntad de poder no es interpretado en Así habló Zaratustra.

Nietzsche caracteriza con ella la (vida). Pero ésta no es una categoría biológica que se refiera sólo a lo (viviente) en contraposición a lo (inerte). Sin embargo, como en Así habló Zaratustra. Nietzsche parte de la vida humana y pasa luego al concepto –que permanece oscuro- de la vida en general, no resulta fácil ver cuál es el alcance de principio que tiene la idea de la voluntad de poder. Con ella concibe Nietzsche lo que hace tales a todas las cosas finitas y las mantiene en movimiento en el antagonismo de la discordia y de la lucha.

Partiendo del hombre creador, la segunda parte de Así habló Zaratustra lleva al concepto fundamental de la voluntad de poder. El hombre creador resulta posible tan sólo cuando se toma en serio el tiempo. En el curso de éste se eleva la vida a productos de poder cada vez más altos. Cada escalón prepara ya el siguiente. Más ¿cómo se relaciona con el tiempo la voluntad de poder, que asciende y asciende, y se supera constantemente a sí misma? Este es, evidentemente, un serio problema ¿Puede proseguir hasta el infinito el juego del sobre dominio y de la ascensión constante? Una torre infinita de la vida que se supera a si misma ¿no contradice a la esencia del tiempo?

Al pensar Nietzsche realmente la idea de la voluntad de poder, cae en una aporía. Esta es pensada primero de la vida ascendente. Y ésta es vista, a su vez, ahora la figura de la vida humana ascendente. En el capítulo titulado “De la redención” (Cfr. “Así habló Zaratustra”, p. 201). Nietzsche no ataca sólo, con una violencia extremada, la idea de la redención del cristianismo, alejamiento del más acá: no sólo opone a ella su redención del hombre por el superhombre.

El problema más profundo es la relación del futuro –que ha de traer al superhombre- con el ahora, con el presente, y con el pretérito, con el pasado. Zaratustra camina entre los hombres “como entre fragmentos y miembros de hombres”. El hombre presente y del pasado es para él lo más insoportable, aquello de que se aparta en su voluntad de crear al superhombre. No sabía vivir si no fuera el vidente del futuro, si no pudiera vivir en la esperanza del superhombre. Vive, pues, en voluntad del futuro, en tensión anhelante hacia un lejano porvenir. Todo lo fragmentario del hombre le aparece justificado y, por lo tanto, “redimido” por aquel futuro.

La voluntad de un hombre pleno y total, del superhombre, reúne y sintetiza lo que ahora es “fragmento y enigma y espantoso azar” pero no hombres. Más tal voluntad puede (redimir) solamente en dirección al futuro: sólo puede querer en el terreno del juego de lo posible, de lo no acontecido todavía. Y tiene su límite en aquello que ha sido y que es. Lo único que puede hacer es querer hacia delante; no puede querer hacia atrás. “La voluntad de poder no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo –esa es la más solitaria tribulación de la voluntad” Toda voluntad de poder termina al chocar contra la inmutabilidad del tiempo ya transcurrido.

¿No le queda a la voluntad de poder otra cosa que reconocer el poder superior del tiempo, poder que se muestra en la fijación de lo sido, es decir, no le queda otra cosa que reconciliarse con el tiempo inexorable? ¿Puede la voluntad querer sólo ilimitadamente hacia delante y jamás hacia atrás? Con la alusión a estos problemas termina el capítulo. Nietzsche ve la dimensión de la redención en una relación entre poder y tiempo. Una solución que tuviese en cuenta esta dimensión sería sin duda lo contrario de toda redención cristiana y metafísica realizada por un trasmundo del más allá, por la negación de la realidad del tiempo. “Voluntad de poder” y tiempo deben ser concebidos evidentemente, de manera más radical. No sólo en lo pasado en la inmutabilidad de lo sido encuentra su límite la creadora y ascendente voluntad de poder de la vida.

Tampoco puede ascender infinitamente, superarse y sobreelevarse siempre y siempre hacia lo inabarcable durante toda la eternidad. Refiriéndose al hombre: no puede haber, evidentemente un superhombre infinito o un superhombre de infinita potencia. La vida ascendente, que sube como una torre, no puede proseguir su elevación hasta el infinito. La cuestión es ésta: ¿Es el tiempo realmente, por tanto, una sucesión infinita de momentos en que todo lo sido está fijo y únicamente lo futuro constituye el ámbito de la voluntad? ¿Es el tiempo comparable a una línea infinita, dividida por el ahora en dos partes heterogéneas: el pasado y el futuro? ¿Es verdad que todo lo pasado no puede jamás ser futuro y viceversa? ¿O acaso existe un saber más profundo acerca del tiempo? Zaratustra está instalado en tal saber, lo presente, pero todavía no dispone de él. Es, antes bien, su idea más íntima.

En el capítulo: “La más silenciosa de todas las horas”, véase: “Así habló Zaratustra”, con que concluye: “Zaratustra escucha la llamada de su verdad

más íntima, más oculta. La hora del mayor silencio es aquella en que se revela la esencia misma del tiempo”. Resulta ser la más silenciosa, porque en ella aparece lo que proporciona espacio a todas las voces y a todos los ruidos. Los bosques murmuran y los trenes producen estrépito, los relojes tocan y silenciosamente se desliza la arena en el reloj. Pero más silenciosamente se desliza aún el tiempo mismo; él es lo más callado. Y, “La dueña”, dice Zaratustra: “Lo sabe”. Más, lo que él no se atreve a decir, lo que parece ir más allá de sus fuerzas, razón por la que tiene que volver una vez más a su soledad y separarse de sus discípulos, es el nuevo y secreto saber acerca de la esencia del tiempo, el cual no está vinculado ya a la diferencia inmutable entre lo pasado y lo futuro. Este saber acerca del tiempo, desde el cual hay que concebir de un modo nuevo la relación entre voluntad de poder y tiempo, es la idea fundamental de la tercera parte de “Así habló Zaratustra” y a la vez, el punto culminante de todo el libro y, la doctrina del eterno retorno de lo mismo.

En esta consecución de ideas se plantea Nietzsche el saber y el poder como variantes de su pensamiento, obligando así a la revisión de lo escrito como exponente de una comprensión, que mira el logos como vida que se rescata a sí misma de su inevitable muerte. Esencial percepción de la modernidad y vislumbrar un criterio postmoderno, de resurgimiento y ruptura con los esquemas racionales y morales, donde el logos petrificado ha perdido fluidez llevando así, a un ascenso la dimensión del poder, a la cual, finalmente, se revela.

Ese resurgir es percibido en Nietzsche por su obra “Así habló Zaratustra” y dirigido por el sentido musical de la vida, el cual se hace aprensible en la poesía. Evidencia en este espacio que el hombre tiende hacia su autorrealización, que se encuentra en un contexto humano y tiene conciencia

de sí mismo y de su existencia. Además, tiene capacidad para decidir a través de sus actos voluntarios que se reflejan en sus propias decisiones.

Justamente, a partir de estas consideraciones, es que en el presente Capítulo de este trabajo académico, el pensamiento de Friedrich Nietzsche, se inscribe en la corriente teórica del humanismo, con una visión que se anticipó a la “modernidad”, superándola. En esta visión, el cual el hombre actúa como el eje central de su concepción. Comprensión del hombre que permite adentrarse en el espacio epistemológico develado por su forma de verlo en el contexto-puente, en el contexto-tránsito y en el contexto-hundimiento, permitiendo plantear los primeros visos del hombre postmoderno, que Nietzsche ofrecía de manera prematura.

Por tal razón, la búsqueda del tipo de hombre o su visión del mismo, en el pensamiento de Nietzsche, es factor fundamental del planteamiento inicial de este estudio. De tal modo que, su obra: “Así habló Zaratustra”, constituye punto de partida para el análisis del hombre propuesto por el pensador alemán. Esta visión forma el espacio de reflexión sobre las obras de Nietzsche y que corresponden a un espacio temporal. Pero, el oleaje del tiempo las transportó siglo y medio para que, como Dionisos, retornar para fundar un punto de reflexión y de innovación en la visión del hombre.

La visualización de Nietzsche y la consideración del modelo de hombre que subyace en su obra el “Anticristo”, permite profundizar la realidad en la cual se produce su tragedia. Allí, toca fondo en realidad un hombre con temor, con miedo al dolor, estigmatizante, un nuevo hombre que, partiendo del sufrimiento desarrolla un resurgir interior para dar cabida a la doctrina del amor, capaz de convertirla en religión. La apreciación se infiere cuando en la obra precitada Nietzsche orienta su reflexión hacia el dolor, el mismo que

venía padeciendo y que más adelante lo lleva a la tumba. Se deduce, entonces, que ese hombre que despierta dentro de él como adelantado en los tiempos, presto a las reflexiones y contradicciones planteadas con su obra y amigos entre ellos Wagner, es, lo que le lleva a afirmar la frase “escrito para no ser leído”. Surge de esta forma el dibujo de su pensamiento ulterior, en el cual, a pesar de su locura se expande en la visión del hombre postmoderno. Esto se puede observar en el planteamiento hecho cuando en el “Anticristo”, explica:

El odio instintivo contra la realidad es consecuencia de una extrema incapacidad de sufrimiento y de irritación, que no quiere ya ser en general tocado, porque de todo contacto recibe una impresión demasiado profunda. La exclusión instintiva de todo lo que nos repugna, de toda enemistad, de todo límite y distancia en el sentimiento, es consecuencia de una extrema incapacidad de sufrimiento e irritación que uno siente ya como un dolor intolerable (o sea como nocivo, como desaconsejado por el instinto de conservación) toda resistencia, toda necesidad de resistir, y sólo conoce la beatitud (el placer) en no oponerse ya a nada, ni al alma, ni al bien, y considerar el amor como la única, como la última posibilidad de vida. Estas son las dos realidades fisiológicas sobre las cuales y de las cuales ha crecido la doctrina de la redención. La llamó un sublime ulterior desarrollo del hedonismo sobre bases completamente morbosas: Contiguo a este, si bien con fuerte adición de vitalidad y fuerza nerviosa griega, está el epicureismo, la doctrina pagana de la redención. Epícuro fue un decadente típico. Yo fui el primero en reconocerlo como tal. El miedo al dolor, hasta de lo que en el dolor hay de infinitamente pequeño, no puede fundar otra cosa, que una religión del amor. (p.72-73)

Esta percepción del hombre permite ubicarlo como eje y centro del paradigma humanista, cuando propone surgido del mismo dolor la génesis modelo capaz de dar a luz el hombre visualizado para el futuro, el del tercer milenio, surgido de su interior como un Nietzsche adelantado a su tiempo.

Es después de un Siglo, cuando Nietzsche comienza a ser descifrado fuera de su contexto literario y poético para que su propuesta pueda ser internalizada, a pesar de la escasez de autores que lo aborden bajo esta óptica. Interpretar el pensamiento de Nietzsche buscando una perspectiva educativa subyacente en sus obras, obliga necesariamente, a revisar la influencia que en este pensador alemán tuvo la cultura helénica, particularmente, su animadversión, a los clásicos griegos Sócrates, Aristóteles y Platón.

Al asumir el hombre estados de rebelión como los planteados por Nietzsche, nos se entra en la revisión de su estado interior, punto de partida para el encuentro, creación de sí mismo, dejando a un lado los modelos estereotipados generados por los paradigmas sociales controladores de los grados de libertad individual. Los criterios de la convivencia y el consenso ciudadano muy de moda por estos tiempos en este país y en América Latina, generan el principal obstáculo o recurso de presión social, que imposibilita y obstruye la posibilidad de ejercer la rebelión individual capaz de parir el hombre nuevo, aquél que partiendo de su esencia interior, proponga una respuesta al eterno dilema del hombre en el conocimiento de una nueva epísteme.

