

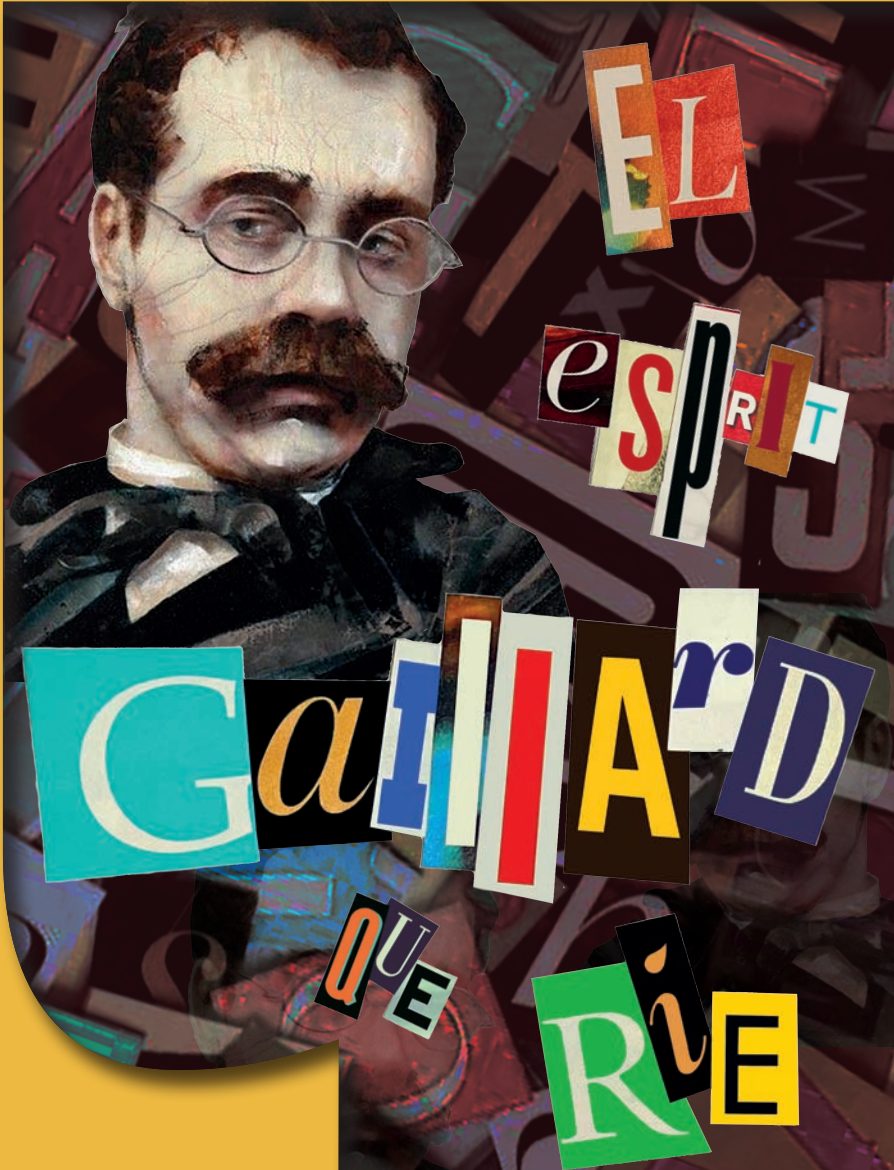
12

Pùblicatextos

El *esprit gaillard* que ríe

Nietzsche y el envite del nihilismo

César Arturo Velázquez Becerril



BONILLA
ARTIGAS
EDITORES

AM
Casa abierta al tiempo
Instituto de Investigaciones
METROPOLITANAS
Unidad Xochimilco

Pùblicitextos 12

El *esprit gaillard*
que ríe



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, José Antonio de los Reyes Heredia
Secretaria general, Norma Rondero López

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rector de Unidad, Francisco Javier Soria López
Secretario de Unidad, Angélica Buendía Espinosa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Directora, Dolly Espínola Frausto
Secretaria académica, Silvia Pomar Fernández
Jefa del Departamento de Política y Cultura, Esthela Irene Sotelo Núñez
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

Jerónimo Luis Repoll (presidente)
Aleida Azamar Alonso / Gabriela Dutrénit Bielous
Álvaro Fernando López Lara
Asesor del Consejo Editorial: Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL DEPARTAMENTAL

Eleazar Humberto Guerra de la Huerta (Presidente)
Clara Martha Adalid y Diez de Urdanivia / Carola Conde Bonfil
Nicte Fabiola Escárzaga / Tadeo Liceaga Carrasco
Eduardo Tzili Apango / Merarit Viera Alcazar
Héctor Manuel Villareal Beltrán

César Arturo Velázquez Becerril

El esprit gaillard
que ríe

Nietzsche y el envite
del nihilismo



**BONILLA
ARTIGAS**
EDITORES



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Unidad Xochimilco

Velázquez Becerril, César Arturo

El espíritu gaillard que ríe : Nietzsche y el envite del nihilismo / César Arturo Velázquez Becerril.

-- Ciudad de México : Bonilla Artigas Editores, 2022

158 pp. ; 15 x 23 cm. -- (Pública textos ; 12)

ISBN: 9786078781812 (Bonilla Artigas Editores)

ISBN: 9786078781829 (Bonilla Artigas Editores) (ePub)

ISBN: 9786072823280 (Universidad Autónoma Metropolitana)

ISBN: 9786072823297 (Universidad Autónoma Metropolitana) (ePub)

1. Nietzsche, Friedrich, 1844-1900.

2. Filosofía moderna -- siglo XIX.

3. Nihilismo (filosofía) l. t.

LC: B3317 V

DEWEY: 193 V

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio conocido o por conocerse, sin el consentimiento por escrito de su legítimo titular de derechos.

Primera edición, abril 2022

De la presente edición:

D.R. © 2022,

César Arturo Velázquez Becerril

D.R. © 2022

Bonilla Distribución y Edición, S.A. de C.V.,

Hermenegildo Galeana 111

Barrio del Niño Jesús, Tlalpan, 14080

Ciudad de México

Teléfono: 55 5544 7340

editorial@bonillaartigaseditores.com.mx

www.bonillaartigaseditores.com

D.R. © 2022,

Universidad Autónoma Metropolitana,

Unidad Xochimilco, Calzada del Hueso 1100,

Colonia Villa Quietud, Alcaldía Coyoacán,

Ciudad de México. C.P. 04960

Sección de Publicaciones de la División de

Ciencias Sociales y Humanidades.

Edificio A, 3er piso. Teléfono 54 83 70 60

pubcsh@gmail.com

/ pubcsh@correo.xoc.uam.mx

<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>

<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>

<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>

Coordinación editorial: Bonilla Artigas Editores

Diseño y formación editorial: María L. Pons

Diseño de portada: D.C.G. Jocelyn G. Medina

ISBN: 978-607-8781-81-2

(Bonilla Artigas Editores)

ISBN: 978-607-8781-82-9 (ePub)

(Bonilla Artigas Editores)

ISBN: 978-607-28-2328-0

(Universidad Autónoma Metropolitana)

ISBN: 978-607-28-2329-7 (ePub)

(Universidad Autónoma Metropolitana)

Impreso y hecho en México

Contenido

Siglas de las obras de Nietzsche	13
Prólogo.....	15
I.....	25
II	39
III.....	59
IV	85
V.....	107
VI	121
Bibliografía	147

Para Mariana, Paco, Lalo y Sam...

Por el viaje a Ítaca...

En memoria de Pablo Brena Becerril

Por fortuna tengo suficiente *esprit gaillard* [espíritu gallardo] para de vez en cuando reírme incluso de esos recuerdos, así como de todo lo demás que sólo a mí me concierne; y tengo además una tarea que no me permite pensar en mí (una tarea, un destino o como uno lo quiera llamar). Esta tarea me ha puesto enfermo, pero también me volverá a poner sano, y no solo sano, sino que también me volverá a convertir en filántropo y en lo que eso conlleva.

F. Nietzsche (CO VI, 951, p. 71.KGB 8, 951, p. 196 [carta a F. Overbeck, 12/11/87])

Él ve, sufre y soporta en su propia existencia pensante este “nihilismo europeo”. Sufre la soledad que de él deriva y toda su vida está transida de testimonios conmovedores.

B. Welte (1962, I, p. 19)

En el caso del nihilista, la estimación no presenta duda alguna: la pena es insondable, y no hay alegría que pueda terminar por enjuagarla. En el caso del afirmador, la estimación es igualmente segura, pero inversa: la alegría es insondable, y no hay pena que pueda terminar por borrarla. Pues la fuerza más grande de la alegría consiste precisamente en saber triunfar sobre la peor de las penas. Y ese es el pequeño secreto de Nietzsche, que su héroe lanza por fin en una de las últimas páginas de Zaratustra, a la vuelta de un paseo nocturno: Lust ist tiefer noch als Herzeleid, “la alegría pesa más que la tristeza”.

C. Rosset (2012, p. 81)

Siglas de las obras de Nietzsche

- OC I *Obras completas I. Escritos de juventud*
- OC II *Obras completas II. Escritos filológicos*
- OC III *Obras completas III. Escritos de madurez I*
- OC IV *Obras completas IV. Escritos de madurez II*
- FP I *Fragmentos póstumos I (1869 -1874)*
- FP II *Fragmentos póstumos II (1875 -1882)*
- FP III *Fragmentos póstumos III (1882 -1885)*
- FP IV *Fragmentos póstumos IV (1885 -1889)*
- CO I *Correspondencia I (junio 1850 - abril 1869)*
- CO II *Correspondencia II (abril 1869 - diciembre 1874)*
- CO III *Correspondencia III (enero 1875 - diciembre 1879)*
- CO IV *Correspondencia IV (enero 1880 - diciembre 1884)*
- CO V *Correspondencia V (enero 1885 - octubre 1887)*
- COVI *Correspondencia VI (octubre 1887 - enero 1889)*
- PC *Poesía completa (1869 - 1888)*
- DD *Ditirambos de Dioniso*
- WL *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*
- BA *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*
- SE *Schopenhauer como educador*
- PHG *La filosofía en la época trágica de los griegos*
- VP *Los filósofos preplatónicos*
- ER *Escritos sobre retórica*
- GMD *El Drama musical griego*
- ST *Sócrates y la tragedia*
- DW *La visión dionisiaca del mundo*
- SGT *Sócrates y la tragedia griega*
- WA *El caso Wagner*
- NW *Nietzsche contra Wagner*
- WB *Richard Wagner en Bayreuth*

- M *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales*
FW *La ciencia jovial [La gaya scienza]*
HL *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*
MA *Humano, demasiado humano, Vol. I*
VM *Humano, demasiado humano, Vol. II, 1ª parte*
WS *Humano, demasiado humano, Vol. II, 2ª parte*
GM *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*
Za *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*
EH *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*
NE *El nihilismo europeo [fragmentos póstumos, otoño de 1887]*
AC *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo*
JGB *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*
GD *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con martillo*
GT *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*
KGW *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*
KGB *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*
eKGWB *The digital critical edition of the works and letters of Nietzsche*

Prólogo

I

En el verano de 1886, el tema del nihilismo y su factible *superación* se torna central en la reflexión del pensador alemán Friedrich Nietzsche, tal como lo destaca M. Montinari (2003, 4, pp. 134-135). Sin duda, emerge de planteamientos y elucubraciones anteriores, pero en este periodo consiguen articularse bajo el envite provocador del “concepto” dejando entrever un vital problema filosófico que viene abriéndose camino desde finales del siglo XVIII; además, al continuar avanzando en su “campana contra la moral” [*Feldzug gegen die Moral*] consigue impulsar –como veremos– un vuelco al problema del nihilismo hacia el ámbito *axiológico*. En esa ruta, el filósofo de la *ciencia jovial* dirige todo su arsenal hacia la cuestión toral de la “transvaloración de todos los valores” [*Umwertung aller Werte*], asunto que al hacerse más evidente lo conduce hacia una crítica demoledora de la metafísica nihilista en el momento de su franca expansión durante la modernidad. Asimismo, aquí confluye con los caudales sediciosos que Nietzsche se encuentra cavilando con intensidad en este periodo: la “voluntad de poder” [*Wille zur Macht*] y el “eterno retorno de lo mismo” [*Ewige Rückkehr desselben*]. Finalmente, este impulsivo caudal de flujos, reflujos e influjos –en sí mismos difíciles de controlar– se acoplan con la desoladora cuestión abierta por la llamada “muerte de Dios” [*Gott ist tot*], cuyos retos generados e imprecaciones levantadas abren el desafío de impulsar su propuesta del “superhombre” [*Übermensch*].

Sabemos que desde la primavera de 1885 orienta su pensamiento hacia lo que denomina la “filosofía de Dionisos”,¹ permitiéndole soportar mediante el indispensable *esprit gaillard* [espíritu gallardo] la terribilidad del nihilismo con el vigor altivo exigido por la insoportable idea del eterno retorno, como el “peso más pesado” que, sin duda, se constituye en la *gran prueba*.² Precisamente es ante la exigencia de esta insoportable tensión, que Nietzsche recupera la insigne figura del dios griego Dioniso, que por otros planteamientos más urgentes y un cambio de perspectiva se había “eclipsado” por un periodo de diez años.³ En este sentido, podemos ver que después de la experiencia abismática abierta por su *Zarathustra* (considerada como su *magnun opus*) –con las grandes esperanzas depositadas en el proyecto provocador y los lamentables resultados obtenidos por su nula recepción– decide impulsar transfigurado el simulacro señero del dios filósofo Dioniso,⁴ sin duda el letal martillo de la transvaloración.

¹ En un fragmento póstumo fechado entre agosto y septiembre de 1885 anota: “Quizá encuentre todavía tiempo y tranquilidad suficientes para contar a mis amigos todo lo que he conservado de la filosofía del dios Dionisos; a media voz, como es justo, -porque muchas cosas son secretas y algunas, inquietantes. Pero que Dioniso es un filósofo y que, por lo tanto, también *los dioses filosofan* me parece en todo caso importante y digno de ser comunicado de la manera más cuidadosa, un hecho que no tiene nada en contra suya, excepto quizá el no ser conocido a su debido tiempo: pues hoy no agrada el creer en dioses” (FP IV, 41 [9], p. 878. eKGWB>NF-1885,41[9]). Al respecto, véanse los comentarios de G. Colli (1983, pp. 104-108).

² Como escribe en un apunte de primavera de 1884: “Época de *ensayos*. / Yo hago la gran prueba: ¿quién soporta el pensamiento del eterno retorno? [Zeitalter der *Versuche*. / Ich mache die große Probe: wer hält den Gedanken der ewigen Wiederkunft aus?]” (FP III, 25 [290], p. 503. eKGWB>NF-1884,25[290]).

³ Para una aproximación a este acontecimiento que “oculta” a Dioniso (vinculado en esta ocasión a Apolo) protagonista fundamental en la obra *El nacimiento de la tragedia* de 1872, y su reaparición (aliado en esta época a Ariadna) en *La gaya ciencia* de 1882, tiene como impulso la declaración de la “muerte de Dios”, véase G. Deleuze (1986, I 6, pp. 24-25), B. Stiegler (2005) y J. Allouch (2015, 2ª par., pp. 130-174).

⁴ Así lo indica en su obra que pretende servir de preámbulo para su filosofía del futuro: “yo, el último discípulo e iniciado del dios Dioniso” (JGB, sec. 9ª: “¿Qué es aristocrático?”, § 295, p. 433. eKGWB>JGB-295); también escribe al final de una de sus últimas obras, cerrando así el círculo al revalorar su primer libro importante: “Y con esto vuelvo a tocar el sitio de que en otro tiempo partí -*El nacimiento de la tragedia* fue mi primera transvalora-

En efecto, esta iniciativa y avance buscando precipitar el proceso de transvaloración nietzscheano le resta precisión la lectura que quiere ceñir el impulso dionisiaco a la esfera y subversión *estética*,⁵ pues vemos que desde 1885 Nietzsche vuelve a ponerlo en escena colocándolo en el centro de su proyecto sedicioso de transvaloración, de esa forma dotándolo de nuevo impulso, buscando *arrastrar* la esfera estética hasta la confrontación ética, filosófica y política; en definitiva: pretende utilizar la revuelta de la jovial filosofía dionisiaca como el detonador de la “gran política” [*große Politik*] para promover la salida del nihilismo cristiano hacia el arribo del *Übermensch* y de la “cultura superior” [*höhere Kultur*]. Lo articula con toda claridad al final de uno de sus últimos libros, terminado a mediados de noviembre de 1888, pocas semanas antes de perder la cordura: la correlación antípoda entre Dioniso y el crucificado.

II

El nihilismo europeo (*europäische Nihilismus*) debemos entenderlo como una sucesión de retos y posibilidades desplegadas por la fractura histórica abierta ante las mismas contradicciones de la cultura occidental.⁶ El “filósofo errabundo” –o, como gustaba calificarse a sí

ción de todos los valores: con esto vuelvo a situarme otra vez en el terreno del que brota mi querer, mi *poder* –yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, –yo, el maestro del eterno retorno...” (GD, “Lo que debo a los antiguos”, 5, p. 136. eKGWB>GD-Altén-5); finalmente, insiste en su autobiografía intelectual: “Yo soy un discípulo del filósofo Dioniso” (EH, pról., 2, p. 16. eKGWB>EH-Vorwort-2).

⁵ Por ejemplo, podemos ver la interpretación que al respecto realiza G. Colli (cf. 2020: 62-65 y 106-109). De esta aproximación nos interesa resaltar dos aspectos: 1) al enfocar Nietzsche su análisis en el fenómeno estético –como el límite que él mismo se impulsó por los intereses de juventud (sin duda bajo el influjo de Schopenhauer y Wagner)–, según Colli le impide a Nietzsche (concentrando su análisis en la tragedia ática) comprender del todo a los presocráticos (la “verdadera encarnación de lo más profundamente dionisiaco”) y 2) es en el auténtico arrebató dionisiaco en donde se encuentra el “impulso a superar todo lo que es humano”.

⁶ Como puntualiza J. Evola: “Nietzsche had foreseen ‘European nihilism’, and considered it the fatal conclusion of modern thought, having contributed to its completion, by means of his cri-

mismo, *fugitivus errans* (fugitivo errante)–, que en sus últimos años deambula por varios lugares de Europa en la búsqueda del clima propicio para aliviar algo de las dolencias que arrastra desde su juventud, ante el peso de las circunstancias precipita su pensamiento hacia la *praxis*, con la pretensión de hacer variar el rumbo de la historia –pensar que con su obra *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum* (*El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*) transformaba de manera radical la cronología, inaugurando con su terminación sintética del proyecto de transvaloración el primer día del año uno (30 de septiembre de 1888, pero en realidad planeando que apareciera a finales de 1889, CO VI, 1143, p. 288. KGB VIII, 1143, p. 470)–.⁷ Por eso asevera con toda la confianza provocadora que lo caracteriza, en una carta dirigida a G. Brandes de comienzos de diciembre de 1888:

Hemos entrado en la gran política, incluso en la más grande de todas ... Preparo un acontecimiento que con suma probabilidad partirá la historia por la mitad, hasta el punto de que tendremos una nueva cronología: a partir de 1888 como año Uno. Todo lo que hoy está arriba y confiado, la Triple Alianza, la cuestión social, se convertirá en una formación de antítesis entre individuos: tendremos guerras como no las hay, pero *no* entre naciones, *no* entre estamentos: todo habrá saltado en pedazos, –yo soy la dinamita más terrible que existe (CO VI, 1170, p. 312. KGB VIII, 1170, p. 500).⁸

tique of all values, ideals, and idols. The fundamental point is however that, to Nietzsche, it is not the final point, but rather something to be left behind, once it has served a special, positive function [Nietzsche había previsto el “nihilismo europeo” y lo consideró la conclusión fatal del pensamiento moderno, habiendo contribuido a su culminación, mediante su crítica de todos los valores, ideales e ídolos. Sin embargo, el punto fundamental es que, para Nietzsche, no es el punto final, sino algo que hay que dejar atrás, una vez que ha cumplido una función positiva especial]” (2011).

⁷ Aunque en otra carta de diciembre de 1888 dirigida a G. Brandes puntualiza: “En tres meses quiero encarar los preparativos para la edición de un *manuscrito* de *El Anticristo. Transvaloración de todos los valores*, se mantendrá completamente secreta: me servirá como edición de agitación” (CO IV, 1170, p. 312. KGB VIII, 1170, p. 500).

⁸ En la correspondencia de la época hay diversas alusiones a esta cuestión, por ejemplo: “El libro entero [se refiere a *Ecce homo*] es el preludio de la *Transvaloración de todos los valores*, la obra que se halla acabada ante mí [se refiere a *El Anticristo*]: le juro que en dos

El inmenso problema abierto –que parece rebasar todas las fuerzas del ser humano por la profundidad de su calado– es la “ascensión del nihilismo”,⁹ que según Nietzsche determina la historia europea de los dos siglos siguientes –él anota estas reflexiones entre noviembre de 1887 y marzo de 1888–; percibe una creciente *tensión* que amenaza con desbordarse hasta la catástrofe pues no hay poder humano y divino que consiga frenarlo. Establece como máximo peligro de la modernidad el proceso de nivelación padecido por el hombre gregario, en tanto amenaza inexorable al extraviarlo en la masa que lo absorbe todo y generar como efecto la debilidad, terminando por empequeñecer a cada uno de los integrantes de esta gran ola eliminadora de las diferencias. Se trata de un *cansancio* que promete la “fatalidad de Europa”, en tanto signo de rebaja del ser humano anunciando su perdición: “Actualmente la visión del hombre cansa –¿qué es hoy el nihilismo si no eso?... Estamos cansados de *el hombre*...” (GM, trat. 1ro, 12, p. 66. eKGB>GM-I-12).¹⁰

Ahora bien, el advenimiento de la “época del nihilismo” como debilitamiento creciente amenazando con volverse “gran cansancio”, se expresa con múltiples signos; de manera externa se manifiesta como “época de guerras terribles, rebeliones, explosiones”, y de modo

años tendremos la tierra entera en convulsión. Yo soy un destino. [*Ich bin ein Verhängniß*]” (CO IV, 1151, p. 297. KGB, 1151, p. 482); y más adelante: “*La Transvaloración de todos los valores* será un acontecimiento sin igual, no algo así como un acontecimiento literario, sino uno que sacuda todo lo que existe. Es posible que cambie la cronología. [*Es ist möglich, daß es die Zeitrechnung verändert*]” (CO VI, 1158, p. 304. KGB VIII, 1158, p. 491).

⁹ Como lo subraya de manera contundente G. Reale: “*todos los males que sufre el hombre de hoy tienen su origen en el nihilismo*” (cf. 2000, pref., p. 17). Ya M. Heidegger había señalado: “el nihilismo, pensado en su esencia, es el movimiento fundamental de la historia de Occidente. Muestra tal profundidad, que su despliegue sólo puede tener como consecuencia catástrofes mundiales” (2010, p. 163).

¹⁰ Un poco antes había señalado: “justo en ellos veía yo el comienzo del fin, la detención, la fatiga que dirige la vista hacia atrás, la voluntad volviéndose *contra* la vida, la última enfermedad anunciándose de manera delicada y melancólica: yo entendía que esa moral de la compasión, que cada día gana más terreno y que ha atacado y puesto enfermos incluso a los filósofos, era el síntoma más inquietante de nuestra cultura europea, la cual ha perdido su propio hogar, era su desvío ¿hasta un nuevo budismo? ¿hacia un budismo de europeos?, ¿hacia el *nihilismo*?...” (GM, pról, 5, p. 32. eKGB>GM-Vorrede-5).

interno toma la forma de “debilidad cada vez mayor de los hombres” (cf. FP III, 24 [25], p. 450. eKGWB>NF-1883,24[25]). Ante dicho malentendido devastador de las fuerzas vitales hasta su menoscabo, Nietzsche percibe la necesidad de asumirse como el “primer nihilista perfecto de Europa, el cual, sin embargo, en él ha vivido ya el nihilismo mismo hasta el final -el cual lo tiene atrás, bajo él, fuera de él...” (FP IV, 11 [411], p. 489. eKGWB>NF-1887,11[411]). Lo señalado aquí por el filósofo del martillo es quizá una factible ruta que haga posible vislumbrar una tentativa salida del laberinto nihilista en el que se hunde el bajel occidental; es indispensable aceptarlo y asimilarlo en toda su brutalidad hasta conseguir acorralarlo en su lindero para poder valorarlo y darnos cuenta de que en “algún momento necesitamos *nuevos valores...*”. De tal manera, podemos percibir que: “*The problematic of Nietzsche is therefore that of the post-nihilist age. It addresses the man who, having passed unafraid over an abyss, feels he must not retrace his steps*” (J. Evola 2011).¹¹

III

Por lo demás sería un error pensar que Nietzsche propone un tipo de solución ante este gran problema de la época, que atraviesa estragando toda la modernidad. Lo conseguido por el filósofo del martillo –más que cualquier otro autor anterior que logra percibir el fenómeno– es la realización de un preciso diagnóstico de las principales implicaciones del nihilismo y supo perpetrar una lectura anticipadora de algunas de sus fundamentales desarrollos y consecuencias, de las que ahora somos *testigos protagonistas*. Asimismo, indagó con profundidad en los aciagos orígenes del problema nihilista de la modernidad occidental, con la jactancia del agorero que acepta y se adelanta a la catástrofe, propone

¹¹ [La problemática de Nietzsche es, por lo tanto, la de la época pos-nihilista. Se dirige al hombre que, habiendo pasado sin miedo por un abismo, siente que no debe volver sobre sus pasos]. Y G. Delduze señala: “Nietzsche presenta la finalidad de su filosofía: liberar el pensamiento del nihilismo y de sus formas. Y esto implica un nuevo modo de pensar, una conmoción del principio del que depende el pensamiento, una reincorporación del propio principio genealógico, una ‘transmutación’” (1986, I 15, p. 54).

algunos detonantes dando impulso a la propuesta transvalorativa ejecutada por su sediciosa filosofía de martillo.¹² Sin duda corresponde a las generaciones de ese “futuro presente” a quienes apela como sus “lectores predestinados”, obligados a abandonar la postura exigua de testigos mudos e impasibles, arrogarse aquello que los caracteriza de manera fatal para iniciar su tentativa *superación* asumiendo el reto de constituirse en señores de sí mismos.

Pretendemos trazar aquí a grandes líneas las principales vertientes de la invectiva nietzscheana en contra del nihilismo europeo –que toma la forma del cristianismo metafísico entrañando desde sus mismos orígenes la fatídica “muerte de Dios” en la batalla emprendida al final de su trayectoria existencial–, colocando en uno de sus centros más álgidos su tendencia anti-vital. El recargamiento de la energía vital encarnando la potencia dionisiaca se impacta de lleno contra la merma de la impotencia de la *nada* incorporada por la religión del crucificado, como tentativa del esfuerzo sumario emprendido por Nietzsche para buscar generar una estrategia realista que permita avizorar alguna posible salida de la trampa mortal del nihilismo. Así, el trastorno aciago del nihilismo europeo se presenta, para Nietzsche, como una gran oportunidad transvalorativa, siempre que podamos superar el fatídico desierto instaurado por la “muerte de Dios” y saber aprovechar el “gran mediodía” que parece *iniciar*,¹³ ahí quizá reside la morada del *superhombre* en tanto que es el más grande reto por asumir teniendo como referente indispensable nuestro particular “peso específico”:

¹² Tal como lo indica de manera severa en un apunte fechado entre otoño de 1885 y otoño de 1886: “El martillo: una doctrina que, al *desencadenar* el pesimismo más ávido de muerte, provoca una *selección* de los *más capaces de vivir*” (FP IV, 2 [100], p. 106. eKGBW>NF-1885,2[100]).

¹³ “¡Ante Dios! - ¡Mas ahora ese Dios ha muerto! Vosotros hombres superiores, ese Dios era vuestro máximo peligro. / Sólo desde que él yace en la tumba habéis vuelto vosotros a resucitar. Sólo ahora llega el gran mediodía, sólo ahora se convierte el hombre superior - ¡en señor! / ¿Habeis entendido estas palabras, oh hermanos míos? Estáis asustados: ¿sienten vértigo vuestros corazones? / ¿Veis abrirse aquí para vosotros el abismo? ¿Os ladra aquí el perro infernal? / ¡Bien! ¡Adelante! ¡Vosotros hombres superiores! Ahora es cuando la montaña del futuro humano está de parto. Dios ha muerto: ahora *nosotros* que-remos - que viva el superhombre” (Za, 4ª par., 2, p. 383. eKGBW>Za-IV-Menschen-2).

la cuestión está en saber si uno es *capaz de* ir hacia allí arriba realmente. Esto puede depender de múltiples condiciones, pero en su aspecto principal, la cuestión remite a nuestra levedad o pesadez, al problema de nuestro “peso específico”. ¡Se tiene que ser *muy ligero* para poder impulsar la propia voluntad de conocimiento hasta esa lejanía y, por decirlo, por encima del tiempo, a fin de crearse unos ojos capaces de mirar comprensivamente sobre milenios y además con un cielo puro en sus ojos! Uno tiene que haberse desprendido de muchas cosas que nos presionan, nos frenan, nos someten, nos hacen más pesados, precisamente a nosotros los europeos del presente. El hombre de ese más allá, que quiere tener a la vista los más altos criterios de valor de su tiempo, necesita antes, sobre todo, para conseguirlo, “dominar” esta época en sí mismo –ésta es la prueba de su fuerza– y, por consiguiente, no sólo su época, sino también su aversión y contradicción existentes hasta ahora *frente* a esta época, su sufrimiento por este tiempo, su falta de adecuación a este tiempo, su *romanticismo* ... (FW, lib. 5to, § 380, p. 400. eKGWB>FW-380).

En cualquier caso, el envite se mantiene en el aire como un gesto provocador por parte de Nietzsche y que implica *imaginar* en los márgenes del dominio metafísico, como máximo desafío de lo que nuestro pensamiento pueda especular y la capacidad de nuestra vitalidad para conseguir animar diferentes estilos de existencia, la suficiente potencia creativa requerida para transmutar la catástrofe del nihilismo en la *gran oportunidad* que puede llegar a ser.¹⁴ La cuestión del “peso especí-

¹⁴ El reconocimiento que al respecto realiza G. Reale es bastante pesimista: “El filósofo que comprendió a fondo este punto fundamental de la historia de Occidente fue Friedrich Nietzsche, quien lo expresó sintéticamente con el término ‘nihilismo’ y lo describió con rasgos de profundidad teórica y de lucidez conceptual notable. El autor de *Así habló Zaratustra* ha buscado en vano un resultado positivo del nihilismo con su doctrina de la ‘voluntad de poder’, que, en realidad, es un callejón sin salida (el mismo Nietzsche logró completar su doctrina sólo en forma fragmentaria y problemática)” (cf. 2000, pról., p. 21). Por lo demás, la raíz del problema fundamental de los “males espirituales” que considera el filósofo italiano estriba en la pérdida de los “grandes valores” de la antigüedad y la etapa medieval, incluidos los primeros siglos de la modernidad, lo que sin duda resulta de entrada incompatible con la crítica y propuesta nietzscheana. Al parecer, G. Reale está de acuerdo con el implacable diagnóstico nietzscheano, pero no con el posible “antídoto”

fico” se torna un criterio significativo en esta “lucha encarnizada” que demanda el impulso mediante un salto supremo de autosuperación como estadio postnihilista, en donde, sin duda, el *enfermo* ser humano se torna el principal obstáculo que hay que aprender a sortear para impulsar la apuesta de lo “superhumano” (*übermenschlich*), como aquel espíritu gallardo que sin duda *sabe reír*.¹⁵

El siguiente ensayo sólo pretende contribuir en la *renovación* de este importante debate que sin duda nos implica en la actualidad; por lo demás, queremos apropiarnos aquí de aquellas punzantes palabras de E. M. Cioran: “Un ensayo no es una obra de arte. No debe encantar ni exaltar. Yo me limito a dejar constancia. Un artista crea, *hace* vida; yo la analizo, esa vida, sin pensar en las consecuencias, sin preocuparme del bienestar o el malestar resultante para el lector” (2012, p. 78).

(por más *fragmentario* que se encuentre): la salvación del sentido de los *grandes valores* resulta discordante con la *transvaloración*.

¹⁵ “Reír quiere decir: ser malicioso, pero con buena conciencia [*Lachen heisst: schadenfroh sein, aber mit gutem Gewissen*]” (FW, lib. 3ro, § 200, p. 250. eKGWB>FW-200). Y más adelante en uno de sus textos fundamentales, establece este regalo e invitación: “Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: ¡a vosotros, hermanos míos, os arrojé esta corona! Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, *aprender* - ¡a reír!” (Za, 4ª par.: “Del hombre superior”, 20, p. 394. eKGWB>Za-IV-Menschen-20).

I

1

Según la conocida aseveración de M. Heidegger la “auténtica filosofía” de Nietzsche en realidad se encuentra oculta entre sus numerosos apuntes póstumos –en particular aquellos que van de 1881 a 1889–; ante dicho planteamiento todas las obras publicadas y preparadas con escrupulosidad para su publicación por el autor, serían sólo aproximaciones y esbozos para la conformación de su “auténtica obra” que quedó siempre en *espera* ante la precipitación del decline de su cordura, expresada a inicios de 1889 con la llamada euforia de Turín:¹

Pero la auténtica filosofía de Nietzsche, la posición fundamental desde la que habla en éstos y en todos los escritos publicados por él mismo, no alcanzan una forma definitiva ni llegan a publicarse en forma de obra, ni en la década que va de 1879 a 1889 ni en los años anteriores. Lo que el propio Nietzsche publicó en su época creadora ha sido siempre sólo un primer plano. Esto vale también respecto de su primera obra, *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* (1872). La

¹ Según el filósofo italiano G. Colli, Nietzsche estaba a punto de acabar su obra cuando la locura lo “sorprendió” en enero de 1889: “Nietzsche había llegado bastante lejos en su labor demoledora de la filosofía. Le faltaba poco para terminar su obra. No sólo vio que toda filosofía ha sido mentira, sino que miró su propia filosofía bajo esta perspectiva (cf. 2000, p. 58). También, véase C. P. Janz (1985, T. III, 5ª par. I, p. 402): “*Nietzsche a devant lui, désormais au point, son ‘système’ philosophique; sa position est arrêtée, l’époque pleine de tension des ‘découvertes’ philosophique est révolue* [Nietzsche tiene ante sí, ahora plenamente desarrollado, su “sistema” filosófico; ha tomado su posición, los tensos días de los “descubrimientos” filosóficos han terminado]”.

auténtica filosofía de Nietzsche quedó relegada como obra póstuma (M. Heidegger 2005, I, pp. 21-22).

De tal forma que el acceso a dicho material se nos había restringido con el engaño de la publicación de una obra “inexistente” –en tanto que en realidad nunca fue escrita por su autor– conocida en su momento con el nombre de *La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores* [*Der Wille zur Macht. Umwertung aller Werte*];² como se sabe, trampa fraguada por los intereses económicos e ideológicos ante el control de la obra obtenido por la hermana de Nietzsche. Problema resarcido únicamente hasta la publicación de los llamados “Fragmentos póstumos” [*Nachlass*] de la edición crítica realizada por G. Colli y M. Montinari en la segunda mitad del siglo xx.³ Sin embargo, podemos decir que la cuestión circunscrita a esta *mítica* obra proyectada por un determinado tiempo resulta sintomática para entender las preocupaciones, intereses y pretensiones guardadas por su autor.

Lo cierto es que, según sabemos, Nietzsche experimenta con diferentes estilos de expresión ante las dificultades de comprensión y recepción de su obra, sobre todo por los problemas manifiestos con la aparición de *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* [*Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885]. Esta obra de indudable espíritu dionisiaco resulta contrastante y de difícil acceso pese a su aparente facilidad, por el estilo ligero de filosofía poética con un impulso musical que la recorre, además es muy apreciada por

² Se trata de aquella obra planeada por Nietzsche en donde pretende plasmar de forma contundente lo esencial de su propuesta y pensamiento; si bien en su momento piensa dedicar a ella cinco o seis años de su vida, prepara numerosos materiales que al decidir cancelar su elaboración en agosto de 1888 pasan a formar parte de obras como *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*. Será a partir de los numerosos apuntes que se falsifica la obra aparecida en 1901 con 483 fragmentos, la edición en este caso está a cargo de P. Gast y los hermanos E. y A. Horneffer. La segunda edición aparece en 1906 con 1067 fragmentos en la publicación realizada por P. Gast y la hermana Elisabeth Förster-Nietzsche; es esta última versión la que retoma con modificaciones mínimas la editorial Kröner en 1911, presentándose como la versión “definitiva” y sólo agregando un postfacio de A. Baeumler (cf. G. Vattimo 2012, pp. 93 y ss. y G. Portales 2002, III, pp. 118-119 y n. 3).

³ F. Nietzsche. *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967 y ss.

su autor y tiene grandes esperanzas sobre el futuro acometido;⁴ de cualquier forma, se trata de un *giro* significativo que impulsa tanto la aparición de nuevos temas como diferentes intensiones y perspectivas. Se produce una transformación específica que escruta la factibilidad de producir *efectos* de manera radical en la vida práctica de las personas, aunque desde joven tiene un particular interés por la política de su época, a la que sigue con atención y analiza con espíritu crítico, incluso llegando, luego, a lo demoleedor.

Pero lo importante que nos interesa destacar aquí es todos estos elementos preparatorios del terreno fértil para la realización, en 1888, de lo que se ha llamado un vuelco hacia la *praxis* (E. Nolte 1994, pp. 91-98); la contundente entrada en la “escena política” (E. Voegelin 2014, p. 114); se trata del esfuerzo de un envite “artístico-político” que pretende “actualizar lo inactual” (G. Colli 1983, p. 116); se impone el énfasis en el “interés histórico-político” (G. Vattimo 2012. 3, pp. 99-100); el intercambio de la filosofía hacia la historia como *pars destruens* en tanto crítica demoleedora radical (M. Montinari 2003, 4, p. 151); hay que señalar la época posterior a *Zaratustra* con la “idea de la ‘transmutación de todos los valores’” (E. Fink 1966, IV 2, p. 183) o de ahora en adelante resulta indispensable pensar al *político* [*Politiker*] como parte del *filósofo* [*Philosoph*] (C. Gentili 2004, V, p. 407).

En particular lo que nos interesa abordar aquí son los fragmentos de otoño de 1887: los llamados apuntes sobre el nihilismo europeo [*der europäische Nihilismus*] que, según los planes que nos han llegado,⁵

⁴ Así lo indica en su particular autobiografía intelectual: “Entre mis escritos ocupa mi *Zaratustra* un lugar aparte. Con él he hecho a la humanidad el regalo más grande que hasta ahora ésta ha recibido” (EH, pról. 4, p. 17. eKGWB>EH-Vorwort-4). Más adelante: “Algún día se sentirá la necesidad de instituciones en que se viva y se enseñe como yo sé vivir y enseñar; tal vez, incluso, se creen entonces también cátedras especiales dedicadas a la interpretación del *Zaratustra*” (cf. EH, “Por qué escribo tan buenos libros”, 1, p. 55. eKGWB>EH-Bücher-1). Y en un apunte de otoño de 1887: “*Leo Zaratustra*: ¡pero cómo pude echar de esta manera mis perlas a los alemanes” (NE, 9 [190], p. 162. eKGWB>NF-1887,9[190]).

⁵ Al respecto, véase los esquemas que realiza durante el otoño de 1887 sobre la planeación de *La voluntad de poder* en 9 [127], 9 [164] y 10 [58] (cf. NE, pp. 122, 142 y 199-200. eKGWB>NF-1887,9[127],9[164],10[58]), de manera respectiva en los cuadernos [9 = W II 1] y [10 = W II 2]. En ambos esquemas, el primer libro corresponde al estudio del nihilismo.

constituyen aquellos materiales preparados para la elaboración de la primera parte de su malograda obra *La voluntad de poder*.⁶ Consideramos que en este material se encuentran aquellos elementos permitiéndole a Nietzsche transitar de manera contundente hacia la *praxis*, es decir: impulsar el proyecto de transvaloración –o la “gran guerra”– según su filosofía de martillo, acometiendo trastocar el *devenir* de la historia. Sobre todo, estamos en aquel momento accediendo a la fábrica de su filosofía personal –en tanto espacio donde el libre ejercicio desbocado de la intuición creadora se expresa–,⁷ puesto que ahí “escribe para sí mismo”; lo cual resulta sin duda una ventaja si queremos en realidad conocer parte de las *entrañas* del pensamiento y las propuestas nietzscheanas.

En específico, pretendemos indagar aquí en estas bases donde reflexiona el propio Nietzsche para buscar “hacer actual lo inactual”, y así percibir la forma como concibe, piensa y hace de manera diferente la *filosofía política* para una época de nihilismo extendido como efecto del gran acontecimiento conocido como la “muerte de Dios” [*Gott ist tot*]. Esta invectiva está, por decirlo de forma directa, en *estado crudo* pues no ha tenido tiempo de trabajarla de manera artística para su publicación. Sin duda, se trata de apuntes y fragmentos en donde el autor reflexiona con libertad sobre diversas cuestiones, sin embargo,

⁶ Tal como le cuenta a su hermana y cuñado, que se encuentran en Asunción (Paraguay), en una carta del 2 de septiembre de 1886: “Para los próximos cuatro años está anunciada la elaboración de una obra capital en cuatro tomos; el título es ya para dar miedo: ‘La voluntad de poder. Intento de transvaloración de todos los valores’. Tengo todo lo necesario para ello, salud, soledad, buen humor, quizá una mujer” (CO V, 741, p. 211. KGB 7, 741, p. 241).

⁷ Así lo indica C. P. Janz: “*sa philosophie s’était montrée à lui avec une évidence qui le portera, d’un seul élan pourrait-on dire, à travers tout le groupe d’œuvres depuis Par-delà bien et mal jusqu’à Ecce Homo* [su filosofía se le había mostrado con una obviedad que lo llevará, con un solo impulso, se podría decir, a todo el conjunto obras desde *Más allá del bien y del mal* hasta *Ecce homo*]”. En efecto, es con *Más allá del bien y del mal* que Nietzsche “apunta su mirada” a un tipo específico de filosofía: “*Tous les écrits suivants de Nietzsche, jusqu’à l’effondrement, découlent de la position adoptée par le philosophe avec Par-delà bien et mal. Le matériau au moyen duquel Nietzsche entreprendra l’édification de sa philosophie apparaît également dès maintenant* [Todos los escritos posteriores de Nietzsche, hasta el colapso, fluyen de la posición que tomó el filósofo con *Más allá del bien y del mal*. El material con el que Nietzsche emprenderá la construcción de su filosofía también es ahora evidente]” (cf. 1985, T. III, XI, pp. 181 y 215).

podemos considerar que hay un hilo tenue –pero inexorable– dirigiendo todo este cúmulo de entradas y salidas de una especie de *trampa* laberíntica: el proyecto *político* para superar el nihilismo de la metafísica cristiana. La apuesta aquí está en el aire, en tanto que se trata de una profunda cuestión que implica asuntos filosófico-políticos, cuya propuesta apela a los “buenos europeos” como realización para el futuro.

2

Siguiendo el planteamiento realizado por G. Colli, debemos distinguir entre las obras preparadas con esmero para su publicación en su última época, como *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* [*Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt*], *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* [*Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*] y *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* [*Ecce homo. Wie man wird, was man ist*], en tanto que son textos dirigidos a sus posibles receptores, Nietzsche se pone la máscara de artista esgrimiendo el arte del engaño y la representación para fascinar a sus potenciales “lectores”, y aquellos apuntes y notas trepidantes que de manera tanto dinámica como creativa nos aproxima al Nietzsche más íntimo y singular: auténtico taller de los pensamientos y deseos que le dan cuerpo a su propuesta de filosofía política. Es por eso que con toda justicia, G. Colli se pregunta: “¿Tenemos entonces que buscar en los fragmentos póstumos el Nietzsche que dice la verdad, el filósofo, o por el contrario en las obras editadas el Nietzsche artístico?” (cf. 1983, pp. 14-15).

