

Problemas nietzscheanos

Elementos para una
filosofía dionisiaca II

• César Arturo
Velázquez Becerril



Aportes de investigación

9



ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 2

Humberto Guerra - coord.

10



UTOPIÁS Y MITOS

Javier Meza González

Alberto Trejo Amezcua - coords.

11



CAMBIO Y DESAFÍOS EN LA EDUCACIÓN
SUPERIOR EN MÉXICO HOY

José Javier Contreras Carbajal

Pablo Mejía Montes de Oca - coords.

12



ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 3

Humberto Guerra - coord.

13



ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 4

Humberto Guerra - coord.

14



ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 5

Humberto Guerra - coord.

15



ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 6

Marco Antonio Molina - coord.

16



ESTUDIOS Y ARGUMENTACIONES
HERMENÉUTICAS, VOLUMEN 7

César Arturo Velázquez Becerril - coord.



PROBLEMAS NIETZSCHEANOS

Imagen de la portada:

Retrato de un hombre bajando una escalera

Francis Bacon, 1972. Óleo sobre lienzo, 198 x 147.5 cm

ISBN (publicación electrónica) 978-607-28-2970-1

ISBN (publicación impresa) 978-607-28-2969-5

ISBN de la colección Aportes de Investigación 978-607-477-223-4

Primera edición, enero de 2024

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana

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 55 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>

Los textos presentados en este volumen fueron revisados y dictaminados por pares académicos expertos en el tema y externos a nuestra Universidad, a partir del sistema doble ciego, proceso realizado por el Comité Editorial del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Producción editorial:

monarcaimpresoras@hotmail.com

55 28 55 27 14 / 55 19 97 80 45

Corrección de estilo y cuidado de la edición:

Carlos Arthur Cortés

Diseño de portada e interiores:

Sandra Mejía De la Hoz

Impreso en México / Printed in Mexico

PROBLEMAS
NIETZSCHEANOS
ELEMENTOS PARA UNA
FILOSOFÍA DIONISIÁCA II

CÉSAR ARTURO VELÁZQUEZ BECERRIL



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Xochimilco

División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Política y Cultura
Área de Investigación: Polemología y Hermenéutica



Universidad Autónoma Metropolitana

Rector general, José Antonio de los Reyes Heredia

Secretaria general, Norma Rondero López

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Rector de Unidad, Francisco Javier Soria López

Secretaria de Unidad, Angélica Buendía Espinosa

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Directora, Esthela Irene Sotelo Núñez

Secretaria académica, Pilar Berrios Navarro

Jefe del departamento de Política y Cultura, Juan José Carrillo Nieto

Jefe de la sección de Publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

Comité Editorial Departamental

Tadeo Liceaga Carrasco (Presidente)

Mario Alejandro Carrillo Luvianos

Eleazar Humberto Guerra de la Huerta

María Griselda Günther

Ana Lau Jaivén

Alejandro Navarro Arredondo

Eduardo Tzili Apango

ÍNDICE

PRÓLOGO	
La “filosofía salvaje” de Nietzsche	9
CAPÍTULO I	
Hermenéutica agonal e historia viva en Nietzsche	21
CAPÍTULO II	
La hermenéutica fisiológica de Zaratustra: juegos interpretativos desde Heidegger y Gadamer	89
CAPÍTULO III	
Los argonautas del ideal. Elementos para una metaforología del superhombre nietzscheano	151
CAPÍTULO IV	
Nietzsche y la filosofía dionisiaca: el cuerpo como hilo conductor	217
EPÍLOGO	
Breve manifiesto de filosofía dionisiaca	269
BIBLIOGRAFÍA	273

[...] una vez que nuestro barco ha desviado su rumbo hasta aquí, ¡pues bien! ¡adelante! ¡Ahora apretad bien los dientes! ¡Mantened los ojos abiertos! ¡Manos firmes al timón! — estamos atravesando de lleno la moral, dejándola *atrás*, quizá estemos aplastando y triturando con ello nuestro propio resto de moralidad mientras planeamos y arriesgamos nuestro viaje hacia allí, — ¡pero qué importamos *nosotros*! Nunca a intrépidos viajeros y aventureros se les ha abierto un *mundo más profundo* de descubrimientos: y el psicólogo que “ofrece un sacrificio” así —*no se trata del sacrificio dell'intelletto* ¡al contrario!— podrá al menos exigir que la psicología vuelva a ser reconocida como señora de las ciencias, a cuyo servicio y preparación se ponen las demás ciencias. Pues de ahora en adelante la psicología vuelve a ser el camino que conduce a los problemas fundamentales (JGB, sec. 1ª: “Sobre los prejuicios de los filósofos”, § 23, p. 313).