Los modelos intelectuales muy a lo Foucaultiano como dice Cornel West citado por Ramón Flecha (1983), generan la aparición de un intelecto “postmoderno escéptico” pero orientado hacia la conciencia del poder no como exclusión sino más bien como generador de efectos positivos, la revisión de este postulado permite ubicar la temática en el contexto del nuevo paradigma y uno de los argumentos fundamentales para poder enfocarlo es el concepto de hombre en Nietzsche y su relación con los valores tradicionales representados por el cristianismo los cuales según su

visión, habían perdido su poder en las vidas de las personas. Lo denomina nihilismo pasivo, observable también, cuando expresa “Dios ha muerto”, convencimiento absoluto que los valores tradicionales representaban una “moralidad esclava”, una moralidad creada por personas débiles y resentidas que fomentaban comportamientos como la sumisión y el conformismo porque los valores implícitos en tales conductas servían a sus intereses; interesante posición sobre el concepto de hombre que para ese momento este adelantado del pensamiento tenía punto de partida para la consideración de uno nuevo con el imperativo ético de crear o fomentar valores nuevos, orientados al reemplazo de los tradicionales, discutir esta posibilidad permite configurar su retrato del hombre por venir, el superhombre aquel que se tratará de descubrir en la realidad actual ciento cincuenta años después, el mismo propuesto para los tiempos venideros.

La concepción de las “masas”, el “rebaño”, la “manada” o la “muchedumbre”, es seguir la tradición, mientras, su superhombre utópico es seguro, independiente y muy individualista. Él (superhombre) siente con intensidad pero, sus pasiones están frenadas y reprimidas por la razón, centrándose en el mundo real, más que en las recompensas del mundo futuro prometidas por las religiones en general, el superhombre afirma la vida, incluso el sufrimiento y el dolor que conlleva la existencia humana. Su superhombre es un creador de valores, un ejemplo activo de “eticidad maestra” que refleja la fuerza e independencia de alguien que está emancipado de las ataduras de lo humano “envilecido” por la docilidad cristiana, excepto de aquellas que él juzga vitales.

Nietzsche sostenía que todo acto o proyecto humano está motivado por la “voluntad de poder”. La voluntad de poder no es tan sólo el poder sobre otros, sino el poder sobre uno mismo, algo que es necesario para la

creatividad. Tal capacidad se manifiesta en la autonomía del superhombre, en su creatividad y coraje. Aunque Nietzsche negó en multitud de oportunidades que ningún superhombre haya surgido todavía, cita a algunas personas que podrían servir como modelos: Sócrates, Jesucristo, Leonardo da Vinci, Miguel Ángel, Shakespeare, Goethe, Julio César y Napoleón.

Al pensarse detenidamente en esta afirmación se observa el concepto de superhombre que se le reprochó a menudo por ser el fruto de un intelectual que se desenvuelve en una sociedad de amos y esclavos y que lo identificó con las filosofías autoritarias. Sin embargo, esto no le resta autoridad para proponer el modelo de hombre libre tal cual como genera la propuesta de su pensamiento; en este sentido, no hay que ser esclavo para pensar o escribir como tal, eso sería negar la posibilidad de intuir a partir de la reflexión interior por otra vía que no sea la razón, e aquí la ubicación ontológica del problema.

En la proclama de Nietzsche "Dios ha muerto", radica la visión del hombre postmoderno que ha sido utilizada por los teólogos radicales, posteriores a la II Guerra Mundial, especialmente, por los estadounidenses Thomas Altizar y Paul Van Buren en sus intentos por adecuar el cristianismo a las décadas de 1960 y posteriores. Esto ha generado que su pensamiento hubiese estado circunscrito a determinadas élites, incluso, clandestinas, que no podían discutir sino hasta ahora su pensamiento de una manera pública por cuanto se generaba un enfrentamiento entre el hombre propuesto y el hombre que las sociedades controladoras del poder, entre ellas, la iglesia necesitaba mantener por los siglos de los siglos, personas débiles y resentidas que fomentaran comportamientos como la sumisión y el conformismo porque los valores implícitos en tales conductas servían a sus intereses.

Nietzsche, por el contrario, plantea el imperativo ético de crear valores nuevos que debían reemplazar los tradicionales, y su discusión sobre esta posibilidad evolucionó hasta configurar su retrato del hombre por venir, el 'superhombre' utópico o modelo de hombre propuesto que es seguro, independiente y muy individualista. Siente con intensidad, pero sus pasiones están frenadas y reprimidas por la razón. Centrándose en el mundo real, más que en las recompensas del mundo futuro prometidas por las religiones en general, el superhombre afirma la vida, incluso el sufrimiento y el dolor que conlleva la existencia humana. Su superhombre es un creador de valores, un ejemplo activo de "eticidad maestra" que refleja la fuerza e independencia de alguien que está emancipado de las ataduras de lo humano "envilecido" por la docilidad cristiana, excepto de aquellas que juzga vitales.

Revisar el pensamiento de Nietzsche es, además, encontrar como sus escritos son etapas de su curación y de evolución del pensamiento moldeador de ese nuevo hombre cónsono con su máxima relativa a un ser absolutamente personal sin emplear la primera persona; una especie de memoria. En efecto, la transmutación de valores tiene como fuente, no la reflexión y el análisis, sino la simple afirmación de poderío, que existe por sí, sin necesidad de justificarse. Los hombres del Renacimiento italiano para ese momento, con su libre moral o Napoleón, eran los modelos de humanidad no domesticada que Carlyle o Emerson pretendieron justificar erróneamente, como representantes de una idea. Esa transmutación adoptó también naturalmente la forma de un anuncio profético en Así hablaba Zaratustra o en la obra póstuma Ecce homo.

El superhombre que predecía Zaratustra no es la consumación del modelo humano, Nietzsche veía al último hombre al estilo de Cournot, el hombre que lo ha organizado todo para eludir riesgos y que se encuentra

definitivamente satisfecho con su vulgar felicidad, pero el hombre es algo que debe ser superado, es un puente, no un fin, tal vez la esencia del modelo por él propuesto, las características del superhombre, es el amor al riesgo y a los peligros; la voluntad de poder es el auténtico nombre de la voluntad de vivir porque la vida sólo aumenta cuando somete el medio que la rodea.

Los tiempos actuales presentan características particulares que, por supuesto, la asimilan con la denominada nueva era, la era postmoderna. Lo cierto es, que se está registrando un cambio global percibido desde el cambio de dimensiones planetarias en la conciencia del hombre, que obliga a replantearse los paradigmas que hasta ahora servían de base para explicar la constitución del mundo. Sin embargo, este giro de conciencia al parecer ya estaba anunciado en el pensamiento silenciado de Frederick Nietzsche que, de alguna manera, ha sido acompañado por el renacimiento de viejas disciplinas y sistemas muchos provenientes, probablemente, del mundo oriental y que han encontrado en la cultura occidental un lugar apropiado para llenar el vacío de significado que ha venido dejando la ciencia convencional (Socrática-Cartesiana) y la filosofía racionalista en el ser del hombre contemporáneo.

Desde esta perspectiva, tiene sentido, la revisión de la visión que del hombre tuvo Nietzsche. La descripción de este contexto es atinente a las ciencias humanas, por ende está enmarcado en la visión de un nuevo paradigma que permita comprender la concepción Nietzscheana del hombre y su superación.

CAPÍTULO IV

NIETZSCHE: TRANSMUTACIÓN DE TODOS LOS VALORES Y EL HOMBRE EN LA CULTURA OCCIDENTAL

El carácter original de Nietzsche consistió en ser: el solitario, el enfermo, el incomprendido e ineficaz durante toda su vida. No obstante, al fin, celebra el triunfo de la fuerza. Lo que significa que la transmutación de todos los valores supone, desde luego, la instauración espontánea de otros valores.

La felicidad de su existencia, tal vez su carácter único, se debe esencialmente a su fatalidad. Nietzsche se consideraba así mismo como el símbolo de la “decadencia” (*décadent*) y a la vez, el símbolo del “comienzo”, de la “elevación”, para lo cual sentía que tenía un “olfato” más fino que el que hombre alguno haya tenido jamás. En este asunto, se consideraba un maestro *par excellence* (por excelencia).

Hubo un asunto que Nietzsche no podía eludir en sus elucubraciones, este era, justamente, el de dar respuesta a la interrogante: ¿Cómo se llega a ser lo que se es? El abocarse a esta tarea rozó la obra maestra en el arte de la autoconservación. Para Nietzsche, el llegar a ser lo que se es, presupone el no conjeturar ni de lejos, lo que se es. Desde este punto de vista, adquiere un sentido ético y un valor moral, incluso los desaciertos de la vida, los caminos errados, los retrasos, las “modestias”, la seriedad dilapidada en tareas situadas más allá de la tarea. En todo esto Nietzsche reconocía la necesidad de expresarse con una gran cordura, con la cordura más alta. Frente al “*nosce te ipsum*” (conócete a ti mismo) transformado por la “cultura socrática” en la receta para parecer, para exteriorizarse, Nietzsche oponía el

olvidar-se, el malentender-se, el estrechar-se, los cuales se transforman en la razón misma.

Expresado de manera moral el adagio socrático, puede significar una medida de defensa para conservar la más dura mismidad, lo que conduce a la “disciplina de sí mismo”, al egoísmo. En este sentido, es preciso mantener la superficie de la conciencia –la conciencia es siempre una superficie- limpia de cualquiera de los grandes imperativos.

No obstante, para la tarea de una transmutación de los valores, Nietzsche sostenía la necesidad de tener más facultades que las que jamás han coexistido en un solo individuo, sobre todo antítesis de facultades, sin que a éstas les fuera lícito perturbarse unas a otras, es decir, destruirse mutuamente. Es concluyente, entonces, una jerarquía de las facultades; es imprescindible una distancia. Es el arte de separar sin enemistar; es la genialidad de no mezclar nada, no “conciliar” nada. Se trata de una multiplicidad enorme, que es, sin embargo, lo contrario del caos. Ésta fue la condición previa, el trabajo, el arte prolongado y secreto del instinto intelectual de Friedrich Nietzsche.

Frente a las consideraciones anotadas en los párrafos iniciales de su libro “Ecce Homo” escrito en 1988, Nietzsche se pregunta, ¿Cuál es la razón de que él haya escrito sobre todas “esas cosas pequeñas”?, como por ejemplo, su enfermedad, su enemistad con Wagner, sus días como catedrático en Basilea, etc., las cuales son indiferentes y pasan desapercibidas para cualquier intelectual, según el juicio tradicional de la cultura occidental. No obstante, Nietzsche dio como respuesta que “... esas cosas pequeñas – alimentación, clima, amistades, egoísmo, etc-, son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante”.

(Ecce Homo, 1998, p.53) Justo aquí es necesario y preciso comenzar a cambiar lo aprendido, sentenció el controvertido filósofo alemán. En tal sentido:

Lo que la humanidad ha tomado en serio hasta este momento ni siquiera son realidades, son meras imaginaciones o, hablando con más rigor, mentiras nacidas de los instintos malos de naturalezas enfermas, de naturalezas nocivas en el sentido más hondo –todos los conceptos “Dios”, “alma”, “virtud”, “pecado”, “más allá”, “verdad”, “vida eterna”. Pero en ellos se ha buscado la grandeza de la naturaleza humana, su “divinidad”... Todas las cuestiones de la política, del orden social, de la educación han sido hasta ahora falseadas íntegra y radicalmente por el hecho de haber considerado hombres grandes a los hombres más nocivos, -por el hecho de haber aprendido a despreciar las cosas ‘pequeñas’, quiero decir los asuntos fundamentales de la vida misma... Nuestra cultura actual es ambigua en sumo grado (Ecce Homo, 1998, p. 53).

www.bdigital.ula.ve

Desde el “Nacimiento de la Tragedia”, pasando por “Así Habló Zaratustra”, hasta “Ecce Homo” y sus últimas creaciones, todo fue en Nietzsche, un flujo, una tensión hacia el poder, una exaltación del poder bajo múltiples formas. Decía, por ejemplo, que en el “Nuevo Evangelio” de los Cristianos, todo resulta en una apología de la fortaleza física y espiritual. La futura elite que ostente el poder deberá reunir ambas cualidades: será una aristocracia de los señores, que aceptan con total tranquilidad el sacrificio de los débiles, es decir, de los esclavos. En tanto en que en “El Superhombre” de Nietzsche, el hombre superior es el valor máximo, la culminación de la sociedad y de su historia.