Como podemos percibir, el planteamiento contrasta con la propuesta de M. Heidegger que asevera la legitimidad para encontrar la “auténtica filosofía” nietzscheana oculta entre los fragmentos póstumos.⁸ En cambio, para G. Colli la oposición resulta falsa o simplista,

⁸ Tal como lo plantea M. Montinari: “todo material acumulado durante la redacción de *Zaratustra* sería utilizado para la crítica de la moral, de la teoría del conocimiento, de la estética, etc. *Más allá del bien y del mal* está formado en su mayor parte por materiales reunidos entre 1883 y 1885. Pero si esta obra es el ‘preludio de una filosofía del porvenir’ y, por su parte, ‘afirma las mismas cosas que *Zaratustra*, sólo que de otra manera’ (carta a J. Burckhardt, 22 de septiembre de 1886), entonces también *Zaratustra* es un preludio y, en

sin embargo, quizá podamos encontrar en dicho vínculo la “clave interpretativa” que nos permita entender mejor la creatividad artística y las propuestas de *filosofía práctica* del último periodo lúcido de Nietzsche. Sin duda fruto de esta rica reflexión es la confrontación fundamental que marca de modo indeleble toda la historia de Occidente y cierre de la atroz rebelión nietzscheana, tal como establece al final de su biografía intelectual: “¿Se me ha comprendido? - *Dioniso contra el Crucificado ...* [-*Hat man mich verstanden? - Dionysos gegen den Gekreuzigten ...*]” (EH, “Por qué soy un destino”, 9, p. 132. eKGBW>EH-Schicksal-9).⁹

efecto, Nietzsche lo definió como el ‘vestíbulo’ de su filosofía. Pero ¿dónde se encuentra su filosofía? Durante el verano de 1886, en la última página de la cubierta de *Más allá del bien y del mal*, la ‘filosofía del porvenir’ se encuentra directamente con título y subtítulo: *La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores*” (2003, 4, p. 122).

⁹ Recordemos que, en un fragmento fechado en primavera de 1888, Nietzsche opone los dos tipos: el tipo decadente y mal logrado de la religión del crucificado y el tipo de espíritu “plenamente logrado y extasiado-desbordante” de lo dionisiaco: “Dionisio contra el ‘Crucificado’: he aquí la antítesis. No es una diferencia en cuanto al martirio -éste tiene tan sólo otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno determinan el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilación ... / en el otro caso el sufrimiento, el ‘Crucificado en cuanto inocente’, sirve como objetivo contra la vida, como fórmula de condena. / Se adivina: el problema es el del sentido del sufrimiento: si un sentido cristiano o bien un sentido trágico ... En el primer caso, el sufrimiento debe ser la vía que lleve a un bienaventurado ser, en el último, *el ser* es considerado *como suficientemente bienaventurado* para justificar incluso una enormidad de dolor / El ser humano trágico afirma incluso el sufrimiento más áspero: es bastante fuerte, pleno, deificante, para hacerlo / El cristiano niega incluso el más feliz de los destinos sobre la tierra: es bastante débil, pobre, desheredado, para sufrir incluso en esa y en toda forma de vida ... / ‘el Dios en la cruz’ es una maldición contra la vida, una indicación para liberarse de ella / el Dioniso cortado a trozos es una *promesa* de vida: ésta renacerá eternamente y eternamente retornará de la destrucción” (cf. FP IV, 14 [89], pp. 538-539. eKGBW>NF-1888,14[89]). Para una interpretación crítica de esta postura nietzscheana, de manera particular la cuestión fundamental de las *víctimas*, véase R. Girard (1999, pp. 13-34): “En lo más alto de la gran masa sincrética de la modernidad, Nietzsche, llama la atención sobre la oposición irreconciliable entre una visión mitológica, cimentada en la perspectiva de las víctimas, y la inspiración bíblica, que desde el principio tiende a ponerse al lado de las víctimas y produce no sólo diferentes resultados desde el punto de vista ético, sino también desde el intelectual [...]. El juicio de valor de Nietzsche es insostenible. Los esfuerzos piadosos para exonerar al pensador de las consecuencias de su propio pensamiento son erróneos. Es innegable que él mismo extiende el alcance de su juicio sobre cuestiones éticas y políticas, de tal forma, que sólo puede servir de estímulo a las peores aberraciones ideológicas” (p. 14).

La distinción es importante para G. Colli porque nos permite acceder al Nietzsche más *íntimo*, en tanto hábil artesano que con insistencia golpea el yunque de la crítica para terminar puliendo su martillo transvalorativo; por un lado tenemos al Nietzsche artista que forja con esmero sus escritos preparados pensando en un tipo de lector específico, a quien va dirigido el mensaje con un estilo particular; por otro lado, aquellos escritos improvisados y creativos –muchos de ellos transcripciones de trazos y apuntes tomados durante la marcha de sus frecuentes caminatas– en donde el autor se presenta tal como *es*, en tanto que en ese espacio generado “escribe para sí mismo”. Sin duda se trata del mismo autor, pero se expresa de manera diferente, de esta forma los recursos que emplea le permiten manejar estilos heterogéneos derivando en resultados diversos; quizá la primera opción nos parece más elaborada y de bella complejión, al permitir comunicar con mayor precisión el mensaje al pretender transmitirlo con cierta estética impecable. Pero la escritura fragmentada no cuida en primer lugar la comunicación con algún tentativo lector, pues ahí el autor recrea su particular reflexión en estrecha relación con aquello que le es más propio y lo constituye, sin embargo el *estilo* es más descuidado pero rico y sugerente en intuiciones creativas.

La diferencia es significativa entretanto el “Nietzsche artista” nos permite percibir el tremendo engaño que significa la publicación de *La voluntad de poder*. En verdad se reduce a una “falsificación utilitaria” que no sólo significa la presentación de un texto no escrito por Nietzsche –en realidad el autor de dicho libro es el “archivo Nietzsche”–, sino también significó la obstrucción del acceso a una de las fuentes más propias y creativas del auténtico autor de los *Nachlass*. Debemos decir que si bien no aceptamos del todo la tesis de M. Heidegger de que ahí se encuentra oculta la verdadera filosofía de Nietzsche,¹⁰ se constituyen en dos fuentes –es decir, los textos publicados y las notas póstumas– indispensables

¹⁰ En todo caso, la llamada “auténtica” filosofía de Nietzsche estará presente –por lo menos en parte– en las obras que confeccionó al final, utilizando algunos de dichos fragmentos: *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*. Obras que el propio Nietzsche presenta como resultado de su proyecto transvalorativo: a) *El Anticristo* como el primer libro (cf. FP IV, 19 [8], pp. 713-714. eKGBW>NF-1888,19[8]) y b) luego como el proyecto entero terminado. Tal como lo señala en una carta enviada a P. Deussen del 26 de noviembre de

para poder comprender a un Nietzsche mucho más integral y complejo. Es decir, a un filósofo en pleno dominio de su máquina creativa, que le permite transitar desde el impulso indomable de su reflexión sediciosa hasta la “domesticación” de esta espléndida bestia con el trabajo artístico del estilo para “comunicar lo incomunicable”.

3

Ya J. Derrida (1981 [1978]) nos ha mostrado en su bello libro sobre los estilos de Nietzsche lo bien que utiliza el filósofo de la *ciencia jovial* el estilete para generar diversos estilos, pretendiendo provocar e incidir en la conciencia de sus lectores –los “menos”, aquellos que “comprendan mi *Zaratustra*” (cf. AC, pról., p. 23. eKGBW>AC-Titelblatt)– buscando *avivar* su transfiguración hacia la *excelencia*. En efecto, la intención de lo que el autor denomina el “estilo espoleante” tiene que ver con todas las posibilidades del estilo, pues no hay uno solo (mucho menos un “estilo en sí”), sino debemos decir una “diversidad de estilo” en el juego continuo de las *afectaciones* mediante la disposición de “anzuelos”.¹¹ El arte de *desgarrar* por medio del lenguaje estratégico de guerra pretende desvelar la farsa perpetrada por más de dos mil años de la metafísica nihilista; precisamente este “estilo desgarrante”¹² pretende romper con la idea de sistema o totalidad de la obra nietzscheana, ni siquiera conformada por el conjunto de aforismos y fragmentos conservados. La idea de unidad se constituye en el falso empeño occidental por querer agrupar todo, sin importar que se

1888: “Mi *Transvaloración de todos los valores*, con el título principal de *El Anticristo*, está acabada” (CO VI, 1159, p. 305. KGB 8, 1159, pp. 491-492).

¹¹ “Aquí está incluida la lenta mirada en torno a la búsqueda de seres afines, de seres que, desde una situación fuerte, me ofrecieran la mano *para aniquilar*. - A partir de ese momento todos mis escritos son anzuelos [Von da an sind alle meine Schriften Angelhaken]: ¿entenderé yo acaso de pescar con anzuelo mejor que nadie?... Si nada ha *picado*, no es mía la culpa. *Faltaban los peces...*” (EH, “Más allá del bien y del mal”, 1, p. 107. eKGBW>EH-JGB-1).

¹² Por ello, por ejemplo, resulta ser para algunos el “mayor estilista de nuestro tiempo” (cf. L. Andreas-Salomé 2005, 2do apar., p. 181); y E. M. Cioran remata: “Nietzsche es sin lugar a dudas el *mayor estilista alemán*” (2012, p. 198).

trate de un simple *simulacro paródico* que pretende reproducir los diferentes estilos de la vida (o de la “mujer”). Precisamente, podemos considerar los fragmentos póstumos nietzscheanos como textos que permanecen siempre abiertos, en tanto tentativas por querer “decir lo indecible” mediante el *entreestilos*.¹³

Ahora bien, Nietzsche afirma:

Desconfío de todos los sistemas y sistemáticos y los rehúyo: tal vez se acabe descubriendo detrás de este libro el sistema del que yo me he apartado... Las voluntades de sistema: en un filósofo es, en términos morales, una sutil corrupción, una enfermedad del carácter y, en términos inmorales, la voluntad de presentarse más estúpido de lo que se es - Más estúpido significa: más fuerte, más simple, más imperativo, más inculto, más autoritario, más tiránico... He dejado de respetar a los lectores: ¿cómo podría escribir para los lectores?... Pero me anoto a mí mismo, para mí (NE, 9[188], p. 162. eKGWB>NF-1887,9[188]).¹⁴

Podemos percibir aquí que hace referencia en primera instancia a la decisión de no publicar más por largo tiempo, sobre todo tras el fracaso editorial de su fundamental libro *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1886). Tal como lo concibe, el escrito “desafiante” se constituye en el duro acompañante de la considerada su *magnum*

¹³ Como señala J. Derrida al final de su libro: “Para que el simulacro se produzca, hay que escribir en el intervalo entre varios estilos. / Si hay estilo, esto es lo que nos insinúa la mujer [de] Nietzsche, debe haber más de uno. / Dos espolones al menos, tal es lo convenido. / Entre ellos el abismo donde echar, aventurar, perder quizá el ancla” (cf. 1981, p. 93).

¹⁴ Tal como lo indica en un fragmento de primavera-otoño de 1881: “Llegar a ser, sin parar, el que eres [*Werde fort und fort, der, der du bist*] - ¡maestro educador y escultor de ti mismo! ¡No eres un escritor, sólo escribes para ti!” (FP II, 11 [297], p. 824. eKGWB>NF1881,11[297]). Según nos cuenta L. Andreas-Salomé, el filósofo acostumbraba decir “*!Mihī ipsi scripsi!* [¡He escrito para mí mismo!]” cuando terminaba una obra (cf. L. Andreas-Salomé 2005, 1er apar., p. 53); cómo podemos ver, por ejemplo, en dos cartas del 29 de mayo y 10 de junio de 1882 dirigidas a P. Rée: “Me siento bien, y estoy sereno y activo. - Extrañamente, el ms. resulta ‘impublishable’. ¡He aquí una consecuencia de la máxima *mihī ipsi scribo!*” y “El m<anu>s<crit> está casi terminado: pero sigue siendo impublishable. *Mihī ipsi scripsi*” (CO IV, 235 y 238, pp. 214 y 217. KGB 6, 235 y 238, pp. 199 y 202).

opus; en realidad se trata de dos obras gemelas que dicen más o menos lo mismo, pero con otro lenguaje y estilos diferentes. Tal como lo indica en una carta, con fecha del 22 de septiembre de 1886, que Nietzsche anexa al envío del libro a su amigo J. Burckhardt: “Por favor, lea este libro (aunque dice las mismas cosas que mi Zaratustra, pero de otra manera, de una manera muy diferente)” (cf. CO V, 754, p. 221. KGB 7, 750, p. 254). También le queda claro que el libro sobre Zaratustra significa el aspecto positivo y constructivo de su tarea: por medio de un estilo marcadamente poético realiza el trabajo afanoso del *sí*. En cambio, el libro que abre la posibilidad hacia una filosofía del futuro comienza la etapa crítica con un estilo sobrio y con sarcasmo duro dice el *no* crítico como anuncio de la “gran guerra” destructora del impulso transvalorativo.

Sin embargo, muy pronto el entusiasmo se disipa, cuando unos meses después -para agosto de 1887 el panorama se torna más nítido-, la baja venta de su libro y la poca o nula comprensión por parte de sus contemporáneos lo hace asumir con lucidez su irremediable destino *póstumo* (“Tan sólo el pasado mañana me pertenece. Algunos nacen de manera *póstuma*” [*Erst das Übermorgen gehört mir. Einige werden posthu<m> geboren*], AC, pról., p. 23. eKGWB>AC-Titelblatt). Incluso hace de esta vocación *póstuma* el hecho de una marca de originalidad y de superioridad que sólo puede ser comprendida en el *porvenir*.¹⁵ Recordemos su propia caracterización, realizada con la necesaria lucidez trágica: “Tampoco para mí mismo ha llegado aún el tiempo, algunos nacen *póstumamente*”; para aseverar con ironía más adelante: “yo digo *non legor, non leger* [no soy leído, no seré leído]” (EH, “Por qué escribo tan buenos libros”, 1, pp. 55-56. eKGWB>EH-Bücher-1).¹⁶ Esta claridad respecto a

¹⁵ Apenas en una carta con fecha del 12 de mayo de 1887, le escribe a su amiga M. von Meysenburg: “Por el contrario, he lanzado así mi anzuelo a ‘los pocos’ [*den Wenigen*], y esto, por último, tampoco sin paciencia: porque la indescriptible extrañeza y peligrosidad de mis pensamientos hace que sólo mucho más tarde -y con certeza no antes de 1901- se abrirán los oídos para estos pensamientos” (cf. CO V, 845, p. 302. KGB 8, 845, p. 70).

¹⁶ Teniendo en mente la afirmación realizada por A. Schopenhauer: “ha comenzado a leerseme y ya no se dejará de hacerlo. *Legor et leger* [soy leído y seré leído]” (1994, pról.: 18). Al respecto, véanse los comentarios críticos que realiza Nietzsche (SE, 3, pp. 61-62. eKGWB>SE-3).

la soledad que lo envuelve ante la extensión del nihilismo y del espíritu gregario dominante del escenario de la cultura de masas de su época, lo lleva a asumir con pasión aciaga su circunstancia y replantearse la estrategia de la “gran guerra” que asume su filosofía de martillo con un claro *giro político*. Así describe la situación negativa de la nula recepción de su obra, en particular por sus conciudadanos alemanes, en una misiva con fecha del 30 de agosto de 1887 enviada a su amigo F. Overbeck:

El resultado de la venta de *Más allá* es muy instructivo; esta vez se hizo todo lo que un editor hábil y *acreditado* puede hacer a favor de un libro; asimismo se enviaron alrededor de 60 ejemplares gratuitos a revisar y a redacciones de periódicos. A pesar de ello, una liquidación lastimosa, literalmente 106 ejemplares *vendidos*, todo lo demás devuelto. Apenas una quinta parte de las redacciones tomó nota del envío; no faltan signos decididos de aversión y rechazo de principio frente a todo lo que viene de mí. ¡Y ni *una* reseña digna de tenerse en cuenta! Por otra parte, no lo digo con disgusto: porque lo *comprendo*. Sin embargo, me pareció necesario acudir de mi parte, un poco en ayuda de este *Más allá*: y así empleé un par de buenas semanas en precisar otra vez, en forma de tres tratados, el problema del libro citado (CO V, 900, p. 354. KGB 8, 900, pp. 139-140).¹⁷

Sin duda se trata del culmen de una situación presente desde la aparición de la considerada su primera obra importante, *El nacimiento de la tragedia* (*Die Geburt der Tragödie*, 1872);¹⁸ en tanto que la lucha por

¹⁷ Más adelante, en una misiva a C. Spitteler con fecha del 10 de febrero de 1888, Nietzsche de manera lúcida señala la importancia del libro: “Un último signo de interrogación: ¿por qué ha quedado oculto mi *Más allá* <del bien y del mal>? Sé muy bien que se lo tiene por un libro *prohibido* -pero, a pesar de todo, en él se encuentra la clave con respecto de mí, *si es que la hay*” (CO VI, 988, p. 112. KGB 8, 988, p. 247).

¹⁸ Si bien es una constante que se encuentra a lo largo de toda su lucha por ser publicado, leído y comprendido, junto con las dificultades económicas implicadas, resulta que la situación se complica con la mala recepción de la obra que se anuncia como apertura de una “filosofía para el futuro”; además de los problemas con su editor Schmeitzner –a punto de la quiebra– regresa con su antiguo editor E. W. Fritzsche (*El nacimiento de la tragedia* y los dos primeros volúmenes de sus *Consideraciones intempestivas*). Se entera de la mala labor de Schmeitzner, que no distribuye en librerías y acumula la mayor cantidad de los libros en su almacén; significa que en los 15 años de escritor en realidad no cuenta con un

ser leído y comprendido lo acompaña con la aparición de cada nueva obra y la inmediata respuesta de *rechazo* respecto a cualquiera de sus propuestas. Lo poco que puede distribuirse es con sus conocidos y amigos a los que Nietzsche envía algunos ejemplares, pero también ahí hay poco entusiasmo, creciente disgusto y nulo entendimiento. Ante dicho diagnóstico y clara postura, Nietzsche sentencia de manera contundente en la misma carta referida anteriormente:

Con ello creo que he terminado con los esfuerzos por volver “comprensible” mi literatura anterior: y a partir de ahora no se imprimirá nada más por una serie de años, -tengo que retirarme absolutamente a mí mismo [*ich muss mich absolut auf mich zurückziehen*] y esperar hasta que pueda sacudir el último fruto de mi árbol. *Ninguna* experiencia; nada de afuera; nada de *nuevo* -esos son ahora, por un largo tiempo, mis únicos deseos (cf. CO V, 900, p. 355. KGB 8, 900, p. 140).

Este duro revés y su perspicaz respuesta tomada con contrapesos de *ironía*, nos habla de la necesidad de modificar la estrategia a partir del “repliegue sobre sí mismo”, en tanto que la variación de perspectiva emprendida significa un acercamiento más radical hacia los fenómenos de la realidad analizados con inclemente *lupa crítica*. Aquí se genera el proyecto de escribir una obra de gran envergadura que consiga una mayor “sistematización” –aunque se trate de una “lógica de lo peor” (C. Rosset 1976) o incluso como “política de lo peor” (P. Virilio 2005)– de sus propuestas y visión del mundo. Lo grande requiere de tiempo para *cocinarse* de manera adecuada y conseguir generar una obra nítida y contundente que transmute el orden establecido por la metafísica nihilista; el propósito pretende sacrificar en algo lo esotérico del *espíritu gallardo*, de su envite sedicioso en aras de conquistar mayor claridad para contribuir incluso en la formación de sus lectores futuros.

específico público lector. Junto con el traspaso de los derechos de todas las obras al nuevo editor, todo el proyecto de reedición con nuevos prólogos y el quinto libro de *La ciencia jovial* durante 1886, pretenden abrir nuevas vías en la búsqueda de un público receptor (cf. R. Safranski 2010, 13, pp. 302-303).

Como sabemos, después de dedicarse un tiempo al trabajo intenso que involucra planes, proyecciones y apuntes (además de la selección de algunos de los fragmentos), en agosto de 1888 renuncia de manera definitiva a la redacción de dicha obra;¹⁹ quizás intuyendo su inminente hundimiento, decide apurar la marcha y transitar etapas utilizando parte del material reunido para la composición artística de *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*, principalmente, como la realización de su obra de transvaloración. Así lo indica, en tanto la primera obra tiene que servir como apertura, tal como lo apunta en una carta a Carl Fuchs con fecha del 9 de septiembre de 1888:

El título es bastante amable, *Ociosidad de un psicólogo* [luego *Crepúsculo de los ídolos*] -el contenido es de los más inquietantes y radicales que existan, aunque está escondido entre muchas *finesses* [sutilezas] y atenuaciones. Es una perfecta introducción de conjunto a mi filosofía: _____ lo próximo que vendrá a continuación es la *Transvaloración de todos los valores* (cuyo primer libro casi está acabado) (CO VI, 1104, p. 244. KGB 8, 1104, p. 414).

Y unos días antes, en una carta enviada a Meta von Salis –con fecha del 7 de septiembre de 1888– escribe: “El año próximo me decidiré a dar a la imprenta mi *Transvaloración de todos los valores*, el libro más independiente que existe... ¡No sin grandes reparos! El primer libro se titula, por ejemplo, *El Anticristo*” (cf. CO VI, 1102, p. 241. KGB 8, 1102, p. 411).

Sin embargo, apenas un par de meses después modifica este planteamiento, postulando no ya que está listo el primer libro del proyecto de *Transvaloración*, sino que se constituye en la obra completa. Tal como le informa a su amigo Paul Deussen en una carta con fecha 26 de noviembre de 1888:

¹⁹ Según la hipótesis que establece G. Colli: “Sin un sujeto que la sostenga, o sea, sin un sujeto sustancial, porque aquí el discurso es metafísico, no hay voluntad de poder: ¡y fue precisamente Nietzsche quien había destruido al sujeto! Una demolición radical del sujeto deja a la voluntad sin consciencia intrínseca. Es verosímil que el propio Nietzsche llegase a esta conclusión. Y quizá ésta fue una de las razones que le indujeron, en su último otoño, a abandonar el proyecto de una obra sistemática” (cf. 2000, p. 63).

Necesito hablar contigo de un asunto de máxima importancia. Mi vida llega ahora a su cima: unos pocos años más y la tierra temblará por un rayo tremendo [*Mein Leben kommt jetzt auf sein Höhe: noch ein para Jahre, und die Erde zittert von einem ungeheuren Blitzschlage*] -Te juro que tengo la fuerza de alterar la *cronología*.²⁰ -No hay nada de lo que hoy subsiste que no se derrumbe, yo soy más dinamita que ser humano [*Es giebt Nichts, das heute steht, was nicht umfällt, ich bin mehr Dynamit als Mensch*]. -Mi *Transvaloración de todos los valores*, con el título principal de *El Anticristo*, está acabado (cf. CO VI, 1159, p. 305. KGB 8, 1159, pp. 491-492).²¹

Podemos percibir aquí en primer lugar la dimensión y el peso de la tarea que le ocupa –que por lo además se ha *autoimpuesto*–, pues guarda la certeza de que su labor partirá la historia de la humanidad en dos en tanto se asume como *dinamita* capaz de enviar por los aires toda la cultura metafísica anterior;²² pero también podemos ver que su anunciada obra de transvaloración está sin duda concluida. En fin, al parecer, el ajuste de cuentas y la deuda contraída están *saldadas*.

²⁰ Y afirma en una obra fundamental de esa época: “Pues yo llevo sobre mis espaldas el destino de la humanidad” (cf. EH, “El caso Wagner”, 4, p. 122. eKGWB>EH-WA-4).

²¹ La cuestión de la “dinamita” la retoma Nietzsche de la crítica que aparece en el *Bund de Más allá del bien y del mal*, con el título *Peligroso libro de Nietzsche*; ahí califican el libro como peligroso y explosivo, agregando: *Aquí hay dinamita*. De aquí asume orgulloso su papel como *filósofo dinamitero*. Tal como le informa a M. von Meysenbug en una carta con fecha del 24 de septiembre de 1886 (cf. CO V, 756, p. 224. KGB 7, 756, p. 258).

²² En una carta del 10 de octubre de 1887, dirigida a su madre, Nietzsche escribe: “Encontré aquí reunido lo que se ha impreso en las revistas alemanas sobre mi último libro [*Más allá del bien y del mal*]: un revoltijo atroz de falta de claridad y aversión. Mi libro es tan pronto ‘enorme estupidez’ [‘höherer Blödsinn’] como ‘diabólicamente calculador’ [‘diabolisch berechnend’], tan pronto merezco por su culpa subir al cadalso (por lo menos de acuerdo con el modo en que épocas pasadas se defendían de los desagradables espíritus libres) como resultado ensalzado como ‘filósofo de la aristocracia terrateniente’, tan pronto ridiculizado como un segundo Edmund von Hagen como compadecido como Fausto de siglo XIX o apartado cuidadosamente como ‘dinamita e inhumano’ [*bald als ‘Dynamit’ und Unmensch vorsichtig bei Seite gethan*]” (CO V, 924, p. 373. KGB 8, 924, pp. 164-165).

II

1

Con la firme resolución de llevar a cabo lo fundamental de su propuesta filosófica, Nietzsche arriba a Niza el 22 de agosto de 1887,¹ se instala en la conocida pensión de Genève, buscando el mejor clima para solventar en algo aquellos malestares que lo aquejan. Su residencia temporal anterior es Venecia, cargando con un cúmulo de padecimientos que lo han llevado a desarrollar una estrategia de régimen de vida que consiga aminorar en algo sus malestares; en particular despliega un régimen alimenticio muy controlado y sistemático, acompañado de hábitos prácticos articulados con horarios precisos de largas caminatas y períodos de descanso, que le permiten hablar de “gran salud”.² Esta

¹ En verano de 1887, Nietzsche compone “casi de un tirón”, en Sils-Maria, su obra titulada *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* [*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*], donde trabaja en la elaboración de una *nueva filosofía*. Como señala: “Sobre todo, faltaba un *contraideal*, -hasta *Zarathustra*. -Se me ha entendido. Tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una transvaloración de todos los valores. -Este libro contiene la primera psicología del sacerdote” (EH, “Genealogía de la moral”, p. 110. eKGWB>EH-GM).

² Lo esencial se encuentra en la capacidad de desplazamiento de la enfermedad a la salud, volviéndolo ágil y libre para desarrollar pensamientos contrapuestos que le permiten emprender grandes tareas. Tal como lo indica en su biografía intelectual: “Me puse a mí mismo en mis manos, me sané yo a mí mismo: la condición de ello -cualquier filólogo lo concederá- es *estar sano en el fondo*. Un ser típicamente enfermizo no puede sanar, menos aún sanarse él a sí mismo; para un ser típicamente sano, en cambio, el estar enfermo puede constituir incluso un enérgico *estimulante* para vivir, para más-vivir. Así es como de hecho se me presenta *ahora* aquel largo periodo de enfermedad: por así decirlo, descubrí de nuevo la vida, y a mí mismo incluido, saboreé todas las cosas buenas e incluso las cosas pequeñas como no es fácil que otros puedan saborearlas, -convertí mi voluntad de salud, de *vida*, en mi filosofía...” (EH, “Por qué soy tan sabio”, 2, p. 24. eKGWB>EH-Weise-2). Al respecto, véase también C. P. Janz (1985, T. III, XIII, pp. 272-274).

sobriedad redunda en la conquista de una *templanza* que le permite comenzar a desarrollar esta última etapa de su pensamiento de manera más provocadora, en forma de “guerra total”, convencido de que se encuentra en el *acmé* de su vida y decidido a asumir con plenitud su “destino”. Tal como lo indica en una misiva enviada a E. Overbeck, con fecha del 12 de noviembre de 1887: “y tengo además una tarea que no me *permite* pensar mucho en mí (una tarea, un destino o como uno lo quiera llamar)” (CO VI, 951, p. 71. KGB 8, 951, p. 196).

En Niza permanece hasta el 2 de abril de 1888, cuando se traslada a Turín en un viaje muy accidentado y tormentoso cuyo desvío se prolonga hasta el 5 de abril, día en que por fin toma el tren de San Piero d’Arena (Génova) hacia Turín,³ último bastión para fraguar la conflagración en contra del *nihilismo europeo* antes de su hundimiento. Por lo tanto, debemos considerar las importantes notas referidas sobre el nihilismo europeo -podemos decir, se encuentran en el *repliegue* que va de la *Genealogía de la moral* hasta las obras de combate de sus últimos meses de trabajo intenso que impulsa la invectiva de transvaloración [*Umwertung*]- como uno de los principales resortes activadores de toda su creatividad insumisa. En este sentido es que para comprender la dimensión del salto transformador emprendido es indispensable calibrar el alcance del muelle sobre el que se impulsa.

Ahora bien, sería del todo absurdo considerar la existencia de un solo hilo interpretativo de la vorágine que caracteriza a estos cuadernos de trabajo, es decir, la elaboración de esbozos, ocurrencias e intuiciones anotadas de manera trepidante y desordenada, en donde luego se

³ Sin duda es el “peor viaje” de su vida, tal como le indica a F. Overbeck en una misiva con fecha 10 de abril de 1888: “El viaje de Niza a Turín, aparentemente un asunto menor, fue quizá el viaje más desafortunado que he hecho. Me asaltó de improviso en el trayecto una profunda debilidad: de manera que lo hice todo de manera equívoca y estúpida. Se me demostró *ad oculos* [de manera evidente] (y por desgracia también *ad saccum* [‘en la caja de caudales’]) que ya no debo arriesgarme a viajar en solitario. Al final tuve que guardar cama, enfermo, dos días en un estado horroroso -¿dónde? ¡en *Sampi di Arena*! ¡Aunque tenía billete para Turín! Pero, mira lo que pasó, al bajar de un tren a otro para hacer el transbordo me subí a algún vagón incorrecto...” (cf. CO VI, 1016, p. 146. KGB 8, 1016, p. 291). Para una puntual reconstrucción de este último periodo de la vida lúcida de Nietzsche, véase L. Chamberlain (1996) y C. P. Janz (1985, T. III, XIV, pp. 314-397).

mezclan cuestiones triviales con ocurrencias geniales.⁴ Sin duda se trata de una *obra abierta*, que pretende continuar siempre de la misma manera, por lo menos hasta ser retomados de forma “artística” para su posible publicación futura. Sin embargo, podemos suponer, por las mismas anotaciones realizadas, que en el momento de ejecutar dichos apuntes pensaba en el tema del nihilismo contextualizado en la zona europea como pretexto inicial; en cierta forma, se constituye en el principal referente sobre el que se amalgaman otros temas emergentes durante la sinuosa marcha. No podemos dejar de reconocer su mirada aguda y penetrante, su lenguaje ágil y sigiloso en la elaboración de sus reflexiones impertinentes; estamos ante un auténtico laboratorio de experimentación en donde se están forjando otros modos diferentes de *imaginar y hacer* filosofía.

Este estilo de filosofía fragmentada busca permanecer con empeño abierto, como parte de aquello que denomina los “filósofos del futuro”; pues en realidad lo *relevante* no es la filosofía, por más atractiva que se nos presente, sino el *instinto* del filósofo que la impulsa y hace de aquella sólo sus “memorias”, donde se narra a sí mismo (cf. JGB, sec. 1ª: “Sobre los prejuicios de los filósofos”, 6, pp. 300-301. eKGWB>JGB-6).⁵ Para el Nietzsche de esta última época, los filósofos como “espíritus libres, muy libres” deben fraguarse en la soledad⁶ –donde el cuestionamiento se realiza desde la “vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas”– lanzándolo hacia todo lo “prohibido” y “proscrito” por el orden metafísico-moral imperante. Por eso lo conduce a aseverar: “se me ha puesto al descubierto la historia *oculta* de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres. –¿Cuánta verdad

⁴ Nada más pensemos en las reflexiones que genera el análisis que realiza J. Derrida del fragmento inédito nietzscheano: “He olvidado mi paraguas” (cf. J. Derrida 1981, pp. 83-93).

⁵ Se trata de aquella “filosofía en nombre propio” de la que habla J. Derrida (cf. 2009, p. 33).

⁶ Como puntualiza más adelante: “Mi humanitarismo es una permanente victoria sobre mí mismo. Pero yo necesito *soledad*, quiero decir, curación, retorno a mí mismo, respirar un aire libre, ligero y juguetero... Todo mi *Zarathustra* es un ditirambo a la soledad o, si se me ha entendido, a la *pureza*” (EH, “Por qué soy tan sabio”, 8, p. 33. eKGWB>EH-Weise-8). Con anterioridad había señalado: “Andar a solas el camino pertenece a la esencia del filósofo” (PHG, 8, p. 72. eKGWB>PHG-8).

soporta, ¿cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error –el creer en el ideal– no es ceguera, el error es *cobardía*...”. Para la emergencia de estos filósofos del futuro es indispensable que se vigoricen al punto de incrementar su valor y fortaleza, llegando al *maximum* de posibilidad y asuman abiertamente su tarea como *guerra total*; por eso continúa diciendo: “bajo este signo vencerá un día mi filosofía, pues hasta ahora lo único que se ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad” (cf. EH, pról., 3, pp. 16-17. eKGWB>-EH-Vorwort-3).⁷

El problema de los filósofos dogmáticos es que se la han tomado demasiado en serio, incluso les confían algunos de los problemas fundamentales de nuestra vida; luego perdemos de vista que toda filosofía encierra en sí misma su propio *secreto*, pues se constituye en una “filosofía de superficie” (JGB, sec. 9^a: “¿Qué es aristocrático?”, § 289, p. 431. eKGWB>JGB-289) en tanto oculta otra filosofía utilizada como “escondite” para enmascararse sin ser notada. Propiamente hablando, podemos decir que para Nietzsche la filosofía tiene necesidad de ocultarse detrás de un *disfraz*, urdido por ella misma, que posibilite su maduración y el desarrollo de cosas diferentes (quizá porque “sueña cosas extraordinarias”); pero también su rasero fundamental consiste en establecer aquellas posibilidades vitales que impulsa.⁸ En verdad, el filósofo tiene por sus particularidades de *espíritu libre* la capacidad de romper con la cadena del dogmatismo que lo ata para generar un nuevo desarrollo; impulsándose bajo las ruinas del viejo orden de ideas en la búsqueda por forjar lo *superior*. La perspectiva asumida por Nietzsche se inspira, en buena medida, en los filósofos griegos, sobre todo los mal llamados “presocráticos” -teniendo preferencia por Heráclito, Empédocles, Demócrito, Protágoras y Pirrón-; son aquellos espléndidos

⁷ En una obra anterior había indicado: “O sea: la *fuerza* de los acontecimientos no reside en su grado de verdad sino en su *antigüedad*, en el hecho de estar incorporados, en su carácter de condiciones de vida” (FW, lib. 3ro, § 110, p. 795. eKGWB>FW-110).

⁸ Por eso establece el siguiente criterio fundamental para evaluar toda filosofía: “La única crítica de una filosofía que sea posible y que también demuestre algo, esto es, que intente demostrar si se puede o no vivir según sus normas, jamás se enseñó en las universidades; allí sólo se ejerció la crítica de las palabras a las palabras” (SE, 8, p. 153. eKGWB>SE-8). También, véase P. Berkowitz (2000, II 5, pp. 163-164).

pensadores que se sitúan entre el registro de los “filósofos sobrehumanos” (G. Colli 2011) como modelos para la formación de *grandes hombres*:

Un filósofo: es un hombre que constantemente vive, ve, oye, sospecha, espera, sueña cosas extraordinarias; alguien que es alcanzado por sus propios pensamientos como desde fuera, desde arriba y desde abajo, alcanzado por *su* género propio de acontecimientos y relámpagos; alguien que tal vez sea él mismo una tormenta que se carga con nuevos rayos; un hombre fatídico alrededor del cual siempre retumba y zumba y aúlla inquieta. Un filósofo: ay, una creatura que a menudo huye de sí misma, que a menudo tiene miedo de sí misma; pero que es demasiado curioso como para no “volver en sí” una y otra vez... (JGB, sec. 9ª: “¿Qué es aristocrático?”, § 292, p. 432. eKGWB>JGB-292).

Desde este enfoque, la filosofía dogmática es aquella que ha propiciado sólo el desarrollo de un tipo erudito que termina subordinándose a los poderes establecidos, pues también es agente o funcionario del orden determinado que por *cobardía* termina aceptando los valores y criterios impuestos por la cultura moderna: “Todo filosofar moderno es pura apariencia erudita: es pura política, y es policial: lo mediatizan gobiernos, iglesias, academias, costumbres, moda y cobardías humanas” (PHG, 2, p. 43. eKGWB>PHG-2). De esta forma, la filosofía se integra al sustento del ordenamiento lógico que los poderes dominantes han instaurado como lo deseado, debido y único. Por eso, Nietzsche rechaza cualquier filosofía que no resulte *incómoda* y *peligrosa*, en tanto permita conmover lo establecido para impulsar la transformación de sí mismo como máxima referencia hacia la implacable *ley de la vida*.⁹ Para conseguir desarrollar dicha proeza es indispensable que el filósofo se quite la *máscara* para medir su fortaleza en contra de las inclemencias

⁹ Tal como indica en una de sus últimas obras: “Todas las grandes cosas perecen en sus propias manos, por un acto de autosupresión [*Selbstaufhebung*]: así lo quiere la ley de la vida [*das Gesetz des Lebens*], la ley de la ‘autosuperación’ [*Selbstüberwindung*] necesaria que existe en la esencia de la vida -en el último momento siempre se le dice al legislador [*Gesetzgeber*] mismo: *patere legem, quam ipse tulisti* [sufrir la ley que tú mismo promulgaste]” (GM, trat. 3ro, 27, p. 231. eKGWB>GM-III-27).

del tiempo; con poderío intempestivo que lo hace legislador y médico a la vez de toda cultura en la búsqueda de la *excelencia* [*Exzellenz*], se constituye en el auténtico posibilitador de lo vital en la búsqueda de su máxima expresión.

2

Dentro del impulso transformador de una nueva filosofía, sin duda la *actitud escéptica* ocupa un lugar fundamental; de ahí la alta estima que Nietzsche tiene -hay que decir, caso *particular*- sobre esta sediciosa corriente filosófica grecorromana: “¡Los escépticos, el único tipo *respectable* entre el pueblo de los filósofos, pueblo de doble sentido y hasta de quintuple!...” (cf. EH, “Por qué soy tan inteligente”, 3, p. 42. eKGBW>EH-Klug-3).¹⁰ En efecto, ante la *décadence* [decadencia] de la filosofía dogmática, iniciada con un *socratismo* anterior a Sócrates¹¹ y siendo generalizado mediante el poderío metafísico impulsado por Platón, para continuar extendiéndose -en tanto recordemos que el “platonismo es cristianismo para el ‘pueblo’” (JGB, pról., p. 296. eKGBW>JGB-Vorrede)- en la moral de la piedad cristiana hasta nuestra actualidad. Evoquemos que ante dicha genealogía de la decadencia nihilista establecida, Nietzsche demarca el impulso creativo en

¹⁰ Esta postura de defensa podemos verla en otro de sus últimos libros: “Pongo aparte a unos cuantos escépticos, el tipo decente en la historia de la filosofía: pero el resto no conoce las primeras exigencias de la honestidad intelectual” y “No nos dejemos inducir a error: los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico” (AC, § 12 y § 54, pp. 35 y 95. eKGBW>AC-12-54).

¹¹ Se trata con el *socratismo* del establecimiento de “un mundo invertido y boca abajo”, que según una parte de la teoría nietzscheana sobre la tragedia griega y su proceso de decadencia cara a Nietzsche: 1) es necesario aceptar que “sutilmente se percibía el socratismo en la tragedia de Eurípides”; 2) resulta que el “socratismo es más antiguo que Sócrates. Su influjo disolvente sobre el arte se había hecho notar ya mucho antes. El elemento de la dialéctica, que le es lo más propio, se había colocado furtivamente y había ya actuado de forma devastadora en el cuerpo bello del drama”; 3) el “socratismo desprecia el instinto y con ello también el arte. Niega la sabiduría precisamente allí donde está su verdadero reino”; y 4) Sócrates es el “aniquilador del drama musical, que había reunido en su seno los rayos luminosos del arte antiguo en su conjunto” (cf. ST, pp. 108-113. eKGBW>ST-1).

la propuesta transvalorativa de su filosofía de martillo como “*platonismo* invertido: cuanto más lejos se está del ente verdadero, tanto más pura, bella y mejor es la vida. La vida en la apariencia como meta” (FP I, 7 [156], p. 185. eKGWB>NF,7[156]).

Precisamente, este impulso de demarcación lo utiliza Nietzsche para diferenciar a los filósofos dogmáticos decadentes de los filósofos del futuro como “espíritus libres, *muy* libres”; pese a la confusión y contradicción generadas en la época de la redacción de *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (1886) -pues sabemos, por la forma en que Nietzsche trabaja en la redacción de sus libros que afina para la publicación, retoma apuntes que se remontan a 1881, en la época de *Aurora* y *La gaya ciencia*, e incluso antes, en el periodo de *Humano, demasiado humano* (cf. G. Colli 1983, pp. 89-90 y M. Montinari 2003, 4, p. 122)-, utiliza el criterio del impulso escéptico para poder diferenciar estas posturas filosóficas irreconciliables. Tal como suele abordar los complejos fenómenos que le interesan, Nietzsche se ocupa de las diferentes cuestiones desde distintos ángulos tratando de mostrar las diversas perspectivas que los constituyen: lo mismo ocurre con la noción de escepticismo (*Skeptizismus*) y la capacidad del escéptico (*Skeptiker*).¹²

La ambigua posición observable en el momento en que Nietzsche aborda estas cuestiones permite luego caer en el equívoco si no logramos abrir el espectro de nuestra comprensión en el afán interpretativo que nos impongamos. Esta aproximación *caleidoscópica* permite ver algunas de las principales virtudes de la postura escéptica, como anotamos más arriba, con el tipo “*respetable* entre el pueblo de los filósofos”; pero también critica la postura escéptica asumida por algunas de las corrientes filosóficas modernas -aquella “*trova de los escépticos*”

¹² No hay que perder de vista estos dos elementos constitutivos para el nacimiento de la filosofía griega, tal como lo indica W. K. C. Guthrie: “Lo que anima a la filosofía es la controversia. [...] la filosofía moral y política nació en Grecia (lo cual significa tanto como que nació en Europa) en una atmósfera de escepticismo. A combatir este escepticismo consagraron sus vidas Sócrates y sus sucesores” (2017, IV, pp. 78-79); y V. Brochard: “La filosofía, en tanto se distingue del sentido común y se eleva por encima de éste, siempre pone en duda algunas de sus maneras de ver, recusa algunas de sus razones de creer; en cierto sentido, hay escepticismo en toda filosofía” (2005, intr., cap. I, p. 10).

modernos” (G. W. F. Hegel 2006, p. 53).¹³ Lo que podemos apreciar aquí es un abordaje enérgico que se niega a simplificar la complejidad de la *cuestión escéptica* y pretende conducirla hasta sus límites creativos. En efecto, dentro de la diversa caracterización realizadas por el escepticismo podemos percibir este juego de opuestos como estrategia para indicar algunos rasgos característicos y posibilidades de los auténticos *filósofos del futuro*; por eso es importante realizar una lectura más detenida, puntual e inclusiva sobre dicha conceptualización.

Nietzsche establece, en primera instancia, la dificultad implicada en el soltar del todo las amarras y sostenes requeridos por todo ser humano para conseguir el establecimiento de un orden y sentido a la existencia;¹⁴ en tanto que el escepticismo puede significar soltar las amarras y la renuncia a navegar con timón para enfrentar las calamidades de la existencia sin sustento alguno (fe o razón), más que sólo el *valerse de sí mismo*. El poder enfrentarse a los “agitados flujos del escepticismo” requiere de gran coraje y la fortaleza de ánimo indispensables. De entrada, lo que el escepticismo niega es la existencia de algún tipo de leyes en tanto que la idea de regularidad no se sostiene ante el *atroz* devenir azaroso de los hechos, como señala en un apunte de otoño de 1867: “No hay, puede decir, causas iguales. Y de hecho así es. Toda igualdad es imaginaria. Y lo mismo vale para la naturaleza, que a pesar de ello tiene su conformidad a leyes” (FP I, 56 [5], p. 232. eKGWB>NF-1867,56[5]). Es por eso que Nietzsche considera, por las características propias que definen el escepticismo, “se vuelve contra sus propios hijos”; es decir, el escepticismo resulta ser un implacable Saturno que termina devorando a su propia progenie.