Nuestro preguntar sobrepasa lo habitual, lo ordinario y lo bien ordenado en el espacio cotidiano. Nietzsche dijo alguna vez: “un filósofo es un hombre que vive, ve, oye, sospecha, espera y sueña constantemente cosas extraordinarias”. Filosofar consiste en preguntar por lo extra-ordinario. Puesto que este preguntar, como únicamente hemos insinuado, produce una repercusión sobre sí mismo, no sólo lo preguntado es extraordinario sino el preguntar mismo (M. Heidegger, 2003, 1, p. 21).

La volontà di potenza porta con sé il dolore, questa è la conoscenza terribile che Nietzsche chiama dionisiaca [La voluntad de poder lleva consigo el dolor, éste es el conocimiento terrible que Nietzsche llama dionisiaco] (G. Colli, 1993, p. 128).

PRÓLOGO

LA “FILOSOFÍA SALVAJE” DE NIETZSCHE

Mi filosofía salvaje quedó encinta sobre cimas solitarias y trajo al mundo a su hijo sobre rugosas piedras. Ahora corre alocada por el árido desierto y busca suaves prados para su recién nacido, mi vieja filosofía salvaje (FP III, 9 [30], p. 247).

Rien de troublant ni de triste ne pourrait jamais troubler l'humeur d'un philosophe chez qui la connaissance du pire se confond invariablement avec le sentiment du meilleur. Et, d'autre part, il serait vain d'opposer des raisons à ce qui dispense de toute raison d'exister: le cas du savoir gai nietzschéen (C. Rosset, 2014, 5, p. 67).¹

Sin lugar a dudas, una de las formas privilegiadas en que se pueden estimular el pensamiento y la creatividad febriles es mediante la *problematización*, entendida en sentido amplio. Se trata de un viejo ejercicio que va adquiriendo cuerpo en el devenir histórico del mundo hasta conseguir dimensiones formidables, posibilitando luego la emergencia de lo diferente y único como auténtico impulso liberador a manera de *auto-superación*; así lo establece Nietzsche, como la auténtica *ley de la vida*, aseverando que:

Todas las cosas grandes perecen por sí mismas, superándose a sí mismas; así lo quiere la ley de la vida, la ley de la “autosuperación” necesaria, propia de la esencia de la vida; al final siempre le llega al propio legislador el aviso: *patere legem, quam ipse tulissti* [soporta la ley que tú mismo propusiste] (GM, 3^{er} tra., 27, p. 559).

¹ [Nada inquietante ni triste podría nunca turbar el humor de un filósofo en quien el conocimiento de lo peor se confunde de manera invariable con el sentimiento de lo mejor. Y, por otro lado, sería inútil oponer motivos a lo que prescinde de todo motivo para existir: caso del gay saber nietzscheano].

De aquí la importancia que adquiere la problematización en tanto mecanismo propiciador, que impulsa el automejoramiento escrupuloso ante la superación de los obstáculos e inconvenientes que se presentan a lo largo de la vida.

Algunas de las formas que adquiere la problematización —como franca confrontación establecida—, que se instaura desde la antigüedad con las diversas figuras del *agón* (ἄγών), *polemos* (πόλεμος) y *stasis* (στάσις), tienen que ver con todos aquellos enredos representados por el desafío (o la disputa), la guerra (o la batalla) y la guerra civil (o la sedición). Se trata de aquellas viejas estrategias que Nietzsche recupera de la Grecia arcaica, como parte de la antigua cultura helénica forjadora de su particular *carácter* frente a su visión trágica de la vida, lo que marca toda su formación como filólogo intempestivo y luego impulsa el desarrollo de su letal filosofía de martillo hasta llegar al planteamiento nuclear de su pensamiento —que como se sabe coloca al final de su particular autobiografía intelectual, titulada de manera significativa *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (*Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*), escrita en 1888, unos meses antes de su derrumbe intelectual, pero quedó con carácter de obra póstuma, publicada hasta 1908 por el Archivo Nietzsche en manos de la hermana—: “¿Se me ha comprendido? *Dioniso*² *contra el crucificado...*” (EH, “Por qué soy un destino”, 9, p. 859).