1. Las Cuatro Intempestivas o “Consideraciones Inactuales”

Los cuatro trabajos que escribió Friedrich Nietzsche denominados “Las Intempestivas o “consideraciones Inactuales”, son las siguientes: a)

Intempestiva No. I: “David Strauss: el confesor y el escritor”; b) Intempestiva No. II: “Sobre la Utilidad y la desventaja de la ciencia para la vida”; c) Intempestiva No. III: “Schopenhauer como educador” y d) Intempestiva No. IV: “Richard Wagner en Bayreuth”.

Estos cuatro trabajos son realmente “belicosos”. La Primera Intempestiva (1873) consagrado a Strauss, resulta todo un ataque a la cultura alemana a la que ya, para ese entonces, Nietzsche observa desde arriba con inexorable desprecio. Una cultura carente de sentido, de sustancia, de meta. Una mera “Opinión pública”, sentenciaba el poeta-filósofo.

La Segunda Intempestiva (1874) descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia. Sostiene Nietzsche que “la vida, enferma de este engranaje y de este mecanismo deshumanizador, enferma de la ‘Impersonalidad’ del trabajador, de la falsa economía de la ‘división del trabajo’, pierde la finalidad...”, (Ecce Homo, 1998, p.73) esto es, pierde la cultura, se barbariza. En este trabajo, en la Segunda Intempestiva, el concepto de “sentido Histórico”, del cual se encuentra orgulloso de la sociedad moderna capitalista, fue reconocido por Nietzsche como enfermedad, como signo típico de decadencia.

En la Tercera y Cuarta Intempestivas (1875-1876), son confrontadas como señales para un concepto superior de la cultura, hacia la reestructuración del concepto de “cultura”, dos imágenes del más duro egoísmo, de la más dura autodisciplina, tipos intempestivos “por excelencia”, llenos de soberano desprecio por todo lo que a su alrededor se llamaba “Riech”, “cultura”, cristianismo”, “Bismark”, “éxito”, Schopenhauer o Wagner o, en una sola palabra, el propio Nietzsche.

a) Primera Intempestiva, (1873): Cuestionamiento de la Cultura Alemana

Nietzsche cuestiona la cultura alemana en su Primera Intempestiva dedicada a David Strauss. A su entender, la cultura alemana de su época había producido mucha confusión. En tal sentido, decía: “Una confusión que descansa en el hecho de que en Alemania el concepto de cultura se ha extraviado.” (Jaspers, 1963, p58) Todo hace pensar que Nietzsche poseía una especie de “criterio” que le permitía evaluar en cada caso, la cultura en su especificidad. Ahora bien, la cultura era para Nietzsche “sobre todo una unidad en estilo en todas las manifestaciones vitales de un pueblo” (Ibid., p. 60).

En el Siglo XIX, la sociedad alemana se le presenta a Friedrich Nietzsche totalmente saturada por el conocimiento y por la erudición, factores estos que impiden, en opinión de este autor, el desarrollo de una auténtica cultura. Sobre este asunto, el pensador alemán vuelve con insistencia. Ya en el Nacimiento de la Tragedia y más tarde, en la Segunda Intempestiva, puntualiza que el exceso de saber cuando no es canalizado debidamente por el individuo, produce más barbarie que cultura.

En la Primera Intempestiva, Nietzsche se refiere al concepto barbarie como “falta de estilo ó caótica confusión de todos los estilos” (1981, p.15) y, frente a ella, es decir, frente a la barbarie, la erudición, lejos de frenar su proceso lo acelera. Por lo tanto, la erudición acumula a su alrededor los productos y curiosidades de todos los tiempos sin dotar de unidad al conocimiento. La erudición no logra contener la dispersión, más bien, contribuye a ella.

Ahora bien, es de hacer notar que el “estilo” era para Nietzsche más un “modo de vida” que una simple forma. Modo de vida que sólo puede ser alcanzado por un saber más íntegro y total en el sentido holístico, por un saber que dé cuenta no sólo de la razón, sino también de la inclinación inscrita en la multiplicidad/complejidad de las disposiciones pulsionales y afectivas del hombre como individuo/sujeto de su propio cuerpo, de su propia vivencia como un todo. De tal modo que este “estilo” ha sido concebido por Nietzsche desde un ideal de cultura que oriente activamente la conducta del hombre, en lugar de reducirla a un ornato ó a una bella vestimenta.

Nietzsche identifica el “conocimiento erudito” con ese tipo de “hombre culto” a la imagen y semejanza del Dr. David Strauss, a quien le dedica la Primera Intempestiva y, con él, a la cultura alemana. Nietzsche identificó a este tipo de hombre culto con el “filisteo culto”. El término “filisteo” significa en Nietzsche lo contrario del artista. El artista es aquél que sabe organizar el caos, aquél que plasma la multiplicidad caótica de impulsos y estímulos en una figura armónica y estilizada. (Desiato, 1998, p.34) En otras palabras, el artista es también el símbolo que indica la capacidad de hacer frente a las fuerzas de la existencia, sin sucumbir ante ellas y sin dejar arrastrarse por el sin sentido. El artista es, en definitiva, el hombre capaz de conocerse a sí mismo, contrariamente al filisteo que elude esa tarea abrigándose en la “opinión pública.” Para Nietzsche, David Strauss representaba un “filisteo culto” por estas razones y, además, porque en su aproximación al “saber” empleaba un “rigor científico” aséptico y, por lo tanto, enemigo de la cultura vital.

Por otra parte, en “Ecce homo”, (1981), Nietzsche hace referencia a la cultura alemana con un inexorable desprecio. Decía: “una cultura carente de sentido, de meta: una mera ‘opinión pública’ ”(p. 73). No hay peor

malentendido –apuntaba Nietzsche- que “creer que el gran éxito bélico de los alemanes prueba algo a favor de su cultura.” (Ibid., p.73).

b) Segunda Intempestiva, (1874): La Conciencia Histórica y Lo Corrosivo y Venenoso que hay en la Ciencia.

Para Nietzsche, una vez que la mentalidad científica llegó a dominar al hombre, ya nadie “dispone de tiempo para la cultura”. Tal vez, por esto, agrega:

¿Qué valor tiene la ciencia, si no dispone de tiempo para la cultura?. Entonces, que se nos conteste por lo menos acerca de este punto: ¿De dónde viene, hacia donde va y hacia qué finalidad tiende la ciencia, si no debe conducir a la cultura? ¡Y bien, entonces, quizás, conducirá a la barbarie!. (Segunda Intempestiva, 1981, p. 75).

La Segunda Intempestiva de Nietzsche descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida en el modo de hacer ciencia. La vida de la sociedad moderna –decía-, está enferma de este engranaje y este mecanismo deshumanizado que impone la ciencia. Para reafirmar esta tesis, Nietzsche puntualiza:

Enferma de la ‘impersonalidad’ del trabajador, de la falsa economía de la ‘división del trabajo’. Se pierde la finalidad, esto es, la cultura: -el medio, el cultivo moderno de la ciencia, barbariza...En este tratado el ‘sentido histórico’, del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por primera vez como enfermedad, como signo típico de la decadencia. (Ibid., pp.76-77)

Nietzsche va más allá y expresa que el “filisteo culto” se adueña de la historia y de la ciencia para garantizar su tranquilidad y para transformar todas las disciplinas en algo cómodo y no emotivo.

De tal suerte que, el círculo llega a su fin. De allí, que se ve en la barbarie de esta sociedad, que los hombres no se comunican, excepción hecha de los discursos especializados que conforman los saberes científicos. Para Nietzsche, el científico es aquél que rechaza el cambio, aquél que huye de los conflictos y que desconoce el poder de la crisis como motor para el auténtico desarrollo.

En el prefacio de la Segunda Intempestiva que lleva por título: “Acerca de la utilidad y el daño de la historia para la vida”, Nietzsche deja perfectamente en claro que lo que está en discusión en este tiempo es el valor o la falta de valor de la historia en relación con la vida y la acción. Para este filósofo alemán, la conciencia del pasado debe ser útil para dar cuenta del problema de la decadencia de la cultura y, por lo tanto, la historia no debería ser cultivada como el hombre ocioso y refinado que cultiva el jardín del conocimiento, sino comprometiéndose con los avatares de la vida misma.

Estrechamente vinculado al tema de la “intempestividad” de la historia, se encuentra el problema del olvido. El hombre se encuentra irremediamente atado a su pasado. La presencia del pasado produce una consecuencia de primer orden. Es decir, por medio del pasado, el hombre se desdobra y puede fingir, puede ocultar cosas de sí, puede fragmentarse. En todo caso, se multiplica. En virtud de esta perspectiva, Nietzsche logra la articulación entre “memoria y olvido”, puesto que un hombre que no pudiese en lo absoluto olvidar sería tan enfermo como aquél que lo olvidara todo. En este sentido, la relación con el pasado, el grado de su retención o de su rechazo, es lo que establece, precisamente, la salud de un individuo y/o de un colectivo social y, por supuesto, la salud de una cultura determinada. El olvido se reafirma en la Segunda Intempestiva en los siguientes términos:

Para cada acción se requiere del olvido: así como para la vida de cada ser orgánico se necesita no solamente luz, sino también oscuridad. Un hombre que quisiese sentir siempre y sólo históricamente sería semejante a aquel que estuviera obligado a abstenerse del sueño. (Ibid., p.57)

No obstante, el pasado tanto para el individuo como para la sociedad y la cultura no debe operar como una fuerza causal que determina el presente. La relación entre pasado y presente en el hombre y en la cultura está mucho más articulada que una simple relación de causalidad. De allí, que es imposible hacer resurgir el pasado como una especie de revelación de hechos y acontecimientos, estrictamente verdaderos.

Por ello, en el Zarathustra, Nietzsche plantea que a través del saber el cuerpo hace ensayos y se purifica. Por otra parte, la articulación de los tiempos se instaura en un juego de tensiones cuyo campo de batalla es el saber. El saber modifica el pasado y permite que la voluntad obre sobre lo que ya fue. Sin embargo, esto no quiere decir, que no existe verdad alguna, sino que ella, la verdad, es historia. La verdad, históricamente concebida, no es nunca una suerte de repentina iluminación de la realidad contenida en el origen, sino la construcción y reconstrucción sin cesar de sus sentidos. En todo caso, el presente sigue necesitando una verdad, construida en el momento actual con materiales del pasado.

De estas dos primeras consideraciones Intempestivas de Nietzsche, se puede extraer una suerte una relación constante, bastante generalizada, entre la pluralidad y el estilo, que ya el propio Nietzsche advertía de la siguiente manera:

Cada ser viviente puede devenir sano, fuerte y fecundo sólo dentro de un horizonte; si éste no puede trazar un horizonte a su alrededor, y por otra parte es demasiado egocéntrico para

encerrar su mirada en algo extraño, se encamina débilmente o exaltadamente hacia un fin prematuro. (Ibid., p. 126)

El pasado dentro, ha de ser utilizado para la vida. El hombre y la cultura deben tener la fuerza suficiente para transformar la historia pasada en historia presente en el seno de un equilibrio siempre precario.

No obstante, a pesar de sus “virtudes”, Nietzsche advierte que esta clase de historia puede, perfectamente, transformarse en algo “mítico”. El efecto realmente dañino de la “historia monumental”, es cuando se impone sobre las otras dos formas de historia. Con la “historia monumental”, el pasado corre el riesgo de petrificarse, convirtiéndose en un modelo en sí mismo que impide cualquier transformación.

En relación con la “actitud anticuaria” del uso de la historia, Nietzsche considera que puede ser positivo, ya que establece un sentido de pertinencia. El hombre se puede ver identificado y reconocer “aquello” que lo ha construido y “preservar” condiciones en las cuales él mismo ha devenido y en las cuales devendrán sus descendientes. Este uso anticuario de la historia, puede conducir al amor y al cuidado por las pequeñas cosas y por los acontecimientos más simples. En las palabras de Nietzsche, este uso de la historia permite:

Ver de cerca el estado de un pueblo que ha perdido la fidelidad a su pasado y se ha abandonado a una constante y cosmopolita elección y búsqueda de cosas nuevas y siempre nuevas. [Por su parte] el sentimiento contrario, el bienestar del árbol hacia sus raíces, la felicidad de no sentirse totalmente arbitrarios y casuales, sino de crecer desde un pasado como herederos, flores y frutos, y de ser, de alguna manera, excusados, es más, justificados en la propia existencia. (“Las Intempestivas”, en *Ecce Homo*, pp.73-78)

No hay duda, que el tratamiento de la historia se reconstruye en Nietzsche, como una constante, el problema de la cultura y la relación comunidad-individuo.