Sin embargo, el riesgo y desazón valen la pena. Resulta que el ejercicio escéptico mantiene en *suspense* las “grandes cuestiones” de la vida,

¹³ Nietzsche habla de los “últimos escépticos franceses”, en la línea del positivismo empirista; en particular señala a Auguste Comte (1798–1857), Sainte-Beuve (1804–1869) y Ernest Renan (1823–1892), los considera sus *antípodas* precisamente por su “infección cristiana” (JGB, sec. 3ª: “El carácter religioso”, § 48, pp. 330-331. eKGWB>JGB-48).

¹⁴ En un fragmento de otoño de 1887, señala: “La fuerza de la voluntad se mide en función del grado en que se puede prescindir del sentido de las cosas, en el que soporta vivir en un mundo sin sentido: porque se organiza un pequeño trozo suyo” (NE, 9 [60], p. 78. eKGWB>NF-1887,9[60]).

pues al final de dicho proceso aparecen elementos y aprendizajes que pueden “socavar la tradición” pretendiendo poner en evidencia los endebles cimientos sobre los que se sostienen las consideradas “verdades” en su carácter adoptado de universales y absolutas;¹⁵ en tanto que considerar verdades parciales y relativas significaría para esta concepción aceptar la extensión de la “falsedad”. Desde el inicio de su reflexión sobre este planteamiento revalorado del escepticismo, Nietzsche asevera el carácter *liberador* de la “actitud escéptica” pero sin dejar de ver que este ejercicio al no contar con los *detenedores* indispensables tiende hacia el extremo de sus posibilidades; dentro de su perspectiva, el debate generado entre el devenir de la vida –captado con dificultad por el intelecto humano– y su contrapartida metafísica; en el momento que el eleatismo planea la permanencia e unicidad del “Ser” provoca la reacción combativa de las siguientes corrientes filosóficas, en tanto que “la lucha concluye con el escepticismo”.

Además, puesto que “el escepticismo habla demasiado alto”, termina con la época de los viejos *tiranos del espíritu* al pretender erigir su propuesta con la firme convicción de poseer la “verdad”, lo que deja en claro: “entre los griegos también la historia del espíritu asumió ese carácter violento, frenético y peligroso que muestra su historia política” (cf. VM, 1ª par., § 27, p. 287. eKGWB>VM-27). Podemos afirmar que Nietzsche *utiliza* la propuesta escéptica para atacar las pretensiones metafísicas sobre la extensión amplia de la verdad, recurriendo para su desmontaje a la pronta posición del llamado “sueño de la poesía” para poder relajar la “mente y el corazón”:

¹⁵ El criterio que establecen estos “hombres imposibles” (los llamados *escépticos* antiguos) cuya vida, pensamientos y juicios se tornan “raros” porque se atienen únicamente a la contradictoria “realidad *sentiente*”. Ante dicha perspectiva, podemos decir de carácter *relativista*, “tuvo siempre su nacimiento allí donde dos proposiciones opuestas parecían *aplicables* a la vida porque ambas eran compatibles con los errores fundamentales, es decir, donde se podía disputar acerca del mayor o menor grado de *vitalidad* para la vida; también allí donde nuevas proposiciones se mostraban, aunque no útiles, por lo menos no perjudiciales para la vida, como expresiones de un impulso de juego intelectual, inocente y dichoso como todo juego” (FW, lib. 3ro, § 110, pp. 795-796. eKGWB>FW-110).

Lo que les muestra este sueño les parece ahora de más valor, pues, como hemos dicho, lo sienten más saludable: y los hombres siempre han pensado que lo que parece tener más valor es también lo más verdadero, lo más real. *Conscientes* de este poder, los poetas buscan deliberadamente calumniar lo que normalmente es considerado verdad, para transformarlo en algo incierto, aparente, artificial, lleno de pecado, dolor y engaño; aprovechan todas las dudas sobre los límites del conocimiento, todos los excesos del escepticismo para extender sobre las cosas el arrugado velo de lo incierto: con el fin de que, tras este ofuscamiento, sus hechizos y sus encantamientos de alma sean entendidos, sin dudarlos, como el camino hacia la “verdad verdadera” y la “realidad real” (cf. VM, 1ª par., § 32, p. 289. eKGWB>VM-32).

Precisamente, ese “arrugado velo de lo incierto” dicho por el escéptico se extiende sobre todo aquello que es aceptado sin más como verdadero y real, revelándose al mismo tiempo por la necedad metafísica como la conjunción de todo lo *negativo* que debemos evitar; se trata de una vez de aquellos perdedores e inadaptados, pues de entrada han “fracasado” en su intento por acceder a lo más valioso. De aquí también el paso de auténtico malabarista que realiza enfilando al escéptico mediante todas sus baterías hacia la cuestión moral, con la finalidad de *herir* el nervio central de la prepotente corporación metafísica; sobre todo se centra en la *fe moral* que luego se torna ciega y mentecata.¹⁶ Por ello es recomendable “conservar en el último rincón de su corazón un ligero escepticismo ante todo y ante todos, fuera Dios, el hombre o los conceptos. ¡Y no digamos el filósofo de la antigüedad! ¡*Nil admirari* [no admirarse de nada] - en esta expresión ve él toda la filosofía!” (M, lib. 3ro, § 207, p. 602. eKGWB>M-207). Consideramos que un breve aforismo en forma de diálogo sintetiza de manera ejemplar su postura:

¹⁶ Por eso le escribe desde Sils-Maria a su amiga Malwida von Meysenbug, en una misiva con fecha 24 de septiembre de 1886: “Sólo una *ecclesia militans* necesita la intolerancia; toda profunda paz y seguridad de la fe *permite* el escepticismo, la indulgencia frente a los otros y frente a lo otro... [*jede tiefe Ruhe und Sicherheit des Glaubens erlaubt die Skepsis, die Milde gegen Andere und Anderes...*]” (CO V, 756, p. 223. KGB 7, 756, p. 258).

Liberado del escepticismo. - A: “A otros, el escepticismo moral general los deja malhumorados y frágiles, corroídos, carcomidos, casi consumados, -yo, en cambio, me siento más valiente y saludable que nunca, recuperados los instintos. Cuando sopla un viento fuerte, se encrespa la mar y acecha un peligro que no es pequeño, es cuando me siento bien. No he nacido para gusano, aunque con frecuencia haya tenido que laborar y laborar como un gusano”. - B: Pero, entonces, ¿has *dejado* de ser un escéptico! ¿Puesto que *dices que no!* - A: “Y de ese modo he aprendido a decir de nuevo *que sí*” (M, lib. 5to, § 477, p. 664. eKGWB>M-477).

3

Podemos percibir aquí que Nietzsche *aprovecha* el escepticismo de contenido griego –sobre todo el escepticismo de Pirrón (ese “budista griego”)- como envite estratégico para generar el momento necesario de *decir un no* crítico a todo lo instituido por el orden metafísico del cristianismo nihilista; pero en tanto que el “escepticismo no es la meta” (FP I, 19 [35], p. 332. eKGWB>NF-1872,19[35]), hay que saber esgrimirlo para generar la *filosofía del futuro*. Lo importante en este tipo de escepticismo interpretativo es el giro de lo epistemológico hacia lo moral y político; es su capacidad para *odiar* a los “dogmáticos” y la necesidad de *conquistar* una “calma” interna, tal como enseña desde su propio ejemplo de vida Pirrón de Elis (cf. FP IV, 15 [58], pp. 648-649. eKGWB>NF-1888,15[58]).¹⁷ En lo fundamental, establece

¹⁷ Sobre el considerado padre del escepticismo, Nietzsche hace referencia, desde el otoño de 1867-primavera de 1868, en los llamados “Apuntes para un ensayo sobre Demócrito” (o *Democritea*), hasta lo nombra como “budista griego”, aquel cuya filosofía se reduce a “callar y reír”, llevándolo a aseverar, por parte de Pirrón: “No sería la más mala” (cf. WS, § 213, p. 432. eKGWB>WS-213). Podemos ver el valor que le otorga: “Los genuinos *filósofos de los griegos* son los presocráticos: con Sócrates alguna cosa se altera [...]. Solamente veo una única figura original de los posteriores: un epígono, pero necesariamente el último... el nihilista Pirro... él tenía el instinto orientado *contra* todo lo que por entonces había conseguido triunfar, los socráticos, Platón [...]. Pirro, pasando por encima de Protágoras, se remonta a Demócrito... el optimismo de artista de Heráclito” (cf. FP IV, 14 [100], pp. 545-546. eKGWB>NF-1888,14[100]).

Nietzsche una diferenciación que resulta útil para entender el impulso de su *diatriba*: distingue el escepticismo griego de los pirrónicos del escepticismo asumido por la filosofía moderna de corte positivista, principalmente de corriente francesa; además está lo que denomina la “escuela cristiana del escepticismo” [*Christlichen Schule der Skepsis*], en tanto que destaca el “escepticismo moral” extendido de manera efectiva por ciertos hombres que han desarrollado la “fe en su perfección”, pues “se movían con la dignidad del torero”.¹⁸

El escepticismo de los filósofos positivistas franceses o *doctos* se ufana dentro de la “policromía del mercadillo” haciendo posible a esos “filosofastros de la realidad”, que bajo supuestos referentes científicos continúan la realización de los atributos metafísicos *ocultos* bajo la fe ciega en la objetividad: “La filosofía moderna es, en cuanto escepticismo gnoseológico, abierta o secretamente *anticristiana*: aunque, dicho para oídos más finos, no es en absoluto antirreligiosa” (JGB, sec. 3ª: “El carácter religioso”, § 54, p. 333. eKGWB>JGB-54). Es por eso que en el corazón de la Europa moderna se presenta esta nueva forma de escepticismo, resultando “más peligroso y duro” en tanto que se despliega la modalidad positivista de escepticismo como la “gran succionadora de sangre, la araña del escepticismo”. Lo que podemos intuir detrás de esta forma diferente de renuncia y negación de la vida empírica es la presencia irrestricta de un “corazón que ya no es lo bastante duro ni para el bien ni para el mal, de una quebrada voluntad que ya no manda, que ya no puede mandar”.

Sin embargo, esta *dura situación* empobrece y paraliza la voluntad, “favorece quizá también el desarrollo de otra forma más fuerte de escepticismo” o de un tipo de “escepticismo de la virilidad temeraria, que está íntimamente emparentada con el genio de la guerra y la conquista”, en tanto que en este momento se le presenta a Nietzsche como el “escepticismo alemán” tal como lo señala con precisión:

¹⁸ Por eso remata: “leemos los libros morales de los antiguos, los de Séneca y Epicteto, por ejemplo [...]. Pero finalmente hemos aplicado ese mismo escepticismo a todos los estados y procesos *religiosos*, tales como el pecado, el arrepentimiento, la gracia, la santidad, y hemos dejado que el gusano cave tan hondo que también al leer todos los libros cristianos tenemos el mismo sentimiento de sutil superioridad y penetración: ¡también conocemos mejor los sentimientos religiosos!” (FW, lib. 3ro, § 122, pp. 800-801. eKGWB>FW-122).

Este escepticismo desprecia y, sin embargo, atrae hacia sí mismo; derriba y toma en posesión; ha perdido la fe, mas no por ello se pierde a sí mismo; le otorga al espíritu una peligrosa libertad, pero sujeta con la fuerza del corazón; se trata de la forma *alemana* de escepticismo, que como prolongado federicianismo [referido a Federico el Grande] y elevado hasta la más alta espiritualidad, ha tenido a Europa durante un buen tiempo bajo el vasallaje del espíritu alemán y de su desconfianza crítica e histórica (JGB, sec. 6ª: “Nosotros, los doctos”, § 209, p. 375. eKGWB>JGB-209).¹⁹ En este planteamiento emerge la necesidad de que los filósofos del futuro se enfrenten a la necesidad de *ser escépticos*, de asumir el “punto de partida escéptico” (MA, “De las primeras y últimas cosas”, § 21, p. 85. eKGWB>MA-21), pues es un nuevo tipo de “crítico” y abre la *experimentación* a diferentes formas de existencia. Nietzsche no niega que *quizás* este nuevo tipo de filósofos deba pasar por “esos peldaños en los que sus sirvientes, los trabajadores científicos de la filosofía, se han quedado parados -se *han tenido* que quedar parados”.²⁰ Estos crí-

¹⁹ Debemos decir que esta “forma alemana de escepticismo” de la que habla Nietzsche no es el “escepticismo” de –por ejemplo– G. E. Schulze y K. L. Reinhold, derivado de la crítica a la filosofía kantiana; primero cuestionado por J. G. Fichte (1982) en 1794, y luego por G. W. F. Hegel, en su emblemática obra *Verhältnis des Skepsis zur Philosophie* [*Relación del escepticismo con la filosofía*] de 1802. La concepción manejada por Hegel se modifica de este primer planteamiento en los inicios de la construcción de su propuesta filosófica. De aquí podemos señalar: a) resulta necesario aceptar que toda filosofía tiene un momento escéptico; b) partiendo de este principio, establece que el escepticismo se extingue en sí mismo para su propia realización (el “escepticismo que se ve siempre en el resultado, solamente la *pura nada*, haciendo abstracción de que esta nada determina la nada de aquello de lo que es resultado [...]”. El escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o del vacío no puede, partiendo de aquí, ir adelante, sino que tiene que esperar hasta ver si se presenta algo nuevo, para arrojarlo al mismo abismo vacío” (G. W. F. Hegel 1987, intr., p. 55); c) posteriormente, ya con el desarrollo del *Sistema*, el escepticismo será desplazado por principios como la “dialéctica”, la “lógica”, el “absoluto” y la “astucia de la razón”. A diferencia, podemos decir que el escepticismo en Nietzsche permanece siempre en *latencia* para evitar todo dogmatismo.

²⁰ Incluso el escepticismo está presente en el planteamiento de la “filosofía del peligroso ‘quizá’” (o también en el “¿Oh, acaso?” con que cierra *Aurora*), tal como aparece al inicio de una de sus más importantes obras: “¿Quizá! [*Vielleicht!*] - ¡Pero quién está dispuesto a ocuparse de tales peligrosos ‘quizás’! Para eso hace falta esperar la llegada de un nuevo gé-

ticos escépticos deben utilizar dichos recursos para atacar a los dogmáticos y anuladores de la fuerza (las *arañas succionadoras de sangre*), por lo que deben constituirse en *legisladores* y aquellos que *saben mandar*; se lanzan hacia el futuro con decisión implacable por ser creadores con la capacidad de aprovechar los derroteros del pasado como el adecuado medio para impulsar la creación de lo nuevo y diferente. Se trata de la regia implementación de una “voluntad de poder” que haga factible por medio del “martillo” escéptico las condiciones para la realización de la “gran política”.

Se presentan como “escépticos ladinamente inteligentes” (AC, § 10, p. 33. eKGWB>AC-10), cuya complexión es, sin duda, de “espíritus duros, severos, austeros, heroicos, que constituyen la honra de nuestra época, todos esos ateos, anticristianos, inmoralistas, nihilistas, esos escépticos, efécticos, *héclicos* de espíritu [...] -y se creen de hecho tan desligados del ideal ascético cuanto sea posible, esos ‘espíritus libres, pero que muy libres’”. Sin embargo, estos *espíritus libres*, a pesar de presentarse como

el producto más espiritualizado de dicho ideal, su avanzadilla de exploradores y guerreros, su forma de seducción más insidiosa, sutil y desconcertante: ¡si hay algo en mí de descifrador de enigmas, que se aplique en esto que digo!... Están muy lejos de ser espíritus

nero de filósofos [*eine neue Gattung von Philosophen*], de aquellos que tengan un gusto y una inclinación distintos y contrarios [*umgekehrte*] a los de sus predecesores, filósofos del peligroso ‘quizá’ [*Philosophen des gefährlichen Vielleicht*] en todos los sentidos del término. Y hablando completamente en serio: veo ascender a esos nuevos filósofos [*Ich sehe solche neuen Philosophen heraufkommen*]” (JGB, sec. 1ª: “Sobre los prejuicios de los filósofos”, § 2, p. 298. eKGWB>JGB-23). Y también: “Ahí está la barca, allí, al otro lado, quizá se dirija hacia la gran nada. ¿Pero quién querría subirse a ese ‘quizás’? [*Da steht der Naschen, - dort hinüber geht es vielleicht in’s grosse Nichts. - Aber wer will in diess ‘Vielleicht’ einsteigen?*]” (Za, 3ª par.: “Del espíritu de la pesadez”, 17, p. 200. eKGWB>Za-III-Tafeln-17). Sin duda el uso del “peligroso quizá” es un recuso importante en el estilo de guerra de Nietzsche, como – por ejemplo – lo ha mostrado J. Derrida (cf. 1998, 2, pp. 43-64); sin olvidar que se trata de una expresión del *arsenal* de la rebelión escéptica (“indicadoras de la no aserción”), como puede verse en S. Empírico (1996, lib. I, cap. XXI 194-195, p. 136).

libres: pues todavía creen en la virtud... (GM, trat. 3ro, 24, pp. 551-552. eKGWB>GM-III-24).

Nietzsche percibe aquí, como sutil “descifrador de enigmas”,²¹ que en esta manifestación no hay ningún espíritu fuerte, pese a insistir presentarse como tal y en el fondo se encuentra oculto lo contrario; es decir: la extensión imparabable de un espíritu sometido y de complejión más bien endémica.

4

Sólo los espíritus realmente fuertes pueden “permitirse el hermoso lujo del escepticismo” (GD, “IncurSIONES de un intempestivo”, 12, p. 661. eKGWB>GD-Streifzuege-12), pues la confianza y seguridad en sí mismo abren la posibilidad de una auténtica “honestidad intelectual” utilizando el escepticismo como instrumento para asolar las endurecidas *convicciones*, estableciéndose únicamente como “prisiones”. De esta forma permite el ejercicio pleno de la fortaleza: “La fortaleza, la *libertad* nacida de la fuerza y del exceso de fuerza del espíritu se prueba mediante el escepticismo” (AC, § 54, p. 95. eKGWB>AC-54). En este sentido, la combativa herramienta del escepticismo debe servir para soltar las amarras de todo tipo de convicciones e ideales que terminan sometiéndonos ante el *apego* a un cúmulo de creencias y valores que pretenden mantenernos atados en la fe de un mundo que habitamos más allá de lo fáctico. En todo caso, recomienda utilizar las convicciones sólo como recursos que permitan conquistar lo superior por medio del ejercicio de la “gran pasión”, a manera de un tipo de “ciencia jovial escéptica” [*skeptische fröhliche Wissenschaft*], que viene a poner fin al doblegamiento del espíritu débil.

²¹ También señala en otra obra: “¡Vosotros, hombres audaces que me rodeáis! ¡Buscadores e indagadores y todo aquel que se haya embarcado con astutas velas en mares inexplorados! ¡Vosotros que gozáis con los enigmas!” (cf. Za, 3ª par.: “De la visión y el enigma”, 2, p. 168. eKGWB>Za-III-Gesicht-2).

Nietzsche se refiere aquí a la posibilidad de impulsar al “filósofo del conocimiento trágico”, que no pretende desarrollar una nueva fe o imponer otra forma de nueva metafísica para reeditar al dogmatismo imperante; su finalidad inmediata es reintegrar la libertad de la fortaleza del alma, conseguir “restablecer los derechos del arte” e impulsar nuevas formas de vida (*pletóricas de fuerza*) asumiendo la apuesta del insigne “¡Probémoslo!”.²² Además, el *filósofo trágico* se opone al “filósofo del conocimiento desesperado” que despliega una fe ciega en la ciencia, en tanto que exige el “saber a toda costa”. Por lo tanto, el filósofo trágico no es escéptico,²³ pero *utiliza* el escepticismo para probar continuamente su fortaleza y experimentar con el conocimiento mismo llevándolo hasta sus límites;²⁴ se trata de ejercer sin cesar la “crítica del saber” con la intención de poder establecer el tipo de conocimiento que está “al servicio de la vida mejor”. El filósofo trágico o dionisiaco apuesta incluso por la *ilusión*,²⁵ en tanto que también es parte de la

²² Se trata de un escepticismo de la valentía que sabe lanzarse hacia lo desconocido como máximo experimento: “*Sentido de la verdad*. Estoy a favor de todo escepticismo que me permita responder: ‘¡Probémoslo!’ Pero no quiero oír nada acerca de todas esas cosas y preguntas que no aceptan el experimento. Éste es el límite de mi ‘sentido de la verdad’: porque ahí ha perdido sus derechos la valentía” (FW, lib. I, § 51, p. 142. eKGWb>FW-51).

²³ En este sentido es que no estamos totalmente de acuerdo con la interpretación que realiza Jessica N. Berry (2011, intr., pp. 5-6), en tanto que sugiere comprender a Nietzsche como un escéptico, pues propone tomar como modelo de filosofía auténtica a Pirrón de Elis. El escepticismo pirrónico es una de las máscaras que utiliza Nietzsche en su proyecto de transvaloración, es la fría piedra donde afila su martillo sedicioso.

²⁴ Como apunta Sexto Empírico: “La *asepsis* es la facultad de oponer, de cualquier modo, posible, apariencia [*tò phainómenon*] y juicios [*nóouménon*], de forma que, a través de la equivalencia entre las cosas y los argumentos opuestos, alcancemos primero la suspensión del juicio [*epokhē*] y, tras ello, la imperturbabilidad [*ataraxia*]. La llamada, por cierto, facultad no en un sentido artificioso, sino, sencillamente, por cuanto es una capacidad [*dynamis*]” (1996, lib. I, cap. IV 8, p. 85).

²⁵ Lo dionisiaco como criterio de poder: “Es en última instancia una cuestión de fuerza: un artista extremadamente rico y de voluntad poderosa podría girar completamente todo ese arte romántico hacia lo antirromántico o -para emplear mi fórmula- hacia lo *dionisiaco*, del mismo modo en el que en manos del más fuerte todo tipo de pesimismo y nihilismo se convierte simplemente en un martillo y un instrumento más con el que añadirse un nuevo par de alas” (FP IV, 2 [101], p. 106. eKGWb>NF-1885,2[101]).

necesidad de la vida asumida en toda su dimensión trágica (cf. FP I, 19 [35], p. 332. eKGWB>NF-1872,19[35]).

Podemos decir que el escepticismo es necesario porque existe la “verdad”, al constituirse en el botín de guerra conquistado por la “voluntad de ilusión” como parte del ser humano. Ante la arrogancia de un saber acrecentado que pretende contar con la verdad, el ejercicio del escepticismo permite liberarse del peso de la carga dogmática, con él podemos aseverar: “todos nosotros quizá nos equivoquemos”, tanto en asuntos de la *fe ciega* como en las creencias de la *razón pura*. La *actitud escéptica* significa poner a “rajatabla” todas nuestras creencias y a prueba la necesidad de ilusión que nos subyuga. Con el ejercicio del “escepticismo consecuente”²⁶ queda claro que una cosa es la *voluntad de verdad* dominante en el ser humano por lo que se justifica la presencia irrestricta de la *ilusión*; otra muy distinta, aunque sin duda conectada, es la pretensión de querer imponer una “verdad en sí” a todas luces insostenible; no podemos olvidar que “el impulso de verdad no es más que un impulso eudemonista enmascarado” (cf. FP I, 29 [8], p. 459. eKGWB>NF-1873,29[8]).

La fórmula convocada por Nietzsche para hacer referir al escepticismo es el “volver sosegado a la tierra del <quizá sí, pero quizá no> [*besänftigt ins Land des ‘Vielleicht–und–Vielleicht–auch–nicht’ zurück-zukehren*]” (FP II, 10 [F 101], p. 757. eKGWB>NF-1881,10[F100]),²⁷ oponiendo frente a las presunciones del intelecto las pulsiones creativas

²⁶ El término de “escepticismo consecuente” es utilizado por E. M. Cioran en el contexto de referencia a Pirrón como el verdadero o auténtico escepticismo, en un libro de 1964 (cf. 1983, “El escéptico y el bárbaro”, pp. 66 y 70) y J. Habermas habla, en un texto de 1983, de que el “escepticismo consecuente” era la perspectiva que “practicaba Nietzsche” (cf. 2000, III, p. 124).

²⁷ Como señalamos, se trata de una postura fundamental para la posición escéptica: “En esta perspectiva es más fácil explicar no sólo la ausencia en Pirrón de cualquier crítica en las comparaciones del atomismo de Demócrito, sino también el significado de la tesis pirroniana de la indiferenciación, inestabilidad e indeterminación de las cosas. Se trata de una tesis que invierte la naturaleza misma de las cosas y no solamente el modo en que ellas aparecen: porque las cosas por su propia naturaleza no se diferencian, las diferenciaciones que nosotros experimentamos con los sentidos y sobre los que construimos nuestras visiones del mundo se reducen a mera apariencia, por lo que no tiene sentido hablar de verdad o falsedad, como se dice en la siguiente frase ‘por tanto las sensaciones y opiniones no son ni verdaderas ni falsas’” (cf. M. L. Chiesara 2007, cap. I 1, pp. 24-25).

del ser humano; considera que el escepticismo es el “aborto de la soberanía” [*Abtreibung der Souveränität*]; ataca aquellos resabios de que es “mejor pasar hambre que comer algo que da asco”, así ocurre con las aseveraciones de las autoridades que ponen a dieta al escéptico; de lo anterior, considera al escepticismo una “pasión” [*Leidenschaft*]. Permitiéndole ubicar debajo del intelecto, y aquello que sin duda lo “impulsa”, aquellas pulsiones que luego se presentan desaforadas:

El intelecto es el instrumento de nuestras pulsiones y nada más, *jamás será libre*. Se aguza en la lucha de las diversas pulsiones, depurando así la actividad de cada una de las pulsiones individuales. En la justicia y en la honradez máximas está la voluntad de poder [*Wille nach Macht*], de infalibilidad de nuestra persona: el escepticismo sólo se da en relación a toda autoridad, ¡tampoco por las *propias pulsiones*! Pero ¿qué es propiamente lo que no *quiere*? ¡Ciertamente una pulsión! (FP II, 6 [130], p. 627. eKGWB>NF- 1880,6[130]).

Lo que se encuentra al final de todas estas consideraciones es el impulso de *voluntad de poder*, la cuestión del tipo y cualidad de fuerzas entrando en juego; el conocimiento desarrollado está en función del tipo de vida que se pretenda establecer. Pero Nietzsche tampoco niega la necesidad de conocimiento despertada en todo ser humano como parte de su propia “naturaleza” o *tendencia irreprimible*, de igual modo, su imperativo de crear:

El anhelo de pasiones totales es traicionero: quien es capaz de ellas anhela la magia de lo contrario, es decir, del *escepticismo*. Los creyentes a fondo tienen su descanso y alivio ocasional en el escepticismo [*Das Verlangen nach vollständigen Passionen ist verrätherisch: wer ihrer fähig ist, verlangt den Zauber des Gegentheils d.h. der Skepsis. Die von Grund aus Gläubigen haben ihre gelegentliche Wohltat und Erholung in der Skepsis*]” (FP IV, 2[101], p. 106. eKGWB>NF-1885,2[101]).

Podemos percibir aquí lo que impulsa estas reflexiones y posturas sobre el escepticismo realizadas por Nietzsche: es la contraposición entre un *escepticismo crítico* (de tipo pirrónico) heredero de la filosofía

trágica griega, que prepara mediante la invectiva de la *transvaloración*, y un escepticismo empleado por la filosofía positivista, que empobrece y debilita el pensamiento filosófico vital. Al hombre *docto* teniendo fe ciega en la ciencia y la razón (no exenta de cierto halo de *religiosidad* soterrada) imponiéndose a finales del siglo XIX, el filósofo de la *ciencia jovial* opone los reveses del hombre trágico dionisiaco que utiliza el escepticismo como un letal martillo para impulsar una voluntad de poder activa y asediar un *maximum* de fuerza vital posible. Por eso señala:

La lucha *más grande*: para ella hace falta una nueva *arma*. / El martillo: provocar una terrible decisión, poner a Europa ante la *consecuencia* de si “quiere” su voluntad de hundimiento [*Untergang will*] / Impe-
dir la mediocrización. / ¡Preferible el hundimiento! [*Verhütung der Vermittelmäßigung. Lieber noch Untergang!*] (FP IV, 2 [131], p. 118. eKGWB>NF-1885,2[131]).

III

1

La cuestión del nihilismo europeo ocupa un lugar fundamental en la propuesta de Nietzsche para comprender la invectiva de filosofía práctica que realiza en su última época, previa al declive de sus facultades intelectuales; como ya lo señalamos, la aproximación a estos cuadernos de otoño de 1887, de sus *Nachlass*, constituye una auténtica inmersión al taller creativo de trabajo nietzscheano para el impulso de su proyecto de transvaloración. Es decir, será a partir de estos apuntes que se precipita el proyecto nietzscheano hacia la *praxis*, adquiriendo una innegable forma de retórica política combativa que impulsa su filosofía de martillo en aras de generar la excelencia humana, personificada por la invención del *superhombre* [*Übermensch*]. El planteamiento se establece dentro de un contexto muy específico, en donde la crisis de valores y sentido se manifiesta a partir de la irremediable aseveración de que “Dios ha muerto” [*Gott ist tot*], en tanto reto supremo asumido como envite de *voluntad de superación* que acoge como “buen europeo” [*guter Europäer*]¹ que en tanto paciente apátrida suelta las amarras de su navío sin claridad de destino (cf. M, lib. 5to, § 575, pp. 298-299).

¹ Así plantea la cuestión: “Nosotros somos, por decirlo con una palabra -¡y debe ser nuestra palabra de honor!- *buenos europeos*, los herederos de Europa, los ricos sobrecargados, pero también herederos plenamente deudores de milenios del espíritu europeo: como tales, surgidos también del cristianismo y contrario a él; precisamente porque hemos crecido *de él*, porque nuestros antepasados fueron cristianos de honradez despiadada que, en virtud de su fe, estuvieron dispuestos a sacrificar sus bienes y su sangre, su posición y su patria. Nosotros hacemos lo mismo. ¿En aras de todo tipo de incredulidad? ¡No, eso lo sabéis vosotros mejor, amigos míos! El ‘sí’ oculto que hay en vosotros es más poderoso que todos los ‘no’ y ‘quizás’ que os enferman a vosotros y a vuestro tiempo; y si tenéis que

eKGWB>M-575 y FW, lib. 5to, § 382, pp. 403-40eKGWB>FW-382), pero consciente del enorme *reto* de construir lo nuevo y diferente ante “un mar tan abierto”.

En realidad, nosotros, filósofos y “espíritus libres”, ante la noticia de que el “viejo Dios ha muerto”, nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante ella nuestro corazón se muestra ahíto de agradecimiento, asombro, presentimiento, esperanza... finalmente, el horizonte se nos presenta libre de nuevo, aunque no esté despejado; finalmente podrán salir a la mar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro; de nuevo se vuelve a permitir audacia a los que buscan conocer; el mar, *nuestro* mar, yace abierto allí otra vez, tal vez nunca existiera antes un “mar tan abierto” (FW, lib. 5to, § 343, p. 331. eKGWB>FW-343).²

Nietzsche se propone abordar la cuestión del nihilismo europeo [*europäischer Nihilismus*] desde una perspectiva histórica;³ establece que es el resultado de los ideales vigentes, en tanto dejan de tener *valor*. De esta forma el nihilismo se presenta como la “falta de finalidad”, como el quedarse sin respuesta ante la pregunta del “por qué”. En este sentido, puede aseverarse que el nihilismo acontece cuando llega el momento de que “los valores supremos se desvalorizan” (cf. NE, 9

haceros a la mar, vosotros emigrantes, también obliga a ello ¡una fe!” (FW, lib. 5to, § 377, p. 397. eKGWB>FW-377).

² Para un sugerente análisis de la metáfora de la navegación y el naufragio, véase el esencial *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher (Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia)* de H. Blumenberg: “Otra ampliación de la metáfora de la navegación inevitable e irreversible es la que lleva a cabo Nietzsche al señalar que el ‘nuevo mundo’ no es la meta sino el premio al riesgo asumido” (cf. 2018, 2, p. 31).

³ Como señala en su interpretación M. Heidegger: “Nihilismo querría decir entonces: es esencial no pensar en la esencia de la nada. Quizás radica en esto el que el propio Nietzsche se vea obligado a pensar el nihilismo –desde su punto de vista– ‘acabado’. Puesto que reconoce el nihilismo como movimiento, y sobre todo como movimiento de la historia occidental moderna, pero no es capaz, sin embargo, de pensar la esencia de la nada porque no es capaz de preguntar por ella, Nietzsche tiene que convertirse en el nihilista clásico que expresa la historia que ahora acontece. Nietzsche reconoce y experimenta el nihilismo porque él mismo piensa de modo nihilista. El concepto nietzscheano de nihilismo es él mismo un concepto nihilista” (cf. 2005, V, p. 567).

[35], p. 63. eKGBW>NF-1887,9[35]). Ahora bien, para entender mejor la profundidad y efecto del nihilismo europeo, Nietzsche lo aborda en sus diferentes niveles de implicación pretendiendo aprehenderlo mejor. En primer lugar, habla del “nihilismo activo” [*activer Nihilism*], es decir: aquel que ayuda en el “incremento de poder”. Por eso es factible que se constituya en un “signo de fortaleza”, en tanto debemos tener en claro que este momento de poder del espíritu tiene también la facultad de modificar las “finalidades” tal como se conocen hasta la actualidad. Es precisamente el decidido aumento de poder el que debe conducirnos a replantear y proponer nuevos fines en tanto concepción del filósofo como legislador [*Gesetzgeber*].

El segundo tipo es el “nihilismo pasivo” [*passive Nihilism*], resultante de la fortaleza insuficiente para conseguir proponer una finalidad o creencia, es decir, poder generar una respuesta -aunque sea de manera tentativa- al “por qué”; se caracteriza por llegar a un punto donde la poca fuerza acumulada se vuelve de manera violenta destructiva y autodestructiva. Es sin duda un nihilismo que manifiesta todo su *can-sancio* en forma pasiva pues ya no puede atacar, una de las maneras más conocidas en que se manifiesta es el *budismo*.⁴

El nihilismo representa un estado patológico intermedio (patología es la enorme generalización, la conclusión de que no hay en absoluto ningún sentido): ya sea porque las energías creativas no son todavía lo suficientemente fuertes, ya sea porque la *décadence* se alarga y no ha dado aún con su remedio (NE, 9 [35], p. 63. eKGBW>NF-1887,9[35]).

En fin, se trata del tipo de nihilismo más nefasto, al punto de significar un retroceso en el desarrollo de las energías del espíritu que se encuentran en su mínimo nivel de *agotamiento*. En el ámbito del proyecto existencial significa la pérdida de los valores y finalidades

⁴ Para un análisis del vínculo entre nihilismo [*Nihilismus*] y budismo [*Buddhismus*] en Nietzsche, véanse: D. L. Berger (2016, 5, pp. 104-120); A. van der Braak (2011); A. Urs Sommer (2006, pp. 250-269); M. Hulin (1993, pp. 64-75) y R. G. Morrison (1999). Sobre la relación entre pensamiento nietzscheano y budismo zen, en particular las enseñanzas del maestro Eihei Dōgen del siglo XIII, véase: Y. Constantinidès y D. MacDonald (2019).

vigentes; en definitiva, se trata del *colapso* de todas las fuerzas trabadas en una guerra de todos contra todos ante la inexistencia de un eje rector en forma de proyecto y de valores de sentido.

Ahora bien, el “nihilismo extremo” [*extremer Nihilismus*] o “nihilismo extático” [*ekstatischer Nihilismus*]⁵ se vincula con el desplazamiento del sistema de creencias que pretendía darle sustento a lo grueso de la existencia, de esta manera ninguna “voluntad de verdad” [*Wille der Wahrheit*]⁶ es sostenible, pues no hay ninguna estructura que consiga detenerlo. Al negar la existencia de una “naturaleza inamovible” o “cosa en sí” que logre darle el soporte indispensable para su continuación, ninguna verdad se torna absoluta y universal; por lo tanto, al establecer el presupuesto básico del nihilismo puede afirmar: “no hay ninguna verdad; que no hay ninguna naturaleza absoluta de las cosas, ninguna ‘cosa en sí’” (NE, 9 [35], p. 64. eKGBW>NF-1887,9[35]). La *tasación* de las cosas no se sustenta en realidad alguna, sino que pertenece propiamente a la resolución de la cantidad de poder acumulado, en tanto “síntoma de fuerza” consiguiendo establecer el valor en función del *impulso vital* que permite desplegar. En este sentido, Nietzsche propone desplazar con creatividad la “voluntad de verdad” por una incontenible “voluntad de poder” [*Wille zur Macht*]; el planteamiento nietzscheano desplaza la cuestión de la valoración como criterio de generación de la verdad, por lo cual no debemos perder de vista que las valoraciones se establecen en

⁵ Nietzsche escribe en un apunte de mayo-julio de 1885: “un nihilismo extático puede en determinadas circunstancias ser imprescindible para el filósofo: como una potente presión y martillo, con el que destroza y quita de enmedio razas degeneradas y en vías de extinción, <para> abrir camino a un nuevo orden de vida o para inspirar el anhelo de un final a todo cuanto degenera y quiere perecer” (FP III, 35 [82], p. 793. eKGBW>NF-1885,35[82]).

⁶ Como indica en otro fragmento de esta misma época: “El menosprecio, el odio contra todo lo que pasa, cambia, se transforma: ¿de dónde viene esta valoración de lo permanente? Evidentemente, la voluntad de verdad no es más que el deseo de un mundo de lo permanente [...]. Los sentidos engañan, la razón corrige los errores: por lo que se concluyó que la razón conduce a lo permanente: las ideas menos sensibles deben ser las más cercanas al ‘mundo verdadero’. De los sentidos procede la mayoría de las desgracias, son impostores, deslumbran, aniquilan: Lo único que puede garantizar la felicidad es lo que es [...]. ‘Voluntad de verdad’ - impotencia de la voluntad de crear” (cf. NE, 9 [60], pp. 77-78. eKGBW>NF-1887,9[60]).

referentes para la “conservación y crecimiento” de la existencia misma.⁷ Se trata de la llamada “voluntad de ilusión” [*Wille zum Illusion*] requerida por el ser humano para existir e incrementar su energía vital, por lo que “es necesario que se *tenga* algo por verdadero; *no* que algo *sea* verdadero [*daß etwas für wahr gehalten werden muß, ist nothwendig; nicht, daß etwas wahr ist*]” (NE, 9 [38], p. 65. eKGWB>NF-1887,9[38]).⁸

En este sentido, la interpretación realizada por Nietzsche sobre el complejo fenómeno del nihilismo europeo supone un proceso de escalada para reactivar y reutilizar el incremento de poder generado. Se trata de un transcurso con múltiples aristas, el nihilismo supone uno de los máximos retos enfrentados por el ser humano en la época posterior a la “muerte de Dios”;⁹ el absurdo de la *falta de sentido* se expande sin concesión alguna ante la pérdida de todo referente y la nulidad de la mayoría de los valores aceptados, supone el máximo agotamiento de las fuerzas espirituales dejando una situación en donde el “desierto crece” sin restricción alguna.¹⁰ Por otro lado, y visto desde una diferente

⁷ Por eso señala en su postura crítica hacia la racionalidad occidental: “la confianza en la razón y sus categorías, en la dialéctica, es decir, la valoración de la lógica no demuestra más que una utilidad vital que la experiencia se ha encargado de mostrar: no su ‘verdad’” (NE, 9 [38], p. 65. eKGWB>NF-1887,9[38]).

⁸ Tal como señala en una de sus últimas obras fundamentales, con la referencia “Historia de un error” [*Geschichte eines Irrthums*], en donde explica: “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula” [*Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde*]; en donde en el punto 6 termina rematando: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿quizá el aparente?... ¡No, de ningún modo!; *al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!* / (Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más duradero; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA [COMIENZA ZARATHUSTRA])” (GD, pp. 634-635. eKGWB>GD-Welt-Fabel).

⁹ Sacando la siguiente lección: “Si de la *muerte de Dios* no extraemos una grandiosa *renuncia* y una continua *victoria* sobre nosotros, tenemos *que cargar* con la *pérdida*” (FP II, 12 [9], p. 838. eKGWB>NF-1881,12[9]).

¹⁰ Como señala Nietzsche: “El desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos! [*Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!*]” (Za, 4ª par.: “Entre las hijas del desierto”, 2, p. 407. eKGWB>Za-Toechter-2). Y en *Ditirambos de Dioniso*: “El desierto crece: ¡ay de aquel que desiertos en sí cobija! / Rechina piedra contra piedra, el desierto engulle y liquida. / Mira ardiente, parda la muerte colosal / y *mastica*; su vida es su masticar... / *No olvides, hombre, al que ha consumado el deleite: / tú eres la piedra, el desierto, eres la muerte...*” (DD [PC], 2, p. 66. eKGWB>DD-Wüste-2).

perspectiva, también puede tomarse como una fantástica oportunidad recibida como ese *desafío* indispensable de asumir para generar algo nuevo y más potente. Lo importante es asumir el mundo como *es* en su continuo devenir, no como *debería ser* según algunos arrogarse principios idealistas o valores superiores.

Por eso Nietzsche señala: “‘Nihilismo’ como el ideal del máximo de poder del espíritu, de la vida más rica: en parte destructor, en parte irónico” (NE, 9 [39], p. 65. eKGWB>NF-1887,9[39]). Lo que significa, en una fórmula simplificada, tomar al nocivo “nihilismo pasivo” llevándolo a sus límites insostenibles para realizarlo como “nihilismo activo”, conduciéndolo hasta sus bordes realizativos como “nihilismo extremo”; aquí precisamente en este margen limítrofe es donde se mide toda creencia y la misma necesidad de creer. De tal manera que en estos *gélidos* extremos es donde se sitúan las nuevas posibilidades de generar con creatividad lo diferente y superlativo, en tanto que “la fuerza se mide entonces en función del grado en que podemos admitir la apariencia, la necesidad de la mentira,¹¹ sin que nos cueste la vida” (NE, 9 [41], p. 66. eKGWB>NF-1887,9[41]).¹² En resumen, el *nihilismo europeo* es un fenómeno de alto impacto presentado de manera histórica, por lo menos con un doble perfil: como proceso irremediable de decadencia por el que debemos pasar y oportunidad de superación de todo lo conocido hasta el momento.

¹¹ “Aquí falta la contraposición entre un mundo verdadero y un mundo aparente, sólo hay un único mundo, y ése es falso, cruel, contradictorio, seductor, carente de sentido... Un mundo así constituido es el mundo verdadero... *Nosotros necesitamos la mentira* para vencer esa realidad, esa ‘verdad’, esto es, para *vivir*... Que la mentira es necesaria para vivir, esto incluso forma parte de ese carácter temible y problemático de la existencia...” (FP IV, 11 [415], p. 491. eKGWB>NF-1887,11[415]).

¹² Por eso termina ahí mismo: “En este sentido, el nihilismo, en tanto que negación de un mundo verdadero, de un ser, podría representar una manera divina de pensar” (NE, 9 [41], p. 66. eKGWB>NF-1887,9[41]).

Sabemos que la falta de respuesta a la cuestión del “¿por qué?” se encuentra en el corazón mismo del asunto nihilista, oponiéndose a la profunda necesidad humana de buscar atribuir una finalidad de la existencia a “cualquier autoridad sobrehumana”. Se trata de una costumbre de profunda raigambre que realiza simplemente un *superficial* cambio de apariencia terminando por estipular los lineamientos y ordenando la realidad que habitamos; precisamente el *nihilismo europeo* con toda su crudeza hace patente lo inútil de la mascarada, pues ya no es suficiente suplantar con algún posible dios, sea por la naturaleza, la historia, la razón o la tecnociencia.¹³ Además, queda manifiesto el salto de trapezio que ejecuta el conocimiento al constituirse en el protagonista de los tiempos modernos (la *conciencia*), que al dejar detrás lo teológico resalta los aspectos morales o razonados de la vida (el *espíritu*); otro aspecto exaltado por este proceso moderno que podemos denominar de “secularización” es la acumulación de la masa gregaria del rebaño (lo *social*) en la búsqueda de la “felicidad para todos” (el *impulso eudemonista*); finalmente, en sus aspectos que aceptan la no posibilidad de generar una respuesta (el *fatalismo*) o aquella otra en donde de plano niegan que la vida tenga algún valor (la *negación*) (cf. NE, 9 [43], p. 68. eKGBW>NF-1887,9[43]).