Precisamente, dicha confrontación se le muestra a Nietzsche en este momento como el “gran cuestionamiento” que abre las posibilidades de una auténtica transvaloración de todos los valores conocidos hasta entonces y que consiga la superación del nihilismo metafísico en que ha sumido al mundo la aciaga religión cristiana. Es por eso que resulta del todo significativo que para la primavera de 1885, el vuelco que está teniendo su

² Ante las diferentes notaciones con que los autores consultados suelen aludir al inasible “dios del vino” (Dionisos, Dioniso, Dionisio, Dionysos, Dionyso), con el afán de uniformar las referencias para facilitar la lectura y evitar cualquier equívoco, en la presente obra se ha optado por unificar la locución en el uso más común de Dioniso.

pensamiento después del “periodo salvaje de su *Zaratustra*” (F. Overbeck, 2016, p. 43) el propio Nietzsche lo denomina la “filosofía de Dioniso” (FP III, 34 [176] y [181], pp. 753 y 754) o, también, como “filosofía del dios Dioniso” (FP III, 41 [9], p. 878). De lo que se trata aquí es de una larga gestación que adquiere en ese intervalo la claridad del empuje de esa “nueva filosofía” que se viene abriendo camino desde la época de su obra sobre la tragedia ática, parece adquirir otras formas con la ausencia que sufre Dioniso desde 1773 hasta 1883,³ cuando vuelve a emerger en la época de *La gaya ciencia*, hasta su contundente resolución en el verano de 1885.

Este largo proceso de maduración y esclarecimiento súbito del proyecto de su filosofía trágica contrasta en forma acentuada con el “fracaso” del plan de sus publicaciones, de manera particular por el escaso interés en su libro *Así habló Zaratustra* (1883–1885), actividad creativa que lo había ocupado y entusiasmado ante los rotundos logros estilístico-filosóficos alcanzados. Podemos observar en los apuntes del periodo una primera tentativa de precisar en lo posible esta expresión en la elaboración de una propuesta filosófica diferente, que se presente de manera realista como alternativa ante el contundente avance e instauración del

³ Hay una breve indicación en un apunte de verano de 1878: “Dioniso, primer dios de los tracios, su Zeus, como Wotan” (FP II, 30 [132], p. 421); señala en un fragmento de verano de 1883: “Mi primera solución: LA SABIDURÍA DIONISIACA. / Dionisiaca: identificación temporal con el principio de la vida (voluptuosidad del martirio incluida). / Placer de la aniquilación de lo más noble, y en el observar cómo poco a poco se destruye. / como placer del FUTURO POR LLEGAR que triunfa sobre LO QUE EXISTE POR BUENO QUE SEA” (FP III, 8 [14], p. 234); en otro apunte póstumo, fechado entre mayo–junio de 1883, cierra de manera contundente: “¡Cuidado con Dioniso!” (FP III, 9 [50], p. 252); en otro posterior, de la primavera de 1884, —en el marco de recuperación de la concepción de Schopenhauer sobre el espíritu trágico como la imposibilidad de que la vida por sí misma pudiera dar alguna satisfacción a los seres humanos, puesto que “no merece nuestro aprecio [...] en tanto conduce a la resignación [...] porque los antiguos todavía no habían logrado llegar a la cima y meta de la tragedia, ni en general de la visión de la vida”— termina afirmando: “¡Oh, de qué otra manera me habla a mí Dioniso!” (FP III, 25 [86], p. 470). Y, finalmente, agrega en otro apunte de esa misma época: “He puesto el conocimiento por delante de imágenes tan terribles que toda ‘satisfacción epicúrea’ es imposible. Sólo el placer dionisiaco *basta*, YO HE SIDO EL PRIMERO EN DESCUBRIR LO TRÁGICO. Los griegos, debido a su superficialidad moralista, lo entendieron mal. ¡Tampoco la resignación es una doctrina de la tragedia, sino un malentendido de ella! ¡El anhelo de la nada es la *negación* de la sabiduría trágica, su contrario!” (FP III, 25 [95], p. 471).

cristianismo nihilista, y su impregnación en la filosofía dogmática institucionalizada, que viene sustituyendo de manera paulatina al antiguo enemigo localizado en el idealismo platónico, recordemos que el “cristianismo es platonismo para el ‘pueblo’” (JGB, pról., p. 296). Así, podemos leer ahí, en el fragmento aludido de abril-junio de 1885:

Así quiero yo, como hombre ocioso que no tiene nada mejor que hacer, contar alguna vez a mis amigos lo que entiendo por la filosofía de Dioniso: que también los dioses filosofan me parece una representación digna y religiosa, de la que incluso el más creyente puede alegrarse. Iré quizá demasiado lejos, según el gusto de mis amigos, en la franqueza de mi narración: pero este dios mismo, en conversación conmigo, ha ido mucho más lejos y, en el caso de que yo pudiera añadirle nombres pomposos, bellos, hipócritas, tendría que hacer muchos elogios de mi ánimo, de mi sinceridad, veracidad, probidad, “amor a la verdad” y semejantes. Pero un dios tal no sabe qué hacer con todos estos cachivaches y pompas —para mi justificación bastan dos palabras, que ciertamente en Alemania no es fácil traducir “al alemán”: *gai saber* (FP III, 34 [181], p. 754).

Ya aquí, en esta primera aproximación que Nietzsche realiza en sus apuntes de trabajo, podemos percibir la dimensión del envite de su planteamiento, que se va abriendo paso y toma otra enunciación más abierta en la obra gemela sobre Zaratustra: *Más allá del bien y del mal*, de 1886, en particular en el aforismo § 295 de la última parte del libro que se presenta como el “preludio de una filosofía del futuro”. Con todas estas breves alusiones, podemos puntualizar los siguientes aspectos que contribuyen en la percepción de los puntos torales de este singular acontecimiento dentro del proyecto sedicioso de Nietzsche:

- 1) Considera que el propio planteamiento que presenta se torna problemático y difícil de asimilar por motivos inherentes a la misma época, pues “hoy no agrada el creer en dioses”. Se trata de aquel quebranto implicado en la formulación tardía de una nueva filosofía que se im-

pulsa apoyada en la divinidad griega Dioniso,⁴ en tiempos en que se ha declarado de forma abierta la “muerte de Dios”, lo que sin duda genera una gran confusión cuya formulación no pretende remplazar a las divinidades muertas (los “dioses hace mucho tiempo [...] se han muerto... de risa”), sino la cancelación que se quiere definitiva de la necesidad del apoyo de toda idea de trascendencia y deseo sobrenatural.

- 2) De aquí también que insista en los diferentes planteamientos que “Dioniso es un filósofo y por lo tanto también los *dioses filosofan*”, lo que implica el reconocimiento recíproco de que el filosofar es una característica humana, pero en tanto que también Dioniso la practica resulta a la vez una actividad divina; es por eso⁴ que a esta nueva propuesta de filosofía se le puede designar como “divina”, pero se trata de una práctica completamente inmanente, crítica y devastadora del orden metafísico establecido; en definitiva, una práctica humana con perspectiva divina de *superación* (“es una especie de divinidad completamente desvergonzada”).⁵
- 3) A este tipo de saber que busca con empeño “reconciliarse con la tierra” de manera *jovial* lo denomina precisamente *gai saber*, que en el fragmento citado opone a la cultura alemana que no puede traducir de manera cabal la sentencia. Precisamente en este contexto resulta del todo relevante el empleo de dicha expresión, repleta de significación subversiva y de esperanza renovadora. El choque con el planteamiento erudito —desplegado por la modernidad inexorable—, que termina

⁴ Tal como entiende Nietzsche a esta *compleja* divinidad griega, según especifica en uno de sus últimos libros: “El decir sí a la vida misma incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, alegrándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más elevados, a eso lo denominé yo dionisiaco, eso lo adiviné yo como el puente que lleva a la psicología del poeta *trágico*” (cf. GD, “Lo que tengo que agradecer a los antiguos”, § 5, p. 690).

⁵ Por eso señala en un apunte póstumo de esa misma época: “*Dioniso*. Ensayo de filosofar de una manera divina” (cf. FP III, 34 [181] y [182], p. 754).

despreciando la existencia resulta notorio, en tanto que la propuesta nietzscheana de una auténtica *ciencia jovial* representa un tipo de saber sensible que consigue por fin reconciliarse con la tierra. Se trata de un saber que, por el contrario, incrementa todas las potencialidades vitales y logra un *maximum* de fortaleza.