Es preciso aclarar que para Nietzsche, la corporalidad humana no significaba, simplemente un objeto físico, era más bien, un campo de expresión. Liberarse significa expresar ese cuerpo. En palabras del propio Nietzsche:

Llegamos en el mejor de los casos, a un conflicto entre naturaleza heredada y antigua y nuestro conocimiento, o también a una lucha de una nueva y severa disciplina en contra de lo ya adquirido e innato desde tiempos atrás; nosotros implantamos una nueva costumbre, un nuevo instinto, una segunda naturaleza, de manera tal que la primera naturaleza se seca. Es un intento de otorgarse, por así decirlo, a un nuevo pasado desde el cual quisiera uno proceder, en contraposición a aquel del cual se procede –un intento siempre peligroso, porque es muy difícil encontrar un límite en la negación del pasado, y porque las segundas naturalezas son generalmente más débiles que las primeras. (ibid., p. 70)

El hombre es ese ser que alcanza una “naturaleza” a través de la práctica y los discursos sociales, en el seno de un renovado conflicto, nunca disuelto una vez por todas.

Con todo esto no quiere decir, que la historia y la ciencia deben ser negadas. Lo que quiere decir es que sólo podrá nuevamente ser cultivada cuando se haya curado de esta enfermedad. La respuesta la encuentra Nietzsche en la máxima griega del Dios Delfico: “Conócete a ti mismo”. Escribe Nietzsche:

Hubo siglos en los cuales los griegos se encontraron en un peligro semejante a aquel en el cual nos encontramos nosotros, de morir

a causa de la inundación de cosas extranjeras y transcurridas, a causa de la 'historia'. Nunca ellos vivieron en una orgullosa intangibilidad: por el contrario, su 'cultura' fue durante mucho tiempo un caos de formas e ideas extranjeras, semíticas, babilónicas, lídicas y egipcias, y su religión una auténtica lucha entre los dioses del entero Oriente: más o menos como hoy en día la 'cultura alemana' y la religión son un caos –que oculta una lucha- de todos los otros países, de todos los tiempos pasados. Y, no obstante, la cultura helénica no se transformó en un agregado, gracias al dictum de Apolo. Los griegos aprendieron a organizar el caos, concentrándose, según la enseñanza délfica, sobre sí mismos, es decir, sobre sus auténticas necesidades, y dejando extinguir las necesidades aparentes. Así tomaron posesión de sí; no permanecieron durante mucho tiempo como herederos sobrecargados y epígonos del Oriente entero; después de la fatigosa lucha consigo mismos, se transformaron, con la interpretación práctica de aquel dicho, ampliaron y acrecentaron el tesoro heredado, [convirtiéndolo] en los anticipadores y en el modelo de todos los sucesivos pueblos civilizados. Es esto un símbolo para cada uno de nosotros: cada quien debe organizar el caos en sí, concentrándose en sus auténticas necesidades. (Obras Completas, 1978, pp. 175-176)

La interpretación que hace Nietzsche de la sentencia délfica de “conócete a ti mismo” es diametralmente opuesta a la interpretación que sobre ella misma hace Sócrates. El énfasis que hace Nietzsche es sobre la auto observación en lugar de las especulaciones sobre la interioridad, propias del pensamiento socrático. Lo grande de los griegos fue su racionalidad práctica, su moral cotidiana, interesada en las frecuencias y ritmos de los actos, más que a las intenciones o a los actos per se. En relación con la cultura a la que hace referencia Nietzsche, debe decirse, que aquí lo que está en juego es la “Cultura de Occidente”, con un pasado y un presente que en buena medida es, también, el presente actual.

c) Tercera Intempestiva, (1874): Schopenhauer.

Nietzsche argumenta que el hombre es el resultado único e irreplicable de una multiplicidad de factores combinados por azar. No obstante, también sostiene que la mayoría de los hombres teme y rehuye esa unicidad. La razón de este miedo es el prójimo, el cual es percibido como una amenaza. Por tal motivo, el hombre se hace “gregario”, reflejando una estructura cuya función primordial es la de “ser como todos”.

El resultado es una abdicación del sujeto, la cual termina en una conducta promedio, es decir: “lo gregario”, “el rebaño”. Lo gregario coarta el deseo de saber más allá de cierto límite. Lo que conspira contra la libertad del individuo, puesto que para Nietzsche, “la comunidad sólo puede sobrevivir atemperando el deseo de vivir”.

La intuición de Nietzsche es que cada cual en su existencia debe responder por sí mismo, y en consecuencia, no permitir que otros lleven los timonéales de su existencia. El hombre debe asumir la responsabilidad de responder en forma autónoma de sí mismo y con respecto a la comunidad. En otras palabras, la norma debe proceder de la autonomía de individuo, la cual, sin embargo, a diferencia de Kant, ya no reconoce en la “razón, universal y necesaria”, el imperativo categórico.

El individuo debe construir su propia ley y medida sin que ninguna razón universal y necesaria se encuentre por encima de él.

Nietzsche tiene plena conciencia de los peligros que esta operación encierra. Por tal motivo, se interroga: “¿Cómo puede el hombre conocerse?”, Siendo que él es una cosa oscura y velada. En la Tercera Intempestiva,

Nietzsche aporta un método para obtener una vía expedita en la que el individuo pueda configurarse. En tal sentido, ilustra:

¿Qué cosa hasta ahora has realmente amado, qué cosa te ha atraído, qué cosa te ha dominado y al mismo tiempo hecho feliz? Pon enfrente de ti mismo la serie de estos venerables objetos y quizás ellos te mostrarán, con su esencia y su sucesión, una ley, la ley fundamental de tu verdadero y propio de ti mismo. (Ecce Homo, p.81)

Salta a la vista, sin rodeos, el problema moral en la controvertida relación individuo / comunidad. Aquí, sobre este tópico, se puede apreciar una doble acepción del significado de moral en Friedrich Nietzsche, a saber: “lo que es válido y vinculante para el hombre del rebaño no lo es para el hombre autodirigido”. Si bien el “hombre autodirigido” está “más allá del bien y del mal”, este hecho, de suyo, lo obliga a crear “nuevas normas”, una nueva moral, so pena de extraviarse por completo.

En la Tercera Intempestiva, Nietzsche se pregunta sobre la reflexión moral:

¿Dónde ha ido a parar todo aquel reflexionar sobre las cuestiones morales, que también, en cada tiempo ha ocupado toda sociedad noble y evolucionada? Ya no existen más celebridades y un reflexionar de aquel estilo; efectivamente se consume el capital de moralidad, heredado de nuestros antepasados, que nosotros no sabemos ya aumentar, sino sólo disipar. (Tercera Intempestiva, 1981, p.83) (Subrayado del Autor)

La reflexión que provoca este párrafo es, precisamente, que existe crisis de valores cuando no hay novedad moral, cuando los individuos no hacen sino repetir sin introducir diferencias lo que alguna vez, tuvo validez y vigencia en otro escenario, en otro espacio cultural. Al actuar de esta forma, la moralidad pierde sentido y arraigo y se reduce a una simple formalidad. No

obstante, es necesario hacer una advertencia sobre este asunto: Nietzsche no rechaza la moral en cuanto tal, a lo que se opone, obstinadamente, es al “formalismo moral”. Por lo tanto, no se está en presencia de un “inmoralista”, aun cuando él mismo se calificó como tal.

Por todo esto, Nietzsche entiende que la crisis cultural es también una crisis de la moralidad. La desintegración moral y su caos, produce la desintegración del estilo propio de toda cultura auténtica. “Yo respeto tanto más a un filósofo cuanto más él se encuentra en la condición de ofrecer ejemplos” con su propia vida, esto es, “con su aspecto, su actitud, con su ropa, sus costumbres más que con el hablar o hasta con el escribir”. (Cfr. Correspondencia, 1974, pp.43-44). El filósofo enseña a través de sus actitudes, que su cuerpo expresa a través de las disposiciones afectivas, cognitivas, perceptivas y volitivas. De tal suerte que en la vida filosófica:

Los cuerpos empiezan a liberarse poco a poco cuando los espíritus parecen ya hace mucho tiempo liberados; sin embargo, es sólo una ilusión que un espíritu sea libre e independiente, si este acabado dominio absoluto, que en el fondo es autodomínio creativo, no es constantemente demostrado por cada mirada y por cada paso, desde la mañana hasta la noche.” (Ecce Homo, p. 84)

La relación entre filosofía y verdad se encuentra mediada por la corporalidad. Tanto la filosofía como la verdad cuando son auténticas se hacen cuerpo, es decir, se expresan en la acción.

d) Cuarta Intempestiva, (1876): Richard Wagner en Bayreuth.

La Cuarta Intempestiva, revela el profundo cambio que se había operado en Friedrich Nietzsche: toma distanciamiento crítico frente al arte wagneriano. En este trabajo, analiza sucesivamente a Wagner como hombre,

como músico y como escritor. En los capítulos iniciales, Nietzsche traza un certero perfil psicológico de Wagner, analiza su importancia, sus dificultades y su osada lucha. Destaca el esbozo de la gran personalidad del afamado músico en la que no falta el parangón con la antigüedad clásica griega, ni los ataques a la mentalidad racionalista, la cual ejerce – según su criterio - una influencia negativa en la esfera intelectual.

Nietzsche refiere en esta Cuarta Intempestiva que básicamente la naturaleza de Wagner es la de un talento comediante, talento que, en sus medios y en sus intenciones, no hace más que extraer sus consecuencias. En el fondo, Nietzsche quería hacer otra cosa completamente distinta que psicología y así lo expresó: “ .. en ellos intentaba expresar por vez primera un problema de educación sin igual, un nuevo concepto de auto-disciplina, de la auto-defensa, hasta llegar a la dureza, un camino hacia la grandeza y hacia tareas histórico-universales.” (Cuarta Intempestiva, 1981, p. 77).

En estricta referencia a la producción musical de Wagner, Nietzsche plantea que es preciso que el destino de la música cause el sufrimiento que produce una herida abierta. En tal sentido se interroga: “¿De qué sufro cuando sufro del destino de la música?” Y, se responde: “De que la música ha sido desposeída de su carácter transfigurador del mundo, de su carácter afirmador, -de que es música de decadence y ha dejado de ser la flauta de Dionisos...” (Cuarta Intempestiva, 1981, p. 115).

La Cuarta Intempestiva refleja, sin duda, el desapego y el deterioro que había adquirido la amistad de Nietzsche con el gran músico Wagner. La admiración de Nietzsche por el afamado compositor colisionó cuando en aras de su libertad individual, como creador, se negó a subordinarse a la personalidad avasallante de su amigo Wagner. En el fondo, se había

establecido, en forma tácita, una seria rivalidad entre ambos personajes. Quizás fue este sentimiento de desavenencia lo que le abrió los ojos a Nietzsche, y lo forzaron a cambiar su punto de vista respecto a Wagner y lo condujeron a afrontar con mayor libertad su crítica frente a la obra del prestigioso músico-compositor.

2. Hacia una Cultura Comprometida.

a) Humano, demasiado humano, (1878)

El texto básico para la comprensión del hombre dentro de un nuevo contexto cultural alternativo al modernismo de la cultura occidental, es “Humano, demasiado humano”. Constituye, en sí mismo, un monumento de una rigurosa autodisciplina, con la que Nietzsche puso fin a todo “idealismo”, a todo sentimiento “bello” y a otras debilidades que se habían infiltrado en el pensador alemán desde sus tiempos de profesor en Basilea.

El libro Humano, demasiado humano da testimonio de la seguridad inmensa con que Nietzsche conocía su tarea y la importancia histórico-universal de la misma. Este texto da cuenta, igualmente, de los “sentimientos morales”, cuyos orígenes fueron pregonados por los máximos exponentes de la cultura de su época, a saber: Peter Gast (1875) y Paul Rée (1877). Este último, llegó a afirmar: “El hombre moral no está más cerca del mundo inteligible que el hombre físico –pues el mundo inteligible no existe...” (Ecce Homo, Nota 119, p. 85). Esta frase, templada y afilada bajo los golpes de martillo del conocimiento histórico –apuntaba Nietzsche-, acaso podía servir como “la transmutación de todos los valores” para cortar de raíz la “necesidad metafísica” impuesta por la cultura “Judeo-Cristiana” al hombre occidental.