También es importante recuperar aquí las causas que percibe Nietzsche sobre el duro surgimiento del *nihilismo europeo*, en tanto acontecimiento histórico ineludible y prueba máxima de la humanidad: a) en primer lugar, establece la falta de una “especie superior”, en tanto estrato que ha sabido mantener con la suficiente entereza y constancia la fortaleza, permitiendo nutrir toda la confianza en el futuro del ser humano. Lo que implica la ausencia de las indispensables esclusas posibilitadoras que redirigen e impulsan con determinación el caudal

¹³ Puntualiza: “La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Mi aseveración es que a todos los valores supremos de la humanidad les *falta* esta voluntad, que son valores de decadencia, valores *nihilistas* los que, con los nombres más santos, ejercen el dominio” (AC, § 6, p. 28. eKGBW>AC-6).

de las turbulentas aguas para su posible maximización; en este sentido se pierden las *energías vitales* que pueden servir para presionar la superación continua del ser humano.¹⁴ b) De manera complementaria, la proliferación de la “especie inferior”, tendiente a aglomerarse en forma de “masa”, en tanto rebaño gregario estableciente de sus valores y normas en principios metafísicos. Lo que sucede aquí es que el mundo se “vulgariza”, pues “al gobernar, la masa tiraniza las excepciones, haciendo que pierdan la fe en sí mismas y se vuelvan nihilistas” (NE, 9 [44], p. 70. eKGWB>NF-1887,9[44]).

El efecto de esta doble tentativa es la *obstrucción* para pensar y desarrollar todo lo superior, en tanto que genera una resistencia a cualquier movimiento que pretenda desplazar el sitio medio donde se ubica (la *mediocrización* de la vida); incluso se constituye en una especie de lucha en contra de lo diferente y superior, como sucede en el caso del llamado *genio*.¹⁵ Por eso indica Nietzsche que la medida para la *altura del alma* en este caso es la “compasión” hacia los necesitados y sufrientes de la tierra. Luego advierte Nietzsche que se requiere del filósofo operador que, a manera de “intérprete del hecho” (no el que *recompone* lo mismo discriminando entre “verdadero y falso”), para conseguir de manera creativa *proyectar un sentido* como tarea operante en un mundo carente de algún sentido, por lo que hace posible diferentes finalidades.¹⁶ Precisamente es el hombre asumiendo con plenitud la “voluntad de verdad” [*Wille der Wahrheit*] teniendo como resultado la negación

¹⁴ Para Nietzsche se trata de un tipo de injerto presente desde los orígenes del cristianismo primitivo del “Dios muerto en la cruz” impulsado por Pablo de Tarso: “Este fue su instante de Damasco: comprendió que tenía *necesidad* de la fe en la inmortalidad para desvalorizar ‘el mundo’, que con el ‘más allá’ se *mata la vida* ... Nihilismo y cristianismo: estas palabras riman, y no sólo riman...” (AC, § 58, p. 107. eKGWB>AC-58).

¹⁵ Por eso anota de manera provocadora: “No, el genio mismo será ahora llamado a fin de que escuche si acaso el futuro supremo de la vida puede justificar la generalidad de la vida; el hombre extraordinario, el creador debe responder a la pregunta: ‘¿Afirmas tú de todo corazón esta existencia? ¿Te basta? ¿Quieres ser su intercesor, su redentor? Pues un solo y verdadero ‘¡Sí!’ de tu boca, y la vida, tan gravemente acusada, será absuelta” (SE, 3, p. 75. eKGWB>SE-3).

¹⁶ “Así pasa con los sonidos, pero también con los destinos de los pueblos: son susceptibles de las más diversas interpretaciones, pudiendo ser dirigidos hacia diferentes metas. Subir un peldaño más equivale a fijar una meta en función de la que se da forma a los he-

del devenir de la vida, de lo mudable y aquello que no permanece, de lo envilecedor de su alma y agotador de todas sus fuerzas vitales al punto de perder la capacidad

para interpretar, incapaz de generar ficciones, engendra al nihilismo. Nihilista es el ser humano que juzga que el mundo tal y como es no debería ser y que el mundo tal y como debería ser no existe. De acuerdo con ello, existir (actuar, sufrir, querer, sentir) no tiene ningún sentido: el *pathos* del nihilista y, a la vez, en tanto que *pathos*, incoherencia del nihilista (NE, 9 [60], p. 78. eKGWB>NF-1887,9[60]).

Nietzsche capta aquí el agotamiento de las fuerzas de la voluntad, que al obstruirse pierde la capacidad de imaginar mundos diferentes (*voluntad de ilusión*) para poder soportar el sinsentido del mundo. Es por eso que la *voluntad de verdad* se constituye en algo así como el preámbulo de la emergencia del nihilismo, pues prepara el terreno estéril para su propagación. Sin embargo, desde el enfoque nietzscheano se trata de un primer movimiento que desde su “fase intermedia” es necesario retomar al momento de reunir las fuerzas necesarias para conseguir transvalorar los valores decadentes existentes y, por fin, aceptar sin resquicio alguno el *devenir* de la vida tal como es.¹⁷ Además, significa la terminación del mundo doblado de la metafísica para acceder al único mundo existente que habitamos. En este sentido es que asevera Nietzsche: “El nihilismo como fenómeno moral puede ser un

chos; se trata, así pues, de la interpretación del acto y no solamente de una recomposición conceptual” (cf. NE, 9 [48], p. 72. eKGWB>NF-1887,9[48]).

¹⁷ “Lo que es no *deviene*; lo que *deviene* no es... [Was ist, Wird nicht; was wird, ist nicht...]” (CI, “La ‘razón’ en la filosofía”, 1, p. 630. eKGWB>GD-Vernunft-1). Y había anotado en un apunte póstumo datado entre finales de 1870 y abril de 1871: “El ser se satisface en la perfecta apariencia [Das Sein befriedigt sich im vollkommenen Schein]” (FP I, 7 [157], p. 186. eKGWB>NF-1870,7[157]); además en un fragmento de otoño de 1885-primavera de 1886: “Alma y hábito y existencia equiparados a *esse*. Lo *viviente* es el ser: fuera de él no hay ser alguno” (FP IV, 1 [24], p. 47). Finalmente, en un fragmento fechado entre finales de 1886 y la primavera de 1887, anota: “Imprimir al devenir el carácter del ser - ésta es la suprema *voluntad de poder* [...]. Que todo retorne es la más extrema *aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser: cumbre de la consideración*” (FP IV, 7 [54], p. 221. eKGWB>NF-1886,7[54]).

síntoma de *fuerza* creciente o de creciente *debilidad* [*Der Nihilism als normales Phänomen kann ein Symptom wachsender Stärke sein oder wachsender Schwäche*]” (cf. NE, 9 [60], p. 79. eKGWB>NF-1887,9[60]).

Es decir, se trata de un tipo de fenómeno presentado de manera bifronte que por la profundidad de su calado puede servir como criterio valorativo para la *voluntad de poder*, en tanto dispositivo básico de la vida. En el sentido de que cualquier fenómeno orgánico -y quizá también inorgánico¹⁸ está atravesado por diversas características en la composición indómita de voluntad de poder. En dicho proceso complejo señalado como nihilismo, podemos percibir movimientos de descenso de la fortaleza que anula la inventiva y la capacidad de responder con creatividad ante la pérdida irremediable de todo sentido, anulando cualquier competencia para la exaltación de lo existente; por el contrario, también la acumulación de todas las energías creativas y la fortaleza para enfrentar las adversidades de la aceptación trágica de los padecimientos y lo absurdo de la vida. Ciertamente que el enfrentamiento se realiza desde múltiples planos, por ejemplo, el papel desempeñado por el saber científico que pretende brindar los soportes y amarres necesarios para proporcionar una visión “verdadera” de la realidad. Es decir: la *verdad* como garantía de supervivencia, aunque sea más allá de la realidad empírica de lo impermanente.

Además, podemos establecer que el *nihilismo europeo* como fenómeno histórico está implicado de manera directa con el establecimiento del individuo interactuante dentro de un contexto determinado por características restrictivas. En este caso se trata del individuo en soledad dejando de pertenecer a una unidad o totalidad abarcante, en donde el ser humano tiene que vérselas a solas consigo mismo y con todas las intemperies de la vida. La implicación de este cambio de

¹⁸ Al respecto, Nietzsche desarrolla esta *hipótesis* en un apunte de abril-junio de 1885: “que la voluntad de poder es la que guía también el mundo inorgánico, o más bien, que no hay ningún mundo inorgánico. La ‘acción a distancia’ no se puede suprimir: *una cosa atrae a otra, una cosa se siente atraída*. Este es el hecho fundamental: en cambio, la representación mecanicista de la presión y el choque es sólo una hipótesis basada en la *apariencia visual* y el *sentido del tacto*, ¡aunque pueda valerlos como una hipótesis regulativa para el mundo de la apariencia visual” (FP IV, 34 [247], p. 767. eKGWB>NF-1888,34[247]). También, véase M. Montinari (2003, 4, pp. 125-126) y M. Onfray (2019a, 1, p. 19).

sentido en permanencia es precisamente la *aceptación* de la llegada del nihilismo como la condición definidora de los tiempos actuales por donde transitamos. Se trata de la época de la “gran soledad” (F. Nietzsche) o “nuevas formas de soledad” (M. Buber),¹⁹ en tanto profundo sentido de *orfandad* padecido por el individuo hasta la desesperación; por lo cual, ante la extrañeza del mundo, el pensamiento se enfoca de manera más directa en los problemas de la existencia y deja para nuevo aviso la cuestión de la esencia. En definitiva, el mundo se ha quebrado y tornado extraño (H. Fries 1967, intr., pp. 15-16).

3

En este sentido, Nietzsche percibe que el nihilismo europeo es producto de un estado anterior preparatorio, en dos partes: a) el antagonismo radical entre el “ser” y el “no ser”, en tanto ontología de la oposición que viene imponiéndose en la cultura occidental desde la tradición órfica y la escuela eleática; b) la negación del “devenir” de la cambiante realidad empírica como efecto de la absolutización del “ser” (NE, 9 [62], p. 81. eKGBW>NF-1887,9[62]); y c) el enfoque metafísico concentrado en el “sujeto” como *agente* sustentador de la comprensión de la realidad, y la razón como facultad que dota de unidad al mundo. Es decir, el nihilismo es el resultado de la calumnia y negación del devenir existencial conducente de la metafísica europea como parte de la *nefasta mentira* que ha encabezado; además utilizando la “voluntad de verdad” como mayor baluarte, en tanto pretende negar la falsedad y mutabilidad del devenir de la vida (del “seductor relámpago dorado sobre el vientre de la serpiente *vita*”, NE, 9 [26], p. 61. eKGBW>NF-1887,9[26]).

Ante la apremiante cuestión del “¿por qué?”, manifiestas posiciones diferentes en una época de secularización que en realidad

¹⁹ “Al hombre de la época moderna que, como vimos, había perdido el sentimiento de estar hospedado en el mundo, el sentimiento de la seguridad cosmológica, las formas de la comunidad le ofrecían un hogar en la vida, un remanso donde descansar en la unión directa con sus iguales, una seguridad sociología que le preservaba del sentimiento de abandono total” (cf. M. Buber 2008, 2ª par., I, p. 76).

oculta la continuidad de la necesidad de creer como característica principal del género humano. Se produce tanto la respuesta utilitarista dirigida a la “intención” establecida por la fluctuación del *grado de poder* que según las capacidades de cada quien constituye lo que denomina “una doctrina de las consecuencias” (cf. NE, 9 [71], p. 85. eKGWB>NF-1887,9[71]). Pero también la necesidad metafísica presentada como la comprobación de la incapacidad del ser humano para sacar las consecuencias indispensables del mundo empírico de las *apariencias* ante la exigencia del apremio del “¿por qué?”, relacionando de inmediato al ámbito de lo empírico con la “falta de finalidad y sentido”, por lo que la *realidad cotidiana* se opone de tajo al *sueño de la metafísica*, que luego “engendra monstruos”. De esta forma se han polarizado los enfrentamientos ante la cuestión básica sobre el *sentido* y el establecimiento de *finés* como búsqueda reduccionista desde el apremio pragmático hasta la ilusión metafísica.

Para entender mejor el profundo impacto del nihilismo europeo, Nietzsche lo caracteriza como el “segundo budismo” o “nuevo budismo”, llegando al extremo de anunciar con ironía que esta fuerza negativa terminará por arrasar con la “cultura de este mundo”, precisamente porque se ha extendido por el planeta la infección nefasta de la *compasión común*.²⁰ Además, ha redundado en el debilitamiento anémico del espíritu, el establecimiento de un superficial hedonismo en busca continua de placer (o displacer), el desarrollo de un belicismo de es carnio, la exacerbación de un nacionalismo excluyente, la incapacidad del espíritu religioso para continuar aceptando las diversas *fábulas* que la componen y un ajuste de cuentas con la “Circe de los filósofos” (*moral*) (NE, 9 [82] y 9 [83], p. 90. eKGWB>NF-1887,9[82],9[83]).²¹

²⁰ Para Nietzsche, el cristianismo y el budismo se constituyen en las “dos religiones universales” (*religiones conclusivas*) que posiblemente guardan en su origen la misma “enfermedad de la voluntad” (cf. FW, lib. Sto, § 347, p. 340. eKGWB>FW-347). Y más adelante: “Ambos [budismo y cristianismo] están unidos entre sí en cuanto religiones nihilistas, –son religiones de *décadence*–” (AC, § 20, p. 43. eKGWB>AC-20).

²¹ Es una expresión que Nietzsche comienza a utilizar en 1886, como podemos ver en el prólogo que elabora ese año para su obra *Aurora*, ahí señala: “Y es que, en todas las épocas, desde que existe la palabra y la posibilidad de convencer, no ha habido mejor maestra en el arte de seducir que la moral. Y en lo que respecta a nosotros, ella ha sido la auténtica

Todo esto, lo identifica con la “entrada en la época trágica de Europa”. Aquí Nietzsche da el salto desde un *nihilismo europeo*, en su vertiente ontológica y epistemológica, hacia el análisis crítico del nihilismo moral o *axiológico*. Veamos de manera sucinta algunas de sus principales implicaciones.

En efecto, Nietzsche ha considerado desde hace tiempo que la moral se establece en la “Circe de los filósofos”, en tanto que los valores y la verdad se constituyen en los límites de sus posibilidades; por lo general los *valores religiosos* (piedad, compasión, caridad, amor al prójimo, hermandad, honradez...) se han constituido en sus máximas de referencia y, por lo mismo, terminan sometiéndolos. En este sentido es que podemos dividir a los filósofos entre los “buhoneros”, por un lado, es decir, aquellos que establecen sus propuestas a partir de ciertos lineamientos y no propiamente de “su vida” y la riqueza de sus experiencias; y, por otro lado, están aquellos que requieren del cúmulo y riqueza de múltiples experiencias vividas con pasión para poder sacar sus propuestas de manera *orgánica*. La diferencia básica entre un “intelecto despersonalizado” que guía su actuar por medio de verdades establecidas, que luego tienen poco o nada que ver con la materialidad de la vida y el impulso de una voluntad individual que asume con plenitud su condición de existente y sabe trabajar desde los referentes de su *cuero vivo*.

En definitiva, el gregarismo de las sociedades modernas -que condena cualquier manifestación de creatividad individual- también se constituye en otro factor importante, impulsor el *nihilismo europeo* de la época moderna. Es el medio para conseguir sus fines, haciendo mediocre cualquier manifestación de *diferencia*; pretende someter a la masa en su estado de precariedad empobrecedor del espíritu hasta

Circe de los filósofos” (M, pról., III, p. 59. eKGWB>M-Vorrede-3). Y en una de sus últimas obras: “La moral cristiana ha sido hasta este momento la Circe de todos los pensadores” y “La moral cristiana -la forma más maligna de la voluntad de mentor, la auténtica Circe de la humanidad: lo que la ha *corrompido*” (EH, “Por qué soy un destino”, 6 y 7, pp. 129-130. eKGWB>EH-Schicksal-6-7). Así como en numerosos de sus fragmentos póstumos del último periodo creativo (cf. FP IV, 2 [203], 9 [83], 10 [58], 12 [2], 14 [39], 14 [134], 16 [40] y 23 [3], pp. 137, 257, 318, 504, 520, 570, 682, 753. eKGWB>NF-1887-1888, 2[203], 9[83], 10[58], 12[2], 14[39], 14[134], 16[40], 23[3]).

su agotamiento. El *nihilismo europeo* en su vertiente moral significa la manifestación de una extenuación o “gran cansancio”, pues al hacerse patente el *engaño* de los valores superiores, se tornan insostenibles; en tanto que la recuperación del valor de lo empírico rechazado desde su establecimiento resulta difícil de redimir: ahí queda el vacío gélido de la *nada* imposibilitando encontrar asidero alguno efectivo que le permita al ser humano continuar existiendo con visos de sentido y, mucho menos, incrementar sus energías vitales.

4

Un primer movimiento de recuperación establecido por el filósofo del martillo es un proceso de “renaturalización de la moral”, es decir: dejar por fin el mundo alucinado de los valores sobrenaturales acreditados por el “hombre creyente” para volver a hacer naturales los valores. Lo que significa el hacer inmoral a la naturaleza en sus manifestaciones básicas, volver útil la naturaleza manifiesta en los *valores vitales*;²² significa terminar con la “desnaturalización de los valores” establecidos por el idealismo, derivando en una hostilidad agresiva en contra de la vida. Se trata de la oposición entre una moral de esclavos (judeocristiana) y una moral de señores de carácter aristocrático (pagana), teniendo sus bases en una ontología del ser que pretende determinarlo todo; es decir: la identidad irrestricta entre el sujeto y el ser, en tanto que se necesita de esta substancia todopoderosa otorgadora de la potestad de ordenar y atribuir el carácter de “verdad” mediante la unidad donadora de las categorías de la *razón pura*. Mientras que en esta supuesta estructura de *rigidez metafísica* el mundo empírico distorsiona y engaña ante la inestabilidad cambiante de lo real.

Según Nietzsche es indefectible “suponer el ser para poder pensar y argumentar”, resultando el establecimiento categórico de la diferencia:

²² Precizando así su tarea: “Puedo perfectamente definir la tendencia de estas consideraciones como naturalismo moral: mi tarea consiste en retraducir los valores aparentemente emancipados y desnaturalizados de la moral a su propia naturaleza, es decir, a su ‘inmoralidad’ natural” (cf. NE, 9 [85], pp. 92-93. eKGWB>NF-1887,9[85]).

“Conocimiento y devenir se excluyen mutuamente” (NE, 9 [89], pp. 94-95. eKGWB>NF-1887,9[89]). Por eso muestra la no existencia de *hechos*, lo que hay son *interpretaciones*; y el sujeto no deja de ser nada más que una “ficción”,²³ en tanto que el “mundo de los átomos agentes” resulta insostenibles pues en realidad no existe algo así como una “cosa en sí” sostenida a partir de la concepción metafísica de un “sujeto en sí”.²⁴ Pero si resulta que no existe algo así como un “sujeto” -como señala en su crítica el filósofo del martillo- es sólo una *ficción*, entonces no existe algo llamado “cosa en sí” pretendiendo oponerse a los fenómenos empíricos, sucede que tampoco se sostiene el “concepto de ‘fenómeno’”. La perspectiva nietzscheana pretende *desmantelar* la “ficción del sujeto”, terminando por precipitar uno de los sustanciales referentes básicos del edificio de la metafísica europea:

²³ Como anota G. Colli en los comentarios que realiza a los fragmentos póstumos del periodo comprendido entre otoño-invierno de 1887-1888: “El eje de esta visión teórica es proporcionado por la crítica del concepto de ‘sujeto’, que en esta fase es llevado a sus consecuencias radicales. No existe ni un sujeto del conocer, ni un sujeto del querer, ni un yo ni un alma, ni en general, en cualquier individuo, un centro permanente. La esfera de todo sujeto se transforma sin cesar. El sujeto como realidad. O también simplemente como punto de referencia estable, es por lo tanto una ficción. De esta ficción derivan, por lo demás, los conceptos de metafísicos de ‘ser’, de ‘sustancia’. No existe por el contrario ni siquiera el ‘pensamiento’: lo que se denomina con este nombre es igualmente una ficción que se obtiene al aislar un elemento de un proceso y al unificar un complejo de elementos cuyo producirse ignoramos. De este modo, el error es el presupuesto del pensamiento: antes de que se piense algo debe haber intervenido ya un acomodo, un ajuste, una falsificación [...]. El mundo nos parece lógico porque nosotros lo hemos logicizado: la restricción en base a la cual formamos conceptos, formas, fines, leyes, no refleja un mundo verdadero, sino que procura acomodarnos un mundo que nos haga posible la vida” (cf. 1983, pp. 116-117).

²⁴ Al punto de afirmar en un fragmento de esa época: “Ningún sujeto-átomo. La esfera de un sujeto crece o decrece constantemente, el centro del sistema se desplaza constantemente; en el caso de que este sistema no pueda organizar la masa de la que se ha apropiado se divide en dos. Por otra parte, puede, sin llegar a anularlo, transformar a un sujeto más débil en su funcionario y, hasta cierto punto, formar junto con él una nueva unidad. Ninguna ‘sustancia’, más bien algo que aspira de por sí a fortalecerse, y que sólo indirectamente quiere ‘conservarse’ (quiere superarse)” (cf. NE, 9 [98], pp. 103-104. eKGWB>NF-1887,9[98]). Y más adelante asevera: “El ‘sujeto’ no es ciertamente más que una ficción; no existe en absoluto el ego del que se habla cuando se censura el egoísmo” (NE, 9 [108], p. 110. eKGWB>NF-1887,9[108]).

Si renunciamos al sujeto agente, lo hacemos también al objeto sobre el que ejerce la acción. La duración, la igualdad consigo mismo, el ser, no son inherentes ni a lo que se denomina sujeto ni a lo que se denomina objeto: se trata de complejos del acontecer aparentemente duraderos en relación con otros complejos, por ejemplo, a causa de una diferencia en el *tiempo* del acontecer, (reposo-movimiento, firme-inconsistente: posiciones todas que no existen de por sí y con las que de hecho sólo se expresan *diferencias de grado*, presentándose como oposiciones bajo una cierta óptica / No existen las oposiciones: el concepto de oposición nos lo han proporcionado simplemente las oposiciones lógicas, y de ellas lo hemos traspasado erróneamente a las cosas.

Esta concatenación de elementos comienza a caer como piezas del dominó metafísico que arman nuestra artificial morada, el “fantasma de la realidad” pretende evidenciar la inexistencia de fundamentos y el engaño sobre el que buscan sostener la ficción enmarañada de un sujeto (en realidad de *papel*), por lo que continúa afirmando:

Si renunciamos al concepto de “sujeto” y al de “objeto”, también lo hacemos entonces al concepto de “sustancia” y, por consiguiente, también a sus diferentes modificaciones, como son, por ejemplo, la “materia”, el “espíritu” y otras hipotéticas esencias, la “eternidad e inmutabilidad de la materia”, etc. Nos liberamos de la materialidad. / Dicho en términos morales: el mundo es falso. Y, en la medida en que la moral forma parte de este mundo, la moral ha de ser falsa. / La voluntad de verdad supone hacer las cosas consistentes, hacerlas verdaderas y duraderas, quitar de nuestra vida todo carácter falso, reinterpretarlo como algo que es (NE, 9 [91], pp. 96-97. eKGBW>NF-1887,9[91]).

La crítica nietzscheana en la realización del ejercicio de *desmontaje* de la metafísica occidental consiste en el análisis genealógico de sus supuestos fundamentales, con la intención de desenmascarar las falsedades sobre las que se sostiene, por medio del trabajo psicológico sedicioso y el martillo escéptico. Uno de sus *pivotes* esenciales es la “ficción del sujeto” y otro es la “voluntad de verdad”, con todas las implicaciones relacionadas. La revalidación de estas falsedades que se han

constituido en los sostenes de la cultura occidental -herederas directas del *hombre creyente* y la *verdad revelada*- significa el arribo de ese “huésped incómodo” denominado nihilismo europeo. En tanto que no hay un supuesto agente como sustento de la racionalidad de la totalidad circundante, la “verdad” no es una entidad depositada ahí afuera para ser escrutada y descubierta por algún supuesto sujeto del conocimiento; por eso la verdad se constituye en un *processus infinitum* [proceso infinito] en forma de “determinación activa, no como una toma de conciencia de algo ‘en sí’ consistente y determinado. Es una palabra para ‘voluntad de poder’” (NE, 9 [91], p. 97. eKGWB>NF-1887,9[91]).

Precisamente esto puede ayudar a comprender la “enfermedad metafísica” padecida por el ser humano en Occidente, según algunas características que lo definen, es decir: todo lo constitutivo e indicativo de sus propios límites, pero a la vez detonador de nuevas posibilidades. Todo comienza con la necesidad de prolongar los momentos de la vida considerados valiosos, se trata de establecer el mundo como *debe ser* -por lo tanto, predecible en sus procesos esenciales- en sus parámetros de “logicización” [*logisieren*],²⁵ dotando de significado el proceso de racionalización de la vida, mediante un tipo de “velo metafísico” [*metaphysischer Schleier*]. Mediante este enredo que anida en el interior del ser humano para establecer su verdad, se exterioriza para constituirse en la verdad como fin de la vida en tanto que *es*, “a modo de mundo metafísico, a modo de ‘cosa en sí’, a modo de mundo ya existente. / En calidad de creador, necesita imaginar ya el mundo en el que trabaja, lo anticipa: esta anticipación (‘esta creencia’ en la verdad) es su sostén” (NE, 9 [91], p. 97. eKGWB>NF-1887,9[91]).

En cambio, la aceptación de lo empírico como ámbito de disputa entre fuerzas contrapuestas en constante choque, pretendiendo imponerse y permitiendo concebir su *arraigo* a la vida en función del esfuerzo gradual por lo vital; pero dentro de esta ecuación energética

²⁵ “De hecho, la lógica (como la geometría y la aritmética) vale solamente para verdades ficticias que nosotros hemos creado. La lógica es nuestro intento de comprender el mundo real, o más exactamente, de hacérselo formulable y calculable con arreglo a un esquema ontológico que nosotros mismos hemos establecido...” (cf. NE, 9 [97], pp. 102-103. KGWB>NF,9[97]).

lo individual y la especie son igual de ilusorios para pretender servirse de una forma de beneficio abstracto, si no tomamos en cuenta el nivel de incremento de fuerza que posibilita como máximo criterio de realización. Sin embargo, con este intento de delegar el poder a una entidad superior, sea cual sea dicha entidad (Dios, Naturaleza, Razón, Ciencia...) termina arruinando la “inocencia del devenir”; se trata de lo que Nietzsche denomina “finalismo”, cuya determinación rebasa cualquier medida individualista en tanto *voluntad de poder* abarcante de todo “acontecer”. Sin embargo, señala que el finalismo es únicamente “una expresión de un orden de esferas de poder y de su concierto” (NE, 9 [91], p. 98. eKGWB>NF-1887,9[91]).

5

Finalmente, la percepción de la oposición metafísica establece una visión abatida de la vida, en donde el *agotamiento* de la fuerza comienza a prevalecer, ahí se difunden los “valores de condena” que redundan en el debilitamiento gregario de la imposición del “siglo de la masa” (JGB, sec. 8^a: “Pueblos y patrias”, § 256, p. 412. eKGWB>JGB-256). Nietzsche impulsa el *maximum* de poder para conseguir superar estos valores de condena y decadencia que pretende imponer el nihilismo europeo en su cara más empobrecida; sólo los impulsos más fuertes son los que soportan vivir en la *época trágica* anunciados por la historia del nihilismo occidental en su primera fase; son aquellos que pueden sacar más provecho de esta condición nihilista del deterioro incesante que amenaza con *anclarse* y perpetuarse en las sociedades actuales. Además, con el *nihilismo pasivo* se instaura el pesimismo,²⁶ la negación

²⁶ Nietzsche distingue dos tipos de pesimismo: “el pesimismo como fuerza - ¿dónde? en la energía de su lógica, como anarquismo y nihilismo, como análisis. / pesimismo como declive - ¿dónde? como enternecimiento, como manoseo cosmopolita, como ‘*tout comprendre*’ [comprenderlo todo] e historicismo” (NE, 9 [126], p. 122. eKGWB>NF-1887,9[126]). Además, posteriormente señala cuatro causas sobre el *advenimiento* del nihilismo: “1) que los impulsos vitales más poderosos y más prometedores de cara al futuro no han dejado hasta ahora de ser calumniadores, pesando sobre la vida una maldición; 2) que el ser humano, gracias a su creciente valentía y honestidad y a su osada desconfianza, comprende

y el vacío de la *nada* que se extienden y pueden constituirse en la *tierra estéril* del imperioso *no*, pero también abre la posibilidad de un *nihilismo activo* que consiga decir un *sí* rotundo a la voluntad de vida.²⁷ Se trata de aquello designado como “gran pasión” [*große Leidenschaft*] que tiene que ver con el poder de asumir, partiendo de la indispensable *gallardía jovial*, todo lo malo y bueno de la vida con el suficiente *amor fati* [amor al destino], es decir: poder abrazarla trágicamente sin ningún miramiento.²⁸

Podemos decir, incluso, que el nihilismo europeo está presente antes de haberlo percibido y aceptado como acompañante inquietante en nuestra marcha inexorable, pues se ha hecho uno con nosotros como

que esos instintos son inseparables de la vida, volviéndose contra ella; 3) que sólo los más mediocres, que no sienten en absoluto este conflicto, prosperan; la especie superior viene a menos y se dispone contra sí misma como producto de la degeneración, que, por otra parte, la mediocridad, proponiéndose ella misma como finalidad y sentido, provoca indignación (que nadie pueda ya responder a un ¿para qué?); 4) que el empequeñecimiento, lo doloroso, la inquietud, la precipitación, el gentío aumentan sin cesar; que la representación de todo este movimiento y de la llamada ‘civilización’ se vuelve cada vez más fácil, que el individuo, frente a esta enorme maquinaria, se acobarda y acaba sometiéndose” (NE, 9 [162], p. 141. eKGWB>NF-1887,9[162]).

²⁷ En otro lugar Nietzsche lo expone partiendo de ciertos planteamientos del escritor alemán Goethe: “Goethe llegó a concebir un ser humano fuerte, de elevada formación, diestro en todas las actividades corporales, un ser humano que se contiene a sí mismo, que es respetuoso ante sí mismo, al cual le es lícito osar permitirse todo el ámbito y toda la riqueza de la naturalidad, el cual es bastante fuerte para esta libertad; el ser humano de la tolerancia, no por debilidad, sino por fuerza, porque aquello en que perecería una naturaleza mediana, él sabe utilizarlo incluso para su provecho; el ser humano para el que no hay nada prohibido, excepto la *debilidad*, se la llame vicio o virtud ... Un espíritu semejante *que se ha hecho libre* está firme en el centro de todo con un fatalismo alegre y confiado, en la *fe* de que sólo lo individual es reprochable, de que en la totalidad todo se redime y se afirma, *él ha dejado de negar* ... Pero una fe semejante es la más elevada de todas las fes posibles: yo la he bautizado con el nombre de *Dioniso*” (GD, “IncurSIONES de un intempestivo”, 49, p. 684. eKGWB>GD-Streifzuege-49).

²⁸ Esta forma de “jovialidad exuberante” la expresa de manera sintética en una de sus últimas obras: “Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: el no querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo -todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario-, sino *amarlo*” (EH, “Por qué soy tan inteligente”, 10, p. 54. eKGWB>EH-Klug-10).

irremisibles *hombres nihilistas*. Por eso Nietzsche se acepta como el primer nihilista:

El hecho de que yo haya sido hasta ahora radicalmente nihilista es algo que he reconocido hace poco: la energía, la *nochalance* [indolencia] con la que yo tiraba delante como nihilista me engañaba sobre este hecho fundamental. Cuando se va al encuentro de una finalidad parece imposible que “la carencia de finalidad en sí” sea nuestra creencia fundamental (NE, 9 [123], p. 119. eKGBW>NF-1887,9[123]).

Estableciendo aquí la necesidad de que para poder realmente *superar* el nihilismo debemos asumirlo por completo de manera previa, abrazarlo con *pasión* para asimilarlo en toda su magnitud y poder llevarlo hasta sus límites, buscando generar la transmutación indispensable; sin embargo, para la realización de esa *dura proeza* –que sin duda se presenta como nuestra “suprema prueba” a experimentar– se requiere de “grandes hombres” [*große Männer*],²⁹ en tanto que:

son peligrosos, azares, excepciones, tempestades, lo suficientemente fuertes como para poner en cuestión lo que ha sido lentamente construido y fundado. No sólo hay que descargar el explosivo sin causar daños, sino, a ser posible, prevenir su formación... Instinto básico de la sociedad civilizada [...] servirse de todo lo terrible, pormenorizadamente, paso a paso, a modo de experimento: así lo exige la tarea de la cultura; pero, hasta que ésta sea lo suficientemente fuerte para ello, debe combatirlo, moderarlo, disimularlo, incluso maldecirlo... allí

²⁹ La cuestión de los “Grandes hombres” –atravesando de manera transversal el siglo XIX, que también es, a la vez, el siglo de la masa y del individuo– es abordada y desarrollada a su modo por diferentes pensadores (G. W. F. Hegel, Th. Carlyle, R. W. Emerson, J. Burckhardt, F. Galton, H. Spencer, W. James, J.–M. Guyau, H. Taine, R. Stirner...). En cierto sentido, el *Gran hombre* es uno de los antecedentes e inspiradores de lo que Nietzsche desarrolla como su apuesta por el *superhombre*. Por eso, de manera inicial la acepta, pero en cuanto la cuestiona por sus fundamentos metafísicos, antropomórficos y moralizantes, en la época de su *Zaratustra* consigue “superar” el planteamiento para acceder a la propuesta intuitiva de lo *superhumano*. Al respecto, véanse M. Onfray (2019b, intr., pp. 9-38) y Y. Constantinidès y D. MacDonald (2019, par. III, cap. 2, pp. 150-160).

donde una cultura dice que está el mal, pone en evidencia una relación de miedo, por lo tanto de debilidad (NE, 9 [137] y 9 [138], p. 125. eKGWB>NF-1887,9[137],9[138]).

Se trata de una cuestión que ha llevado mucho tiempo en establecerse y donde sus efectos continuarán prolongándose hasta el absurdo, requiere de “hombres superiores” que se preparen de manera efectiva y acumulen fuerzas para enfrentar dichos acontecimientos trágicos en la construcción de una cultura superior [*höhere Kultur*]. El “hombre superior” sabe dominar sus pasiones y acumula un *maximum* de fuerza utilizando el martillo crítico para generar la superación del nihilismo europeo en forma de transvaloración de todos los valores;³⁰ además, debemos considerar que la voluntad de poder activa se manifiesta “frente a resistencias”, ante todo impedimento obstinado en poner obstáculos para moverse y transformarse; sirve de resistencia para probar su fortaleza (*fuerza mayor*) y enriquecerse en la confrontación con lo que obstaculiza el ser abordado para superar lo imperante que somete y nulifica. Según Nietzsche hemos llegado a un punto de la *catástrofe* en donde, más allá de quedar dispuesto a la deriva entre el “azar y la necesidad” para impulsar una *especie más fuerte*, se requiere generar las condiciones adecuadas para promover de manera consciente su emergencia.

El punto de inflexión reside en presionar las condiciones actuales de la sociedad para que por fuerza tenga que *virar* hacia su superación; es decir, conducirla hasta tal punto donde se transmute todo lo establecido hasta ahora, a riesgo de perecer; se requiere hacer irreconocible la

³⁰ “En suma: ¡dominar las pasiones, no debilitarlas ni extirparlas! / Cuanta mayor capacidad de dominio tiene la voluntad, mayor libertad se puede otorgar a las pasiones. / El ‘gran hombre’ es grande por el margen de la libertad de sus deseos y por el poder todavía mayor del saber poner a su servicio a estas fieras espléndidas” (cf. NE, 9 [139], p. 126. eKGWB>NF-1887,9[139]). Y en otro fragmento de primavera-verano de 1888: “¡El dominio de las pasiones, *no* su debilitamiento o su erradicación! Cuanto más grande es la fuerza de dominio de nuestra voluntad, tanta más libertad es lícito que se conceda a las pasiones. El ser humano grande es grande por el espacio de libertad que brinda a sus apetitos: no obstante, él es bastante fuerte para convertir esos monstruos en sus animales domésticos...” (FP IV, 16 [7], p. 672. eKGWB>NF-1888,16[7]).

cultura y su forma de valorar actual como la mayor tarea.³¹ Se trata de utilizar estos recursos excepcionales para poder dar nacimiento a una “raza más fuerte” y mejor dotada en la lucha trágica de la vida. Precisamente, lo que percibe Nietzsche aquí con una intuición sorprendente en la sombría situación del nihilismo europeo es la posibilidad de “criar una raza más fuerte”,³² aquella que sea capaz de trastornar la existencia hasta en sus mismos cimientos:

que sería rica justamente en aquello en lo que la especie empequeñecida sería cada vez más débil (voluntad, responsabilidad, seguridad en sí mismo, capacidad de proponerse finalidades).

Los medios serían los que señala la historia: el aislamiento por intereses de conservación contrarios a los de la media de hoy; la práctica de valoraciones invertidas; el *pathos* de la distancia; la libertad de conciencia respecto a lo menos apreciado y más prohibido hoy en día.

La igualación del hombre europeo es el gran proceso que no se debe detener: es más, se deberá acelerar.

Se plantea así la necesidad de abrir un abismo, la necesidad de distancia, de jerarquía: no la necesidad de realizar este proceso

Esta especie igualada, tan pronto como se logra, precisa de una justificación: consiste ésta en servir a una clase superior, soberana, que se quiegue sobre ella y sólo ella puede elevarse hacia su propia tarea.

³¹ Nietzsche prefiere, en lugar de hablar de sociedad, referirse a la cuestión de la cultura: “en lugar de ‘sociedad’, mi interés primordial es el complejo de la cultura (en tanto que totalidad relativa a sus partes, por así decirlo)” (cf. NE, 10 [28], p. 180. eKGWB>NF-1887,10[28]).

³² “En todo tiempo se ha querido ‘mejorar’ a los hombres: a esto sobre todo es lo que se ha dado el nombre de moral. Pero bajo la misma palabra se esconden las tendencias más diferentes. Tanto la *doma* de la bestia hombre como la *cría* de una determinada especie hombre han sido llamadas ‘mejoramiento’: sólo estos *termini* zoológicos expresan realidades, realidades, ciertamente, de las que el ‘mejorador’ típico, el sacerdote, nada sabe, nada *quiere saber*... Llamar a la doma de un animal su ‘mejoramiento’ es algo que a nuestros oídos suena casi como una broma. Quien sabe lo que ocurre en las casas de fieras pone en duda que en ellas la bestia sea ‘mejorada’. Es debilitada, es hecha menos dañina, es convertida, mediante el afecto depresivo del miedo, mediante el dolor, mediante las heridas, mediante el hambre en una bestia *enfermiza*. Lo mismo ocurre con el hombre domado que el sacerdote ha ‘mejorado’” (GD, “Los ‘mejoradores’ de la humanidad”, 2, p. 72. eKGWB>GD-Verbesserer-2).

No solamente una raza de señores cuya tarea se agota gobernando; sino una raza con su propia esfera de vida, con un excedente de fuerza para la belleza, la valentía, la cultura, los modales hasta en lo más espiritual; una raza afirmativa que pueda permitirse todo gran lujo... lo suficientemente fuerte como para no tener necesidad de la tiranía del imperativo de la virtud, lo suficientemente rica como para no tener necesidad de la economía ni de la pedantería, más allá del bien y del mal; un invernadero de plantas singulares y escogidas (NE, 9 [153], pp. 135-136. eKGWB>NF-1887,9[153]).³³

El balance provisional que realiza Nietzsche sobre el nihilismo europeo resulta despiadado y del todo provocador, en tanto se *jacta* de “haber recorrido todo el contorno del alma moderna, haberme sentado en cada uno de sus rincones” (NE, 9 [177], p. 150. eKGWB>NF,9[177]), para tener un conocimiento general -pero hay que decirlo con más precisión- sobre la cultura occidental moderna con la finalidad de generar la experiencia necesaria para *saltar* por encima del pesimismo de declive. Lo fundamental es prepararse en el calor del combate cotidiano trabado con un enemigo superior para sacar lo mejor, acumular las fuerzas indispensables y contribuir en su superación; ya la misma manifestación de fortaleza combativa es una muestra de grandeza, como puntualiza Nietzsche: “Porque el hecho de crecer hasta este punto en una tensión violenta podría ser una predestinación a la grandeza. La insatisfacción, el nihilismo podría ser un buen signo” (NE, 9 [186], p. 161. eKGWB>NF-1887,9[186]).

Así, hay que confrontar sin miramientos al *pesimismo* para poder experimentar de primera mano los “aspectos terribles y problemáticos de la existencia”; sin embargo, nada más aterrador ante la constatación de

³³ Como señala en otra obra fundamental de su última época: “No qué remplazará a la humanidad en la serie de los seres es el problema que yo planteo con esto (-el hombre es un *final-*); sino qué tipo de hombre se debe *criar*, se debe *querer*, como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro. / Este tipo más valioso ha existido ya con bastante frecuencia: pero como caso afortunado, como excepción, nunca como algo *querido*. Antes bien, justo *él* ha sido lo más temido, *él* fue hasta ahora casi *lo* temible; -y por temor se quiso, se crió, se *alcanzó* el tipo opuesto: el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo hombre, el cristiano” (AC, § 3, p. 26. eKGWB>AC-3).

que dicha forma histórica de lo terrible está relacionada con el impulso del hombre superior. La actividad como impulso de la *gran salud* que implica la forma estratégica de la acción del *gran estilo*, todo conducido con la constatación de la voluntad de poder como impulso vital. En cambio, lo que históricamente ha generado el nihilismo metafísico de la compasión cristiana es el “resentimiento” [*Ressentiments*] y la “mala conciencia” [*schlechtes Gewissen*];³⁴ todo esto se presenta como *prueba de fortaleza* pretendiendo generar más poder y asumir la ley de la vida como “autosuperación” [*Selbstverbesserung*]. El proceso de confrontación con el nihilismo europeo tiene que ver con la necesidad de superar la concepción limitada del ser humano, en tanto construcción gregaria del sumiso y débil rebaño, en la búsqueda por desarrollar una nueva concepción en forma de “superhumano” [*Übermenschlich*].

Precisamente, frente a la situación nihilista generada por la metafísica cristiana debemos impulsar un nuevo tipo superior de aristocratismo, que consiga formar un “nuevo ‘para qué’” como el requerimiento máximo de la humanidad en este momento de opacidad nihilista. Sin embargo, el reconocimiento del nihilismo es una importante *señal* o síntoma de que la descomposición ha llegado a un punto que requiere por fuerza superarse; pues resulta una marca fundamental para entender el *reto* abierto por confrontar:

En realidad, todo gran crecimiento conlleva también un desmoronamiento y una pérdida enormes: el sufrimiento, los síntomas del declive son inherentes a las épocas de enorme progreso.

Todo movimiento productivo y potente de la humanidad ha generado al mismo tiempo un movimiento nihilista.

En ciertas circunstancias, el hecho de que viniera al mundo la forma más extrema de pesimismo, el nihilismo propiamente dicho, sería de

³⁴ Señala lo siguiente, en un fragmento datado entre noviembre de 1887 y marzo de 1888: “el cristianismo fue en la Antigüedad el gran *movimiento nihilista*, que acabó cuando consiguió vencer: y desde entonces no deja de gobernar [*das Christenthum war im Alterthum die große nihilistische Bewegung, die damit endete, daß sie siegte: und nun mehr regierte sie*]” (cf. FP IV, 11 [372], p. 474. E KGWB>NF-1887, 11[372]).

un crecimiento decisivo y de lo más esencial, de la transición a nuevas formas de existencia.

Esto es lo que yo he comprendido (NE, 10 [22], p. 178. eKGWB>NF-1887,10[22]).