Nietzsche emprende una campaña sin piedad, contra la moral. Aquí, el filósofo alemán inicia “la transmutación de todos los valores”, cuando se desvincula de todos los valores morales, asumiendo con plena confianza todo lo que hasta ese momento histórico había sido prohibido, había sido despreciado, había sido maldecido. Nietzsche le devuelve el “alma”, el “privilegio” de existir a todas las cosas tenidas hasta entonces como malas. No obstante, la “Moral”, en sí, no es atacada. Simplemente, no es tomada en consideración.

La tarea fundamental de Nietzsche era preparar a la humanidad un instante de suprema autognosis, un instante en el que se podía mirar hacia atrás y hacia delante, en el que se sustraiga el dominio del azar y que plantee por primera vez, en su totalidad, la cuestión del ¿Por qué?, del ¿Para qué?. Esta tarea que se propuso Nietzsche, es la consecuencia necesaria para quien había comprendido que la humanidad no marcha por sí misma por el camino correcto, que no es gobernada por ningún ser supremo o racionalidad suprema [léase, “Dios” y/o el “Método Científico”], sino que más bien, el instinto de la negación, de la corrupción, el instinto de la “decadencia”, habían prevalecido con su seducción ocultándose, precisamente, bajo el marco de los más santos conceptos de valor de la humanidad.

El problema de la procedencia de los “valores morales” era, para Nietzsche, un problema de primer orden, sencillamente, porque ellos [“los valores morales”], condicionan el futuro de la humanidad. (Cfr. “Ecce Homo”, 1981, p.89) En el párrafo 23 de “Humano, demasiado humano”, Nietzsche plantea lo siguiente:

Cuanto menos se encuentran los hombres vinculados con la tradición, tanto mayor es el empuje interior de las motivaciones, y

aún más grande, a su vez, y en correspondencia, la inquietud exterior, el mezclarse de los hombres, la polifonía de las aspiraciones. ¿Para quién hoy existe aún una severa coacción que ate a un solo lugar tanto a él como a sus descendientes? ¿Para quién existe todavía, en general, algo que sea rígidamente vinculante? Así como todos los estilos artísticos se imitan entre sí, así acontece entonces también para todos los grados y especies de moralidad, costumbres, culturas. Una época como ésta adquiere su importancia por el hecho de que dentro de ella pueden compararse y vivirse al mismo tiempo todas las diferentes visiones del mundo, las diferentes costumbres y las diferentes culturas (...) ¡Es la época de la comparación! Este es su orgullo, pero también su sufrimiento. ¡No temamos este sufrimiento! Es más, tratemos de comprender cuanto mejor podamos la tarea que nuestra época nos asigna. (Humano, demasiado humano, 1980, pp. 53-54)

Lo que Nietzsche acaba de describir, ha sido denominado por los intelectuales del siglo XX, como “La Moral de la Ironía”. A saber, el ser humano posee, implícitamente o no, tantas morales cuantas son las necesidades a satisfacer. De este modo, tendrá una moral que le ordena olvidar las ofensas y otra moral que quiere que estas ofensas sean vengadas. Igualmente, el hombre posee una moral que le prescribe no preocuparse por los bienes terrenales, y otra que le impone enriquecerse lo más que pueda. Lo que hace verdaderamente confusa esta situación es que cada una de estas “morales” posee su autoridad dentro de contextos que no siempre están bien delimitados, produciéndose lo que se conoce como “indeterminación moral”. (Cfr. Sambrino, M. 1979, pp. 23-57).

Si se toma en consideración que estas frases fueron escritas en el año 1878, entonces, a casi 125 años de estas expresiones, existen todavía algunas desventajas, puesto que la “época metafísica” está todavía muy cercana e impera “olímpicamente” como la cultura de la “razón universal”, es decir, el mito de la positividad del “método científico”. Por otra parte, el

hombre, en tanto ser humano, experimenta en esta civilización postmoderna y globalizada, la sensación de que “todo se ha acabado”.

Frente a ello, Nietzsche planteó:

El individuo toma demasiado estrechamente en consideración el breve período de su vida y no recibe motivaciones más fuertes para constituir instituciones duraderas, fundadas a través de los siglos; quiere recoger él mismo el fruto del árbol que ha sembrado y por ello ya no quiere sembrar árboles que requieran de un cuidado constante y a lo largo de siglos y que se encuentren destinados a otorgar sombra a una serie de generaciones.” (“Humano, demasiado humano”, 1980, p. 39)

De allí que, el desplome de los valores de la “tradición metafísica” de la civilización occidental, no significa otra cosa sino el desgaste de las ciencias, de la filosofía y de la educación que han sostenido hasta hoy, la cotidianidad de la vida. Expresado de otra manera, lo que está en juego no es sólo, precisamente, la dimensión teórica, sino el mismo mundo de las instituciones sociales: Estado, Iglesia, Familia, Escuela, etc., y su forma de hacer política, es decir, cotidianidad comunitaria.

Por ello, es necesario el replanteamiento del problema de la cultura e investigar acerca de sus condiciones. Es necesario comprender cómo se conserva y cómo se fortalece una cultura. Nietzsche advierte que:

La historia enseña que de una comunidad o pueblo se conserva mejor aquel grupo en el cual la mayoría de los individuos posee un fuerte sentido de pertenencia al colectivo, que se desprende de la igualdad de sus principios habituales, y que, a su vez, es consecuencia de su fe común. (Humano, demasiado humano, 1981, p. 46)

Extrañamente, son los individuos menos integrados al grupo y con menor sentido de pertinencia a la comunidad, los que introducen el cambio. Con todo, los efectos de la transformación no dependen solamente de estos individuos, sino también de las condiciones de la comunidad misma. Cuando las condiciones son favorables, el cambio se inserta en el grupo revitalizándolo. Para Nietzsche, los individuos del cambio son los hombres intuitivos, los “espíritus libres”, los seres del experimento. Sin embargo, hace notar que “muchos son los individuos de este tipo que a causa de su debilidad, perecen sin ejercer un influjo notable en la comunidad.” (Ibid., p. 57).

Dentro de este contexto es que Nietzsche define “el espíritu libre”:

Se llama espíritu libre aquel que piensa de manera distinta a como lo esperaría uno en relación con sus orígenes, a su ambiente, a su grupo social, o con base a opiniones dominantes. Él es la excepción, los espíritus vinculados son la regla (...) Por lo demás, no pertenece a la esencia del espíritu libre tener opiniones más justas, sino más bien, el haberse separado de la tradición, con éxito o con fracaso. Usualmente, sin embargo, él tendrá de su lado la verdad, o al menos, el espíritu de búsqueda de la verdad, los demás la fe. (Ibid., p. 63)

En un todo de acuerdo con el párrafo 23 del libro Humano, demasiado humano, citado up-supra, se analiza la pluralidad inscrita en la cultura moderna y postmoderna., dejando constancia Nietzsche de la debilidad de las costumbres sociales. Este debilitamiento de las costumbres coincide con la manifestación del individuo libre; éste ya no está inclinado a ser la víctima. El axioma que teje Nietzsche es que “a mayor libertad, mayor fragmentación de la eticidad colectiva.” Esto es, se tiende a tener menor respeto por la tradición. “El hombre libre se encuentra sin eticidad, en cuanto él quiere depender en todo de sí mismo y no de una tradición” (Ibid., p. 67)

Sin embargo, esta autodeterminación del “hombre libre” a menudo no es comprendida por la tradición y genera temor. Por supuesto que cambiar radicalmente las costumbres no significa otra cosa que reestructurar la cultura, introduciendo la pluralidad que contrarresta los “valores” que la cultura dominante ha establecido para ejercer su dominio.

b) La Gaya Ciencia

Habían pasado cerca de diez años en los cuales la “alimentación” de su espíritu había quedado casi inmóvil, en la que no había aprendido nada utilizable, en los que había olvidado una absurda cantidad de cosas a cultivar nada más que “fisiología, medicina y ciencias naturales”, e incluso “auténticos estudios históricos”. Nietzsche comprendió en su esencia, la íntima conexión existente entre actividad elegida contra los propios instintos, eso que llaman “profesión” y aquella imperiosa necesidad de lograr un adormecimiento del sentimiento de vacío y de hambre por medio de un arte narcótico, como el arte de Wagner, por ejemplo.

Para un fisiólogo tal antítesis de valores no deja ninguna duda. Cuando dentro del organismo el órgano más diminuto deja, aunque sea en medida muy pequeña, de proveer con total seguridad a su autoconservación, a la recuperación de sus fuerzas, a su “egoísmo”, entonces el todo degenera. El fisiólogo exige la amputación de la parte degenerada, niega toda solidaridad con lo degenerado, está completamente lejos de sentir compasión por ello. Pero, el “sacerdote” [“El Filósofo”, El “Profesor”, El “Maestro”, El “Científico”] quiere precisamente la degeneración del todo, de la humanidad: por ello conserva lo degenerado –a este precio la humanidad... ¿Qué sentido tienen aquellos conceptos-mentiras, los conceptos auxiliares de la “moral”, del alma, “espíritu”, “voluntad libre”, “Dios”, sino el de

arruinar fisiológicamente a la humanidad?. (Ecce Homo. Pp. 89-90, Nota: el paréntesis es responsabilidad del autor)

Nietzsche, igualmente advierte que la pérdida del centro de gravedad, la resistencia contra la pérdida de los instintos naturales, en una palabra, el desinterés por los asuntos intrínsecamente propios, contribuye a la renuncia del hombre a sí mismo.

Todo este pensamiento lo resume Nietzsche en un libro profundo, luminoso y benévolo en grado sumo, es decir, en “La Gaya Ciencia”. Este texto hace honor al concepto provenzal de la “gaya ciencia”, aquella unidad de cantor, caballero y espíritu libre, que hace que aquella maravillosa y temprana cultura de los provenzales se distinga de todas las culturas ambiguas; sobre todo la última de todas, “Al Mistral” (1884), una desenfrenada canción de danza, en la que ¡con permiso!, se baila por encima de la moral, constituye un provenzalismo perfecto:

“EL RETORNO DE LO IDÉNTICO

La asimilación de los errores fundamentales.

La asimilación de las pasiones.

La asimilación del saber, incluso del saber que renuncia. (Pasión del conocimiento)

El inocente. El individuo como experimento. El aligeramiento, el rebajamiento, la debilitación de la vida-transición.

El nuevo Centro de gravedad: el eterno retorno de lo idéntico. Importancia infinita de nuestro saber, de nuestro errar, de nuestros hábitos y modo de vivir, para todo lo venidero. ¿Qué hacemos con el resto de nuestra vida –nosotros que hemos pasado su mayor parte en la más esencial ignorancia? Nos dedicamos a enseñar esta doctrina, -es el medio más eficaz para asimilarla nosotros mismos. Nuestra especie de felicidad como maestros de la más grande doctrina.” [Primeros de Agosto de 1881 en Sils-Maria, a 6.000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto aún sobre todas las cosas humanas] (Ecce Homo, Notas 126 y 127 p. 146)

La “Gaya Ciencia” contiene cien indicios de algo incomparable como el “Himno a la vida” escrito por Nietzsche para Coro y Orquesta cuyo “Pathos” trágico moraba dentro del autor. El mismo decía: “Alguna vez se cantaría este himno en memoria mía: digamos de hoy en cien años, cuando se haya comprendido quién he sido yo”. (Ecce Homo, pp.146-147) El Texto, como bien lo indicó Nietzsche correspondía a un poema de *Leu Von Salomé*, una joven Rusa con quien Nietzsche mantenía amistad. Quien sepa extraer un sentido en las últimas palabras del poema adivinará la razón por la que Nietzsche prefirió y admiró esas palabras que poseen grandeza. El texto íntegro del poema se transcribe a continuación:

“AL DOLOR

(Oración a la Vida)

¡Sin duda, un amigo ama a su amigo
 como yo te amo a ti, vida llena de enigmas!
 Lo mismo si me has gritar de gozo, que llorar,
 lo mismo si me has dado sufrimiento que placer,
 yo te amo con tu felicidad y tu aflicción:
 y si es necesario que me aniquiles,
 me arrancaré de tus brazos con dolor,
 como se arranca el amigo del pecho del amigo.
 Con todas mis fuerzas te abrazo:
 ¡deja que tu llama encienda mi espíritu
 y que, en el ardor de la lucha,
 encuentre yo la solución al enigma de tu ser!
 “pensar y vivir durante milenios,
 arroja plenamente tu contenido”
 Si ya no te queda ninguna felicidad que darme,
 ¡bien! ¡Aún tienes –tu sufrimiento!” (Andrea Salomé, 1980,
 p. 47)

Aquí, el dolor no es considerado como una objeción contra la vida.

Nietzsche recurre al presupuesto fisiológico para explicar lo que él denominó la “Gran Salud” frente al sufrimiento de la enfermedad de la cultura de su tiempo. En el Aforismo

382 de la “Gaya Ciencia”, de una manera personal el autor expresa que:

“nosotros los nuevos, los carentes de nombre, los difíciles de entender (...) nosotros partos prematuros de un futuro no verificado todavía, necesitamos, para una finalidad nueva, una salud más vigorosa, más avispada, más tenaz, más temeraria, más alegre que cuanto lo ha sido hasta ahora cualquier salud.” (Ecce Homo, p. 95)

3. Así Habló Zaratustra

“Así Habló Zaratustra” ha sido considerada como la obra cumbre de toda la narrativa de Friedrich Nietzsche, es, por lo que respecta a la forma, una obra nueva y única. En relación con su contenido, reinterpreta todo el armazón conceptual expuesto en obras anteriores para hacer énfasis en dos aspectos fundamentales, a saber:

- a) La idea del Superhombre.
- b) La concepción del eterno retorno.

“Así Habló Zaratustra” como obra literaria fue concebida con una intención filosófica, a pesar del acento poético de su lenguaje. El texto que abunda en metáforas y parábolas da la impresión de que se está en la presencia de un tratado religioso.

La obra por extraño que pudiera parecer, no comienza con la idea del “eterno retorno” pese a ser una temática que había absorbido por completo a Nietzsche. Por el contrario, la primera parte de la obra introduce un motivo nuevo y diferente, a saber:

Yo os muestro al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho vosotros para superarlo?...El

superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad grite:
 ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!
 ¡Yo os exhorto, hermanos míos, a permanecer fieles a la tierra y a no creer a los que os hablen de esperanzas ultramundanas! Son envenenadores, tanto si lo saben como si no.
 ¡Son detractores de la vida, gentes agonizantes y envenenadas, de los que la tierra está ya harta: que se marchen de una vez!
 ¡En otros tiempos la blasfemia era la mayor ofensa a Dios, pero Dios ha muerto, y con él sus blasfemadores! Ahora blasfemar de la tierra y escudriñar las entrañas de lo impenetrable, prefiriéndolas al sentido de la tierra, es lo más temible!
 ¡Antes el alma miraba con desprecio al cuerpo, y este desprecio era el colmo de lo sublime: el alma quería un cuerpo delgado, repugnante y famélico, porque así le parecía más fácil huir de él y de la tierra!
 ¿Qué es lo máximo que podéis experimentar? ¡La hora del gran desprecio! (“Así Habló Zaratustra”, 1981, p. 13)

La propuesta de Nietzsche estriba en que el hombre tiene que comenzar a elevarse sobre sí mismo, dado que la suerte, la razón, la virtud, la justicia y la compasión carecen de valor para él. De tal suerte que, los rasgos esenciales de una “nueva religión” prometen el reino en este mundo sin trascendencia. Puesto que Dios había muerto, el hombre sólo puede aspirar a superarse a sí mismo.

En la tercera parte de Zaratustra, Nietzsche anuncia y revela su teología, es decir, el dogma del “eterno retorno” de las cosas. Esta doctrina resultó más difícil de desarrollar que lo que Nietzsche creyó en un principio. Probablemente, hayan sido dificultades técnicas las que le forzaron a manifestar al concluir “La Gaya Ciencia”, que deseaba enfrascarse de nuevo en el estudio. La idea del retorno se refleja al principio en el pasaje titulado “La visión y el enigma” en el cual Zaratustra cobra valor para enfrentarse a sus pensamientos más penosos. Afirma: “El valor es el mejor matador de la muerte (...) El valor que ataca golpeará la muerte hasta matarla. (...) Pero, ¿era eso la vida? Pues bien, ¡comencemos de nuevo!” (“Así habló

Zaratustra”, p. 67). Sin embargo, el propio Nietzsche presenta serias dificultades para conciliar las contradicciones de este “eterno retorno”. Veamos, por ejemplo: la escena de la serpiente negra que se le ha entrado por la boca a un pastor dormido y de la que sólo cabe para salvarse, según el consejo de Zaratustra, arrancarle a dentelladas la cabeza. Esta descripción es tan repugnante como desesperada, lo cual denota cuán difícil era para Nietzsche soportar, precisamente, el pensamiento del “eterno retorno”. Porque el hombre retorna eternamente.

Para resolver este enigma, Nietzsche recurre a una explicación dialéctica a lo Hegeliano: las dos tesis, el principio del “eterno retorno” y la exigencia del superhombre, se unen precisamente en la contradicción, en el antagonismo antitético. En el retorno reside la posibilidad de la superación y perfección de la vida y, en él, es decir en el retorno, el mundo, de cierta manera, se enriquece, se transforma. Por lo tanto, lo que desaparece, lo que expira, queda como reserva para el futuro. De allí, se entiende, perfectamente, la disposición de Zaratustra al autosacrificio trágico, puesto que a la postre, resulta en un triunfo.

Esta obra asombrosamente rica en su temática, termina en la tercera parte. Así lo había planificado Nietzsche desde un principio. No obstante, no tardó en cambiar de idea y proyectar una continuación. Al final, redactó una cuarta sesión del libro: “El gran mediodía”, la cual apareció en el año de 1885 en una edición privada de corto tiraje y de poca accesibilidad al público. Con todo, no existe certeza de esta cuarta parte del libro “Así habló Zaratustra”, por lo que aún hoy día se le considera una obra inacabada.

Sin embargo, “Así habló Zaratustra” ocupa un lugar absolutamente aparte. Acaso, nunca se haya escrito nada desde una sobreabundancia igual de

fuerzas. El concepto Nietzscheano de lo “dionisiaco” se volvió acción suprema. Inmensa es la escala por la que asciende y desciende el discurso de Zaratustra. Él ha visto más, ha querido más, ha podido más que cualquier otro hombre. Este espíritu, el más afirmativo de todos, contradice con cada una de sus palabras. En Zaratustra todos los opuestos se han juntado en una unidad nueva. Las fuerzas más altas y más bajas de la naturaleza humana, lo dulce, lo ligero, lo terrible brota de un manantial único con inmortal seguridad.

El propio Nietzsche, sin falsa modestia, evaluaba la acción suprema de Zaratustra, en los siguientes términos:

Medido por ella, todo el resto del obrar humano aparece pobre y condicionado. Decir que un Goethe, un Shakespeare no podrían respirar un solo instante en esta pasión y esta altura gigantescas, es decir que Dante, comparado con Zaratustra, es meramente un creyente y no alguien que crea por vez primera la verdad, un espíritu que gobierna el mundo.” (Ecce Homo, p. 101)

Hasta aquí, hasta este momento, según Nietzsche, no se sabe lo que es altura, lo que es profundidad y menos aún, se sabe lo que es verdad. No existe una revelación de la verdad, en la cultura occidental. Antes de Zaratustra no existe ninguna sabiduría, ninguna investigación de las almas, ningún arte de hablar: la sentencia templando de pasión; la elocuencia hecha música. En Zaratustra, el hombre está superado en todo momento, el concepto de “superhombre” se volvió aquí realidad suprema, por “debajo de él yace todo aquello que hasta ahora se llamó grande en el hombre”. (Ecce Homo, p. 102).

Entonces, ¿Qué hace que Zaratustra regrese donde los hombres? Aparentemente, su sabiduría que, según sus palabras, lo han saturado hasta

el lo indecible y que necesita de unas manos que lo liberen de un peso que se ha vuelto insoportable. Zaratustra quiere repartir los dones de su saber: su misión es comunicar. No obstante, Nietzsche describe esa vuelta hacia los hombres como un ocaso. Este hecho se comprende se analiza que al tratar de comunicar su saber Zaratustra deja de gozar de sí, haciendo el esfuerzo por volver a ser hombre (¿eterno retorno?) Pero, sí Zaratustra ha de volver a ser hombre, ¿Qué era antes de eso?, ¿Acaso un Dios?

Zaratustra es el símbolo que expresa la nueva dimensión del hombre. Esta nueva dimensión es necesaria para hacer frente a las nuevas dimensiones culturales. En otras palabras, Zaratustra alude a la capacidad de transformación que tiene el hombre en su metamorfosis, Zaratustra, regresa al espacio donde viven los hombres a sabiendas de que estos siguen dormidos y lo hace, porque él ama a los hombres. Es este amor hacia los hombres lo que lo induce a llevarles el anuncio del “hombre autodirigido” o “superhombre”, en el contexto de la “muerte de Dios”. Es decir, el hombre no puede seguir siendo el que era una vez desaparecido el sentido que hasta ese entonces sostenía el mundo: “el reinado de Dios”.

Podría afirmarse que Zaratustra como obra literaria-filosófica, como reflexión psicológica, si se quiere, nunca antes había tenido un igual. Nada igual se había compuesto nunca-jamás. Nunca jamás se había sentido y sufrido, como sufre un Dios: Dionisos. La respuesta de Nietzsche a este ditirambo del “aislamiento solar en la luz”.

En otro pasaje Zaratustra define con el máximo rigor posible lo único que para él puede ser el hombre –no un objeto de amor y mucho menos

compasión- también la gran nausea producida por el hombre llegó Zaratustra a dominarla: el hombre es para él algo informe, un simple material, una deforme piedra que necesita del escultor.

Zaratustra decía:

“¡No-querer-ya y no-estimar-ya y no-crear-ya! ¡Ay que ese gran cansancio permanezca siempre alejado de mí!

También en el conocer yo siento únicamente el placer de mi voluntad de engendrar y devenir; y si hay inocencia en mi conocimiento, esto ocurre porque en él hay voluntad de engendrar.

Lejos de Dios y de los dioses me ha atraído esa voluntad; ¡qué abría que crear si los dioses – existiesen!

Pero hacia el hombre vuelve siempre a empujarme mi vehemente voluntad de crear; así se siente impulsado el martillo hacia la piedra.

¡Ay hombres, en la piedra dormita para mí una imagen, la imagen de mis imágenes! ¡Ay, que ella tenga que dormir en la piedra más dura, más fea!

Ahora mi martillo se enfurece cruelmente contra su prisión.

De la piedra saltan pedazos: ¿qué me importa?

Quiero acabarlo: pues una sombra ha llegado hasta mí -¡la más silenciosa y más ligera de todas las cosas vino una vez a mí!

La belleza del superhombre llegó hasta mí como una sombra.

¡Ay, hermanos míos! ¡Qué me importa ya -los dioses!” (Ibid, p.204)

CAPÍTULO V

A MODO DE COROLARIO: IRREVERENCIAS EN LOS TEXTOS DE NIETZSCHE



“Vive peligrosamente.”

Nietzsche

El texto Nietzscheano constituye un impetuoso incentivo para hacer filosofía en estos tiempos postmodernos. El mismo Nietzsche decía en el “Anticristo”: “Sólo el pasado mañana me pertenece, Algunos nacen de manera póstuma.” No hay duda que algunos textos como éste, escritos en su estancia en Turín, son “extemporáneamente” actuales y que su puesta en escena hoy día, invita a una recreación del modo de abordar este autor.