Precisamente, esta “visión de conjunto” de la decadencia del mundo moderno le permite hablar a Nietzsche del enorme quebranto de fuerza en el que nos encontramos, como parte del efecto nihilista padecido como supremo reto por superar,³⁵ pero sin duda es un estímulo indispensable para *franquearlo* como fenómeno histórico y para superarnos a nosotros mismos. Por eso –como vimos– habla del “nihilismo consumado” [*vollendeter Nihilismus*] en tanto *empuje* que establece la relación desde el presente entre el pasado y el futuro; se constituye en el indispensable jaloneo entre dos extremos para realizar en lo “real”³⁶ todo el potencial activo generado por una voluntad de poder superior. Ante dicho reto es importante saber en dónde se encuentran estas “naturalezas más fuertes”; en la fortaleza del solitario oponiéndose a los instintos gregarios que los atan al poder de la masa cuyo contagio lo *mediocratiza* todo; se apuesta a las cualidades del danzarín *azar* en lugar del dominio sistemático; envite por el poder del individuo solitario en lugar del sometimiento a la gran masa;³⁷ apuesta por la *asociación aristocrática* en lugar de la *sociedad democrática*.

³⁵ Por eso señala de manera provocadora: “Tesis fundamental. En qué sentido el nihilismo consumado es la consecuencia necesaria de los ideales hasta ahora vigentes. / el nihilismo incompleto, sus formas: vivimos en medio de ellas / los intentos de escapar al nihilismo sin transvalorar todos los valores: producen lo contrario, agravan el problema” (NE, 10 [42], p. 185. eKGWB>NF-1887,10[42]).

³⁶ Como puntualiza M. Cacciari: “El ‘realismo’ goethiano le parece, en realidad, a Nietzsche, un heroico intento anti-nihilista, de superación del nihilismo, de afirmación dionisiaca, absolutamente excéntrico respecto a las fuerzas de la *Kultur* alemana” (1994, p. 66).

³⁷ “El individualismo es una forma modesta y todavía inconsciente de la ‘voluntad de poder’; al individuo parece en este caso bastarle con librarse de la supremacía de la sociedad (sea ésta la del Estado o la de la Iglesia). No se opone como persona sino sólo como particular; representa a todos los particulares contra la totalidad. Esto significa que se iguala instintivamente a cada individuo; lo que él gana luchando no se lo gana en calidad de persona, sino como un particular contra la totalidad [...]. A pesar de todo: el

En fin, el complejo problema del nihilismo europeo se encuentra en estrecha relación con el reto de impulsar “seres humanos más fuertes” y enteros, que adquieran los elementos necesarios para generar una auténtica *cultura superior*; pero para conseguir tal fin se requiere de un decisivo *envite político* que Nietzsche realiza a partir de sus propuestas de la “gran política” y del “superhombre” como bastiones para alcanzar la transvaloración de todos los valores.³⁸ Se trata del último proyecto de su filosofía del martillo que adquiere mayor impulso con el llamado giro hacia la práctica de la “gran guerra”, que emprende antes de su trágico declive intelectual con la imputada euforia de Turín.

individualismo es el grado más modesto de la voluntad de poder” (NE, 10 [82], p. 210. eKGWB>NF-1887,10[82]).

³⁸ Tal como lo explica de forma sintética en su análisis E. Voegelin: “La transvaloración no sugiere meramente un nuevo sistema moral: requiere una reforma radical de la persona” (2014, p. 67).

IV

1

El nihilismo [*nihilismus*] se constituye en un profundo fenómeno que caracteriza y horada la civilización occidental desde sus presupuestos precristianos, cristianos y poscristianos; la voluntad que la define se establece como rechazo y odio a la vida (la *gran calumniada*), pues al terminar imponiendo ciertos valores considerados como “superiores” consigue una apreciación moral del resentimiento hacia toda la existencia, lo empírico, el placer, lo material, el cuerpo... Por ello Nietzsche comienza *transmutando* toda moralización por una perspectiva activa de la vida, como referente energético que determina el aumento y la disminución de las fuerzas componentes de todo fenómeno, incluyendo por supuesto lo humano. De esta manera la “voluntad de poder” que según Nietzsche caracteriza toda la vida, ha dominado en las formas de organización humana la condición de lo gregario, lo reactivo y lo enfermo negador de todo lo *diferente* que atenta contra su integridad. Lo ideal gregario rechaza todo lo excepcionalmente único y singular, lo *otro* que define a todo “hombre superior” y a toda “gran cultura”; atribuye un valor y sentido que va más allá de la realidad material, pero la visión moral del mundo exige un tipo particular de forma de vida sacralizante del valor ideal sobre cualquier consideración de lo sensible.

De manera general, se pueden establecer dos niveles implicados y complementarios del nihilismo occidental, según la teoría nietzscheana que comprende una renovación y uso diferente de un concepto-idea que emerge con fuerza durante el tránsito del siglo XVIII al siglo XIX: a) el nihilismo se constituye en el momento histórico de la *idealización* platónico-cristiana que instaaura una “voluntad de nada” [*Willen zum*

Nichts],¹ al no aceptar la vida por medio de una “cultura alejandrina”² y b) el momento del “nihilismo moderno” [*moderner Nihilismus*] *negador* de aquellos referentes valorativos y el sentido establecido por la “voluntad de nada”. Nietzsche describe –en el lenguaje exaltado y provocador que lo caracteriza– la llegada del nihilismo moderno de la siguiente forma:

Lo que cuenta es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede ya venir de otra manera: *la ascensión del nihilismo* [*Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus*]. Esta historia ya se puede contar ahora: pues la necesidad misma está aquí trabajando. Este futuro ya habla en cien signos, este destino se anuncia por todas partes; para esta música del futuro ya están aguzados todos los oídos [*Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt*]. Toda nuestra cultura europea se mueve desde hace ya tiempo bajo la tortura de la tensión que crece de decenio en decenio como abocada a una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como un río que quiere *acabar*, que no reflexiona

¹ Como señala al final de uno de sus fundamentales obras: “No podemos ocultarnos, a fin de cuentas, qué es lo que expresa propiamente todo aquel querer que recibió su orientación del ideal ascético: ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo -¡todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo- *una voluntad de la nada*, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una *voluntad!*... Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada a no querer...*” (GM, trat. 3ro, 28, p. 233. eKGW>GM-I).

² La llamada “cultura alejandrina” se refiere a la actitud de un saber erudito y al hombre teórico, en oposición a la sabiduría vital y al hombre dionisiaco. Así lo explica Nietzsche con ese vaivén contrastante que luego utiliza: “el intentar disolver el mito, el remplazar el consuelo metafísico por una consonancia terrenal, incluso por un *deus ex machina* propio, a saber, el dios de las máquinas y los crisoles, es decir, las fuerzas de los espíritus de la naturaleza conocidas y empleadas al servicio del egoísmo superior, el creer en una corrección del mundo por medio del saber, en una vida guiada por la ciencia, y ser también realmente capaz de encerrar al ser humano individual en un círculo estrechísimo de tareas nobles, dentro del cual dice jovialmente a la vida: “Te quiero: eres digna de ser conocida” (GT, 17, p. 144. eKGW>GT-17).

ya, que tiene miedo de reflexionar sobre sí mismo (FP IV, 11 [411], p. 489. eKGWB>NF-1887,11[411]).

Cuando Nietzsche escribía estas vehementes líneas –entre noviembre de 1887 y marzo de 1888– el ascenso del nihilismo y su *catástrofe* implacable ya eran más que inminentes, ahora su permanencia se ha hecho tan contundente que se nos olvidan las repercusiones negativas generadas y las posibilidades que también abre. Se trata de la negación de todos los valores supremos imputados por el cristianismo y establecidos bajo el resguardo del implacable Dios de todos los hombres, de cuya “mentira” venía alimentándose de una forma u otra la totalidad de la cultura occidental –incluyendo el mismo positivismo cientificista y las decretadas sociedades de la laicidad–, pero que ante su aparente deterioro y por el peso de sus contradicción se termina extendiendo sin control el *deseo de nada*; la valoración negativa de la existencia se continúa bajo las diferentes formas adquiridas por la “sombra de Dios”.³ Se trata de un intenso proceso de mimetización suplementaria del “espíritu religioso” entrando en insuperables contradicciones y expresándose mediante una profunda crisis del mundo moderno, pues se evidencia la *nulidad* como pérdida de todo sentido y valor de la vida. La cantada irrupción del nihilismo por parte de la fulgurante y “encarnada” prosa nietzscheana es expresada a manera de enfermedad endémica de la civilización moderna, en donde al final de la *hemiplejía* de su exacerbado idealismo se da cuenta que toda su existencia se sostiene arteramente

³ Son los atributos morales, estéticos o divinos con los que dotamos constantemente la naturaleza del mundo, olvidando que éste es como es, caos en tanto falta de cualquier atribución humana. Nietzsche habla abiertamente de las “sombras de Dios” en los aforismos: § 108 (*Nuevas luchas*) y § 109 (*¡Guardémonos!*) de la *Gaya ciencia*, en el primero de ellos narra: “Después de que Buda hubiera muerto, su sombra siguió mostrándose durante siglos en una caverna –una sombra monstruosa y terrible. Dios ha muerto: pero tal vez, dada la naturaleza de la especie humana, sigan existiendo durante milenios cavernas en las que se muestre su sombra. Y nosotros –¡nosotros también tenemos aún que vencer su sombra! (cf. FW, lib. 3ro, pp. 201-203. eKGWB>FW-108). Al respecto, véase G. Campioni (2011, III, pp. 173-205). Sin duda, Nietzsche es un pugilista, decidido practicante, de manera obstinada, del boxeo de sombra.

en la *nada*: se evidencia aquí la absurdidad de la vida siendo sometida y rebajada por algunos valores huecos considerados como “superiores”.

Dicho en un lenguaje algo peligroso, por los equívocos que puede generar, sobre todo manifestado en el abuso por la apropiación padecida bajo los azotes del oprobio fascista y su *giro* siniestro hacia la “tanatopolítica”, la perspectiva nietzscheana habla de un enredo que “enferma a las sociedades”. El cristianismo se ha constituido en una auténtica *escuela de la infamia* y del *envilecimiento* (el “evangelio de los ‘viles’ envilece...”, AC, § 44, p. 77. eKGWB>AC-44) al patologizar el alma humana, generando formas de vinculación que hacen de nuestras construcciones sociales puros nosocomios, la “casa de locos” (GM, trat. 2do, 22, p. 135. eKGWB>GM-II-22) o “ese manicomio que ha sido el mundo durante milenios enteros” (AC, § 38, p. 68. eKGWB>AC-38) manteniéndonos enajenados desde el nacimiento hasta la muerte. Nos referimos sobre todo a la perspectiva crítica del pensamiento nietzscheano que percibe la estrecha vinculación entre *vida biológica* y *política* (cf. R. Esposito, 2011, pp. 34-36), en tanto sus alegatos utilizan con *giros* particulares el lenguaje certero de la fisiología, la biología y el socio-evolucionismo en boga.⁴ De cualquier forma, nos permite establecer el impacto de domesticación y enfermedad que la cultura moderna de la metafísica del cristianismo nihilista ha propagado por “infección” sobre las almas precarizadas. La emergencia del nihilismo se acentúa cuando la “muerte de Dios” –decretada formalmente en 1845 por L. Feuerbach en su *Das Wesen der Religion* (*La esencia de la religión*)–⁵ evidencia el vacío sobre el que se instaura la ideología de la decadencia como estado continuo para degradar la vida. Por todo ello, declara acusatoriamente: “el cristianismo, que ha despreciado el cuerpo, ha sido hasta ahora la más grande desgracia de

⁴ Sobre la lectura crítica de Nietzsche del evolucionismo y el utilitarismo, en particular el análisis de autores como Herbert Spencer y John Stuart Mill, véase M. Cristina Fornari (2016, pp. 26-33).

⁵ Aunque ya anunciada en 1807 por G. W. F. Hegel en su *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenología del espíritu*) y en 1844 por M. Stirner en su *Der Einzige und sein Eigentum* (*El único y su propiedad*). Posteriormente, en 1879-1880 por F. Dostoievski en su novela *Los hermanos Karamazov* (aunque presente desde 1871-1872 en su obra *Los demonios*). Al respecto, véase J. L. Marion (2011, pp. 161-189).

la humanidad” (GD, “IncurSIONES de un intempestivo”, § 47, p. 125. eKGWB>GD-Streifzueege-47).⁶

2

El filósofo italiano Maurizio Ferraris (2000) ha señalado, desde una marcada interpretación que abiertamente pretende romper con el influjo de las explicaciones heideggerianas, el itinerario de gestación del concepto de nihilismo y la transformación que Nietzsche imprime en el *uso crítico* renovador del concepto de una extensa y rica tradición en la cultura moderna.⁷ Establece una doble vía teórica que influye directamente en su elaboración más rica y compleja: a) la hendidura reflexiva generada por el pesimismo trágico de A. Schopenhauer (1788-1860) y b) la rica vena del patetismo ruso-alemán-francés (F. Dostoievski [1821-1881], P. Mainländer [1841-1876], I. Turgueniev [1818-1883], A. Herzen [1812-1870], G. de Maupassant

⁶ También agrega: “¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí! ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de la calumnia del ‘más acá’, de toda mentira del ‘más allá’! ¡En dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!”; y más adelante termina: “que con el ‘más allá’ se *mata la vida* ... Nihilismo y cristianismo: estas palabras riman, y no sólo riman” (AC, § 18 y § 58, pp. 42 y 107. eKGWB>AC-18-58).

⁷ No hay que perder de vista que los orígenes de la concepción del “nihilismo” (de *nihil* = “nada”) son más antiguos (pensemos –por ejemplo– sólo en Gorgias y Pirrón, pero también en San Buenaventura y en el Meister Eckhart), si bien aparece como tal en *Padres e hijos* (1862) de Iván Turgueniev (1818-1883), cuyo protagonista es calificado abiertamente de nihilista, por lo demás una palabra de uso popular en la época, en tanto que rebelde y desencantado de los valores que representan sus padres. La línea viene del romanticismo, el idealismo, el anarquismo y, de manera significativa, de la mística revolucionaria rusa (cf. F. Volpi 2005, II y VI, pp. 19-22 y 41-45). Dentro del pensamiento filosófico el concepto fue empleado por F. H. Jacobi en 1799, para calificar críticamente el efecto de “desubstancialización de la realidad” que venía provocando el idealismo extremo al reducirla a simples interpretaciones subjetivas. Desde entonces se vincula el fenómeno de la negación del acceso a cualquier forma de la *cosa en sí* substancial y de negación a justificar lo humano mediante cualquier referente trascendental (cf. D. Sánchez Meca, 2004, intr., pp. 9-21).

[1850-1893], P. Bourget [1852-1935]).⁸ Nosotros queremos agregar una tercera vía: c) constituida por el influjo de Max Stirner y su obra fundamental *Der Einzige und sein Eigentum* (*El único y su propiedad*, 1844); asumiendo a partir de los recuerdos de su amigo F. Overbeck (2016, pp. 66-69) que Nietzsche leyó la fundamental obra stirneriana muy probablemente entre los años 1879-1880, o quizás un poco antes; ya que sabemos que el joven Nietzsche se interesó, en 1866, en la lectura del libro *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (*Historia del materialismo y crítica de su importancia en el presente*, 1866) de Friedrich Albert Lange, en donde el autor realiza algunas breves referencias a la obra de Max Stirner, sobre todo desmarcándola de la corriente materialista.⁹

Sin duda se trata de un largo y complejo proceso de *incubación* iniciado con una serie de temáticas que aún no son vinculadas directamente con el concepto, y por lo mismo difíciles de ubicar con toda certeza en una fecha de nacimiento, pero que ya muestran desde el otoño de 1865 una potencia, adquiriendo toda su *fuerza expresiva* al aparecer abiertamente el concepto de “nihilismo” como tal en sus reflexiones durante el verano de 1880 y que se perpetúa –como ya lo hemos indicado– con todo su barro en el “memorable” otoño de 1887, en Niza.¹⁰

⁸ Hay que señalar dos libros que son fundamentales para el conocimiento de esta rica vena nihilista ruso-francesa, y que se encuentran con diferentes marcas de lectura en la biblioteca personal de Nietzsche: Paul Bourget. *Essais de psychologie contemporaine*, Lemerre, 1883 y Ferdinand Brunetière. *Le roman naturaliste*, Calmann-Lévy, 1883. Al respecto, véase M. Ferraris (2000, I, p. 6), donde refiere como apoyo las obras de Ch. Andler y W. Müller-Lauter.

⁹ Tal como lo indica A. Münster, insistiendo que Stirner ejerció “indudablemente una cierta influencia sobre Nietzsche, en particular respecto de la génesis de su ‘nihilismo’ y de su crítica radical del Estado, pero [esa] influencia es limitada” (1999, p. 30). También, véase R. W. K. Paterson (1971, cap. VII, pp. 145-161).

¹⁰ Nietzsche llega el 22 de octubre de ese año a Niza, procedente de Venecia, tras haber compartido un mes en compañía de su amigo y discípulo Heinrich Köselitz (*Peter Gast*), para, según su costumbre, pasar el otoño y el invierno en el clima favorable de esa ciudad por su precaria salud. Según le escribe a su entrañable amigo Köselitz, tras comentar la fatiga del viaje, un peligroso incidente en los túneles que lo atrasó dos horas y la violación de la cerradura de su equipaje: “Niza, con temperatura considerablemente *más elevada*, tiene ahora algo de embriagante. Jovial elegancia *mondaine* [mundana], irrupción mayor y más libre de la pródiga naturaleza en la libertad de espacios y formas de una gran ciudad, un cierto exo-

M. Ferraris, distanciándose aquí de la influyente interpretación de Heidegger, pues éste quiere ver una tradición ancestral de un espíritu nihilista que se diseminaría desde los orígenes griegos de la metafísica occidental terminando por olvidar la reflexión sobre el “Ser”, al ubicar los inicios modernos del concepto derivado en particular de los debates poskantianos de la época de Nietzsche. En efecto, Kant establece los lineamientos básicos del debate idealista presentado en términos *gnoseológicos* al interrogarse por la cuestión del conocimiento: relativo a sus posibilidades, lo que se produce y los efectos sobre las facultades cognoscitivas del ser humano.¹¹ Sin duda el debate se mueve en este momento entre los referentes del idealismo y del escepticismo, reavivado por aportaciones significativas del altercado entre empiristas, materialistas, mecanicistas y filosofía romántica durante la segunda mitad del siglo XIX; pues al señalar Kant la imposibilidad de acceder a la *cosa en sí* y reduciendo nuestro saber a los datos inmediatos de la experiencia de los *fenómenos*, abre el debate sobre la diferenciación entre *ser* y *conocer*, entre ontología y gnoseología: “El más claro conocimiento del fenómeno de los objetos, que es lo único que de ellos nos es dado, jamás nos haría conocer en qué consisten en sí mismos” (I. Kant 2000, 1ª par., § 8, p. 83). Pero en este nivel de la discusión, el nihilismo permanece enmarcado dentro de los parámetros cognoscitivos e incluso ontológicos, al derivarse de las insuficiencias unificadoras en términos del “saber del ser” (cf. M. Ferraris 2000, pp. 29 y ss.).

De manera alguna el filósofo de Königsberg se pregunta sobre el *valor* del mundo, mucho menos se interroga sobre su propio *estatuto de existencia*. Es decir, ante el debate abierto por el kantismo se llega a la irresoluble separación entre ontología y gnoseología, pero para la mayoría de los teóricos –entre ellos los más influyentes en el pensamiento nietzscheano, como F. A. Lange (1828-1875) y A. Schopenhauer (1788-1860)– la realidad del mundo externo no era cuestionada,

tismo y un cierto africanismo de la vegetación (mi propia caverna, alta, llena de color, me produce el efecto de algo extravagante y judío). En ella vuelvo a estar sentado ahora, inglés e indiferente, rodeado exclusivamente de ingleses” (CO VI, 937, p. 55. KGB 8, 937, p. 176).

¹¹ Los planteamientos básicos de la teoría pueden verse en I. Kant (2000, pp. 82-91 y 259-275), F. Volpi (2005, cap. 3ro, pp. 23-31) y G. Deleuze (1974, pp. 105-198).

porque no había la necesidad de “probarla” pues se presuponía. De forma muy notoria, la línea de pensamiento que se desprende del debate abierto dentro del marco de la modernidad por I. Kant busca un tercer elemento que permita vincular sin confundir ser (*ontología*) y conocer (*gnoseología*), pero también cuidando de no caer en las reducciones generadas por posturas extremas y miopes a otras posibilidades. Siguiendo la notable reconstrucción de M. Ferraris, la ontología de Nietzsche abreva en estas aguas heurísticas consiguiendo sustituir un principio lógico-trascendental por un *fundamento fisiológico* y de esta manera establecer las bases de un tipo paradójico de “materio-idealismo”;¹² que, de inspiración schopenhaueriana y retomada por F. A. Lange, propone una *teoría de la potencia*, la necesidad de un *nuevo mito* y un marcado *ficcionalismo*.

Partiendo de la diferenciación kantiana entre “cosa en sí” y “fenómeno”, A. Schopenhauer indica la distinción entre el mundo físico de las categorías de la *representación* (*mundo material*) y el mundo real establecido por la esencia de la *voluntad* (*mundo verdadero*).¹³ De tal forma que se constituyen en los límites referenciales de todo poder conocer: “Aparte de la voluntad y de la representación nada nos es conocido ni pensable” (A. Schopenhauer 2014, lib. 2do, § 19, p. 138). Las condiciones de posibilidad de las apariencias establecidas por el principio de que el “mundo es mi representación” se estructuran a partir del tiempo, el espacio y la causalidad como *principium individuationis* (principio de

¹² Tal como puntualiza T. Eagleton: “Nietzsche no es, como Marx, un materialista histórico, pero es un materialista a su manera, al poner al descubierto los orígenes bajos de tantas cosas que se presentan como nobles y eternas. Las ideas más sublimes tienen su raíz en la necesidad, la ansiedad, la envidia, la malicia, la rivalidad, la agresión. También se hace cargo de una rama del materialismo ‘vulgar’ de Schopenhauer, que ve la historia humana como una especie de zoología e incurrir en un grosero reduccionismo fisiológico. [...] Para Nietzsche como para Marx, la cultura se funda en la materialidad del cuerpo” (cf. 2017, 5, p. 147). Debemos agregar que el “materialismo vulgar” de influjo schopenhaueriano establece que la “razón está al servicio de la animalidad, de la voluntad de vivir” (cf. G. Colli 2010, p. 30).

¹³ También debemos considerar algunos planteamientos de los principales representantes de la llamada “escuela del pesimismo”, entre ellos Eduard von Hartmann (1842-1906), Julius Bahnsen (1830-1881) y Philipp Mainländer (1841-1876) (cf. M. Müller-Seyfarth, 1993; G. Invernizzi, 1994; M. Pauen, 1997, cit. en M. Ferraris, 2000, cap. VII, p. 47).

individuación) en tanto formas del “principio de razón suficiente”. Se constituyen en principios *a priori* que establecen las condiciones de nuestro propio conocimiento de los fenómenos como representaciones, de tal forma que al igual que la experiencia inmediata que tenemos con nuestro cuerpo como “materialización” de la voluntad, todos los entes fenoménicos son voluntad objetivada, por lo cual podemos decir que el “mundo es mi voluntad” (2014, lib. 1ro, § 1, p. 28).

Pero si resulta que la “*cosa en sí* lo es únicamente la voluntad” (2014, lib. 2do, § 21, p. 144), como *fuerza real* o *sustancia* que fundamenta los fenómenos en tanto que serían sólo su expresión y manifestación (“el mundo visible, el fenómeno no es sino el espejo de la voluntad”), los entes físicos individuales son los únicos susceptibles de conocimiento empírico y la voluntad como esencia en sí misma inaccesible permanece fuera de nuestro conocimiento. Por lo cual, según A. Schopenhauer, la forma general de la voluntad –entendida como voluntad de vida [*Wille zum Leben*]¹⁴ es inconsciente, sin causa y atemporal; comprendida en el sentido de que “no tenemos que investigar sobre el pasado anterior a la vida ni sobre el futuro posterior a la muerte, sino que hemos de ocuparnos en conocer el *presente* como la única forma en que se manifiesta la voluntad; el presente es inseparable de ella, pero también ella lo es de él” (2014, lib. 4to, § 54, pp. 319 y 325). En este punto, cabe decir, se establecen dos actitudes posibles ante la vida: su *negación* y su *afirmación*. En tanto que la afirmación de la vida es el aspecto

¹⁴ Se trata de un concepto fundamental en su intento por distinguir su propuesta del “darwinismo inglés”, por lo cual Nietzsche señala: “pues en la naturaleza no *dominan* las situaciones de necesidad, sino una abundancia y un derroche que rayan incluso en la insensatez. La lucha por la existencia es sólo una *excepción*, una superación temporal de la voluntad de vivir; en todas partes gira la lucha grande y pequeña en torno al predominio, al crecimiento y a la expansión, en torno al poder, de acuerdo con esa voluntad de poder que no es sino la voluntad de vida” (FW, lib. 5to, § 349, p. 344. eKGWB>FW-349). Y en su *magnum opus*, apunta: “No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la ‘voluntad de existir’ [se refiere a Schopenhauer]: ¡esa voluntad no existe! / Pues lo que no es no puede querer; más lo que está en la existencia, ¡cómo podría seguir queriendo la existencia! / Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino -así te lo enseñó yo- ¡voluntad de poder!” (Za, 2a part.: “De la superación de sí mismo”, p. 172. eKGWB>Za-II-Ueberwindung).

desinhibido de la voluntad que rompe con cualquier límite posible y más allá de cualquier principio de individuación como ficción.¹⁵

Conforme se desarrolla el proceso especulativo que teje la compleja maraña que constituye el *pensamiento único* de Schopenhauer,¹⁶ la respuesta posible a la voluntad misma es la *negación* como forma de un “tipo diferente de conocimiento” y de mayor exactitud. Es decir: puesto que la libertad pertenece propiamente a la voluntad como *cosa en sí*, su disposición se manifiesta en un “tender a” y no en forma de proyección hacia un determinado bien que le proporcione algún límite en forma de cierto tipo de satisfacción final, siendo sólo determinada temporalmente mediante algunas formas de “inhibiciones parciales”. Esta tendencia ciega y absoluta de la voluntad, haciendo *sacar chispas* al vínculo entre *libertad* infinita y *necesidad* de los fenómenos singulares, conduce a pensar frente a la insuficiencia de las diferentes necesidades satisfechas en considerarla únicamente de forma *temporal*; por lo tanto, se produce tan sólo un “descanso” de la voluntad que luego es reanimado mediante nuevas motivaciones que generarán pronto su irremediable *insatisfacción*. Por lo cual, el desarrollo de la autoconciencia de la voluntad conduce al conocimiento de la voluntad en el ser humano a desembocar en la certeza de que *toda vida es sufrimiento* (2014, lib. 4to, § 56, p. 358).

Para Schopenhauer lo único que nos proporciona este conocimiento es la seguridad indubitable de que la *necesidad* o el *deseo* “por su naturaleza, es dolor; el logro de lo que se produce rápidamente, saciedad; el objetivo era sólo aparente; la posesión suprime el impulso; el deseo y la necesidad se vuelven a presentar bajo una nueva forma, y, donde no sucede así, lo que sigue es soledad, el vacío, el aburrimiento,

¹⁵ Así lo señala C. Rosset: “De ello resulta que la individualidad no es más que ilusión en relación con la gran Voluntad, de la que sólo es una célula inconsciente –lo que no significa, por lo demás, que todos los individuos se asemejan entre sí. Schopenhauer insiste a menudo, por el contrario, en el carácter innato e irreductible de las desigualdades humanas, si bien todos los individuos participan, cada uno a su manera, de una misma Voluntad” (cf. 2005, II 1, p. 73).

¹⁶ Como lo ha visto con lucidez en su interpretación A. Philonenko, el quehacer teórico de Schopenhauer “nunca pudo sobrepasar sus primeros pensamientos; no supo sino completarlos” (cf. 1989, pról., p. 42).

contra los cuales la lucha es tan dolorosa como contra la miseria”. Resultando que el *dolor* es el motor de la vida y cuando proporciona algún tipo de respiro es para descubrir el aburrimiento que mora tras la ilusión de la *felicidad* o la *serenidad*, con la latencia inolvidable de su irremediable finitud.

La vida de la mayoría de los hombres no es sino una lucha constante por su propia existencia, con la certeza de perder finalmente en ella. Lo que hace que perseveren en cada lucha tan fatigosa no es tanto el amor a la vida como el miedo a la muerte, que está en segundo plano como algo inevitable y que puede aproximarse en cada instante (2014, lib. 4to, § 57, pp. 360-361).

La aspiración infinita del mundo fenoménico en su tendencia de realización de la voluntad, y el desconocimiento de la voluntad como “cosa en sí”, hace que el pensamiento schopenhaueriano al *afirmar la vida* como voluntad y conseguir adquirir este conocimiento pleno conduce también a la *afirmación de la muerte*; generando la participación misma en la destrucción consciente del “principio de individualidad”, se produce en la aceptación de las concreciones de la voluntad como realización ciega. En tanto que la acción emprendida redunde en un padecer subsiguiente, resulta que al buscar abandonar cualquier forma del dolor y conseguir un distinto bienestar ocurre un “nuevo desgarramiento” (2014, lib. 4to, § 63, p. 406); ante este *conocimiento patético* sólo queda al ser humano calmar las inquietudes de la voluntad implacable asumiendo un estado de renuncia y resignación mediante la “autonegación de la voluntad”.

El pensamiento trágico de Schopenhauer desemboca sin remedio en una forma particular de “pesimismo” [*Pessimismus*], cuyas páginas más brillantes podemos encontrarlas en el parágrafo § 56 y subsiguientes de su obra fundamental *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*El mundo como voluntad y representación*). Pero no debemos perder de vista que, como lo señala el puntual estudio de A. Philonenko, solemos perderlos en la belleza del *estilo* sin percatarnos del todo en la originalidad

del pensamiento “que consiste en descubrir en la tragedia los cimientos del pesimismo” (cf. 1989, 4ª par., § 52, pp. 291 y ss.).¹⁷

El vasto mundo, lleno de sufrimientos tanto en su pasado infinito como en su infinito futuro, es para el hombre algo extraño, casi como si fuera una fábula. Su efímera persona, su presente inextenso, su bienestar momentáneo, es lo único que tiene realidad para él. Y hace todo lo que pueda para conservarlo, hasta que un conocimiento más profundo le abra los ojos (A. Schopenhauer 2014, lib. 4to, § 63, p. 404).

Será Nietzsche el que continuará esta problemática al conducir su enunciación en términos principalmente *axiológicos*, pero buscando superar sus planteamientos ya que “la condena pesimista de la vida en Schopenhauer es una trasposición *moral* de los criterios gregarios al ámbito metafísico” (FP IV, 9 [84], p. 91. eKGWB>NF-1887,9[84]). Lo que condena abiertamente de la propuesta trágica de la voluntad: como principio de la naturaleza que gobierna tiránicamente el mundo fenoménico mediante un deseo insaciable y ciego de vivir sin ningún sentido, sin principio ni fin alguno. Resultando, como se anota más arriba, un sentimiento de pasividad y de renuncia al “uno mismo” individual ante el peso insoportable de los aspectos negativos y destructivos de la propia existencia, cuya única posible salida que vislumbra el filósofo de Danzig es la *compasión ascética* en forma de resignación del moralismo cristiano –generando la inquietante fórmula

¹⁷ Sin olvidar que: “Lo que hace que Schopenhauer no acierte, sin embargo, con la esencia trágica se sitúa en un nivel muy distinto. El desconocimiento schopenhaueriano de lo trágico se refiere a la concepción de una culpabilización general de la voluntad (lo que debe ser negado, debido a su horror, es la vida)” (C. Rosset 2005, III 3, p. 179). En el fondo, Schopenhauer –pese a ser un ateo convencido y declarado– sigue siendo un nihilista despreciador y negador de la vida. Como puntualiza Nietzsche: “A partir de su nihilismo, Schopenhauer tenía perfecto derecho a dejar como única virtud la compasión: con ella es con la que más enérgicamente se fomenta de hecho la negación de la voluntad de vivir. La compasión, la *caritas* [caridad], al permitir a los deprimidos y a los débiles seguir viviendo y tener descendencia, obstaculiza las leyes naturales de la evolución: acelera la decadencia, destruye la especie, *niega* la vida. ¿Por qué las otras especies animales se mantienen *sanas*? Porque carecen de compasión” (cf. FP IV, 11 [361], pp. 469-470. eKGWB>NF-1987,11[361] y AC, § 7, p. 29. eKGWB>AC-7).

de “la negación de la voluntad de vida” [*Verleugnung des Willens zum Leben*]. La superación tiene que advenir mediante una reconstrucción diferente de la historia europea desde un “perspectivismo crítico” [*kritischer Perspektivismus*] de la cultura,¹⁸ a cuyo desmontaje del padecimiento nihilista Nietzsche dedica los últimos años de su actividad intelectual.

3

Sin duda que el tema del *nihilismo europeo* se constituye en uno de los núcleos fundamentales de este proyecto, cuyos trazos creativos y deslumbrantes quedan plasmados en los *fragmentos póstumos* conformados –como ya señalamos– sobre todo en su parte nuclear por los cuadernos 9= W II 1. y 10= W II 2., redactados en Niza durante el otoño de 1887, poco más de un año antes de sucumbir en las tinieblas de la locura (“a fuerza de andar a los saltos al borde del abismo”, cf. Y. Constantinidès y D. MacDonald 2019, intr., p. 13), pero, sin duda, en un momento de plena creatividad intelectual y madurez espiritual.¹⁹

¹⁸ No podemos perder de vista que Nietzsche “insisted that ‘we can only explain the past by what is highest in the present’. But this assertion served him only as a starting point for a violent attack on the value of history [...]. He tried to prove that this historic sense, far from being a merit and privilege of our culture life, is its intrinsic danger. It is a malady from which we suffer. History has no meaning except as the servant of life and action [insistió en que “sólo Podemos explicar el pasado por lo más elevado del presente”. Pero esta afirmación le sirvió sólo como punto de partida para un violento ataque al valor de la historia [...]. Trató de demostrar que este sentido histórico, lejos de ser un mérito y privilegio de nuestra vida cultural, es su peligro intrínseco. Es una enfermedad que sufrimos. La historia no tiene sentido excepto como sierva de la vida y la acción]” (cf. E. Cassirer 1963, X, p. 179).

¹⁹ El ánimo que lo embarga queda plasmado en una carta enviada a su amigo el Barón Carl von Gersdorff, fechada el 20 de diciembre de 1887: “Tal dicha no podía en modo alguno continuar faltándome en un momento tan oportuno como el actual. En un sentido lleno de significación, mi vida se encuentra precisamente ahora como en *pleno mediodía*: una puerta se cierra, otra se abre. Lo que he hecho en los últimos años no ha sido más que un ajuste definitivo de cuentas, un balance final de liquidación, una adición en conjunto de lo pasado, acabo de terminar mis obligaciones con personas y cosas y debajo he trazado una raya de borrón y cuenta nueva. *Quién* y *qué* debe continuar estando conmigo ahora, en el momento en que he de dedicarme (en que *estoy condenado* a dedicarme...) al asunto

Con un espíritu inquebrantable de “buen europeo” –buscando renovar el viejo continente con nuevas *fuerzas* activas y creativas–, consciente de su destino póstumo ante la incomprensión de sus contemporáneos y soportando una soledad que lo aleja de todos lo demasiado humano, en particular de los alemanes, Nietzsche confiesa: “en la actual Europa, sólo me siento afín de los franceses y rusos de mayor espíritu”; y ante las dolencias de la agudización de una enfermedad ruinosa arrastrada por mucho tiempo, conocedor de los beneficios del frío y las alturas de montaña para su *frágil* salud física y psicológica, lejos del ajetreo de las “ciudades modernas” insiste, en una carta fechada el 12 de mayo de 1887, dirigida a su amiga Malwida von Meysenbug: “Mi cuerpo –lo mismo que mi filosofía– necesita del frío como su elemento conservador; ello suena paradójico y poco comfortable, pero es el hecho más probado de mi vida” (CO V, 845, pp. 396-398. KGB 8, 845, p. 70).²⁰ Con un ánimo de *espíritu fortalecido* sabe que nos encontramos sin remedio ante una “época trágica”, por lo cual establece: más que la sociedad –no digamos ya la política–²¹ le interesa el “complejo de la *cultura*”. Llegando a afirmar, con la pretensión provocadora que lo caracteriza:

Haber recorrido todo el ámbito del alma moderna, haberme sentado en cada uno de sus rincones -mi ambición, mi tortura y mi dicha / *Superar*

verdaderamente principal de mi existencia, eso es ahora una pregunta capital” (cf. CO VI, 965, p. 86. KGB 8, 965, p. 214).

²⁰ Tal como lo señala al inicio de su autobiografía intelectual: “Quien sabe respirar el aire de mis escritos que es un aire de alturas, un aire *fuerte*. Es preciso estar hecho para ese aire, de lo contrario se corre el peligro no pequeño de resfriarse en él. El hielo está cerca, la soledad es inmensa -¡más qué tranquilas yacen todas las cosas en la luz!, ¡con qué libertad se respira!, ¡cuántas cosas sentimos por *debajo* de nosotros”. La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas -búsqueda de todo lo problemático y extraño en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral” (EH, pról., 3, p. 16. eKGWB>EH-Vorwort-3).

²¹ Nada más recordemos la afirmación que realiza en una de sus últimas obras: “La cultura y el Estado -no nos engañemos sobre esto- son antagonistas... Todas las épocas grandes de la cultura son épocas de decadencia política: lo que es grande en el sentido de la cultura ha sido apolítico, incluso *antipolítico*” (GD, “Lo que los alemanes están perdiendo”, 3, p. 80. eKGWB>GD-Deutsche-3).

efectivamente el pesimismo- [...]. Mi obra debe contener una visión *global* de nuestro siglo, de toda la modernidad, de la “civilización” alcanzada (FP IV, 9 [177], p. 291. eKGWB>NF-1887, 9[177]).

Este plan demoledor de dimensiones trágicas lo lleva a realizar un *diagnóstico* crítico de la civilización moderna –con el que emprende una declarada guerra total de manera abierta–, cuya característica principal es, como ya lo indicábamos, la enfermedad congénita del “ascenso del nihilismo”. Por lo tanto, señala que lo que describe “es la historia de los dos próximos siglos” cuyos signos están ya dispersos por todas partes, nada más que “faltan los ojos para esos signos”; no se trata de calificar ese advenimiento trágico –pues está ya *instalado* de forma insidiosa en nuestras vidas–, sino de *asumirlo* plenamente como uno de los mayores retos, permitiendo afirmar que “el ser humano dominará esta crisis, eso es una cuestión que depende de su fuerza: es *posible* que lo haga” (FP IV, 11 [119], pp. 400-401. eKGWB>NF-1887,11 [119]). Ante los retos de la *mayor crisis* de valores que amenaza con perder a la humanidad por la falta de rumbo seguro –frente a las tempestades encontradas de la imposición del desánimo y la falta de rumbo preciso–, se propone generar una renovada energía que consiga trazar *nuevos horizontes* abriendo las posibilidades para un futuro de “voluntad en plenitud de fuerzas” [*wird in voller Kraft*].

La semiótica trágica comienza estableciendo los orígenes turbios de la enfermedad moral, constituyéndose a partir del ideal de las “fuerzas de potencia” que dentro de su diferenciación prevalecen negativas y reactivas.²² La historia del nihilismo comienza con el establecimiento de la voluntad de verdad y de la desnaturalización de la moral por

²² Incluso Nietzsche habla de los *signos premonitorios* de la calamidad: “La *catástrofe nihilista* que pone fin a la cultura terrestre. Signos premonitorios: la preponderancia de la compasión, el agotamiento espiritual, la reducción de los problemas a cuestiones de placer y displacer, la gloria guerrera, que provoca una reacción contraria, al igual que la delimitación nacional provoca un movimiento contrario, la ‘fraternidad’ más cordial, la imposibilidad para la religión de seguir trabajando con dogmas y fábulas” (cf. FP IV, 9 [82], p. 256. eKGWB>NF-1887,9[82]). También puede verse: “*El nihilismo perfecto*, sus síntomas: el gran *desprecio*, la gran *compasión* y la gran *destrucción*” (FP IV, 11 [149], p. 409. eKGWB>NF-1887,11[149]).

parte de la *metafísica cristiana*; en tanto que prevalecen los ideales de los “valores superiores” sustentados por una divinidad (llámese Dios, Primer Motor, Ser, Absoluto, Primer Principio, Verdad, Esencia, Cosa en sí...), cuyo efecto reactivo provoca la reducción del mundo de las apariencias en pura *quimera*. Esta *voluntad de negación* [*Willen zum Verneinung*] termina agotándose por el cansancio de sus propias contradicciones y resulta que el Dios proclamado como único y verdadero sucumbe ante los venenos de la piedad exacerbada.²³ Esta visión erigiría la historia de Occidente plasmada por la institucionalización del “monótono-teísmo cristiano”²⁴ y el predominio de los valores morales como calificadores de todo lo establecido, dando como resultado el desprecio por la vida en clave atributiva:

Lo que hay de *común* en la historia de Europa desde Sócrates es el intento de hacer que los *valores morales* dominen sobre todos los otros valores: de manera tal que no sólo sean conductores y jueces de la vida sino también 1. del conocimiento, 2. de las artes, 3. de las aspiraciones estatales y sociales (FP IV, 9 [159], p. 285. eKGWB>NF-1887,9[159]).²⁵

²³ “[I]a compasión es la *praxis* del nihilismo. Dicho nuevamente: este instinto depresivo y contagioso se atraviesa a aquellos instintos que tienen como finalidad la conservación, la elevación de valor de la vida: él es, de la misma manera, tanto *multiplicador* de la miseria como *conservador* de lo miserable, una herramienta principal de la elevación de la *décadence*. ¡Compadecer conviene hacia la *nada*! No se dice ‘nada’: se dice más bien ‘el más allá’; o ‘Dios’; o ‘la vida verdadera’; o nirvana, redención, gloria... Esta inocente retórica del reino de la idiosincrasia moral-religiosa, inmediatamente aparece como *mucho menos inocente* cuando se entiende *cuál* es la tendencia que se esconde bajo el manto de las palabras sublimes: la tendencia *hostil* a la vida” (AC, § 7, pp. 29-30. eKGWB>AC-7).

²⁴ Como dice Nietzsche de manera irónica en una de sus principales obras: “¡Casi dos milenios, y ni un solo Dios! ¡Por el contrario, aún ahora, y como si existiese de derecho, como un *ultimatum* [cosa última] un *maximum* [máximo] de la fuerza configuradora de dioses, del *creator spiritus* [espíritu creador] en el hombre, ese deplorable Dios del monótono-teísmo cristiano!, ¡ese híbrido producto decadente, hecho de cero, concepto y contradicción, en el que tienen su sanción todos los instintos de la *décadence*, todas las cobardías y cansancio del alma!” (AC, § 19, p. 43. eKGWB>AC-19). En una obra anterior había señalado: “¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero!” (GD, “La ‘razón’ en filosofía”, I, p. 46. eKGWB>GD-1).

²⁵ Incluso esta misma historia se ha tornado problemática y amenaza con devorarse a sí misma; así lo indica Nietzsche en la segunda de sus intempestivas: “Hay que decir que el

Pero sucede que ante la sustitución de los valores e ideales divinos por nuevos referentes de la subjetividad y la racionalidad moderna, la voluntad de negación es remplazada por una “voluntad de nada” [*Willen zum Nichts*] en donde prevalecen las fuerzas reactivas, por el agotamiento de todos los referentes divinos y el desencantamiento del mundo: “pues nuestros valores existentes hasta el momento son aquellos de lo que el nihilismo es la conclusión” (FP IV, 10 [132], p. 340. eKGWB>NF-1887,10[132]). Entonces el “animal gregario” intenta conducir su vida por medio de valores y criterios cognoscitivos abstractos; pero en cuanto los principios de la ciencia moderna se postulan como *absolutos* para la valoración comprensiva de toda la realidad, las ideas políticas democráticas tienen asegurado su campo de estipulación: “La *ciencia* y la *democracia* van juntas” (FP IV, 9 [20], p. 238. eKGWB>NF-1887,9[20]). La voluntad de conocimiento en sus pretensiones de acceso a un “mundo verdadero” establecido en el anteriormente considerado mundo como ilusorio, comprende que ya no puede ser interpretado con las antiguas categorías; ante la pluralidad del devenir negador de la unidad se llega muy pronto al “sentimiento del *sin valor*”. Pero si sucede que el hombre reactivo –siendo en realidad el “verdugo de Dios”, del que habla con lucidez el “hombre loco” del aforismo § 125 de *La gaya ciencia*: “Le hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos” llevando sus fuerzas hasta la extenuación y queriendo ocupar el puesto vacío dejado por el *cadáver divino*, el resentimiento y la mala conciencia se vuelven ateas hasta su radicalización pesimista llegando al hastío del existir y el predominio del vacío de la nada. Lo que se había trasmutado en *voluntad de nada* se constituye en *nada de voluntad*, en el crecimiento acelerado del desierto de la noche cerrada y en el agotamiento de las fuerzas del nihilismo pasivo: “¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el alentar del espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la oscuridad y más oscuridad? ¿No tendrán

origen de la formación histórica -y de su íntima y radical contradicción contra el espíritu de un ‘tiempo nuevo’, de una ‘consciencia moderna’- *tiene que ser en justicia reconocido históricamente. La historia tiene que solucionar el mismo problema de la historia, el saber tiene que volver contra sí mismo su propio agujón*” (HL, 8, p. 108. eKGWB>HL-8).

que encenderse lámparas a mediodía?” (FW, lib. 3ro, § 125, p. 219. eKGWB>FW-125).²⁶

De tal forma que, al disiparse la importancia que tenían las *categorías racionales* (fin, unidad, ser, esencia, verdad, realidad, cosa en sí...) con las que dotábamos de valor y sentido al mundo, éste acontece como pura *ficción* o *fábula*. Sin embargo, debemos ver el fenómeno en toda su complejidad y contradicción, pues resulta que este proceso destructivo y devastador tiene sus aristas creativas. Pues si se consigue *sobrepasar* la fatiga que significa el “nihilismo pasivo”, si logramos sobrevivir al veneno catastrófico expresado en la picadura del bicho ponzoñoso del *desencanto moral radical* y del debilitamiento de la voluntad de poder como potenciación de todo lo vital, se puede posibilitar –a manera de “contra-movimiento”– la emergencia de un “nihilismo activo” que conlleve la adquisición de la fuerza vital indispensable para sobrepasar las mediaciones ficticias, señalando las metas que pierden todo sentido y poder de constituirse en una “potencia violenta de destrucción” llevándonos a asumirnos desde la creatividad productiva de sí mismos para dotarnos de nuevos valores, nuevas creencias y metas diferentes que sean más acordes a nuestras propias fuerzas:

en lo que a su principio y tarea se refiere: un movimiento que en un futuro cualquiera sustituirá a este perfecto nihilismo; que, no obstante, lógica, psicológicamente, lo *presupone*, ya que, a fin de cuentas, sólo puede venir *sobre él y a partir de él*. Pues ¿por qué la ascensión del nihilismo es ahora *necesaria*? Porque son nuestros actuales valores mismos los que en él extraen su última consecuencia; porque el nihilista es la lógica pensada hasta el final de nuestros grandes valores e

²⁶ También, véase G. Deleuze (1986, V, pp. 207-219). Una primera versión parcial de esta idea aparece en algunos fragmentos de otoño de 1881 (FP II, 12 [77], 12 [157], 14 [25] y 14 [26], pp. 846, 854 y 873-874. eKGWB>NF-1881,12[77],12[157],14[25],14[26]). Hay que considerar que *Verrückt*, puede traducirse como maniaco, loco, exaltado, demente, estúpido, alocado; pero también como insensato, anormal, extraño, raro, absurdo, increíble, disparatado, desquiciado... Según G. Deleuze (2006, pp. 72-73), una primera versión de la “muerte de Dios” aparece en “El caminante y su sombra” del aforismo § 84 (*Los prisioneros*), segunda parte de *Humano, demasiado humano* (cf. WS, pp. 400-401. eKGWB>WS-84).

ideales, porque primero hemos de tener la vivencia del nihilismo para averiguar cuál era propiamente el *valor* de estos “valores”... En algún momento necesitamos *nuevos valores*... (FP IV, 11 [411], pp. 489-490. eKGBW>NF-1887,11[411]).

Según Nietzsche, el *agotamiento moral* realizado por el nihilismo pasivo –el “más inquietante de todos los huéspedes”– que se encuentra ya “ante nuestra puerta”, está aquí instalado entre nuestras vidas frente a la pérdida de significación por el “rechazo radical del valor, el sentido, el deseo”. Resulta el evento de mayor importancia y calado en los siglos venideros, pero también la adquisición de una *oportunidad* sin igual para la renovación de las fuerzas creativas y vigorosas de la civilización occidental. Sin duda en el núcleo del asunto se encuentra la *pérdida del sentido* ante la falta de respuestas a la interrogante del “¿para qué?” y la “falta de metas en sí”, en tanto que los “*valores supremos se desvalorizaron*” (NE, 9 [35], p. 63. eKGBW>NF-1887,9[35]). Anuncia el momento del *gran mediodía* que marca la hora del ocaso de lo establecido y del amanecer de la nueva época. El diagnóstico anticipatorio y profundamente intuitivo que realiza el llamado solitario de Sils-Maria, tiene que ver sobre todo con las consecuencias que prevé ante la llamada “muerte de Dios”²⁷ y la decadencia de la moral cristiana, que fungían como “antídotos” maravillosos que impedían el *vacío* de la caída en el escepticismo destructor y el nihilismo radical. Pero ante la falta de dichas *esclusas* lo que adviene es la certeza de la “insostenibilidad de la existencia”, ante el agotamiento que significa la comprensión de la nulidad de todo valor del ámbito en que experimentamos nuestra

²⁷ Una interpretación sugerente sobre este complejo fenómeno puede verse en el importante artículo de M. Heidegger, titulado: “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’” (1943). Ahí, el autor presenta una especie de síntesis sobre su interpretación de la filosofía nietzscheana. Pero también manifiesta, como caso singular en toda su obra, la insatisfacción del intérprete respecto a “su interpretación” de una obra tan compleja como determinante. En todo el periodo que dedicó al estudio la obra del filósofo de Röcken –prácticamente desde inicios de los años treinta hasta su muerte–, emprendió un *rudo* encuentro “cuerpo a cuerpo que lo dejó exhausto”, al punto que solía decir entre sus amigos y familiares: “¡Nietzsche me ha destruido!” (cf. M. Heidegger 2010, pp. 157-198; V. Vitiello 2012, pp. 70-76; F. Volpi 2007, X, pp. 85-106 y H-G. Gadamer 2010, cap. X, p. 141).

existencia al *esfumarse* la referencia de cualquier trascendencia posible y advenir la pérdida de cualquier valor del universo:

eso quiere ahora enseñorearse de todo destino del hombre -¡oh náusea!
¡náusea! ¡náusea! [*Des will nun Herr werden alles Menschen-Schicksals -
oh Ekel! Ekel! Ekel!*]. El que ve el abismo, pero con ojos de águila, el que
aferra el abismo con garras de águila: ése tiene valor. — [*Wer den Ab-
grund sieht, aber mit Adlers-Augen, wer mit Adlers-Krallen den Abgrund
fasst: Der hat Muth*] — (Za, 4ª par.: “Del hombre superior”, 3 y 4, p. 384.
eKGWB>Za-IV-3-4).

El nihilismo es la herida de cuyo abismo abierto por la “muerte de Dios” se produce el momento de demolición de todo lo establecido, pero también el impulso para la creación de un *orden diferente*.²⁸ La *gran pasión* creadora exigida por Nietzsche tiene que ver con la etapa intermedia en que vivimos, al no poder superar todavía el estado de “nihilismo radical”, y que el agotamiento generado termina agudizando el problema hasta hundirlo más rápido para provocar una forma de *renacimiento*; junto con la ubicación de las causas principales que generan el nihilismo en el que nos encontramos atrapados,²⁹ sea la falta de una *especie superior* y el dominio de las tendencias de la *especie inferior* (que terminan inhabilitando a los “hombres de excepción”), el grito de exigencia: “*Falta el filósofo*, el intérprete de la acción, no solamente el que recompone” (FP IV, 9 [44], p. 245. eKGWB>NF-1887,9[44]).

²⁸ Por eso afirma con absoluta seguridad: “El hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo *que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campanas del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada, *alguna vez tiene que llegar*” (GM, trat. 2do, 24, p. 139. eKGWB>GM-II-24).

²⁹ “*Causas del Nihilismo*: 1) *falta la especie superior*, es decir aquella cuya inagotable fertilidad y poder mantiene la fe en el hombre. (Piénsese en lo que se debe a Napoleón: casi todas las esperanzas más elevadas de este siglo) / 2) *la especie inferior* ‘rebaño’, ‘masa’, ‘sociedad’ desaprende la modestia e infla sus necesidades hasta convertirlas en valores *cósmicos* y *metafísicos*. De este modo, toda existencia se *vulgariza*: en efecto, en la que la masa domina, tiraniza a las *excepciones*, de manera que éstas pierden la fe en sí mismas y se vuelven *nihilistas*” (FP IV, 9 [44], p. 245. eKGWB>NF-1887,9[44]).

Pero sin olvidar que también sea *buen bailarín*, pues “el baile es su ideal, también su arte, también, por último, su única piedad, su ‘servicio a Dios’...” (FW, lib. 5to, § 381, p. 403. eKGBW>FW-381). Por supuesto que se trata sólo de una característica de la modernidad, en tanto *proceso decadente* que termina *agotando* las fuerzas de los seres humanos más creativos y de los valores superiores.³⁰

Sin embargo, el momento de *autodestrucción* en el que parece sumirnos el nihilismo pasivo conduce a una extraña paradoja de *des-humanización* mediante el impulso de una “cantidad monstruosa de humanitarismo”. Pues sucede que:

Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más bajo, más bajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano –el hombre, no hay duda, se vuelve cada vez “mejor”... Justo en esto reside la fatalidad de Europa– al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa –¿qué es hoy el nihilismo si no es *eso*?... Estamos cansados de *el hombre* (GM, trat. 1ro, 12, pp. 65-66. eKGBW>GM-I-12).

Es decir –como lo ha señalado G. Vattimo (cf. 1989, 1, pp. 25-26)–, la crítica realizada por Nietzsche no se reduce a la *Humanität* europea desarrollada a lo largo de los siglos XVI al XIX, que impacta de manera fundamental a lo largo del siglo XX, sino que se extiende de forma profunda e insidiosa hacia el pensamiento filosófico en que se sustenta el ideal humanista del Occidente moderno racionalista que termina defendiendo lo mediocre, lo gregario y el “hombre reactivo”. De esta manera la historia de la cultura europea está *corrompida* desde su interior, puesto que el nihilismo en sus diversas manifestaciones circula

³⁰ Hace referencia a una forma peligrosa de *nihilismo incompleto*, como enfatiza en un apunte de otoño de 1887: “*Tesis fundamental*. En qué sentido el *nihilismo consumado* es la consecuencia necesaria de los ideales hasta ahora vigentes. / el *nihilismo incompleto*, sus formas: vivimos en medio de ellas / *los intentos de escapar al nihilismo* sin transvalorar todos los valores: producen lo contrario, agravan el problema” (NE, 10 [42], p. 185. eKGBW>NF-1887,10[42]).

por sus venas desgarradas y corroe lentamente sus endebles cimientos, Nietzsche no lo considera como un acontecimiento más en esta larga historia de *decadencia* que se ha instalado en nuestras vidas; se trata más bien del

[m]otor de la historia del hombre como historia universal. *Nihilismo negativo, reactivo y pasivo*: para Nietzsche se trata de una sola y misma historia jaloneada por el judaísmo, el cristianismo, la reforma, el libre-pensamiento, la ideología democrática y socialista, etc. Hasta el último hombre (cf. G. Deleuze, 1986, V, p. 213 y 2006, pp. 27-30).

El *hombre nihilista* habita esta desolación propagándose sin reserva alguna, pues ya sabemos que el “desierto crece” sin restricciones; sin duda se pretende implantar un nuevo “sentido” a partir de los problemas epistemológicos del *ego cogito* cartesiano de la modernidad y de su estatuto *sustancial*. Este acontecimiento prepara el “pesimismo exacerbado” dando lugar al *nihilismo pasivo* que al estancarse no alcanza a superar su etapa de *consumación* por medio de un *nihilismo activo*, que en realidad posibilite la renovación superlativa de todas las *energías vitales* de la voluntad de poder estableciendo nuevos sentidos y metas claras en la *reparación* de lo que Nietzsche denomina “cultura de los afectos” y la generación del hombre superior creativo como *Übermensch*. En este sentido pendenciero, el necesario impulso del perspectivismo crítico tiene que pasar con fuerza por el indispensable desmontaje de la “metafísica occidental” sobre la que se ha sustentado hasta la actualidad la cultura europea.³¹

³¹ Sin duda habrá que tener en mente –en el momento de abordar estos temas como si nos introdujéramos en un intrincado laberinto– el reto que articula M. Heidegger en su importante estudio sobre Nietzsche: “En el supuesto de que la metafísica de Nietzsche sea el acabamiento de la metafísica occidental, la confrontación con ella podrá ser adecuada si afecta a la metafísica occidental en su totalidad” (cf. M. Heidegger 2005, V, p. 600 y G. Vattimo 2012, I, pp. 20–22).

V

1

Lo primero que debemos subrayar aquí es la forma en que Nietzsche anuncia el advenimiento del nihilismo, tratando de establecer el porvenir expresado en su tiempo desde los rastros de los cien signos que se pueden interpretar en la historia de la humanidad como una de las condiciones más infaustas. Este *nuevo estremecimiento* ya se intuía permitiéndose visualizar la “historia del nihilismo” en tanto ocupa el centro de la vida en los “próximos dos siglos” –pues el “nihilismo está en las puertas” tratándose del “más inquietante de todos los huéspedes” (FP IV, 2 [127], p. 114. eKGWB>NF-1887,2[127])– pero ese terrible huésped que apenas estaba tocando la puerta “ha entrado y ya no es un huésped” (H. Jonas 2017, 11 I, p. 281) o es que “este huésped siniestro merodea ahora por todas partes de la casa” (F. Volpi 2005, cap. 1ro, p. 15). Podemos decir que ahora se ha constituido en el más perturbador de los inquilinos haciendo del mundo su decisivo hogar y amenazando con volverlo un lugar decadente e inhóspito. El *nihilismo europeo* lo concibe Nietzsche también como el “segundo budismo” impulsando la catástrofe de la “nada”, pretendiendo acabar con la cultura terrestre. Como parte original del nihilismo resulta innegable atribuirlo a la “interpretación cristiano-moral” que se desgasta volviéndose en contra del mismo Dios cristiano y del sentido de la “verdad”, terminando por identificarse con la divinidad; el resultado es que al *transmutarse* la idea de que “Dios es la verdad” se convierte en “todo es falso”, generando el *budismo del acto*, dado que

“nada tiene sentido” (la inviabilidad de una interpretación del mundo a la que se ha dedicado una enorme fuerza -despierta de la sospecha

de que sean falsas *todas* las interpretaciones del mundo- rasgo budista, anhelo de la nada. (El budismo hindú *no* tiene detrás de sí un desarrollo fundamentalmente moral, por eso, en su caso, en el nihilismo sólo hay una moral no superada: la existencia como castigo, la existencia como error, combinadas, por lo tanto, el error como castigo -una estimación del valor [...]. Falta una *crítica de la moral cristiana* [...]. Las consecuencias nihilistas del modo de pensar político y económico, donde todos los “principios” forman parte directamente del historicismo: el hábito de mediocridad, mezquindad, falta de sinceridad, etc. El nacionalismo, el anarquismo, etc. El castigo. Falta el estamento y el hombre que *redima*, los justificadores (FP IV, 2 [127], pp. 114-115. eKGWB>NF-1887,2[127]).¹

La quiebra de sentido que significa la *catástrofe nihilista* está muy vinculada con la valoración generada desde la cultura europea y se manifiesta como “odio a la vida”, es decir como desprecio a todo lo vital pugnando por imponer su fuerza. La negatividad hacia cualquier manifestación de alegría y belleza como parte del pesimismo destructor hacia cualquier demostración del poder de la existencia que amenace con desbordarse. En este sentido el *nihilismo europeo* estaría en contra de toda expresión de voluntad de poder que se quiera incuestionable; en el lado contrario se coloca de entrada la presunción nietzscheana al ubicarse más allá del bien y del mal, entonces toda manifestación no debe depender ya de cualquier determinación moral pues en realidad la vida misma es *extramoral* en donde cualquier expresión depende

¹ Señala en un fragmento de noviembre de 1887-marzo de 1888: “Los dos grandes movimientos nihilistas: a) el budismo, b) el cristianismo: éste último no ha alcanzado sino ahora y de manera aproximada estados de cultura en los que pueda cumplir su destino originario -un *nivel* que le *corresponde* ... en el que puede mostrarse *puro*” (FP IV, 11 [373], p. 474. eKGWB>NF-1887,11[373]). Además, destaca a Buda como el “gran fisiólogo” que desarrolla no una “religión”, sino más bien una *higiene*; lo que lo distingue del decadente cristianismo y la acentuación de su “resentimiento”: Buda no habla de moral, no moraliza, sino de fisiología (*cf.* EH, “Por qué soy tan sabio”, 6, pp. 30-31. eKGWB>EH-Weise-6).

sólo de las posibilidades vitales que supone el aumento o disminución de las fuerzas.²

Las fuerzas se miden ante aquellos factores que le oponen resistencia y pretenden su sometimiento, la superación de dichos obstáculos implicaría la satisfacción comprendida en la plenitud de la *alegría de vivir*.³ Por eso el impulso del *superhombre* se constituye en la actitud de lo más singular y único, pues significa aquella estrategia activa y afirmativa que permite responder con la fuerza indispensable ante el *dolor*, buscando imponerse.⁴ Se trata aquí de la *actitud trágica* frente a la vida. Sin embargo, el proceder de la civilización europea de la modernidad ha sido lo contrario, pues una “voluntad heroica” [*heldenhafter Wille*] se degrada al estar determinada por el rebaño gregario terminando por someter a lo singular, asimilándolo hasta disolverlo en la voluntad de la masa que desfigura y nulifica. Se presenta en primer lugar la pérdida de los ideales como valores supremos, en donde sufren un proceso de degradación, siendo ya no posible mantener un estándar en los juicios de valor tal como se vienen produciendo; entonces se genera un *conflicto de los valores* puesto que se contradicen sin poder llegar a un punto de

² Tal como puntualiza en un apunte de la primavera de 1888: “Y, finalmente, ellos, sin saberlo, han dejado al margen algo de esa constelación: justamente el necesario perspectivismo, gracias al cual todo centro de fuerza -y no solamente el ser humano- construye el mundo entero restante a partir de sí mismo, es decir, lo mide, lo manipula, lo configura según su fuerza... Han olvidado incluir en el ‘ser verdadero’ esta fuerza que *pone* perspectivas” (FP IV, 14 [186], p. 603. eKGBW>NF-1888,14[186]).

³ Sin duda se constituye en un importante criterio valorativo, como afirma en un fragmento fechado en otoño de 1887: “Aprecio al ser humano en función del *quantum* de poder y de plenitud de su voluntad: no en función de su debilidad y extinción; para mí una filosofía que enseñe la negación de la voluntad es una doctrina de degeneración y calumnia... / Aprecio el poder de una voluntad en función del grado de contradicción, dolor, tortura que soporta y que sabe convertir en ventaja; según este criterio, tengo que estar lejos de reprochar a la existencia su carácter malo y doloroso, me abraza, bien al contrario, a la esperanza de que aquel día será peor y más doloroso que hasta ahora” (NE, 10 [118], p. 229. eKGBW>NF.1887,10[118]).

⁴ Como señala de manera puntual T. Eagleton: “La era de la ley moral puede haber sido un desastre, pero también es el preludio esencial para el advenimiento del *Übermensch*” (cf. 2017, 5, p. 146).

acuerdo, al no contar con los referentes metafísicos otorgantes de orden y jerarquía como referentes existenciales.

Sucede que nos encontramos ante un estado de desorientación y confusión generado por la pérdida del sentido y valor, conduciendo hacia el quebranto apreciativo de la vida. Se trata de una “vieja historia” plagada de antiguas referencias, pero obteniendo su máxima representación en la modernidad, en donde la historia de la metafísica nihilista eclosiona y genera los *mayores estragos* bajo la fórmula nietzscheana de la anunciación concebida como la muerte del dios cristiano (sin olvidar que el cristianismo es una “metafísica de verdugo” [*Metaphysik des Henkers*], (GD, “Los cuatro grandes errores”, 7, p. 645. eKGWB>GD-Irrthuemer-7). Precisamente bajo esta fórmula adquiere todo su reto, ante el que se encuentra la humanidad como el máximo acontecimiento que define y abre las expectativas para todo futuro presentado como *reto supremo*, y el mayor inconveniente al que se enfrenta el ser humano. El nihilismo tiene su lejano referente en la división metafísica del mundo fraguado por Platón y el cristianismo,⁵ para extenderse –en forma de trampa laberíntica– por toda la cultura europea durante la época moderna; en tanto *nihilismo incompleto* adquiere la forma de un *deseo de nada* rechazando todos los valores hasta manifestarse en una “voluntad de nada” que impugna cualquier escala de determinación valorativa.

2

El rechazo del tipo de valor que guía esta *voluntad de nada* adquiere toda su caracterización en la idea desgastada de *Dios*, lo refuta considerándolo como una *gran mentira* que encabeza la religión cristiana y conduce hasta sus últimas consecuencias, pero se manifiesta como una mayúscula farsa exhibida como engaño, manteniendo embaucada

⁵ Por eso acota al inicio del libro que abre su perspectiva filosófica del futuro: “Sin embargo, la lucha contra Platón o, para decirlo con mayor claridad y para el ‘pueblo’, la lucha contra la opresión milenaria de la Iglesia cristiana -pues el cristianismo es platonismo para el ‘pueblo’- ha generado en Europa una formidable tensión del espíritu, como nunca la había habido sobre la tierra: ahora, con un arco así tensado, podemos apuntar hacia los blancos más lejanos” (JGB, pról., p. 296. eKGWB>JGB-Vorrede).

a la humanidad hasta los límites de la “indecencia”. El cristianismo es la prolongada enfermedad que ha imprecado la vida y enfermado al ser humano hasta la extenuación del nihilismo: “porque el nihilismo no es sino la consecuencia de los valores que hemos tenido hasta ahora” (NE, 10 [132], p. 237. eKGBW>NF-1887,10[132]). La “muerte de Dios” no significa para nada la *superación* del nihilismo con que la divinidad impregnaba el mundo hasta drenar todas sus fuerzas vitales. Por el contrario, se produce más bien un *encubrimiento* al generar otros órdenes de carácter secular pretendiendo superar la cuestión, pero en el fondo no hacen más que prolongarla y perpetrarla con malicia, pues básicamente siguen despreciando la existencia:

El nihilismo representa un *estado intermedio* patológico (patológica es la enorme generalización, la conclusión de que *no hay en absoluto ningún sentido*): ya sea porque las energías creativas no son todavía lo suficientemente fuertes, ya sea porque la *décadence* se alarga y no ha dado aún con su remedio (NE, 9 [35], p. 63. eKGBW>NF-1887,9[35]).

Un mundo sin dios pierde todo valor y referente de sentido, incluso se agrava la enfermedad al pretender ocupar con sustitutos ignominiosos el lugar bacante dejado por la divinidad ausente. Los “monos de Dios” siguen adorándolo en secreto pese a que ellos mismos han participado en su asesinato y no hay manera de resucitarlo; el ideal de la divinidad se prolonga hasta la desesperación en esas “sombras de Dios” que chocan y rebotan sin detenerse en los escondrijos de nuestros santuarios espirituales más apreciados. Incluso la ciencia, para Nietzsche, se constituye en la manifestación más reciente de estas sombras de dios que se oculta y prolonga incluso en aquellos sitios en donde se piensa que más ausente está. El ideal ascético y la nefasta necesidad de venerar se prolongan en el hombre moderno hasta conseguir las expresiones más grotescas e impulsa una forma anómala de nihilismo como la marca indeleble de nuestro tiempo.⁶

⁶ Ante la irreprimitable tendencia del hombre a “venerar”, en tanto que, recordemos, el “hombre es un animal que venera”, Nietzsche resalta el contrapeso de la “desconfianza” del escepticismo creativo; tal como lo indica en una de sus obras más festivas: “Nos hemos

La persistencia del nihilismo se expresa también en la idea de la *verdad* como manifestación en el pensamiento secular de una “voluntad de verdad” que se quiere absoluta y más allá de toda crítica, incluso en plena época de *devaluación* de la “idea de verdad”. Al referirse a una verdad que está más allá de cualquier determinación humana, el conocimiento científico, aunque se diga ateo o antimetafísico,⁷ sigue moviéndose en el referente de la religión que hace equivalente la verdad a Dios (como *dios verdadero* o “dios de la verdad”), en tanto proceso desmarcado de divinización de la verdad como ideal supremo; es aún la manifestación del *ideal ascético* que al pretender adquirir un estatuto y finalidad diferentes consigue escapar de la determinación divina, pero se engañan al continuar moviéndose dentro de dicho referente. Esta concesión de la verdad niega el devenir de la vida, en tanto se quiere idéntica e inamovible, manifestando un *cansancio* agotador que adormece e impulsa la impotencia de la voluntad ante la falta de un deseo que pretende imponerse a lo contingente de la vida en eterno devenir. Se manifiesta aquí una *laxitud* inhibitoria de las fuerzas creativas que por sí mismas contradicen la rigidez y tozudez del *ideal* queriéndose absoluto.

Cabe decir, por último, que la conciencia creciente es un peligro; quien vive entre los europeos más conscientes sabe, incluso, que es una

adiestrado en el arte de la comprensión, y gracias a ella nos hemos vuelto fríos y duros para entender que en el mundo no sucede absolutamente nada de manera divina, ni tan siquiera racional, misericordiosa o justamente según cánones humanos: nosotros sabemos que el mundo en el que vivimos no es divino, sino inmoral, ‘inhumano’ -durante mucho tiempo lo hemos interpretado falsa y mentirosamente, aunque de acuerdo con nuestros deseos y voluntad de veneración, es decir, de acuerdo con una *situación de indigencia*. ¿No es el hombre un animal que venera? Sí, pero también es un ser desconfiado: y que el mundo *no* tiene el valor que nosotros habíamos creído es, tal vez, lo más seguro que ha logrado captar finalmente nuestra desconfianza. Cuanto más hay de desconfianza, tanto más hay filosofía” (FW, lib. 5to, § 346, p. 337. eKGWB>FW-346).

⁷ En un apunte titulado de manera emblemática *Diario del nihilista*, advierte: “el escalofrío por la ‘falsedad’ descubierta / vacío: ningún pensamiento más; los fuertes afectos girando en torno a objetos sin valor [...]. / la fuerza más fuerte ya no sabe ¿para qué? / allí está todo, pero no hay fines / el ateísmo como ausencia de todo ideal” (FP IV, 11 [327], p. 457. eKGWB>NF-1887,11[327]).

enfermedad. Puede adivinar que no es la oposición sujeto y objeto lo que aquí me importa: dejo esta distinción a los teóricos del conocimiento que se han quedado atrapados en las redes de la gramática (de la metafísica del pueblo). Y, a decir verdad, tampoco se trata aquí de la oposición de la “cosa en sí” y del fenómeno: pues estamos lejos de “conocer” lo suficiente para hacer una *distinción* así. No disponemos, en efecto, de ningún órgano para *conocer*, para la “verdad”: “sabemos” (o creemos o nos imaginamos) precisamente en la medida que puede ser *útil* al interés del rebaño humano, de la especie: incluso lo que aquí se llama “utilidad” sólo es, finalmente, una creencia, una imaginación, tal vez sólo es fatal estupidez por la que algún día pereceremos (FW, lib. 5to, § 354, pp. 352-353. eKGWB>FW-354).

Poder escapar de las “redes de la gramática”⁸ con que la metafísica se disemina por las venas del pueblo resulta una labor urgente, exigiendo la total atención para involucrar el mayor cúmulo de fuerza fustigado por un ejercicio continuo del escepticismo creador que posibilita otras formas de interpretación.⁹ Pues en el fondo se trata también de un problema interpretativo, incluso podemos decir de una *provocación* hermenéutica de tipo sediciosa. En este sentido, la cuestión de los “valores” se constituye en un referente sobrecargado con la *ganancia* de alguna interpretación previa, de tal forma que la atribución de la creación de sentido endosada a la existencia está mediada por el ejercicio de la voluntad de poder. Del mismo modo, el ser humano pretende *controlar* todo mediante un ejercicio de imposición “antropomórfica”, el conocimiento –y la idea de “verdad” que lo acompaña– se constituye en ese engañoso vaivén mostrando la

⁸ Nietzsche señala que los “teóricos del conocimiento que se han quedado atrapados en las redes de la gramática (de la metafísica del pueblo)” (FW, lib. 5to, § 354, p. 353. eKGWB>FW-354). Y en uno de sus últimos textos dice con ironía: “La ‘razón en el lenguaje’: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática” (GD, “La ‘razón’ en la filosofía”, 5, p. 49. eKGWB>GD-Vernunft-5).

⁹ Como afirma de manera rotunda desde su enfoque de *hermenéutica agonial*: “El mismo texto permite innumerables interpretaciones: no hay una interpretación ‘correcta’” (FP IV, 1 [120], p. 61. eKGWB>NF-1885,1[120]).

necesidad psicológica de establecer en todo acontecer del *salvaje devenir* una supuesta intención; pero al proclamar dicho propósito, lo que realiza este imperativo es colocar en el centro del supuesto sistema a un “sujeto” todopoderoso del conocimiento dividiendo el acontecimiento presentado como integral, en un “agente” proyectado como sustento de aquellos efectos que el ordenamiento nos permite controlar y cualificar.

En este sentido, el nihilismo sería también este cansancio y atrofia de la capacidad de interpretar para inventar nuevas *ficciones* que sirvan para el estímulo de la vida,¹⁰ sin embargo, al negar el mundo tal como se manifiesta y al no poder llegar a ser lo que debería ser, termina estipulándose lo absurdo del mismo. Este estado de apariencia del mundo en la expresión de su pleno carácter irracional y sin sentido,¹¹ tendría que ser sólo un momento de transición del *agotamiento nihilista*, pero en donde este nihilismo posibilite desde su interior también el surgimiento de otra forma de valorar la existencia y un proceso de reconciliación con el “sentido terrenal” al que tendríamos que expresar nuestra plena fidelidad. Ante este reto y viraje del devenir nihilista, en donde se ve sometido de manera implacable el destino del mundo, Nietzsche establece la posibilidad de sacudirse el nihilismo por medio del arribo del *superhombre* como promesa de superación y la

¹⁰ Recordemos aquellas palabras provocadoras: “El mundo se ha vuelto, una vez más, ‘infinito’ para nosotros, en la medida en que no podemos soslayar por más tiempo la posibilidad de que él *contenga dentro de sí infinitas interpretaciones*. Una vez más quedamos sobrecogidos por un gran estremecimiento -ahora bien, ¿quién tendría ganas de volver a divinizar de inmediato a *este* monstruo del mundo desconocido según el viejo estilo? ¿Y a venerar desde este momento a *lo* desconocido como ‘el desconocido’? ¡Ay, existen demasiadas posibilidades *no divinas* de interpretaciones dentro de este ámbito desconocido, demasiadas interpretaciones endiabladas, estúpidas, locas -incluida la nuestra, esa interpretación propia y humana, demasiado humana, que ya conocemos...!” (FW, lib. 5to, § 374, p. 393. eKGWB>FW-374).

¹¹ La metafísica sería más bien el empeño por no querer asumir el mundo sensible, en tanto que en su indetenible proceso de devenir resultó aquello incontrolable que para los cerrados parámetros del sistema resulta absurdo y sin sentido. Se trata de un tipo de hermenéutica de la precariedad que se quiere pura, estable y segura, para Nietzsche lo que impulsa esta forma de idealismo es el “resentimiento” pretendiendo vengarse del sufrimiento por la incertidumbre y la falta de toda consideración hacia lo humano.

gran política en tanto componente propiciatorio de estimulación, permitiendo precisamente la reconciliación plena con el “sentido de la tierra” [*Sinn der Erde*].¹²

3

Sin embargo, este paso desgarrador y “mortal” no puede ejecutarse de una sola vez, pues se requiere de una *preparación* exigente de varios momentos particulares que necesita de inteligencia, sensibilidad, experiencia y paciencia sobradas, pero también de condiciones previas propiciatorias. Como fenómeno pernicioso moderno, el nihilismo tiene una dilatada historia que debemos saber identificar:

a) Comienza con el fenómeno del *pesimismo exacerbado* moderno desprendiéndose de ciertas posturas del romanticismo y de la filosofía schopenhaueriana, al conducir por la pendiente del dolor y el no-ser que consigue rechazar por cansancio la “voluntad de vida”. Se trata del establecimiento de una forma de “nihilismo incompleto”, pues aún no abraza en su totalidad la *nada* al entretenerse en la “búsqueda de escapatorias” posibles; ante dicho divertimento desgastante, el nihilismo incompleto acaba remplazando a Dios por formas idolátricas que derivan en los peligros del fanatismo exacerbado y comportamientos fundamentalistas autodestructores. Frente a este escenario plagado de peligros devastadores y ante el empuje implacable de la nada, emerge...

b) El lastre de la *pasividad nihilista* que, al evidenciar la falta de consistencia y fundamento de todos los valores hasta ahora mantenidos, provoca un desgaste, terminando por *quebrantar* por completo la voluntad y establece el lamentable espectáculo de la futilidad generalizada, ya que “todo merece perecer”. El

¹² “El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¿sea el superhombre el sentido de la tierra! [*Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!*]” (Za, pról., 3, p. 34. eKGWB>Za-Vorrede-3).

contagio peligroso de esta enfermedad de la devastación consigue pescarse de una forma de idealismo que finalmente prepara la extinción de toda forma de deseo, incluso como *deseo de nada*, en tanto efecto entrampado de la parálisis extendida del *nihilismo incompleto*.

c) Pese al desgaste universalizado que establece el arribo destructor de la nada, consigue subsistir cierto tipo de energía destructiva en forma de la *actividad nihilista*; se trata de un tipo exacerbado de decadencia consiguiendo llevar incluso al extremo de la destrucción generalizada de todos los valores establecidos con anterioridad para por fin liquidarlos hasta su incineración –mediante el impulso de un *nihilismo completo*– para, de tal manera, conseguir precipitar el fin de la “época del sin sentido” mediante el impulso de un tipo de *radicalización nihilista*.¹³

No obstante la presencia de su marcada negatividad destructiva, el nihilismo activo consigue reavivarse para buscar deshacer la instalación del *vacío* de la nada que ha emergido con la extensión del desierto dejado por el dios ausente, abriendo la posibilidad de una superación del nihilismo mismo como “nihilismo perfecto”.¹⁴ En este sentido, el nihilismo más que constituirse en un obstáculo implica establecerse en una *oportunidad* abierta para impulsar la transvaloración, permitiendo superar de forma resuelta la metafísica nihilista instaurada por la decadencia en Occidente. Esta etapa de la *transvaloración* significa la activación de una voluntad de poder afirmativa dejando tras de sí cualquier trauma generado por el fin de los valores superiores anclados en

¹³ Al respecto, véase el texto titulado precisamente “Para la historia del nihilismo europeo” (FP IV, 11 [150], pp. 409-410; también: 9 [35], 9 [60], 11 [123], pp. 241-241, 249-251 y 402. eKGWB>NF-1887, 9[35],9[60],11[123],11[150]).

¹⁴ Precisamente, esta tensión existente en el planteamiento del nihilismo europeo la denomina J. L. Nancy el “equivoco de Nietzsche”: “Hay dos posibilidades: o el intervalo no es más que el nihilismo mismo, el corazón unívoco del equivoco, o bien, en el extremo del nihilismo, hacia algo diverso. Estas dos posibilidades, como se sabe, están presentes en Nietzsche y constituyen lo que debería llamarse también el equivoco de Nietzsche, desde el momento en que Nietzsche mismo sabe ser y quiere ser el *extremo* del nihilismo” (cf. 2008, p. 16).

una divinidad ordenadora, y asumiendo plenamente el reto de generar nuevos valores y diferentes formas de valoración.¹⁵

Visto desde la óptica de la perniciosa enfermedad que nos aqueja, el “sollozo nihilista” [*nihilistisches Seufzen*]¹⁶ en todas sus manifestaciones no es más que un *estimulante* para la autosuperación del ser humano por medio del ejercicio de desprecio ante todo lo bajo y vergonzoso que interpela. Sin embargo, también están siempre presentes las dificultades por superar las seducciones modernas del *nihilismo estancado* generado por las llamadas sociedades del consumo y espectáculo, cuya tecnificación de la vida del “confort” y apresurado hedonismo se terminan imponiendo, hasta formar sociedades de *sonámbulos* deleitadas en un conformismo sensualista que sigue extendiendo sin restricción el desierto del nihilismo: no olvidemos que somos “¡nosotros, los sonámbulos del día! [*wir Nachtwandler des Tages!*]” (FW, lib. 2do, § 59, p. 150. eKGWB>FW-59).¹⁷

La cuestión de la *atroz* historia del nihilismo europeo, Nietzsche la desplaza de su concepción ontológica original –en donde el mundo se muestra en su máximo *agotamiento* satisfaciéndose en la nada y el

¹⁵ De ahí también el reto abierto para los nuevos filósofos que deben saber mandar y legislar: “*Pero los auténticos filósofos son los que mandan y legislan: ellos dicen ‘¡así debe ser!’*, ellos determinan primero el ‘hacia dónde’ y el ‘para qué’ del ser humano, y para ello disponen del trabajo previo de todos los trabajadores filosóficos, de todos los subyugadores del pasado -se aferran al futuro con mano creadora, y todo cuanto es y ha sido se convierte para ellos en medio, en un instrumento, en un martillo. Su ‘conocer’ es *crear*, su crear es una legislación, su voluntad de verdad es *voluntad de poder*. ¿Existen hoy semejantes filósofos? ¿Han existido ya semejantes filósofos? ¿No *tienen* que existir semejantes filósofos?” (JGB, sec. 6ª: “Nosotros, los doctos”, § 211, p. 378. eKGWB>JGB-211).

¹⁶ “[u]n caos, un sollozo nihilista, un no-saber-a-dónde-ir, un instinto de cansancio” (GD, “IncurSIONES de un intempestivo”, 50, p. 127. eKGWB>GD-Streifzuege-50).

¹⁷ Sobre este enfoque también puede verse al sociólogo y filósofo francés Gabriel Tarde (1843-1904) contemporáneo de Nietzsche, cuando establece: “El estado social, como el estado de sonambulismo, sólo es una forma del sueño, un sueño de mando y un sueño en acción. Tener solamente ideas sugeridas y crearlas espontáneas: tal es la ilusión propia del sonámbulo tanto como del hombre social [...]. *La sociedad es la imitación, y la imitación es una especie de sonambulismo*” (cf. 2011, pp. 54 y 65). Y recordemos que el pesimismo de A. Schopenhauer habla del mundo como el “peor de los mundos”, ya que es un gran *hospital* (cf. R. Steiner 2000, II 22, p. 75).

“hombre pequeño” enfermo que contagia—¹⁸ hacia el problema nodal de los *valores morales*, que determinan en buena medida tanto la capacidad de acción del ser humano como la visión del mundo implicando el asunto del sentido. El ámbito de lo ontológico simplemente no le interesa y lo deja a las discusiones *intrincadas* de los eruditos, aquellos doctos indolentes que se regodean en tejer telarañas idealistas pretendiendo suspender el indómito devenir de la realidad, que por lo demás no se puede detener sino hasta su completa aniquilación; en cambio, desde el ámbito de los *valores* se produce un sometimiento en toda Europa, un dominio tan sutil e imperceptible pues el ser humano termina identificándose por completo con dichos valores que cualquier cuestionamiento o ataque lo considera como meramente personal, pues ha llegado al punto de identificarse plenamente con ellos. La cuestión aquí planteada se refiere a la recuperación del “instinto”, que para Nietzsche es más importante y profundo que la exaltada “razón”, pero sin despreciarla pues luego es necesaria “para asistirles luego con buenos argumentos” (JGB, sec. 5ª: “Para la historia natural de la moral”, § 191, p. 358. eKGWB>JGB-191).

Lo importante es no permitir que el nihilismo pasivo se estanque – en forma de “nihilismo incompleto” – en nuestra vida e imposibilite el impulso de transformación de sí mismo en la búsqueda por la *excelencia*, en tanto la obstrucción viene a *ensimismar* volcándose en contra de la enérgica “ley de la vida” que activa la *autosuperación* continua como estrategia creativa para “llegar a ser lo que se es”.¹⁹ Para impulsar

¹⁸ Por eso señala enérgicamente: “Los enfermos son el máximo peligro para los sanos; no de los más fuertes les viene la desgracia a los fuertes, sino de los más débiles. ¿Se sabe esto?... Hablando a grandes rasgos, no es, en modo alguno, el temor al hombre aquello cuya disminución nos sea lícito desear: pues ese temor constriñe a los fuertes a ser fuertes y, a veces, terribles -mantiene en *pie* el tipo bien constituido de hombre. Lo que hay que temer, lo que produce efectos más fatales que ninguna otra fatalidad, no sería el gran miedo, sino la gran náusea frente al hombre; y también la gran *compasión* por el hombre. Suponiendo que un día ambas se maridasen, entraría inmediatamente en el mundo, de modo inevitable, algo del todo siniestro, la ‘última voluntad’ del hombre, su voluntad de la nada, el nihilismo” (GM, trat. 3ro, 14, pp. 178-179. eKGWB>GM-III-14).

¹⁹ Como indica en uno de sus libros más importantes: “¿*Qué dice tu conciencia?* ‘Debes llegar a ser el que eres’ [Was sagt dein Gewissen? ‘Du sollst der werden, der du bist’]” (FW, lib. 3ro, § 270, p. 269. eKGWB>FW-270).

el llamado *último nihilismo* resulta decisivo conseguir franquear la metafísica occidental mediante un proceso sedicioso de radicalización consiguiendo romper con el ímpetu del martillo dionisiaco los acotamientos morales, religiosos, epistemológicos y ontológicos. Sin embargo, podemos decir que, por el alto impacto de las implicaciones morales en la conformación del ser humano, en las posibilidades de hacer e interactuar con los demás, constituye un núcleo de interés de Nietzsche desde su etapa media en el duro forjamiento del *espíritu libre*.²⁰

El *nihilismo radical* supone la convicción del carácter absolutamente insostenible de la existencia, cuando [se trata] de los supremos valores reconocidos, además de la *comprensión* de que nosotros no tenemos ni el más mínimo derecho a ponerles a las cosas un más allá o un sí que sea “divino”, la moral personificada.

Esta comprensión es una consecuencia del crecimiento de la “veracidad”: Por tanto, incluso una consecuencia de la creencia en la moral.

Ésta es la antinomia: en la medida en que creemos en la moral, *condenamos* la existencia.

La lógica del pensamiento conducente al último nihilismo: ¿qué funciona aquí? Concepto de *pérdida de valor, de sentido*: hasta qué punto las valoraciones morales se esconden detrás del resto de valores superiores.

Resultado: *los juicios de valor morales son condenas, negaciones, la moral es el abandono de la voluntad de existir ...*

Problema: *pero ¿qué es la moral?* (NE, 10 [192], p. 274. eKGBW>NF-1887,10[192]).

²⁰ Por eso señala: “Con este libro [*Aurora*] comienza mi campaña contra la *moral*. No es que huela lo más mínimo a pólvora: en él percibirán olores completamente distintos y mucho más amables, suponiendo que se tenga alguna finura en la nariz. Ni artillería pesada, ni tampoco ligera: si el efecto del libro es negativo, tanto menos lo son sus medios, esos medios de los cuales se sigue el efecto como una conclusión, *no* como un cañonazo” (EH, “*Aurora*”, 1, p. 87. eKGBW>EH-M-1). Pero –según aclara G. Colli– esta aseveración no es del todo exacta, pues ya entre 1878 y 1879 –en los tres libros que componen en realidad *Humano, demasiado humano* (considerando el segundo tomo compuesto por “Opiniones y sentencias varias” y “El caminante y su sombra”)– “esta ‘campaña’ no sólo estaba preparada y anunciada sino en parte ya combatida” (cf. 1883, p. 57).