En “Ecce Homo”, Nietzsche escribió: “Yo soy el antiasno *par excellence* y con ello un monstruo histórico-universal –soy en griego pero no sólo en griego, el Anticristo”. En tal sentido: Nietzsche alude con el “antiasno” a los párrafos la “resurrección” y “La fiesta del asno” de la cuarta parte de “Así habló Zaratustra”, en los que presenta a los “hombres superiores, los dos reyes, el Papa fuera de servicio, el mago malvado, el mendigo voluntario, el peregrino, la sombra, el viejo adivino, el escrupuloso del espíritu y el hombre más feo de rodillas adorando al asno”. Este es “nuestro Dios”. Al ser el “antiasno por excelencia”, entonces es, el anti-Dios de los “hombres superiores” y con ello, un “monstruo histórico-universal”, tal y como lo relata el Apocalipsis.

En la enigmática frase: “soy en griego, pero no sólo en griego”, se superpone al asno de Zaratustra como anti-Dios de los hombres superiores, el anti-Cristo apocalíptico, esto es, el “monstruo histórico-universal” y el asno de Dionisos como un anti-Cristo dialéctico que adquiere una figura de clamor desafiante en la conocida frase que escribe en un momento de su enajenación: “Dionisos contra el crucificado”.

El “monstruo” es “histórico-universal” ya no porque en esta superposición de imágenes y nociones repite la figura apocalíptica, sino porque Nietzsche consideraba que con su obra polémica inauguraría una nueva época de la historia universal y abriría las puertas a la filosofía Dionisiaca del futuro.

No existe duda alguna que Nietzsche escribió de la manera más provocativa, más desafiante y más panfletaria que le fue posible. Sin embargo, como filólogo, Nietzsche estaba familiarizado con la antigua retórica y admiraba el estilo francés y el aforismo incisivo de Lichtenberg, esto es, un ideal de estilo radicalmente contrario al estilo digestivo y en ocasiones, tautológico y laberíntico de la filosofía alemana dominante.

Nietzsche tuvo la virtud de expresar su odio a su circundante mundo alemán. Este hecho, indudablemente agudizó la reacción de las elites alemanas, provocando su aislamiento y excitando en él su “maldición al cristianismo” en el que se intercalan el “cristianismo de Lutero” y el “cristianismo histórico”. Esto en modo alguno excluye de la polémica a los cristianos no alemanes. En la discusión de Nietzsche frente al cristianismo, se trata de los presupuestos filosóficos que determinaron el desarrollo de la historia y de la civilización “Judeo-cristiana-occidental”.

En este sentido, es interesante rescatar la polémica que sostuviera Nietzsche con el principio Tomista de la filosofía Medieval: “La Filosofía es la Fortaleza de la Teología”. Frente a este postulado absoluto, imperativo y pertinaz, Nietzsche cuestiona el uso de terraplén subterráneo que las sociedades cristianas hicieron de la teología como orientación intelectual del pensamiento filosófico de la sociedad occidental del medioevo. La teología fue camaleónica y astuta, perdió su poder medieval, pero no su poder ideológico. Aún en el siglo XX, Walter Benjamín (1961) expresó sobre la teología, lo siguiente:

Como se sabe debió haber un autómata que debió estar construido de tal manera que a cada juego de un ajedrecista replicaba con un contrajuego que le aseguraba el triunfo del partido. Una muñeca vestida de traje folklórico turco, con una narguile en la boca, estaba sentada en el tablero que descansa en una amplia mesa. Mediante un sistema de espejos se despertó la impresión de que esta mesa era transparente desde todos los lados. En verdad, en ella se sentaba un enano jorobado que era un maestro de ajedrez y dirigía con un cordón la mano de la muñeca. En la filosofía puede imaginarse un equivalente a este aparato. Siempre deberá ganar la muñeca que se llama ‘materialismo histórico’. Siempre puede enfrentarse sin más a cualquiera que tome a su servicio a la teología que hoy, como se sabe, es pequeña y fea y por lo demás no puede dejarse ver.” (Walter Benjamín, *La Iluminación*, Francfort, 1961, p.268)

De tal suerte que para Walter Benjamín, el “materialismo histórico” no es más que una astuta máscara que se sirve de la teología desgastada y vergonzante, pero eficaz. Aposteriori a esta interpretación de Walter Benjamín, Hiedegger apunta a un tema histórico-filosófico central en la polémica frente al cristianismo, se trata de lo que el filósofo existencialista llamó: “La constitución onto-teológica de la metafísica”. Es decir, el hecho de que “la metafísica tiene que pensar hacia Dios, puesto que la cuestión del

pensar es el ser y éste está presente diversamente como causa”, siendo éste el concepto metafísico de Dios. (Hiedegger, 1957, 57).

Por su parte, Nietzsche apunta a este concepto cuando en el “Anticristo” dice: “Sólo con pronunciar las palabras ‘Tübinger Stift’ [Seminario de Tubinga] basta para comprender qué es en el fondo la filosofía alemana –una solapada teología...” (p. 61) Es preciso acotar que en el “Seminario de Tubinga”, se formaron Hölderlin, Hegel y Schelling, los pilares filosóficos del idealismo alemán y preámbulo, entre otros más, del “materialismo histórico” de Marx, quien en su Tesis Doctoral, siguiendo críticamente a Hegel había comprobado que con esa filosofía había llegado a la exuberancia, es decir, al fin pleno.

En consecuencia, podría afirmarse que Nietzsche ataca, confronta y combate toda la filosofía moderna desde su configuración medieval hasta su cumbre final decimonónica. En 1885, Nietzsche escribió:

Hemos de reconocer honradamente nuestras inclinaciones y nuestras aversiones y oponernos a ornamentarlas con morales botes de pintura. De modo tan cierto como que no interpretaremos nuestro menester moral como nuestra ‘lucha con Dios y con el Diablo’. Seamos naturalistas y concedamos su justo derecho también a lo que debemos combatir en nosotros y fuera de nosotros” (Cuarta parte de Zaratustra, p. 32)

Con todo, Nietzsche no abandona su estilo, sus expresiones polémicas, lo que dificulta la comprensión de sus ideas, puesto que trivializa la lectura de sus textos. Por ejemplo, el desafiante título “Ley contra el cristianismo” con que clausura el libro “Así habló Zaratustra”, puede despertar la expectativa de que se trata de una diatriba ciega y no, de una compleja polémica filosófica en la que los blancos del ataque como “Jesucristo” y “San Pablo” son en realidad, “lo que debemos combatir en nosotros y fuera de nosotros”

o, para expresarlo en la dialéctica Hegeliana, el exponerse “al ámbito del contendor”, lo que implica identificaciones, que en Nietzsche son máscaras que se ponen en la escenificación de una “tragedia” doble: por una parte, “la filosofía teologizada cristiano-occidental” y, por otra parte, “su combate con ella”. Sin embargo, esta escenificación tiene como “condición sine qua non” una radicalidad del pensamiento en el sentido de una “inocencia” cuya actividad consiste en poner en tela de juicio lo “consabido”, lo “aceptado”, lo “consagrado”, en preguntar elementalmente por la legitimidad de ello.

Esa “Inocencia” representa para Nietzsche la esencia de la filosofía que se perdió en el discurso de su historia y de su autoesclavización teológica. Por lo que la recuperación de esa “inocencia” exige una actitud antidogmática, expresada en lenguaje Nietzscheano como: “¡Ah!, estoy cansado de tener o hasta de oír opiniones sobre opiniones! Yo mismo quiero tener razón o sin razón frente a las cosas” (Cuarta Parte de “así habló Zaratrustra”, 1985, p.34). Esta libertad implica una ruptura con la “lógica del sentido común” que espera simple y llana concatenación y carece, por lo tanto, de la capacidad de captar los pensamientos que señalan los límites de los “dogmas”, esto es, de las opiniones consagradas.

Por esta razón, en el “Anticristo” el hombre frenético que era Nietzsche, anuncia un corte radical en la historia. El “asesinato de Dios” posibilita esta ruptura. Por otra parte, era forzoso asumir ese asesinato. ¿Quién lo asume?

Con un tono que evoca el estilo del Nuevo Testamento dijo este pensador alemán: “Vengo demasiado temprano ... aún no es mi tiempo”, concibiéndose así mismo como “el iniciador y profeta de esa nueva era que vuela la historia de la humanidad en dos pedazos”. (Carta a Peter Gast sobre “Ecce Homo”, Munich, 1986, p. 195) Sólo que el profeta de la nueva era [Friedrich

Nietzsche] se asemeja e identifica implícitamente con Cristo y el apóstol Pablo.

Por ello no se debe confundir identificación con repetición, sino interpretación teatral de sus combatidos modelos. En el fondo, en su horizonte de la “descristianización”, de la falsificación que sufrió Cristo, en el “ocaso del Dios-Cristiano”, Nietzsche se sintió llamado a ser un Cristo. Es decir, un “símbolo supremo”, pero distinto de él, porque predica lo contrario de lo que fue Cristo.

En resumen, Nietzsche sintetiza las características de Cristo con la palabra “idiota” en el sentido griego de simple, ingenuo y, en el sentido que le otorga Dostoievski en su libro “El Idiota” de 1868. Esto es, como Ser incomparable, humilde, modesto y extremadamente solitario. Nietzsche es profundamente solitario, pero enaltece “todo lo que incrementa el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre.” Sólo es en este sentido y exclusivamente en este sentido, que Nietzsche, como contraposición de esa humildad, de esa modestia, puede coexistir como el Nuevo Cristo-Anticristo, el profeta que llena el vacío que dejó la muerte de Dios. La religión que Nietzsche anuncia no puede ser más que una “filosofía del futuro” ó la “Cosmovisión Dionisiaca”.

Por lo tanto, esta “filosofía del futuro “no es más que un retorno a un pasado remoto, la vuelta a Dionisos. El culto a esta deidad lo muestran como el Dios que está por venir, el Dios de las epifanías, cuya aparición es más soberbia e indispensable que la de los otros dioses. La mitología griega relata que Dionisos desapareció y regresó súbitamente y brotó turbulentamente con la mirada ebria y la sonrisa desconcertante de la figura

de un toro bárbaro. (Cfr. Walter F. Otto, Dionisos. Fondo de Cultura Económica, 1968, México).

Nietzsche como “discípulo de Dionisos” intercala rasgos comunes del Cristo-Crucificado y el Dios Dionisos (resurrección) y los interpreta en el horizonte que trazó su amiga Lou Andreas-Salomé:

El recurso a un Dios pagano como Dionisos no fue sólo un efecto del “paganismo” que se le atribuye a la “Grecomanía” Nietzscheana, sino que no se exoneró del hedonismo que despertó la sociedad burguesa, es decir, el descubrimiento del ser humano como ser Biológico, como “compositum” de fuerzas simplemente naturales. En otras palabras, el descubrimiento del “buen salvaje” de Rousseau, el cual, visto históricamente, no constituye más que una alegoría afligida para manifestar cansancio de la civilización occidental.

Frente a esta civilización, Nietzsche enfrenta un Dios pre-civilizado: Dionisos. Es el que representa el anti-burgues por excelencia, el que rompe con su sola invocación todos los preceptos del sentido común y de la moral “cristiana” dominante. Por lo que, Dionisos y su discípulo Nietzsche, son los fundadores de la nueva “religión”, de la “filosofía del futuro”, de lo que vendrá y necesitará mucho más siglos para imponerse que el cristianismo.

La gran paradoja de todo esto es que, el renacimiento de Dionisos (eterno retorno) anunciado por Nietzsche, incorpora rasgos del “Dios Pagano” y de Cristo. Y, en cuanto a la comprensión de Nietzsche como “discípulo de Dionisos”, se intercalan características comunes de Nietzsche y San Pablo. Sin embargo, estas afinidades no se dejan ver en el “Anticristo”, por los vehementes ataques de Nietzsche a San Pablo, pero es posible interpretar

que ese carácter no constituye más que una posición que oculta la dignidad del apóstol de ser su contrincante por antonomasia y su “arquetipo”.

Curiosamente, estas superposiciones [Dionisos-Cristo-San Pablo-Nietzsche] coinciden en un horizonte histórico-filosófico cuyos límites y alcances trazó Hegel: el de la plenitud o “fin final” de la filosofía y de la historia que percibió Karl Marx en su tesis doctoral sobre “La diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro” (1841).