El nihilismo se presenta aquí como el “desmoronamiento de los valores superiores”, ya que se trata de la exacerbada situación arrastrando sobre sus espaldas el mayor acontecimiento que realmente significa la llamada *muerte de Dios*.²¹ En realidad, el planteamiento farsante que mantenía a Dios como valor supremo se agota, alcanza un límite insuperable, llegando a estallar en mil pedazos siendo no posible volver a reunirlos sin un tipo de desgarramiento, pues el garante que permitía dicha unidad se ha extenuado. El llamado orden del mundo se disuelve en una infinitud de momentos en continuo *devenir* desbocado sin un fin predeterminado (precisamente, la “profundidad de las superficies”), terminando por generar una “fatiga crónica”.²² Es el momento de total cansancio que reclama el *gran envite* para consentir renovar las fuerzas que autoricen al postrado ser humano sacar las energías excedentes, permitiéndole realizar el supremo salto hacia lo nuevo y diferente. La apuesta nietzscheana para salir del embotamiento metafísico de la decadencia es vencer al *gran cansancio* mediante el cual el nihilismo ha sometido a todo lo vital hasta ahora, asimilándolo plenamente al *tragarlo* para poder “pasar al otro lado”,²³ teniendo como faro referencial y piloto de la nave la figura emblemática del *Übermensch*.

²¹ Sin perder de vista aquello que T. Eagleton enfatiza en su aproximación a este tema: “Lo que Nietzsche reconoce es que uno no puede deshacerse de Dios si no se termina con el sentido innato de las cosas. Dios puede sobrevivir a una tragedia, pero no al absurdo. Mientras las cosas aparentan tener un sentido intrínseco, siempre se puede preguntar de dónde viene. Abolir las significaciones dadas implica destruir la idea de profundidad, que significa, a su vez, erradicar a seres como Dios, que encuentran en ella su refugio [...], Nietzsche quiere remplazar lo que percibe como profundidad vacua por la profundidad de las superficies” (cf. 2017, 5, p. 138).

²² Por eso señala, para insistir en este proceso equívoco de diferenciación, en un apunte de otoño de 1887: “Alcanza su *máximo* de fuerza relativa como fuerza violenta de *destrucción: como nihilismo activo*. Su antítesis sería el nihilismo cansado que ya no *ataca*: su forma más famosa es el budismo: nihilismo *pasivo!*” (NE, 9 [35], p. 63. eKGWB>NF-1887,9[35]).

²³ “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo. / Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse” (Za, pról., 4, p. 36. eKGWB>Za-I-Vorrede-4).

VI

1

Lo que Nietzsche se propone realizar en esta última época de su invectiva sediciosa en contra de la cultura nihilista de la modernidad –pero también pretendiendo aprovechar sus condiciones e insuficiencias– sintetizada bajo el epígrafe de la *gran guerra*, es emprender una auténtica “filosofía del *Anticristo*” (JGB, sec. 8ª: “Pueblos y patrias”, § 256, p. 412. eKGWB>JGB-256). Se trata de un proyecto que viene perfilando en realidad desde la publicación de su *Así habló Zaratustra*, pero acelerándose en el último año de actividad; frente a su proyecto de transvaloración conducido por su letal filosofía de martillo,¹ se presenta a sí mismo como el “filósofo de la *transvaloración de todos los valores* [den *Philosophen der Umwerthung aller Werthe*]” (CO VI, 1101, p. 240. KGB 8, 1101, p. 409), en una carta dirigida a C. Fuchs con fecha del 6 de septiembre de 1888. Aquí marca un cambio fundamental en el sentido de que asume otra forma el reto abierto por el acontecimiento mayúsculo de la *herida* dejada por la divinidad retirada, que lo lleva a declarar de manera provocadora:

Iría en contra de todos los buenos modales dejar que nos amen si estamos convencidos de que no *merecemos* más que odio -por no hablar ya de otros sentimientos de rechazo. “Pero esto es exactamente el reino de la gracia”. ¿Así que vuestro amor al prójimo es, entonces, una gracia?

¹ Se ha producido una primera transvaloración con la moral de la piedad conducida por los judíos y continuada de manera decisiva por los cristianos; se trata de una auténtica inversión que guía la “venganza de los esclavos” en contra de los *señores* para volver todos los valores de casta algo negativo y malvado (*cf.* GM, trat. Iro, 7, pp. 51-52 eKGWB>GM-I-7).

¿Vuestro amor al prójimo es también una gracia? Bien, pues si esto es posible, dad un paso más: amaos a vosotros mismos a causa de la gracia [*liebt euch selber aus Gnade*]. De este modo, no necesitaréis más a vuestro Dios, y todo el drama de la caída y de la redención finalmente se representará en vuestro interior [*dann habt ihr euren Gott gar nicht mehr nöthig, und das ganze Drama von Sündenfall und Erlösung spielt sich in euch selber zu Ende!*] (M, lib. 1ro, § 79, p. 109. eKGWB>M-79).²

Su planteamiento propone dar este *paso adelante* para dejar de tener necesidad de dios y por fin reconciliarse con uno mismo para engendrar la gracia de *amarse* –sin trampas y subterfugios– como máximo gesto de aceptación plena de la tierra.³ Consideramos que aquí se encuentra justamente uno de los puntos de inflexión nietzscheana para impulsar su *transvaloración* como condición propiciatoria del arribo de lo *superhumano*. La imprecada “filosofía del *Anticristo*” significa el *giro subversivo* hacia un cambio de interpretación que permita desarrollar otras formas de existencia y de autovaloración; precisamente la invectiva lanzada al final de *Ecce homo* pretende sintetizar este envite cuando esgrime “Dionisio contra el Crucificado” [*Dionysos gegen den Gekreuzigten*].

En tanto que el nihilismo europeo [*der europäische Nihilismus*] sería la oportunidad de dar un vuelco decidido a la decadente interpretación cristiana interiorizada en Occidente;⁴ resulta que este

² También señala en una de sus obras más importantes: “Y hace poco le oí decir esta frase: ‘Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios.’ / Por ello, estad prevenidos contra la compasión: ¡de ella continúa viniendo a los hombres una nube! ¡En verdad, yo entiendo de señales del tiempo! / Mas recordad también esta frase: todo gran amor está por encima incluso de toda su compasión: pues él quiere, además ¡cread lo amado! / ‘De mí mismo hago ofrecimiento a mi amor, y de mi prójimo igual que de mí’ -este es el lenguaje de todos los creadores. / Mas todos los creadores son duros” (Za, 2ª par.: “De los compasivos”, p. 138. eKGWB>Za-II-Mitleidige).

³ Por eso agrega de forma provocadora: “El concepto de ‘Dios’ ha sido hasta ahora la mayor *objeción* contra la existencia ... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad de Dios: solo *así* redimimos el mundo” (DG, “Los cuatro grandes errores”, 8, p. 645. eKGWB>GD-Irrthümer-8).

⁴ Por eso señala en un fragmento póstumo datado ente otoño de 1885 y otoño de 1886: “La voluntad de poder *interpreta*: en la formación de un órgano se trata de una interpre-

inquietante huésped ya está instalado de manera solapada en nuestras vidas y desgarrar la tranquilidad de la existencia suprimiendo la cuestión del valor y sentido, pero también abre la posibilidad de *desafiar* el problema del ordenamiento metafísico: “El nihilismo está, por el contrario, en una *interpretación completamente determinada*, en la interpretación cristiano-moral. En la época más honesta, más compasiva. La penuria anímica, corporal, intelectual no es en sí misma de ningún modo capaz de producir el nihilismo, es decir, el rechazo radical del valor, del sentido, de la deseabilidad” (FP IV, 2 [127], p. 114. eKGWB>NF-1885,2[127]).

En este ígneo sentido es que Nietzsche –como se ha señalado con anterioridad– impulsa una transfiguración en la forma como se venía presentando el problema del nihilismo; se propone realizar un vuelco incisivo desde el planteamiento *ontológico*, que por la vía de la ausencia de sentido sucumbe a la justificación de la “aniquilación del mundo” mediante el gesto representativo de lo *radical absurdo*, hasta la postulación axiológica del nihilismo, que si bien “juega” con cuestiones como la “ausencia de valores” o el “valor de la nada”, también *abre* la posibilidad de otro tipo de valores y forma diferente de valorar; de esta manera repercutiendo directamente en estilos de vida disímiles acometiendo la *excelencia*, en tanto impulso máximo de la *voluntad de poder* como incremento activo de las fuerzas vitales. Aquí entramos al envite creativo de la transvaloración de todos los valores.⁵

Como deja claramente acentuado M. Ferraris: “Nietzsche, a pesar de las apariencias, jamás alienta una duda radical acerca de la existencia

tación; la voluntad de poder delimita, determina grados, diferencias de poder. Meras diferencias de poder no podrían aún sentirse como tales: tiene que haber allí un algo que quiere creer que interprete a todo otro algo que quiere creer respecto de su valor. En esto igual. En verdad *la interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo*. (El proceso orgánico presupone un permanente INTERPRETAR” (FP IV, 2 [148], p. 122. eKGWB>NF-1885,2[148]).

⁵ Así perfila uno de sus principales criterios, en un apunte datado entre el otoño de 1885 y primavera de 1886: “Mido un hombre, un pueblo, según el grado en el que pueda liberar en sí sus impulsos más terribles y girarlos para provecho sin que lo haga sucumbir; provocando, por el contrario, su fertilidad de hecho y de obra” (FP IV, 1 [5], p. 44. eKGWB>1885,1[5]).

del mundo; que el mundo se haya convertido en fábula no es motivo suficiente para hablar de una disolución de la ontología” (cf. 2000, I, p. 7). De esta manera, al localizar el núcleo del auténtico problema azotador de la total humanidad, Nietzsche establece los motivos de la “enfermedad” cuyas principales manifestaciones las ubica en las bases de la metafísica cristiana, que viene aquejando a la cultura europea desde sus orígenes modernos. Como sabemos, el filósofo de la *ciencia jovial* comienza a establecer los rasgos, síntomas e implicaciones del fenómeno a partir de percibir la llamada “muerte de Dios” (pues no olvidemos que “también los dioses se descomponen [la *putrefacción divina*]” (FW, lib. 2do, § 125, p. 219. eKGWB>FW-125),⁶ en tanto el gran acontecimiento que marca con profundidad y define nuestro tiempo como “gran mediodía”.

2

Debemos insistir que el trabajo filosófico que realiza en torno a 1887 gira alrededor de temáticas como el nihilismo, el eterno retorno, la voluntad de poder y el superhombre; y es en este apremio reflexivo donde emerge de manera decisiva el polémico escrito *Zur Genealogie der Moral (Sobre la genealogía de la moral)*, redactado de forma acelerada en unas cuantas semanas y en el que busca *ensayar* una nueva pauta de valorar el arte de la interpretación.⁷ Por eso es importante consi-

⁶ Como sabemos, un planteamiento fundamental para esta perspectiva crítica aparece en una obra publicada en 1846, de Ludwig Feuerbach: “De esta forma el culto a Dios depende sólo del culto que el hombre se tiene a sí mismo [...]. Dios mismo no es otra cosa que la esencia de la fantasía o de la imaginación del hombre, la esencia del corazón humano” (cf. 2008, 5 y 54, pp. 26 y 104). Y apenas dos años antes, Max Stirner había escrito: “Con el espíritu nos conocemos a nosotros mismos, y él es el primer nombre bajo el cual desdivinizamos lo divino, es decir, el objeto de nuestras inquietudes, nuestros fantasmas, los ‘poderes superiores’ [...]. El propietario no es ni Dios, ni el Hombre (la ‘Sociedad humana’): es el individuo” (cf. 2007, pp. 20 y 255).

⁷ Tal como lo señala en su importante obra G. Deleuze: “*La genealogía de la moral* es el libro más sistemático de Nietzsche. Tiene un doble interés: por una parte, no se presenta ni como conjunto de aforismos ni como un poema, sino como una clave para la interpretación de los aforismos y para la evaluación del poema” (cf. 1986, III 7, p. 123).

derar el fragmento conocido con el título de “El nihilismo europeo”, con referencia “Lenzer Heide, 10 de junio de 1887” (FP IV, 5 [71], pp. 164-168. eKGWB>NF-1887,5[71]). Podemos observar ahí que Nietzsche intenta sintetizar algunas de las principales *ventajas* generadas por la “hipótesis de la moral cristiana”, en tanto esta atribuye al hombre un “*valor absoluto*” en directo contraste con su pequeñez y carácter contingente; es decir: atribuye, “a pesar del sufrimiento y el mal”, la cualidad de la *perfección* del mundo y considera que los seres humanos están dotados con un tipo de conocimiento de los valores absolutos. En tanto que se presenta como un efectivo *antídoto* en contra del nihilismo, dicha moral evita el *autodesprecio*, pero también la desesperación por las insuficiencias del conocimiento, y contiene el impulso de escarnio por la vida. Pero el vínculo que establece la moral con la veracidad se *agota*, revirtiéndose en su contra, ya que el interés que la sostenía genera necesidades ajenas a dicha veracidad: ante esta extenuación las mentiras resultan insostenibles, y ello origina un “proceso de desilusión”. Ahora bien, el desencanto del “primer nihilismo” no requiere ya de algún tipo de “antídoto”, pues podemos *soportar* estos desencantos de la vida gracias a las fuerzas alcanzadas, de tal forma que la “interpretación moral” como proceso disciplinario pierde validez (“‘Dios’ es una hipótesis demasiado extrema”, FP IV, 5 [71], p. 165. eKGWB>NF-1887,5[71]).⁸

Pero al resultar insostenible cualquier creencia en algún dios y en un orden moral preestablecido, se transita al extremo opuesto; es decir, a una naturaleza inmoral sin ninguna finalidad y cuyo *sentido* se ha escapado; es el momento de la extensión del nihilismo escamoteador de todo significado en el mundo. La interpretación teológica, al debilitarse y finalmente sucumbir, da lugar a una existencia desprovista de cualquier posible *sentido*, a una vida en la que nada importa y todo es “en vano”.⁹ Tras la desaparición de todo sentido y valor, de toda meta,

⁸ En esa época escribe: “El acontecimiento reciente más grande -que ‘Dios ha muerto’, que la fe en el Dios cristiano se ha convertido en algo increíble- ya comienza a proyectar sus primeras sombras sobre Europa” (FW, lib. 5to, § 343, p. 329. eKGWB>FW-343).

⁹ Recordemos aquella aseveración emblemática del gran escritor ruso F. Dostoievski: “Es más: puesto que, en cualquier caso, Dios y la inmortalidad no existen, incluso aunque nun-

es el desinterés *paralizante* y la *nada* que se expande de manera eterna, resultan la manifestación “extrema del nihilismo”. Sin embargo, para Nietzsche de lo que se trata en el fondo es de la superación del “Dios moral”, de la oportunidad de considerar factibles valores que permitan ir “más allá del bien y del mal” del Dios cristiano. Lo valioso estaría en que esta experiencia sea vivida por cada individuo particular con el *placer* y el *valor* indispensables para la abierta aprobación de la existencia. Pero resulta que la moral había servido precisamente para evitar caer en dicho abismo desesperante, sobre todo ante el desarmante abuso de los hombres “poderosos”; la *moral* como protección, en tanto el débil y desvalido “hombre común” tenía que protegerse de los señores que ejercer con despotismo el poder.

Es en este sentido que –según Nietzsche– la moral ha enseñado a “odiar y despreciar” la *voluntad de poder* como rasgo de los “dominadores”, para evitar la desesperanza y el peso aplastante del sinsentido de una nada que deteriora y horada con insistencia la integridad. Ante dicha moral, el débil y oprimido se sitúa en *el mismo plano* que el opresor

ca llegara esa era, nada impide al nuevo hombre convertirse en hombre-dios, aunque sea el único en hacerlo en todo el mundo, y por supuesto, desde este nuevo rango, saltar alegremente por encima de cualquier antiguo obstáculo moral del antiguo hombre-esclavo, si le es preciso. ¡Para Dios, la ley no existe! ¡Allá donde está Dios, ese lugar es divino! Donde esté yo, ese será al instante el lugar principal... Todo está permitido” (cf. 2013, 4ª par., lib. XI, cap. IX, p. 646). Agregando en otra de sus emblemáticas novelas: “Si Dios existe, todo es Su Voluntad y yo no puedo hacer nada contra Su voluntad. Si no existe, todo es mi voluntad y estoy obligado a poner de manifiesto mi voluntad [...]. Para mí no hay idea más grande que la de que Dios no existe. La historia humana está de mi parte. Todo lo que el hombre ha hecho es inventar a Dios para vivir y no tener que matarse: en eso consiste hasta ahora la historia universal. Yo soy el único en la historia universal que por primera vez no ha querido inventar a Dios [...]. Entender que Dios no existe y no entender con ello que te has convertido en Dios es un absurdo, pues de lo contrario te matarías” (cf. 2011, 3ª par., 6, pp. 788-790). Antes de las cavilaciones y planteamientos de Dostoiévski, el filósofo francés Voltaire había planteado en una carta dirigida al autor anónimo del libro clandestino *Tratado de los tres impostores*: “Si Dieu n’existait pas, il l’faudrait invente [si Dios no existe, tendría que ser inventado]”; y luego argumenta en una carta con fecha del 28 de noviembre de 1770, dirigida a Federico de Prusia: “si Dios no existiera, habría que inventarlo. Pero toda la naturaleza nos grita que Él existe: que hay una inteligencia suprema, un inmenso poder, un orden admirable, y todo nos enseña nuestra dependencia de esto” (cit. F. Savater 2015, p. 69). Al respecto parece revirar Nietzsche, en tanto que siendo “Dios tan absurdo, que aunque existiese, habría que eliminarlo” (cf. AC, § 52, p. 93. eKGWB>AC-52).

o “fuerte”, quien pierde todo derecho a imponerse por su propia naturaleza. Pero desde el *giro* impulsado por Nietzsche al afirmar que la vida sólo es voluntad de poder, resulta que lo fundamental para considerar cualquier valor es el “grado de poder” alcanzado. La moral metafísica “protegía” del nihilismo, pero al precio de atribuir al ser humano un valor infinito y transmundo al establecer un orden que no se corresponde con el “poder y la jerarquía mundanos”. Trayendo consigo este orden moral es la humildad y la nivelación, pero al naufragar dicho orden metafísico todos los “malogrados” terminan por *sucumbir*. Resulta que la “voluntad hacia la nada” de los estropeados se desenvuelve en un proceso de *autodestrucción* manifestado en un odio feroz, a muerte, hacia los poderosos como sus máximos enemigos.

Así pues, Nietzsche interpreta el nihilismo como un *síntoma* de la falta de consuelo de los débiles, que sin la referencia de su impuesto orden moral pierden su sentido y pretenden obligar a los “poderosos a ser sus verdugos”. Sin embargo, la crítica interpretativa nietzscheana pretende ir más allá de lo aparente al establecer que la “moral de la resignación” del Dios cristiano de la piedad consiga contener hasta cierto punto las miserias constitutivas de la existencia, mientras el nihilismo *activo* logra generar estos remedios para establecer condiciones más favorables. El poder de superar la moral indica un importante desarrollo en la “cultura espiritual”, aunque sólo consiga un “relativo bienestar” ante el cansancio espiritual que perdura en el escepticismo del filósofo. La caracterización de los “malparados”, la realiza Nietzsche sobre todo desde una *fisiología* de las energías vitales; se trata de los hombres europeos *menos saludables* y malogrados ingénitos, constituyéndose en el terreno propiciatorio para que emerja y se imponga el nihilismo paralizante. No obstante, esta severa crisis tiene que vivirse como un proceso de *purificación* cuyas ventajas debemos saber aprovechar. Esta forma de nihilismo tiende a sacar lo peor de los más débiles e inseguros, pero también lo *mejor* de los fuertes y creadores; por lo tanto, es posible establecer

[el] impulso de *una jerarquía de fuerzas* desde el punto de vista de la salud: reconociendo a los que ordenan como los que ordenan, a los que obedecen como los que obedecen. Naturalmente fuera de todos

los órdenes existentes [...]. ¿Quiénes se mostrarán entonces como los *más fuertes*? Los más medidos, aquellos que no tienen *necesidad* de creencias externas, aquellos que no sólo admiten sino que aman una buena porción de azar, de sin sentido, aquellos que pueden pensar al hombre con una significativa reducción de su valor sin por ello volverse pequeños y débiles: los más ricos en salud, que están a la altura de la mayoría de las desgracias y por ello no le temen a las desgracias - hombres que *están seguros de su poder*, y que representan con orgullo consciente la fuerza alcanzada por el hombre (FP IV, 5 [71], pp. 167-168. eKGWB>NF-1887,5[71]).

Lo que queda claro aquí del enfoque nietzscheano de esta época y que aplica a la interpretación crítica realizada de manera más amplia en la *Genealogía* sobre los prejuicios morales, es su sometimiento a un enfoque histórico, pero uno que entiende la historia tal y como lo practicaban los historiadores griegos (Heródoto y Tucídides), para quienes lo importante era la “verosimilitud” y no tanto la verdad de los hechos acontecidos;¹⁰ lo fundamental es entonces la composición de un *estilo* que consiga la “elocuencia del discurso y las frases bien compuestas” (cf. R. P. Droit 2012, 9, pp. 141-147); de un estilo que ponga el énfasis no tanto en la “erudición rigurosa”, sino en su *capacidad estética*, es decir: en la “poetización de la historia” (cf. P. Berkowitz 2000, 3, p. 100 n. 6 y H. White 2002, IX, pp. 316-356).¹¹ Es decir, lo fundamental

¹⁰ “El problema inmediato, pues, es disolver la autoridad de todos los modos heredados de concebir la historia, volver el pensamiento histórico a un modo poético, y específicamente metafórico, de comprender el mundo, es decir, impulsar una capacidad de *olvido* creador, para que el pensamiento y la imaginación puedan responder inmediatamente al mundo que está *allí* ante ellos como un caos, hacerle frente según lo requieran el deseo y las necesidades presentes [...]. El retorno del pensamiento histórico al modo metafórico permitirá la liberación de todos los esfuerzos por hallar en la historia algún significado definitivo. Se verá que los elementos del campo histórico se prestan a la combinación en un número infinito de modos, de igual modo que los elementos de percepción para el artista libre. Lo importante es que el campo histórico sea visto, en la misma forma que lo es el campo perceptual, como una ocasión para la creación de imágenes, no como materia para la conceptualización” (cf. H. White 2002, IX, p. 354).

¹¹ Como puntualiza P. Berkowitz: “Nietzsche, de hecho, subordina el estudio de la historia al estudio de la psicología, o a la naturaleza del alma humana [...]. En realidad, los orígenes

para Nietzsche no es la coherencia y verdad de lo narrado-histórico de un rígido sistema conceptual, sino las *posibilidades críticas* abiertas por el *uso* metafórico del pasado para transformar el presente en la construcción de posibles futuros, en la capacidad que guarda este tipo de conocimiento para el desarrollo de todo lo vital en la consecución de todo lo *superior*.

La función positiva del nihilismo reside en la peligrosa prueba de la completa liberación del individuo; si no quiere caer, tiene que encontrar, solo en sí mismo, un punto firme, y hacerse capaz de una afirmación absoluta. Por lo tanto, el nihilismo se “instrumentaliza” al servicio del surgimiento de un tipo superior y una nueva moralidad. Por medio de su destructividad espiritual, crea una situación de desafío. Y es precisamente aquí donde, a través de una lucha encarnizada, se busca y se encuentra un sentido absoluto de existencia, y, más allá del hombre, nace el “superhombre” (cf. J. Evola 2011).¹²

3

Ubicando definitivamente al ser humano en el reino animal, Nietzsche caracteriza al hombre actual como “animal de rebaño europeo” (JGB, sec. 5ª: “Para la historia natural de la moral”, § 199, p. 363. eKGWB>JGB-199) cuyo “instinto gregario” y conciencia moral los han convertido en las *bestias* domesticadas que *son*. Debemos

por los que Nietzsche se interesa principalmente no son históricos ni sociales y políticos, sino las condiciones del alma que determinan las acciones tanto de los que dan los nombres originales a los valores como de los que revelan las valoraciones originales [...]. Nietzsche juzga la moral noble y la moral de los esclavos sobre la base de unas opiniones acerca del cosmos y de las necesidades verdaderas o reales del hombre” (2000, 3, p. 101).

¹² [The positive function of nihilism dwells in the dangerous test of the complete liberation of the individual; if he does not want to fall, he has to find, in himself alone, a firm point, and to make himself capable of an absolute affirmation. Therefore, nihilism is “instrumentalized,” in the service of the rising of a superior type and a new morality. By means of its spiritual destructiveness, it creates a situation of challenge. And it is precisely here that, through bitter struggle, an absolute sense of existence is sought and found, and, beyond man, the “superman” is brought into being].

comenzar por situar a los seres humanos en el conjunto variado de los animales, porque así recobrarán su verdadera escala terrenal y, en virtud de sus particularidades, desarrollarán algunas diferencias o rasgos específicos, pero dentro de la misma escala natural que los define. Ante la *crisis* de la cultura occidental, provocada por el devastador nihilismo que permea desde su mismo origen ya todos sus supuestos fundamentos, Nietzsche busca establecer un proceso de resistencia y superación de mayor “crueldad”,¹³ con miras a dejar atrás el *minimum* de potencia del decadente rebaño humano para acceder por fin al *maximum* de energía del “superanimal humano” [*menschliches Supertier*]¹⁴ o “animal poshumano”.¹⁵

Estos criterios energéticos nos permiten observar que, a partir de cierto punto, la historia de la civilización occidental es la historia del predominio de un proceso reactivo de moralización de la existencia y desmoralización de las fuerzas naturales de la afirmación de la vida. Se puede hablar de una “Historia moral” donde gravitan el *engaño* de la metafísica y la justificación expresa del “instinto de rebaño” del gregarismo preponderante, el cual terminó domesticando moralmente a la civilización europea; por eso Nietzsche no cesa de afirmar que toda la moral del europeo moderno se estableció sobre la base de la *utilidad del rebaño*, terminando por ensombrecer a los hombres *fuertes y únicos*; dicha base instauró una rígida jerarquía haciendo prevalecer al hombre vulgar y resentido sobre el hombre noble y fuerte. Así pues, Nietzsche

¹³ Así establece este proceso que se quiere pletórico de “crueldad” –como máxima *praxis* que logre vincular con creatividad dureza y jovialidad–, pues tenemos que saber cambiar ya la idea ostentadora de la misma: “Casi todo lo que llamamos ‘cultura superior’ descansa sobre una espiritualización y profundización de la *crueldad* - he aquí mi tesis; aquella ‘bestia salvaje’ no ha muerto en absoluto, vive, prospera, solo que se ha divinizado” (cf. JGB, sec. 7ª: “Nuestras virtudes”, § 229, p. 389. eKGWB>JGB-229).

¹⁴ Por eso señala de forma provocadora: “El *quantum* de poder que eres decide sobre el rango; el resto es cobardía” (FP IV, 11 [36], p. 377. eKGWB>NF-1887,11[36]).

¹⁵ En palabras de T. Eagleton: “El superhombre o el animal poshumano es aquel que se ha liberado de las formas de falsa religión conocidas como naturaleza, razón, hombre y moral. Solo este audaz animal puede mirar en el abismo de lo real y encontrar en la muerte de Dios el nacimiento de una nueva especie de hombre [...]. El hombre también debe ser destruido, en la medida en que ha sido creado a partir de la unidad y la infinitud de lo divino. Depende tanto de su creador que los dos deben caer juntos” (cf. 2017, 5, p. 141).

busca romper con esta severa escala reductora y, al mismo tiempo, procura impulsar el auténtico crecimiento de la humanidad, el cual tiene que pasar *con fuerza* por la recuperación trágica del carácter contradictorio de la existencia, por la asunción de todo aquello molesto y terrible que también nos constituye:

El hombre es el *animal monstruoso* y el *superanimal*; el hombre superior es el hombre monstruoso y el superhombre; van así juntos. Con cada crecimiento del hombre en grandeza y en altura crece también en profundidad y en lo terrible: no se debe querer una cosa sin la otra -o más bien: cuanto más fundamentalmente se quiere una cosa, tanto más fundamentalmente se alcanza precisamente la otra (FP IV, 9 [154], p. 283. eKGWB>NF-1887,9[154]).

Sin duda el enfoque de la ambigüedad y los diversos estilos franqueando de forma *transversal* toda la obra nietzscheana quieren responder fielmente a la contradictoria realidad, es decir, a la pluralidad de fuerzas que la surcan sin miramientos.¹⁶ La disección de la moral de los débiles y serviles la realiza Nietzsche desde una “perspectiva biologicista” de tipo evolucionista, con características muy particulares (perspectiva que también asume en sus propuestas políticas): rastrea la *genealogía* de los valores desde hechos fisiológicos específicos (cf. M. Ferraris 2000, VIII, pp. 57 y ss.). La *desnaturalización* de los valores tiene que ser combatida desde un movimiento de avance a “paso de paloma”; de otro modo no será posible aligerar y transformar el peso de

¹⁶ Según su característico estilo *contradictorio* y perspectivista que pretende hacernos percibir para la reflexión los diferentes lados caleidoscópicos que constituyen los fenómenos de una realidad compleja en constante *devenir* y de limitada comprensión: “Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un ‘conocer’ perspectivista; y *cuando mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro ‘concepto’ de ella, tanto más completa será nuestra ‘objetividad’” (GM, trat. 3ro, 12, p. 175. eKGWB>GM-III-12). Tal como lo indica K. Jaspers: “Constantemente, el pensamiento de Nietzsche cobra dos sentidos, varios sentidos. No conquista la paz de una verdad única, ignora el reposo después de haber alcanzado la meta” (cf. 2008, p. 93).

la *virtud* que se ha establecido y prolongado por mucho tiempo en la historia de Occidente. Así pues, la moral de la *virtud* de rebaño, que ha enjuiciado la existencia hasta avergonzarla y despreciarla, se constituye en uno de los factores *claves* para revertir el proceso de inercia de las fuerzas reactivas con la finalidad de “medirlas” en función del *grado de abandono* que podamos soportar. Para Nietzsche no se trata de que la moral *regrese* a la naturaleza, pues la moral nunca partió de un estado natural de indiferencia: siempre ha sido antinatural; se trata más bien de “atreverse a ser inmoral como la naturaleza” (FP IV, 10 [53], p. 313. eKGB>NF-1887,10[53]).

La propuesta *biopolítica* nietzscheana es un muy sugestivo esfuerzo para romper el cerco del “enfoque inmunitario” –el cual deriva en una equívoca inercia “tanatopolítica”– mediante un proceso de transformación creativa que significa el soberano envite del *superhombre*.¹⁷ La “gran política” hace referencia al estrecho vínculo entre vida y poder como fenómenos irreductibles: se trata del desafío biopolítico que pone en marcha la *potenciación* del ser humano, donde el poder se ejerce fisiológicamente a través del cuerpo viviente como estrategia de combate. La *gran política* establece el anclaje biológico de la potenciación como *voluntad de poder*,¹⁸ es decir, en cuanto relaciones de fuerzas buscando imponer su poderío. Nietzsche radicaliza el uso metafórico desde un enfoque político que utiliza el cuerpo biológico para diversas

¹⁷ Ante los riesgos generados por la revolución cognitiva impulsada por el fenómeno de lo que denomina la *gubernamentalidad algorítmica*, Éric Sadin asevera: “Esta inmersión perpetua, que induce probablemente efectos de enceguecimiento por el resplandor del saber artificial, requeriría la reconsideración del concepto nietzscheano de ‘superhombre’, que nombra esta *voluntad* totalmente decidida a apartarse de los códigos normativos que asfixian nuestras *propias virtualidades*” (2017, p. 154).

¹⁸ Según la interpretación crítica que realiza G. Reale –siguiendo en esto a M. Heidegger– la “voluntad de poder” nietzscheana como contramovimiento e impulso transvalorativo del dominio metafísico, significa en realidad la transferencia de “todos los valores de la esfera del ser y de la trascendencia a la esfera inmanente de la voluntad de poder”; en definitiva, es la “etapa final y culminante del nihilismo”. Además, para rematar su reflexión, pondera que la locura en la que finalmente se hunde Nietzsche “resulta ser una suerte de encarnación emblemática de este resultado del camino del nihilismo” (cf. 2000, pról., p. 34). Al parecer, resulta *inconciliable* el enfoque del seguidor de Platón con la perspectiva del que se presentaba como decidido *antagonista* del platonismo.

representaciones, escrutando así renovar la desgastada disciplina mediante un diferente bagaje teórico con fuertes raíces en la biología y en la fisiología. Para ello elabora el proyecto de la *gran política* como invectiva de guerra en contra de la decadente “vulgaridad del número” del cristianismo gregario y la democratización moderna. La invectiva genera tres principios: a) el criterio de la *fisiología* se establece como el máximo referente para incrementar la fortaleza y la dureza de la animalidad humana, abatida por la debilidad y degeneración de todo lo vital.¹⁹ b) La *guerra* a muerte en oposición a todo vicio contranatural y frente a todo lo que atenta en contra de lo más *vital*, *v. g.*, la casta viciosa y envenenadora de los sacerdotes cristianos. c) Se requiere la creación de un “partido de la vida” que materialice la *fisiología vital* como impulso de la gran política para la construcción de posibles futuros (*cf.* FP IV, 25 [1], pp. 773-774. eKGTB>NF-1888,25[1]).

El *impulso vital* se hace visible en su constante superación de retos; propulsa la vida desde el *mundo orgánico simple* hasta el *animal complejo*, y de este al “ejemplar único, el más noble, superior y poderoso, el más complicado y fecundo” (SE, 6, p. 107. eKGTB>SE-6); y coloca a este último en los umbrales de lo *superhumano*, conduciéndolo ya a relacionarse de manera diferente con los de su misma especie al permitirle objetivar y subjetivar la naturaleza humana, posibilitando así una “política de la vida” diferente, una que aprehende e incorpora su “otro afuera”. Dando forma a una *zoología humana* o “animalización del hombre”, Nietzsche consigue articular una crítica a la política de muerte –cuya máxima expresión la encontramos en los fascismos brutales del siglo xx– predominante en la cultura occidental, ello con miras a hacer posible el tránsito hacia una auténtica *política para la vida*. Así, la promesa combativa del *Übermensch*, al colocarse de un salto soberano *más allá* de lo humano, pero *desde* lo humano y *por debajo* de lo humano, procura movernos a sucumbir en la *animalidad* misma del hombre como acción vivificante en forma de *gran estilo* desde el anclaje terrenal

¹⁹ Podemos considerar este fundamental criterio: “Antes que nada, algo vivo quiere *descargar* su fuerza -la vida misma es voluntad de poder-” y “La ‘voluntad no libre’ es mitología: en la vida real solo se trata de una voluntad *fuerte* o *débil*” (JGB, sec. 1ª: “Sobre los prejuicios de los filósofos”, § 13 y § 21, pp. 305 y 311. eKGTB>JGB).

del propio cuerpo físico vivo en el arrebató supremo del *azar* del mundo. El animal-hombre del gran estilo o *superhombre*, es el que consigue con pasión suprema reunir todas sus fuerzas en una sola voluntad: abandonar todo lo establecido para crear sus propios valores y estatutos, es decir: para ordenarse y modelarse a sí mismo.

Dejemos toda esa charlatanería y este mal gusto para quienes sólo son capaces de prolongar el pasado algunos pasos más a través del tiempo, para los que no son capaces de vivir en el presente -¡los que son muchos, la mayoría pues! Nosotros, sin embargo, *queremos llegar a ser lo que somos* -¡los nuevos, los únicos, los incomparables, los que-se-dan-a-sí-mismos, los-que-se-crean-a-sí-mismos! [*Wir aber wollen Die werden, die wir sind, -die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!*] Y para eso tenemos que llegar a ser los mejores aprendices y descubridores de toda la legalidad y necesidad existentes en el mundo: tenemos que ser *físicos* si queremos ser *creadores* en este sentido -mientras que hasta ahora todas las valoraciones e ideales se han construido sobre el *desconocimiento* de la física o en *contradicción* con ella. Y por eso: ¡viva la física! Y más aún, lo que nos *obliga* a ella -¡nuestra honestidad! (FW, lib. 4to, § 335, p. 319. eKGWB>FW-335).

Para acceder a lo “posthumano” debemos reactivar el resorte de lo “prehumano”, afirmándolo en la tradición del *bíos kynikós* [vida cínica] que pretende “asilvestrar la vida” (cf. M. Daraki y G. Romeyer-Dherbey, 2008, pp. 8-14) como realización estética vital. Este *desplante* abiertamente provocador -buscando romper de entrada con el “hechizo adormecedor” del canto de sirena del espíritu religioso cristiano, de los adelantos de la cultura tecnocientífica y de la racionalidad instrumental- se debe a la “voluntad de transgresión” de algunos hombres cuyo *espíritu de rebeldía* se ha negado a aceptar el orden jerárquico impuesto con violencia por la metafísica nihilista moderna. La rígida pirámide de la evolución humana se cuarteja y pierde sus aparentemente sólidos cimientos ante la *invectiva* de que sólo recuperando y aceptando plenamente la “animalidad” del hombre se puede realmente transitar al impulso sobrehumano; aquí *Ouroboros* vuelve a morderse

la cola para integrar en un todo continuo los aparentes opuestos constituyentes.²⁰ Al reubicar apasionadamente al ser humano dentro de la escala de su composición animal básica, Nietzsche busca “quebrantar” la vanidad humana paralizante para posibilitar el ascenso explosivo de lo *sobrehumano*. Pretendiendo allanar el camino y avivar el *combate*, es indispensable saldar cuentas con el “cristianismo metafísico”, porque este propaga el veneno del nihilismo sobre toda la tierra y oprime al ser humano con el peso de una existencia miserable: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre -una cuerda sobre un abismo. El hombre es algo que tiene que ser superado” (Za, pról., 1, p. 36 y 1ª par.: “De las alegrías y de las pasiones”, p. 65. eKGWB>Za-1-Vorrede-1,1-Leidenschaften).

El vértigo de la animalidad evidencia la fragilidad e inconsistencia de la moderna concepción de humanidad, a la que “forramos de algodón” para evitar exponerla a cualquier posible choque o cuestionamiento; así terminamos constituyéndonos en desechos cómicos en aras del figurado “progreso” humanista, renegando de los instintos salvajes y hostiles impulsores de nuestra vitalidad. Nietzsche expone también la insuficiencia de la filosofía idealista que pretende imponer su modelo de mundo y el tipo de ser humano racional; al despreciar el sustento fisiológico de nuestra naturaleza animal terrena (según estamos hechos “a imagen y semejanza de Dios”), acabamos estableciendo una visión plana y descolorida de la vida. También *critica* despiadadamente al docto “hombre objetivo” por su carácter sometido y cómplice del orden metafísico establecido que lo aleja de todo lo superior y de constituirse en una *meta para sí mismo*; pero resulta que este modelo de ser humano ni siquiera se establece en un “inicio”, pues no se trata del “rudo, poderoso, plantado en sí mismo, que quiere ser

²⁰ “El *Ouroboros*, la serpiente que se muerde la cola es un símbolo utilizado con frecuencia por los alquimistas. Representa la unidad de todas las fuerzas y procesos del cosmos. Conocer una cosa al estudiarla concienzudamente es conocerlo todo. El macrocosmos está reflejado en el microcosmos. La fórmula que supuestamente explica el símbolo parece expresar la doctrina de que la realidad individual existe por la realidad universal, pero también viceversa: el universo está allí por el uno. Si el universo no estuviera presente, en un sentido místico, en el uno, no habría universo” (cf. G. Luck 1995, VI 119, p. 419).

señor”;²¹ es más bien un tipo de “recipiente formal” buscando recoger ciertos contenidos que le den forma, esto es, espera recibirlos para lograr “configurarse” a sí mismo de acuerdo con ellos”. En resumen: “un hombre sin contenido ni sustancia, un hombre ‘desinteresado” (JGB, sec. 6^a: “Nosotros, los doctos”, § 207, p. 373. eKGBW>JGB-207).

4

No debemos perder de vista que se trata de una crítica con un fino matiz filosófico, estando presente en los diversos *usos micropolíticos* que hace Nietzsche del devenir animal humano; pero por la sola proximidad de la *animalidad* con lo más natural –por el fantástico arsenal de sus instintos feroces, por la agudeza de sus sentidos que apresan la vida, e incluso por su envidiable “inocencia” en el simple devenir de la existencia– resulta cuestionadora de lo que somos y, por ello, lo más atractiva. En definitiva, la animalidad es una existencia envidiable por aceptar sin culpa y de manera incondicional todo lo que la vida nos brinda. Y por eso mismo Nietzsche la traduce en una filosofía contraria a cualquier forma de amaestramiento y sometimiento, de aquello que podemos llamar la “humanización del animal”, tan generalizada e inflexible en nuestra época. Seguramente a Nietzsche le darían *risa* -una risa a la vez *sarcástica* e indignada- los usos, abusos y manipulaciones que diferentes entidades hacen de su reflexión sobre la animalidad y la naturaleza, del bestiario multicolor que recorre de forma transversal

²¹ Nietzsche habla de los “futuros señores de la tierra”, en el contexto de la fidelidad a la tierra que pretende impulsar al superhombre: “se ha vuelto posible que surjan asociaciones de linaje internacionales que se impongan la tarea de criar una raza de señores, los futuros ‘señores de la tierra’; una nueva, prodigiosa aristocracia, edificada sobre la más dura autolegislación, en la que se dará una duración más milenaria a la voluntad de hombres filosóficos violentos y artistas tiranos: un género superior de hombres que, gracias a su supremacía en el querer, en el saber, en riqueza y en influencia, se servirían de la Europa democrática como el más flexible y dúctil de sus instrumentos para tomar en sus manos los destinos de la tierra, para dar forma como artista que trabaja sobre el ‘hombre’ mismo. / Suficiente, llega un tiempo en el que se pensará de otro modo sobre la política” (FP IV, 2 [57], p. 92. eKGBW>NF-1885,2[57]).

toda su obra. Principalmente se reiría de las diferentes campañas “reivindicadoras” de hoy en día empeñadas en “proteger a los animales” como plenos agentes de derecho. Nada más banal e indignante que la *piadosa* hominización de los animales, propia de una cultura rapaz necesitada en pretextar el cuidado de otras especies para sentirse bien y paliar algo su soledad depredadora y el desprecio sentido por sí misma. Así al parecer hacemos el inútil “disimulo” ante el carácter cruel, frío, despreocupado, impredecible y lascivo de los instintos naturales de todo *auténtico animal* aún no desnaturalizado por la brutal doma de la cultura humana.²² Se domestica y castra a las especies que son más lucrativas para promover nuestra insaciable vanidad y vociferar que tenemos un ilusorio control cuando ni siquiera podemos participar en la *formación* integral de nosotros mismos. Para Nietzsche la *virtud domesticadora* es el auténtico “pecado” contra el hombre: “Virtud es para ellos lo que se vuelve modesto y manso: con ello han convertido al lobo en perro, y al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre” (Za, 3ª par.: “De la virtud empequeñecedora”, 2, p. 240. eKGWB>Za-III-Tugen-2).

En el panorama abierto por la compleja relación establecida entre el animal y el hombre, junto con la recíproca interacción que caracteriza esta aproximación como impulso creador, Nietzsche problematiza la cuestión de la domesticación (*Zähmung*) y la cría (*Züchtung*)²³ como

²² Podemos decir: en el fondo la domesticación es una mezquina y cruel venganza -más o menos inconsciente- por la tensa represión a que nos somete la misma cultura; al sojuzgar nuestros deseos e instintos más propios queremos someter a la misma suerte a los animales, que tristemente deben adaptarse al enérgico avance tecnourbano. Nietzsche percibe aquí una “torcida línea” que se extiende en el ámbito filosófico por lo menos desde Voltaire, Schopenhauer y Wagner, quienes pretenden “disfrazar su odio hacia ciertas cosas y personas, sirviéndose de esta misericordia hacia los animales” (cf. FW, lib. 2do, § 99, p. 190. eKGWB>FW-99). Al respecto, también véase P. Sloterdijk (2011, VI, pp. 210-213).