Quien no comprende esta necesidad histórica, la que desarrolló filosóficamente Hegel, tiene que negar consecuentemente que en general, tras una filosofía total (la hegeliana), aún pueden vivir hombres.

De modo que, tras ese “fin final”, tras esa ultimidad, sólo cabe una nueva escatología, consecuentemente con una nueva radicalidad redentora. Radicalidad necesaria porque la tarea de confeccionar y diseñar esa nueva escatología requiere de una doble tarea: por una parte, tomar explícita conciencia de ese “fin final” y presentar su destructividad compleja, es decir, desenmascararla y, por otra parte, no deja de ser paradójico que este procedimiento [Asumir y desenmascaramiento de lo asumido] conduzca a un “retorno” que no “reproducción”. Este “retorno” es comparable al “movimiento dialéctico” que según Hegel es una “...marcha que se autogenera, continua guiando y retorna a sí misma”. (Hegel, “Fenomenología del Espíritu”, Editorial Amorrortu, 1975).

Lo sorprendente es que Nietzsche nunca fue hegeliano ni epígono del hegelianismo. No obstante, su “heraclitismo”, su concepción del mundo como un constante devenir, lo emparenta con la dialéctica hegeliana. Nietzsche, sin duda, se deslindó de la “dialéctica hegeliana” porque su intención no era

sistemática y por lo tanto, el cometido de su eje no seguía un proceso. Para Nietzsche, las “contradicciones” o “negaciones” son perspectivas del devenir. A pesar de ello, en el trasfondo de la diferencia entre Hegel y Nietzsche es posible encontrar una concepción común de lo “verdadero” (Hegel) o “el pensar” (Nietzsche). Por ejemplo, para Hegel lo “verdadero es la embriaguez báquica en la que todo miembro esta embriagado, y porque cada uno en cuanto se aísla también se disuelve de modo inmediato, es igualmente transparente y simple” (Hegel, Ob. Cit., p. 39).

Con todo, la crítica Nietzscheana al cristianismo está sustentada por una crítica a la filosofía y a la cultura de la sociedad occidental de su época, es decir, representa una crítica de la modernidad. En su libro, “El Crepúsculo de los Ídolos” (1888), Nietzsche acuña las siguientes frases: “...de mala voluntad se deja imponer lo que deviene para marginarlo ... como seductor a la existencia o para sacrificarlo.” Estas sentencias son eco de su crítica a la filosofía occidental, la cual ha sacrificado el devenir, en que consiste la existencia, a lo estático, al “quinto acto de la tragedia”, es decir, al más allá, a Dios, o su equivalencia filosófica, el Ser. Nietzsche censura a la filosofía occidental su “carencia de sentido histórico, su odio a la noción misma del devenir, su egipcismo” [Platón, de quien Nietzsche aseguró que había sido influido por egipcios]. Los filósofos occidentales creen hacerle honor a una cosa, cualquiera sea su signo, cuando la deshistorizan, cuando la convierten en momia. Los filósofos occidentales disecan, matan, los conceptos cuando adoran la muerte, como fetichistas. En contraste, el cambio, la procreación, el crecimiento, las contradicciones, el devenir son para estos filósofos pretextos, puesto que argumentan que “lo que es, no deviene; lo que deviene, no es.” (Ob. Cit., Parágrafo 1o.).

Principalmente, el antagonismo entre “Ser” y “Devenir” fue para Nietzsche una antítesis histórica entre Heráclito y el desarrollo de la filosofía occidental que determinaron Sócrates y Platón. En esta oposición histórica Nietzsche se puso la máscara de Heráclito, de tal manera que en esa máscara, se funden la figura histórica de Heráclito, el proyecto vital y filosófico y la autocomprensión de Nietzsche.

Al borde de su enajenación mental que se alternaba con momentos de lucidez y fuerza creadora, en una situación límite, Nietzsche escribió varias de sus obras cumbres, entre ellas, “El Anticristo”, “Ecce Homo”, “Nietzsche contra Wagner” y los “Ditirambos de Dionisos”. Esta circunstancia no resta certidumbre a la pasión de sus argumentos polémicos. No obstante, como lo expresó Lou Andrea-Salomé la “tenebrosa emoción de un prodigioso planificador, un agotamiento en la que mezcla la expectación de lo venidero. En esta conmoción lo vemos pasar del Crepúsculo de los ídolos a su propio crepúsculo de su espíritu.. La grandeza (en ello) es: él supo que decaía, y sin embargo, se despidió – con boca sonriente, rodeado de rosas-disculpando, justificando, transfigurando la vida... En la potente fuerza anímica gracias a la cual él pudo ponerse tan altamente por encima de sí mismo, yace ... una justificación interna de considerarse como místico doble ... También nos viene desde su risa un conmovedor sonido doble: la carcajada de un errante – y la sonrisa de un superador” (Andrea-Salomé, Nietzsche, Buenos Aires, 1980).

La carcajada del errante, su auto-sarcástica máscara de cristiano reflejada en su crítica y ambigua identificación con Cristo y con San Pablo, la sonrisa del superador es su profesión de fe dionisiaca. La situación límite culminó en la fase final de “Ecce Homo”, en la que repite una vez más palabras que los

Evangelios ponen en boca de Cristo, esto es, “¿se me ha entendido?”. Y, clama: “**DIONISOS CONTRA EL CRUCIFICADO**”.

www.bdigital.ula.ve

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS CITADAS, ESCRITAS POR FRIEDRICH NIETZSCHE:

- Así Habló Zaratustra.** Madrid, Alianza, 1981.
- Aurora, Meditación sobre los Prejuicios Morales.** Barcelona, Labor, 1978.
- Canciones Del Príncipe Proscrito.** Barcelona, Olañeta, 1979.
- Consideraciones Intempestivas I, li, lii, Y Iv.** Madrid, Alianza, 1981.
- Correspondencia.** Barcelona, Labor, 1974.
- Crepúsculo De Los Ídolos.** Madrid, Alianza, 1981.
- Ecce Homo.** Madrid, Alianza, 1981.
- El Anticristo.** Madrid, Alianza, 1981.
- El Nacimiento de la Tragedia.** Madrid, Alianza, 1981.
- El Viajero y su Sombra.** Barcelona, Ricou, 1980.
- En Torno a la Voluntad de Poder.** Barcelona, Ediciones 62, 1973.
- Humano, Demasiado Humano.** Madrid, edaf, 1980.
- La Gaya Ciencia.** Barcelona, Olañeta, 1979.
- La Genealogía de la Moral.** Madrid, Alianza, 1981.
- Más Allá del Bien y del Mal.** Madrid, Alianza, 1982.
- Obras Completas.** Madrid, Alianza, 1978.
- Opiniones Y Sentencias.** Barcelona, Mateu, 1970.
- Poemas de Nietzsche.** Pamplona, Peralta, 1979.
- Sobre el Porvenir de Nuestras Escuelas.** Barcelona, Tusquets, 1980.
- Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral.** Valencia, 1980.

OBRAS CITADAS, ESCRITAS SOBRE FRIEDRICH NIETZSCHE:

- ANDREAS, SALOMÉ, Lou. (1980): Nietzsche. Trad. E. Ovejero y Maury.
- ALSINA, J. (1971). “Tragedia, religión y mito entre los griegos”, Labor, Barcelona.
- CÁRDENAS, Humberto, (1996): “Metodología de la Investigación” (Antología de Texto). Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.
- CASTELLS, M. (1990): “El impacto de las Nuevas Tecnologías en la Economía Internacional. Implicaciones para la Economía Española. Instituto de Estudios de Prospecta. Madrid.
- C. GALINDO: “Arendt y Nietzsche: memoria y ruptura de la tradición” - EPISTEME, 2007 - scielo.org.ve ... occidentales.” Cf. **Heidegger**, M., **“La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’** en Caminos del bosque, Madrid, Alianza, 2000, p.165. ...
- CHOZA, J. “Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud”. EUNSA, Pamplona
- CHESTOV, L. (1949). “La filosofía de la tragedia: Dostoievsky y Nietzsche”., Emecé Editores, Buenos Aires.
- CRAGNOLINI, M.B., Nietzsche. “La moral y el nihilismo” Cuadernos de Ética, Nº 9, junio de 1990, pp 7-25, Madrid.
- CRUZ VÉLEZ, D. (1993). “A propósito de Friedrich Nietzsche y su obra”, Norma, Bogotá.
- DANKLE, J. , et.al. (1986): “Metodología de la Investigación.” Editorial Peta, Madrid.
- DESIATO, M.: (1998): “Nietzsche, crítico de la Postmodernidad”, Editorial Monte Ávila, Caracas.
- DELEUZE, GILLES (1993) .: Nietzsche y La Filosofía. Barcelona. 3a ed.. 279 p.. SA Editorial Anagrama.
- E.Fink (1976): “La filosofía de Nietzsche” Alianza Barcelona. Pag 16

FOUCAULT, M. (1986): "La Verdad Y las Formas Jurídicas", Gedisa, Barcelona.

FRENZEL, IVO. (1984): "Nietzsche". Salvat Editores, Barcelona.

GRIMM, R-H. (1995). "¿Qué Sé? Nietzsche", Publicaciones Cruz O.S.A., México,

HABERMAS, J.(1989). "Entrada en la posmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria" en El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Madrid.

------(1982) "La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche". Sobre Nietzsche y otros ensayos, Tecnos, Madrid.

HEIDEGGER, M. (1995) "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", en Caminos del bosque, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid.

HEIDEGGER, M. (1989) "Qué significa Pensar" Editorial Herder. Barcelona.

HEGEL, F.W. (1975): "Fenomenología del Espíritu", Editorial Amorrortu, Buenos Aires.

HERNÁNDEZ-PACHECO, J. (1990). "Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia", Herder, Barcelona

IZQUIERDO SÁNCHEZ A. (1993) . "El concepto de cultura en Nietzsche". Ed. de la Univ. Complutense, Madrid.

JASPERS, K. (1963): Nietzsche. Barcelona, Editorial Sudamericana.

JIMÉNEZ MORENO (1983). "Hombre, historia y cultura desde la ruptura innovadora de Nietzsche", Espasa-Calpe, Madrid.

KAUFMANN, W.(1985): "Nietzsche: Philosopher, Psychologist, AntiChrist." Princeton University Press, New York.

LYOTARD, W. (1979): "La Condición Postmoderna". Barcelona, Gredisa.

LPR SUAREZ, L.PAZ.: "PENSAR MÁS ALLÁ DEL HUMANISMO CON NIETZSCHE, HEIDEGGER Y FOUCAULT" - Studium: Revista de humanidades, ISSN 1137-8417, 2006 - dialnet.unirioja.es

LIPOVETSKY, “La Era del Vacío”. Barcelona, 1986.

M BEUCHOT.: “Hermenéutica y Sociedad en Gianni Vattimo” - A Parte Rei: revista de filosofía, ISSN 1137-8204, 2007 - serbal.pntic.mec.es ... 2 **G. Vattimo**, “Dialéctica, diferencia y pensamiento ... línea nietzscheana y heideggeriana, **Vattimo** nos muestra...”

NOLTE, E(1995). “Nietzsche y el nietzscheanismo”, Alianza, Madrid.

PEREZ GAY, José María. “Friedrich Nietzsche Constructor del Siglo XX”. Letra Internacional Nº 51, Agosto de 1997, Madrid.

SAMBRINO, M. (1979): Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad. Universidad de Montevideo, Uruguay.

SÁNCHEZ MECA, D (1989). “En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad”, Anthropos, Barcelona.

SAVATER, Fernando (1996): “Idea de Nietzsche”. Ed. Ariel, Barcelona.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (1994). “Actas de las Jornadas Nacionales Nietzsche”, Buenos Aires.

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA EXPERIMENTAL LIBERTADOR, (2006): Manual para la presentación de trabajos de grado y tesis doctorales. Caracas.

WALTER BENJAMÍN, La Iluminación, Francfort, 1961.

OTROS AUTORES:

García Calvo, (1985): **“Razón Común”**. Ariel editores, Madrid.

MILOJAVK, MARKOVICH.(1968) **“Heraclitus. Greek Text with a short commentary”**, (1968); Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.

MONDOLFO, RODOLFO. (1973), **“Heráclito. Textos y Problemas de su Interpretación”** Grijalbo, México.