²³ Sin duda se trata de un tema caro a Nietzsche que ha generado los más monstruosos malentendidos; por ejemplo: la deficiente lectura que realizan los carniceros nazis sobre la cuestión de la cría, la raza y el perfeccionamiento de la humanidad. En realidad, su lectura se queda en el nivel básico de lo humano, demasiado humano y de la domesticación humanista que le sirve de sustento. Hay una curiosa anécdota acerca de una pesadilla que tuvo el *Führer* a comienzos de 1940, en tanto visión aterradora que lo persigue. Con los ojos descompuestos por las lágrimas vertidas con profusión ante el terror nocturno de la

vía generada por la filosofía del futuro para esclarecer las posibilidades fisiológicas del *superhombre* –de aquello que el filósofo del martillo denomina “la aristocracia en el cuerpo” (FP IV, 2 [76], p. 97. eKGWB>NF-1887,2[76]). De esa manera, la política de la animalidad nietzscheana hace que la *potencia fisiológica* se bifurque en dos ramales: el animal gregario domesticado y el fiero animal singular, diferenciándose por la maximización de la voluntad de poder en contra de la disminución impuesta por cualquier tipo de gregarismo; es en esta diferenciación de potencialidades donde resulta fundamental la distinción entre *amaestramiento* y *crianza*, entre “educación humanista” y “cría superhumanista”. Es decir, la parte educadora humanitaria termina domesticando y amaestrandó al ser humano hasta el punto de disminuirlo energéticamente; mientras que la crianza superhumanista, basada en los instintos animales y salvajes, busca el efecto contrario: la formación y la *crianza* del animal humano superior plétórico de fuerzas.

Nietzsche intuye en sus reflexiones sobre este fenómeno que el “modelo escolar” del hombre impulsado por la modernidad esconde otros oscuros intereses –de una “gran peligrosidad”–,²⁴ intereses que el

imagen vislumbrada, Hitler relata a su médico de cabecera: “Vi en mi sueño al futuro superhombre: es completamente insensible, sin consideración alguna por nuestros dolores y me parece insoportable” (cit. en S. Žižek 2006, I, p. 68). Aquí podemos percibir dos cuestiones relevantes: a) la distorsionada imagen que tenía de sí mismo uno de los máximos asesinos de la historia, quien jamás mostró la menor consideración y remordimiento hacia las víctimas despojadas de cualquier dignidad humana, *rebajadas* por el mero hecho de ser “diferentes” –al nivel de las bestias o de la bacteria infecciosa que debería erradicarse como justificación de la “solución final”; b) una incomprensión abismal respecto a la cuestión de la *cría* y el problema de la *raza*, tema implicado en el asunto del *superhombre* en cuanto salto supremo que pretende dejar muy atrás el enredo demasiado humanista de la *doma*, pero en donde sin duda prevalecía la “lógica supremacista” de los verdugos nazis.

²⁴ “Así es como siempre procede la educación: busca fijar en el individuo una manera de pensar y de actuar mediante una serie de estímulos y ventajas, que, cuando llegan a ser hábitos, instintos y pasión, dominan sobre y en él *en contra de su último provecho*, aunque ‘a favor del bien general’. Muy a menudo veo que este ciego y desenfrenado trabajo efectivamente produce riqueza y honor, pero a la vez priva a los órganos de la sutileza con la cual pudiera darse un goce de la riqueza y de los honores [...]. Si la educación tiene éxito, entonces cada virtud individual es una utilidad pública y una desventaja privada, en el sentido de la meta privada superior –es decir, probablemente alguna forma de empobrecimiento sensorial o espiritual o incluso la decadencia prematura: considérese desde este

filósofo del martillo descubre bajo las espesas costras endosadas por el humanismo occidental.²⁵ La instancia que ha impulsado la doma del ser humano ha sido la metafísica cristiana, y lo ha hecho mediante un proceso educativo y una moral de la *compasión* que, en cuanto órganos reguladores, pretenden mantener el control sobre animales disminuidos y sumisos; sin duda, esta función “domadora” del humanismo occidental la han desempeñado históricamente el sacerdote cristiano y el profesor de la institución educativa. Ante el impacto producido por el *proyecto moral* de los educadores cristianos que domestica y cría al animal humano disminuido de la resignación, Nietzsche propone reactivar la formación y cría del hombre fuerte, del *guerrero* de la vida que conseguirá en su momento alumbrar al “superhombre”. En este sentido es que puede verse como *hilo conductor* del devenir histórico precisamente los diferentes programas de crianza y los actores conductores de dicho proyecto; sin embargo, la dominación la ha dirigido principalmente la “cría del hombre domesticado gregario” definiendo la modernidad occidental nihilista.

Según Nietzsche, ante los cambios que trajo consigo la acentuación del nihilismo generado por la “muerte de Dios” y frente a los retos mayúsculos abiertos por este “acontecimiento reciente más grande”, resulta indispensable transformar tanto los criterios de la *crianza* como a los “nuevos educadores” que la conduzcan. En algunos de los planes encontradas en los fragmentos póstumos de agosto-septiembre de 1885, Nietzsche habla de crianza y disciplina en función

punto de vista, sucesivamente, la virtud de la obediencia, de la castidad, de la piedad, de la justicia. El elogio del desinteresado, del sacrificado, del virtuoso -de quien no utiliza, por tanto, toda su fuerza y razón en *su* conservación, desarrollo, elevación, fomento, ampliación de poder, sino que vive respecto a sí mismo de manera modesta e irreflexiva, tal vez incluso indiferente o irónica, ¡es un elogio que en ningún caso proviene del espíritu del desinterés!” (FW, lib. 1ro, § 21, pp. 114-115. eKGWB>FW-21).

²⁵ Así critica Nietzsche esta postura: “[c]reo que todo lo que hoy estamos acostumbrados a venerar en Europa como ‘humanitarismo’, ‘moralidad’, ‘humanidad’, ‘compasión’, justicia, puede tener un valor destacado en cuanto debilita y calma ciertos impulsos básicos peligrosos y poderosos, pero que, a pesar de ello, a la larga no es más que el empujamiento de todo el tipo ‘hombre’ -su definitiva *mediocrización*, si se me quiere permitir, es una cuestión desesperada, una palabra desesperada” (cf. FP IV, 2 [13], p. 82. eKGWB>NF-1885,2[13]).

de los *filósofos del futuro* (cf. FP III, 40 [45] y 40 [48], pp. 858-859. eKGWB>NF-1885,40[45],40[48]); pero ya con anterioridad, en la primavera-verano de 1883, habla de la necesidad de modificar los “caracteres” por medio de la *cría* dejando de lado la tentación de la moral (cf. FP III, 7 [97], pp. 197-198. eKGWB>NF-1883,7[97]);²⁶ y en verano-otoño de 1884 destaca la *función* de los legisladores y príncipes como criadores (cf. FP III, 27 [56], p. 627. eKGWB>NF-1884,27[56]). La diferencia energética estriba en que la *cría* se focaliza básicamente en un trabajo de “influencia directa sobre el cuerpo”, en tanto la *domesticación* recurre a la “influencia indirecta del cultivo ético”. Por eso Nietzsche asevera de forma contundente: “La *cría*, en vez del moralizar [...]. Otra corporalidad se *crea* entonces *alma* y otras costumbres. ¡*Invertid*, por tanto, la relación!” (FP III, 7 [97], p. 197. eKGWB>NF-1883,7[97]). Pero en la primavera de 1888 el planteamiento cobra un nuevo impulso y señala de manera más abierta:

Para pensar correctamente sobre la moral tenemos que poner en su lugar dos conceptos *zoológicos*: la *doma* de la bestia y la *cría de una determinada especie*. Los sacerdotes han pretendido en todos los tiempos querer “*mejorar*”. Pero nosotros nos reiríamos si un domador quisiera hablar de sus animales “*mejorados*”. La *doma* de la bestia en la mayoría de los casos se consigue dañando a la bestia: asimismo el ser humano moralizado no es un ser humano mejor, sino solamente un ser humano debilitado, un ser humano radicalmente castrado y echado a perder. Pero es menos dañino (FP IV, 15 [55], p. 648. eKGWB>NF-1888,15[55]).²⁷

²⁶ Hasta ahora la ética “con sus instintos inconscientes de educación y *cría*” ha servido como proceso de *contención* de los “impulsos de poder” en cuanto pretensión “más terrible y más profunda del hombre”. Con ello resulta que “denigra al individuo tiránico y acentúa, con su glorificación de la asistencia comunitaria y del amor a la patria, el instinto de poder del rebaño” (FP IV, 1 [33], p. 48. eKGWB>NF-1885,1[33]).

²⁷ De igual forma, en una de las anotaciones de otoño de 1887, establece la relación entre la historia del nihilismo europeo y la doctrina del *eterno retorno* como la medida para su acabamiento; la cuestión de la “voluntad de verdad” como elemento generador de valores absolutos en tanto principal característica de la filosofía moderna. Estableciendo el “problema de la vida” en el sentido de la *voluntad de poder*, Nietzsche postula la necesidad

Partiendo de estas puntualizaciones –sumadas a las que realiza en algunas partes de dos de sus más importantes obras: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* (GD, “Los ‘mejoradores’ de la humanidad”, 1-5, pp. 71-75. eKGWB>GD-Verbesserer-1-5) y *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (AC, § 3 y § 4, pp. 26-27. eKGWB>AC,3-4),²⁸ podemos decir que para Nietzsche la cuestión de la cría [*Züchtung*] se encuentra en abierta oposición a la domesticación [*Zähmung*]. Este se vuelve un asunto fundamental en su última época, sobre todo en relación con el *superanimal*, es decir, con su proyecto del *superhombre*. Al exhibir la cuestión ridícula del “mejoramiento” del que hacen ostentación los sacerdotes domadores de la “bestia hombre”, quienes confunden la *doma* con la *cría*, Nietzsche nos hace ver que estos “términos zoológicos” se presentan como realidades que los supuestos mejoradores no comprenden, pues la *doma* entendida como *mejoramiento* genera una “bestia enfermiza” del tipo “cristiano”. Por eso señala de manera contundente:

de construir un tipo de *infraestructura* que haga posible la emergencia de una especie más fuerte e íntegra; aquí resulta fundamental el criterio de la fuerza en cuanto “poder vivir bajo las estimaciones de valor *inversas* y quererlas de nuevo eternamente. El estado y la sociedad como *infraestructuras*: punto de vista de la economía mundial, la educación como *cría*” (cf. FP IV, 9 [1], p. 235. eKGWB>NF-1887,9[1]).

²⁸ Hay que decir que también en *Más allá del bien y del mal* hace referencia a este difícil problema: a) en relación con la oposición marcada de la época entre judíos y antisemitas, Nietzsche habla de la necesidad de generar los “tipos más fuertes y más firmemente troquelados”, y de lo que considera el “problema europeo” de la “crianza de una nueva casta que gobierne sobre Europa” (JGB, sec. 8ª: “Pueblos y patrias”; § 251, p. 407. eKGWB>JGB-251); b) de igual forma, insistiendo en las ventajas energéticas para el incremento de las fuerzas que generan los obstáculos y las situaciones *desfavorables*, y utilizando los ejemplos históricos de las “comunidades aristocráticas”, como la “*polis* griega o Venecia”, Nietzsche señala la importancia de la *selección* para terminar imponiéndose ante las amenazas de exterminio. Por la prolongación cansada de los *mediocres* que genera la “única moral”, Nietzsche establece que la moral aristocrática es dura y cruel para generar ciertos *tipos dotados* de “un tipo con pocos rasgos, pero muy acentuados, una especie de hombre severo, guerrero, prudentemente callado, cerrado y reservado [...]. Hemos alcanzado el peligroso e inquietante punto en el que la vida más grande, más frecuente, más amplia *vive por encima* de la vieja moral; ahí está el ‘individuo’, obligado a darse su propia legislación, sus propias técnicas y artificios de autoconservación, autoelevación, autorredención” (JGB, sec. 9ª: “¿Qué es aristocrático?”, § 262, pp. 419-420. eKGWB>JGB-262).

“Dicho fisiológicamente: en la lucha con la bestia, el ponerla enferma *puede* ser el único medio de debilitarla. Esto lo entendió la Iglesia: *echó a perder* al hombre, lo debilitó, pero pretendió haberlo ‘mejorado’” (GD, “Los ‘mejoradores’ de la humanidad”, 2, pp. 72-73. eKGWB>GD-Verbesserer-2).

Por otro lado, para la *cría* de lo superior se requiere de un *plan* cuyo éxito dependerá del ejercicio de la “terribilidad”, en donde su propósito será mantener la guerra con su evidente opuesto ruinoso para la bestia magnífica; la *guerra* contra el “hombre-no-de-cría, el hombre mestizo, el chándala”. La singularidad de la *cría* se opone encarnizadamente al gregarismo grosero de la *doma*, que enferma y aniquila al animal humano buscador de la “excelencia” [*Exzellenz*]. La moral aristocrática de la *cría* se lanza en contra de la “moral de la doma” para hacer evidente el engaño histórico provocado por los “mejoradores de la humanidad”; aquí Nietzsche se ocupa de la psicología de dichos mejoradores y de su engaño generalizado. Los educadores de la humanidad como *mejoradores* irremisibles siempre han reclamado su “derecho a la mentira”, a mantener su *engaño* sobre el progreso moral de la humanidad; pero en ellos y en sus acciones se traslucen los *bajos fondos* sobre los que se sostienen: “*todos* los medios con que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente *inmorales*” (GD, “Los ‘mejoradores’ de la humanidad”, 5, p. 75. eKGWB>GD-Verbesserer-5). Dejando atrás estos malentendidos y embustes “engañabobos”, la *cría* se constituye en la vía creativa para generar las condiciones propicias que permitan la emergencia de lo *singular* y del *tipo superior*.

Por último, asumimos que la filosofía de martillo nietzscheana es una irónica “máquina de guerra” que utiliza el acaecimiento animal para subvertir, para dar los golpes de martillo transvalorativos como estrategia *micropolítica* con fuertes implicaciones fisiológicas, en ruta del trabajo de lo *impolítico* para impulsar de manera contundente la “gran política”; dicha filosofía sediciosa –acometiendo aprovechar el momento del *gran mediodía* [*grossen Mittag*], como *signo* de la sombra

más corta²⁹ es un fiero zarpazo y un soberano salto de *tigre* que pretende superar el nihilismo antivital que nos aqueja, pues se ha hecho crónico. Nietzsche utiliza las diversas metamorfosis animales como otros tantos simulacros creativos para introducir de manera intempestiva el *desorden* en el corazón mismo de la sistematización binaria metafísica, para dejar de ser por fin “hijo de su tiempo” (asumiendo *lo intempestivo*).³⁰

El animal humano plenamente reconciliado con su propia naturaleza instintiva, cruel y creadora, rompe desde el interior con el *cercó* empobrecedor del sujeto logocéntrico de la moral piadosa, pretendiendo servir de fundamento a su propia imagen del mundo como animal domesticado por el *humanitarismo* extendido; el soberano ejercicio creativo asumiendo el *devenir animal múltiple* permite recuperar la dureza y el “primitivismo” necesario para generar una auténtica política para la vida consiguiendo transformar al decadente animal domesticado en la magnífica bestia salvaje de lo *sobrehumano*, consiguiendo por fin recuperar la “carcajada *áurea*” (*goldnen Gelächters*) (cf. JGB, sec. 9ª: “¿Qué es aristocrático”, § 294, p. 433. eKGWB>JGB-294). Por esa razón la bio-filosofía para el futuro nietzscheana tiene que trabajar con el “martillo demoledor” de las energías corporales animales para impulsar nuevas formas superiores de existencia vital, permitiendo superar la letalidad *nihilista* que nos subyuga.

Al parecer, la escritura de *Der Antichrist* –como último momento crítico en la acometida de su filosofía dionisiaca anticristiana– representa

²⁹ Así lo indica en una de sus obras: “Mi tarea de preparar a la humanidad un instante de suprema autognosis, un *gran mediodía* en el que mire hacia atrás y hacia adelante, en el que se sustraiga al dominio del azar y de los sacerdotes y plantee por vez primera, en su *totalidad*, la cuestión del ¿por qué?, del ¿para qué?” (EH, “Aurora”, 2, p. 88. eKGWB>EH-M-2). Y al final de su Zaratustra: “Esta es mi mañana, mi día comienza: ¡*asciende, pues, asciende tú, gran mediodía!*” [“*Diess ist mein Morgen, mein Tag hebt an: herauf, du grosser Mittag!*”] (Za, 4ª par.: “El signo”, p. 433. eKGWB>Za-IV-Zeichen).

³⁰ Como señala Nietzsche en una de sus últimas obras: “¿Qué es lo primero y lo último que exige un filósofo de sí mismo? Superar a su época en él mismo, volverse ‘intemporal’. ¿Contra qué, pues, ha de sostener el combate más duro? Contra aquello en lo que él es precisamente un hijo de su tiempo” (WA, pról., 1, p. 185. eKGWB>WA-Vorwort). *Lo intempestivo* significa “que pertenece a la modernidad, pero que también ha de ser puesto contra ella: ‘en favor, espero, de un tiempo por venir’” (cf. G. Deleuze 2005, p. 308).

un avance significativo en la tentativa *agonal* de su proyecto transvalorativo; pues, aunque como señala P. Berkowitz sería difícil encontrar aquí un tema que no haya sido tratado en obras anteriores, con su continuo acicate hacia el “evangelio de la vileza” y la viciosa casta sacerdotal como promotora de la infamante religión del “Dios de la cruz”-movimiento encabezado por Pablo de Tarso-, sin embargo, también consiguen “alcanzan una preeminencia sin precedentes viejas opiniones” (2000, 4, p. 134). Nietzsche logra conquistar en esta obra una claridad notable y control provisorio de su invectiva sediciosa, vivida desde la experiencia de su propio cuerpo. Al menos podemos percibir algo de ello cuando afirma:

Nosotros hemos descubierto la felicidad, nosotros sabemos el camino, nosotros encontramos la salida de milenios enteros de laberinto [...]. Nosotros fuimos suficientemente valientes, no tuvimos indulgencia ni con nosotros ni con los demás; pero durante largo tiempo no supimos *a dónde* ir con nuestra valentía. Nos volvimos sombríos, se nos llamó fatalistas. *Nuestro fatum* [hado] *era* la plenitud, la tensión, la retención de las fuerzas. Estábamos sedientos de rayo y de acciones, permanecíamos lo más lejos posible de la felicidad de los débiles, de la “resignación”. Había en nuestro aire una tempestad, la naturaleza que nosotros somos se entenebrece *pues no teníamos ningún camino*. Fórmula de nuestra felicidad: un sí, un no, una línea recta, una *meta* (AC, § 1, pp. 25-26. eKGWB>AC-1).

Nietzsche se coloca al borde del abismo en donde las explicaciones de la metafísica nihilista dejan de operar (con sus indignos amarres epistémicos y morales), en este sentido podemos aseverar: fue un auténtico “nuevo Colón” navegante, que en su momento imagina y simula interpretar (sobre todo en la primavera de 1882),³¹ quizás el primer

³¹ Como señala en un apunte de 1885: “Prepara una *inversión de los valores* para una especie determinada y fuerte de hombres de muy elevada espiritualidad y fuerza de voluntad, y para este fin desatar en ellos lentamente y con precaución una buena cantidad de instintos reprimidos y desacreditados: quien reflexione sobre éstas forma parte de nosotros, los espíritus libres [...] es la obra del *nuevo Colón*, del espíritu alemán (porque nosotros todavía estamos

explorador que vislumbra y pisa un inusitado *mundo postnihilista*.³² El acecho firme del contramovimiento que le permite acceder sin regreso a esa tierra ignota acaso termina desgarrando el frágil equilibrio de su cuerpo socavado por una enfermedad devastadora contenida por mucho tiempo; esta *osadía* no disminuye en nada la importancia de sus contribuciones.

en los comienzos de esta conquista)” (FP III, 37 [8], p. 815. eKGWB>NF-1885,37[8]). También, véase L. Andreas-Salomé (cf. 2005, 2do apar., pp. 193-206).

³² Así lo indica en una carta del 2 de abril de 1883 dirigida a H. Köselitz, en relación a su obra *Así habló Zaratustra*: “Lo cierto es que con este trabajo he entrado en otro mundo [Gewiß ist, daß ich damit in eine andere Welt hinübergetreten bin]” (CO III, 397, p. 340. KGB 6, 397, p. 353).

Bibliografía

Obras de Friedrich Nietzsche

- _____ (2011) *Obras completas I. Escritos de juventud*, trad., intr. y notas Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Madrid: Tecnos.
- _____ (2012) *Obras completas II. Escritos filológicos*, trad., intr. y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Madrid: Tecnos.
- _____ (2014) *Obras completas III. Escritos de madurez I*, trad., intr. y notas Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J. Luis Vermal, Madrid: Tecnos.
- _____ (2016) *Obras completas IV. Escritos de madurez II*, trad., intr. y notas Jaime Aspiunza, M. Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, A. Martín Navarro y D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.
- _____ (2007) *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*, trad., intr. y notas Luis E. de Santiago Guervós, Madrid: Tecnos.
- _____ (2008) *Fragmentos póstumos II (1875-1882)*, trad., intr. y notas Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, Madrid: Tecnos.
- _____ (2006) *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*, intr., trad. y notas Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, Madrid: Tecnos.
- _____ (2006) *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, intr., trad. y notas Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, Madrid: Tecnos.
- _____ (2005) *Correspondencia I (junio 1850-abril 1869)*, trad., intr., notas y apéndice Luis E. de Santiago Guervós, Madrid: Trotta / Fundación Goethe.
- _____ (2012) *Correspondencia II (abril 1869-diciembre 1874)*, trad., intr., notas y apéndice J. M. Romero y M. Parmeggiani, Madrid: Trotta.
- _____ (2012) *Correspondencia III (enero 1875-diciembre 1879)*, trad., intr., notas y apéndice Andrés Rubio, Madrid: Trotta / Fundación Goethe.
- _____ (2012) *Correspondencia IV (enero 1880-diciembre 1884)*, trad., intr., notas y apéndice Joan B. Llinares, Madrid: Trotta / Fundación Goethe.

- _____ (2012) *Correspondencia V (enero 1885-octubre 1887)*, trad., intr., notas y apéndice Juan Luis Vermal, Madrid: Trotta / Fundación Goethe.
- _____ (2012) *Correspondencia VI (octubre 1887-enero 1889)*, trad., intr., notas y apéndice Joan B. Llinares, Madrid: Trotta / Fundación Goethe.
- _____ (2011) *Poesía completa (1869-1888)*, ed. y trad. L. Pérez Latorre, Madrid: Trotta.
- _____ (2010) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, ed. y trad. Manuel Garrido, Madrid: Tecnos (Los Esenciales de la Filosofía).
- _____ (2009) *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, intr. G. Colli y trad. C. Manzano, Barcelona: Tusquets (Fábula, 147).
- _____ (2007) *Schopenhauer como educador*, trad., pról. y notas Luis Fernando Moreno Claros, Madrid: Valdemar (El Club Diógenes, 125).
- _____ (2003) *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad., pról. y notas L. Fernando Moreno Claros, Madrid: Valdemar (El Club Diógenes, 113).
- _____ (2003) *Los filósofos preplatónicos*, trad. Francesc Ballesteros Balbastre, Madrid: Trotta (Col. Clásicos de la Cultura, 23).
- _____ (2000) *Escritos sobre retórica*, ed. y trad. L. Enrique de Santiago Guervós, Madrid: Trotta (Clásicos de la Cultura, 14).
- _____ (2004) *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*, intr., trad. y notas Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 10).
- _____ (2004) “El Drama musical griego”, en *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 10), pp. 77-97.
- _____ (2004) “Sócrates y la tragedia”, en *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 10), pp. 99-117.
- _____ (2004) “La visión dionisiaca del mundo”, en *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 10), pp. 119-147.
- _____ (2004) “Sócrates y la tragedia griega”, en *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 10), pp. 149-190.
- _____ (2003) *Escritos sobre Wagner*, intr., trad. y notas Joan B. Llinares, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 8).
- _____ (2003) “El caso Wagner”, en *Escritos sobre Wagner*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 183-242.
- _____ (2003) “Nietzsche contra Wagner”, en *Escritos sobre Wagner*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 243-282.

BIBLIOGRAFÍA

- _____ (2003) “Richard Wagner en Bayreuth”, en *Escritos sobre Wagner*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 83–181.
- _____ (2000) *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales*, trad. Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 3).
- _____ (2006) *El nihilismo europeo [Fragmentos póstumos, otoño 1887]*, ed., intr., trad. y notas Elena Nájera, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 12).
- _____ (2001) *La ciencia jovial [La gaya scienza]*, intr., trad. y notas Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 6).
- _____ (1999) *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, ed., trad. y notas Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 2).
- _____ (1996) *Humano demasiado humano*, vol. I y II, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal (Clásicos del Pensamiento, 2).
- _____ (1991) *La genealogía de la moral*, intr., trad. y notas Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 356).
- _____ (1984) *Así habló Zaratustra*, intr., trad. y notas Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 377).
- _____ (1984) *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, intr., trad. y notas Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 346).
- _____ (1987) *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Bogotá, Colombia: Círculo de Lectores.
- _____ (1983) *Más allá del bien y del mal*, intr., trad. y notas Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 406).
- _____ (1982) *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con martillo*, intr., trad. y notas Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial (El libro de Bolsillo, 467).
- _____ (1981) *El nacimiento de la tragedia*, intr., trad. y notas Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 256).
- _____ (1976) *Du soll der werden, der du bist. Psychologische Schriften*, Ausgewählt und herausgegeben von Gerhard Wehr, Berlin: Verlegt bei Kindler.
- _____ (1986) *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- _____ (1988) *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Berlin/New York / München: Walter de Gruyter/dtv, 1976 y ss.
- _____ *The digital critical edition of the works and letters of Nietzsche*, edited by me and published by Nietzsche Source (Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe or eKGWB) is based on the critical text established by Giorgio Colli and Mazzino Montinari [www.nietzschesource.org/eKGWB].

Obras complementarias

- ANDREAS-SALOMÉ, Lou (2005). *Friedrich Nietzsche en sus obras*, trad. L. F. Moreno Claros, Barcelona: Minúscula (Con vuelta de hoja, 1).
- BERGER, Douglas L. (2016). “The Pivot of Nihilism. Buddha Through Nietzsche’s Eyes”, Mark T. Conard (ed.). *Nietzsche and the Philosophers*, New York: Routledge, pp. 104-120.
- BERKOWITZ, Peter (2000). *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, trad. María Condor, Madrid: Cátedra (Colección Teorema – Serie Mayor).
- BLUMENBERG, Hans (2018). *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, trad. Jorge Vigil, Madrid: A. Machado Libros (La Balsa de Medusa, 71).
- BROCHARD, Víctor (2005). *Los escépticos griegos*, trad. Vicente Quinteros, Buenos Aires: Losada (Bibliotecas de Obras Maestras del Pensamiento, 39).
- BUBER, Martin (2008). *¿Qué es el hombre?*, trad. Eugenio Ímaz, México: FCE (Breviarios, 10).
- CAMPIONI, Giuliano (2011). *Nietzsche: Crítica de la moral heroica*, trad. Sergio Sánchez, Madrid: Avarigani Editores.
- ____ (2004). *Nietzsche y el espíritu latino*, trad. Sergio Sánchez, Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- CASSIRER, Ernst (1963). *An essay on man. An Introduction to a Philosophy Human Culture*, New Haven: Yale University Press.
- CIORAN, Emil M. (2012). *Cuadernos (1957–1972)*, trad. Carlos Manzano, México: Tusquets (Fábula, 353).
- ____ (1983). “El esceptico y el bárbaro”, *Contra la Historia*, trad. Esther Seligson, Barcelona: Tusquets (Serie los Heterodoxos, 19), pp. 55-74.
- CLARK, Maudemarie (ed.) (2019). “Nietzsche’s Nihilism”, *The Monist*, vol. 102, Issue 3, July 2019, pp. 369–385.
- COLLI, Giorgio (2020). *Apolíneo y dionisiaco*, trad. Miguel Morey, Madrid: Sexto Piso.
- ____ (2010). *El nacimiento de la filosofía*, trad. Carlos Manzano, México: Tusquets (Fábula, 149).
- ____ (2000). *Después de Nietzsche*, trad. Carmen Artal, Barcelona: Anagrama (Colección Argumentos, 53).
- ____ (1983). *Introducción a Nietzsche*, trad. Romeo Amado, México: Folio Ediciones (Colección Alternativas).
- CONSTANTINIDÈS, Yanni y Damien MacDonald (2019). *Nietzsche, el despierto*, trad. Pablo Ires, Buenos Aires: Cactus (Serie Occursus).
- CHAMBERLAIN, Lesley (1998). *Nietzsche en Turín*, trad. Alberto Luis Brixto, Barcelona: Gedisa (Serie Biografía).

BIBLIOGRAFÍA

- CHIESARA, Maria Lorenza (2004). *Historia del escepticismo griego*, trad. Pedro Bádenas de la Peña, Madrid: Siruela (Biblioteca de Ensayo, 54).
- DARAKI, Maria y Gilbert Romeyer-Dherbey (2008). *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, trad. Fernando Guerrero, Madrid: Akal (Akal / HIPECU, 12).
- DELEUZE, Gilles (2006). *Nietzsche*, trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río, Madrid: Arena Libros (Filosofía una vez, 6).
- _____ (2005). *Lógica del sentido*, trad. M. Morey, Barcelona: Paidós.
- _____ (1986). *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona: Anagrama (Colección Argumentos, 17).
- _____ (1974). *Spinoza, Kant, Nietzsche*, trad. Francisco Monge, Barcelona: Labor (Colección Maldoror, 26).
- DERRIDA, Jacques (1981). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz Lázaro, Valencia: Pre-Textos.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor (2013). *Los hermanos Karamázov*, ed. Fernando Ótero, Marta Rwbón y Marta Sánchez-Nieves, Barcelona: Alba.
- _____ (2011). *Los demonios*, trad. Juan López-Morillas, Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 6).
- DROIT, Roger-Pol (2012). *Vivir hoy con Sócrates, Epicuro, Séneca y todos los demás*, trad. Núria Petit Fonseré, Madrid: Paidós (Paidós Contextos).
- EAGLETON, Terry (2017). *La cultura y la muerte de Dios*, trad. Fermín Rodríguez, Buenos Aires: Paidós (Espacios del Saber, 99).
- EMPÍRICO, Sexto (1996). *Hipotiposis pirrónicas*, ed. Rafael Sartorio Maulini, Madrid: Akal (Clásicos Griegos, 42).
- _____ (2009). *Por qué soy escéptico*, trad. y ed. Martín Sevilla Rodríguez, Madrid: Tecnos (Los Esenciales de la Filosofía).
- ESPOSITO, Roberto, Carlo Galli y Vincenzo Vitiello (comps.) (2008). *Nihilismo y política*, trad. Germán Prósperi, Buenos Aires: Manantial.
- EVOLA, Julius (2011). "Nihilism & the Meaning of Life in Nietzsche", translated by Bruno Cariou <<https://www.counter-currents.com/2011/02/nihilism-the-meaning-of-life-in-nietzsche>>.
- FERRARIS, Maurizio (2000). *Nietzsche y el nihilismo*, trad. Carolina del Olmo y César Rendules, Madrid: Akal (Akal / HIPECU, 43).
- FEUERBACH, Ludwig (2008). *La esencia de la religión*, trad. Tomás Cuadro, Madrid: Páginas de Espuma (Voces / Ensayos, 46).
- FICHTE, Johann Gottlieb (1982). *Reseña del Enesidemo*, trad. V. López Domínguez y J. Rivera de Rosales (edición bilingüe), Madrid: Hiperión.

- FINK, Eugen (1966). *La filosofía de Nietzsche*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 37).
- FORNARI, María Cristina (2016). *Nietzsche y el evolucionismo. Dos ensayos*, trad. Sergio Sánchez, Córdoba: Brujas (Colección Nietzscheana, 2).
- FRIES, Heinrich (1967). *El nihilismo. Peligro de nuestro tiempo*, trad. Alejandro E. Lator Ros, Barcelona: Herder (Pequeña Biblioteca Herder, 79).
- GADAMER, Hans-Georg (2010). *El último dios. La lectura del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*, trad. José L. Iturrate Veá, Barcelona: Anthropos – UAM-Cuajimalpa (Autores. Textos y Temas - Hermeneusis, 29).
- GENTILI, Carlo (2004). *Nietzsche*, trad. Beatriz Rabadán y José Luis Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 6).
- GILLESPIE, Michael Allen (1995). *Nihilism Before Nietzsche*, Chicago: University of Chicago Press.
- _____ (2010). “Nietzsche and the anthropology of Nihilism”, *Nietzsche-Studien*, vol. 28, pp. 141-155.
- GIRARD, René (1999). “Dionisos contra el Crucificado”, *Religión y Cultura*, vol. 45, núm. 208, pp. 13-34.
- GUTHRIE, William K. C. (2017). *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, trad. Florentino M. Torner, México: FCE (Breviarios, 88).
- HAVAS, Randall. (1995) *Nietzsche's Genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- HABERMAS, Jürgen (2000). “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. Ramón García Cotarelo, Barcelona: Península (Historia, Ciencia, Sociedad), pp. 57-134.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2006). *Relación del escepticismo con la filosofía*, trad. María del Carmen Paredes, Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____ (1987). *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México: FCE (Colección de Textos Clásicos).
- HEIDEGGER, Martin (2010). “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortez y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, pp. 157-198.
- _____ (2005). *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, Madrid: Ediciones Destino (Imago Mundi, 67).
- HUDDLESTON, Andrew (2018). *Nietzsche on Nihilism: A Unifying Thread*, @inproceedings/Huddleston [Conference proceedings] <https://pdfs.semanticscholar.org/6bf7/09ea21a2d90ef32b7e3b72b775f4945d756d.pdf?_ga=2.264535944.605362464.1587520086-1951289217.1569990121>.

BIBLIOGRAFÍA

- HULIN, Michael (1993). "Nietzsche and the Suffering of the Indian Ascetic", Graham Parker (ed). *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago: University of Chicago, pp. 64-75.
- JANZ, Curt Paul (1984). *Nietzsche. Biographie*, 3 tomes, trad. Marc B. de Launay, Violette Queuniet, Pierre Rusch, Maral Ulubeyan, France: Gallimard.
- JASPERS, Karl (2008). *Nietzsche y el cristianismo*, trad. Daniel Cruz Machado, Buenos Aires: Leviatán.
- JONAS, Hans (2017). "Gnosticismo, existencialismo y nihilismo", *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, trad. José Mardomingo, Madrid: Trotta (Colección Estructuras y Procesos / Serie Filosofía), 11, pp. 279-301.
- KANT, Immanuel (2000). *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara.
- LANGSAM, Harold. (1997) "How to Combat Nihilism. Reflections on Nietzsche's Critique of Morality", *History of Philosophy Quarterly* 14(2), pp. 235-253.
- LUCK, Georg (1995). *Arcana Mundi. Magia y ciencias ocultas en el mundo Griego y Romano*, trad. Elena Gallego Moya y Miguel E. Pérez Molina, Madrid: Gredos (Manuales).
- MARCEL, Gabriel (2018). *Nietzsche e il nichilismo*, Milano: Ed. de Paolo Scolari (Mimesis).
- MARION, Jean-Luc (2011). "Genealogía de la 'muerte de Dios'. Contribución a la determinación teológica de los supuestos conceptuales de la 'muerte de Dios' en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche", trad. Carlos Enrique Restrepo, *Escritos*, Vol. 19, No. 42 (enero-junio 2011), Medellín, Colombia, pp. 161-189.
- MATTEL, Jean-François (2005). *Nietzsche et les temps des nihilismes*, Paris: PUF.
- METZGER, Jeffrey (ed.) (2013). *Nietzsche, Nihilism and the Philosophy of the Future*, Oxford: Bloomsbury Academic (Bloomsbury Studies in Continental Philosophy).
- MEYSENBURG, Malwida von (2016). *Nietzsche*, trad. V. Andreu Baldó y Roberto Vivero, Madrid: Apeiron Ediciones (Colección Eidos).
- MONTINARI, Mazzino (2003). *Lo que dijo Nietzsche*, trad. Enrique Lynch, Barcelona: Salamandra.
- MORRISON, Robert G. (1999). *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*, Cambridge: Oxford University Press.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (1998). *Volonta di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, Parnaso: Ed. C. La Rocca.
- MÜNSTER, Arno (1999). *Nietzsche et Stirner. Enquête sur les motifs libertaires dans la pensée Nietzscheenne*, Paris: Kimé.
- NANCY, Jean-Luc (2008). "Tres fragmentos sobre nihilismo y política", R. Esposito, C. Galli y V. Vitiello (comp.). *Nihilismo y política*, trad. Germán Prósperi, Buenos Aires: Manantial, pp. 15-33.

- NOLTE, Ernst (1994). *Nietzsche y el nietzscheanismo*, trad. Teresa Rocha Barco, Madrid: Alianza Editorial.
- ONFRAY, Michel (2019a). *Thoreau, el salvaje. Vivir una vida filosófica*, trad. Edgardo Scott, Buenos Aires: Godot.
- _____ (2019b). *La construcción del superhombre. Contrahistoria de la Filosofía VII*, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires: El Cuenco de Plata (Teoría y Ensayo).
- OVERBECK, Franz (2016). *La vida arrebarada de Friedrich Nietzsche*, trad. Iván de los Ríos, Gutiérrez, Madrid: Errata Naturae (La Muchacha de Dos Cabezas).
- PATERSON, R. W. K. (1971). "Stirner and Nietzsche", *The Nihilistic egoist Max Stirner*, London: Oxford University Press, chap. VII, pp. 145-161.
- PHILONENKO, Alexis (1989). *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, trad. Gemma Muñoz-Alonso López, Barcelona: Anthropos (Autores, Textos y Temas / Filosofía, 22).
- PORTALES, Diego (2002). *Filosofía y catástrofe. Nietzsche y la devastación de la política*, Santiago de Chile: Universidad Arcis (Dirección Única).
- REALE, Giovanni (2000). *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre de hoy*, trad. Sergio Falvino, Barcelona: Herder.
- ROSSET, Clément (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*, trad. Rafael del Hierro Oliva, Valencia: Pre-Textos.
- _____ (1976). *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, trad. Francisco Monge, Barcelona: Barral Editores (Biblioteca de Respuestas, 48).
- SADIN, Éric (2017). *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*, trad. Javier Blanco y Cecilia Paccazochi, Buenos Aires: Caja Negra (Colección Futuros Próximos, 11).
- SAFRANSKI, Rüdiger (2010). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. Raúl Gabás, México: Tusquets (Fábula, 181).
- SÁNCHEZ Meca, Diego (2004). *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid: Síntesis (Filosofía / Hermeneia, 13).
- SAVATER, Fernando (2015). *Voltaire contra los fanáticos*, México: Ariel.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2014). *El mundo como voluntad y representación (Volumen I)*, trad. Rafael-José Díaz Fernández y Ma. Montserrat Armas Concepción, Madrid: Gredos (Grandes Pensadores).
- _____ (1994). *Sobre la voluntad en la Naturaleza*, trad. Miguel de Unamuno, Madrid: Alianza Editorial.
- SJÖSTEDT Hughes, Peter (2009). "Nietzsche and Nihilism", *Ethical Record*, 6 (114), pp. 6-10.
- SLOTERDIJK, Peter (2011). "Reglas para el parque humano (Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger)", *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Akal (Akal Universitaria - Serie Filosofía, 311), VI, pp. 197-220.

BIBLIOGRAFÍA

- STEINER, Rudolf (2000). *Friedrich Nietzsche. Un luchador contra su época*, trad. Miguel López Manresa, Madrid: Editorial Rudolf Steiner.
- STIRNER, Max (2007). *El único y su propiedad*, trad. Pedro González Blanco, Buenos Aires: Reconstruir (Colección Utopía Libertaria).
- TARDE, Gabriel (2011). *Creencias, deseos, sociedades*, trad. Andrea Sosa Varrotti, Buenos Aires: Cactus (Serie Perenne).
- TONGEREN, Paul van (2018). *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*, Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing (Nietzsche Now).
- _____ (2013). "Kant, Nietzsche and the idealization of Friendship into Nihilism", *Kriterion, Belo Horizonte*, núm. 128, pp. 401-417.
- URS SOMMER, Andreas (2006). "Nihilism and Skepticism in Nietzsche", Keith Ansell Pearson (ed.). *A Companion to Nietzsche*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 14, pp. 250-269.
- VAN DER BRAAK, Andre (2011). *Nietzsche and Zen: Self-Overcoming Without a Self*, Plymouth, UK: Lexington Books.
- VATTIMO, Gianni (2012). *Introducción a Nietzsche*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona: RBA (RBA Pensamiento).
- _____ (2002). *Diálogo con Nietzsche*, trad. Carmen Revilla, Barcelona: Paidós (Biblioteca del Presente, 19).
- _____ (1989). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. Juan C. Gentile Vitale, Barcelona: Paidós (Paidós Studio, 72).
- VIRILIO, Paul (2005). *El ciber mundo, la política de lo peor*, trad. Mónica Poole, Madrid: Cátedra (Colección Teorema).
- VITIELLO, Vincenzo (1999). *Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión*, trad. Miguel Ramos Sánchez, Valladolid: Trotta (Colección Paradigmas, 22).
- _____ (2000) *Secularización y nihilismo*, trad. Gerardo Raúl Losada, Buenos Aires: Jorge Baudino / UNSAM.
- VOGELIN, Eric (2014). *La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche*, trad. Esteban Amador, Buenos Aires: Hydra (Col. Filosofía Política - Serie Alemana).
- VOLPI, Franco (2005). *El nihilismo*, trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Buenos Aires: Biblos (Fenomenología y Hermenéutica, 1).
- WELTE, Bernhard (1962). *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, trad. L. Jiménez Moreno, Madrid: Taurus (Cuadernos Taurus, 37).
- WHITE, Hayden (2002). "Nietzsche: la defensa poética de la historia en el modo metafísico", *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo, México: FCE, IX, pp. 316-356.

- WOODWARD, Ashley (2014). "Nihilism Now and Nietzsche's *Zarathustra*", *The Agonist – A Nietzsche Circle Journal*, vol. 8, pp. 38-68.
- YOUNG, Julian (2007). "Nihilism and the Meaning of Life", *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1-27.
- ŽIŽEK, Slavoj (2006). *Visión de paralaje*, trad. Marcos Mayer, Buenos Aires: FCE (Colección Filosofía).

El esprit gaillard que ríe
Nietzsche y el envite del nihilismo
editado por Bonilla Artigas Editores
se terminó de imprimir en 2022.

La edición consta de 1 000 ejemplares
impresos mediante offset en papel bond ahuesado de 90 g.
y la portada en cartulina couché de 300 g.
En su composición se utilizó la tipografía
Arno Pro (9, 11.5 y 16 pts.).

Según el funesto diagnóstico que realiza a finales del siglo XIX, Nietzsche señala el advenimiento de la “época del nihilismo” cuya múltiples signos se manifiestan en ese momento desde el ejercicio de su hermenéutica crítica de la modernidad; incluso advierte que dicho huésped incómodo se ha instalado de manera decidida entre nuestras vidas, acotando la historia europea de los dos siguientes siglos. Lo que sin duda implica el proceso de *decadencia* en el que se ve liada la modernidad, como parte de la situación aciaga que generan los apremios de la “muerte de Dios”.

Ante dicho dictamen contundente, el filósofo errabundo establece la significación del fenómeno mediante una doble hélice: por un lado, el vacío empobrecedor que significa la llegada del nihilismo; por otro, las posibilidades que activa el problema como impulso creador para salir del *laberinto del nihilismo* en el que desde hace tiempo somos reclusos. Por lo cual, con la cuestión del nihilismo nos enfrentamos a un asunto urgente de saldar. Lo que proyecta Nietzsche en esta última etapa de su propuesta sediciosa es el *envite* jovial por la superación de la situación nihilista, mediante el impulso de transvaloración detonado por su “filosofía dionisiaca”.

Lo que se propone realizar el siguiente trabajo es una revisión de los análisis y propuestas que realiza Nietzsche de la cuestión: pues el problema del nihilismo es el centro neurálgico de la descomposición occidental, de ahí también todas sus posibilidades *revitalizadoras*.

Filosofía moderna /
Nihilismo / Siglo XIX