- 4) El impulso de su “filosofía salvaje” se establece a partir de la crítica a las morales y religiones que luego pretenden *modelar* a los seres humanos como mejor determinen; por ello es necesario buscar realizar un análisis genealógico de estos ámbitos, dado que se quiere reflexionar sobre los “medios de hacer más fuerte y más profundo de lo que era hasta ahora” al ser humano impulsado por una determinada moral. Lo que sucede es que en toda la historia de Europa no ha habido una moral que posibilite tal desarrollo, por lo que se requiere de otro tipo de valores y de diferentes formas de valorar; incluso los filósofos y los moralistas parten del establecimiento *unísono* de la defensa de dichos valores y principios, considerados luego como absolutos; por lo que Nietzsche tiene la completa seguridad de que la moral gregaria conocida hasta ahora no puede servir para dicho proyecto.

Pero quien reflexiona sobre dónde y cómo la planta-hombre hasta ahora crece con más vigor y más bellamente, en oposición a la moral de rebaño europea y a la falsificación de la historia, sacará de la historia que para eso la peligrosidad de su situación tiene que aumentarse, su espíritu de invención y simulación tiene que ser desafiado por una larga presión y coacción, y que por consiguiente hace falta dureza (*Härte*), crueldad, discreción, incomodidad, desigualdad de derechos, guerra, conmociones de toda especie, en suma: la oposición a todos los ideales gregarios.

Esta ruptura que propone Nietzsche en contra de la moral de rebaño extendida por toda la modernidad occidental se constituye en un resorte que activa su propuesta de *filosofía dionisíaca*, en tanto que se torna cada vez más evidente la transformación de los valores vigen-

tes. Para ello ocupa la herramienta del pesimismo, pues no debemos olvidar que “una pesadilla es un medio para *despertar* de repente a los hombres”. Señala que es necesario

preparar una inversión de los valores en una determinada especie fuerte de hombres, y entre ellos desencadenar una cantidad de instintos reprimidos y calumniados: reflexionando sobre esto pensé qué especie de hombre ha trabajado hasta ahora, involuntaria e inconscientemente (*unbewußt*), ya para la tarea propuesta. Encontré a los pesimistas, en cuanto que su descontento con todo los forzaba lógicamente por lo menos al descontento con el presente: por eso favorecí a Schopenhauer y el conocimiento de la filosofía india que se va esparciendo lentamente por Europa (FP III, 34 [176], p. 752).

Además, agrega otras dos estrategias que permiten avanzar en el proceso de quebranto de la valoración extendida por la moral gregaria europea: aquella que denomina “ciertos artistas dualistas-insaciables” (aquí se refiere a Byron), que establecen los privilegios de los “hombres superiores” en contra de los valores gregarios al acentuar la importancia de la “seducción del arte de los hombres selectos”; también indica la relevancia de los filólogos e historiadores que consiguen aportar el “descubrimiento de la antigüedad” como referente fundamental para otro tipo de moral que sirva de contrapeso al gregarismo de la moral de rebaño promovida por la religión de la cruz. Se trata de un tipo de valores y formas de valoración diferentes, que permite recuperar la moral de un ser humano “más fuerte, más malvado [*böse*] y más profundo: la seducción desde la Antigüedad es ejercitada sobre las almas más fuertes, es probablemente la más útil e imperceptible de todas las seducciones” (FP III, 34 [176], pp. 752-753).

Lo que se acentúa en este trazado es precisamente la importancia dentro del planteamiento que establece la de los moralistas y educadores —en la acentuación del proyecto del *automejoramiento* como el “arte

de saltar por encima de sí mismo”, buscando romper con las limitaciones y criterios de “mediocratización”— que ayuden al incremento de las fuerzas más potentes y la flexibilidad para adaptarse a las más duras condiciones y utilizarlas para el mejoramiento personal. En este sentido es que impulsa el “estudio de las leyes de la crianza” que permitan el mejoramiento de la humanidad y la reconciliación con la tierra, como partes del proceso que ayude al incremento de la voluntad de poder activa y afirmadora. Como sello de estos pasajes acentúa el vínculo y la perspectiva con las palabras de “Así me habló Dioniso” (FP III, 34 [181], p. 754).

- 5) Podemos observar que este planteamiento también figura en la última parte de *Más allá del bien y del mal*, tomando una forma diferente frente a un diseño que pretende ser más arriesgado e ir más allá de la enunciación que opone a Dioniso frente al crucificado, aunque parte de él. En efecto, la oposición se precipita en aquel significativo recurso que consiste en *revelar* el impulso de esta nueva filosofía salvaje a sus amigos, que el discurso envolvente consigue involucrarlos en aquella furiosa rebelión. Al caracterizar al dios-filósofo Dioniso como el “gran oculto, el dios tentador y cazador de ratas” que consigue promover el “genio del corazón”⁶ como mecanismo impulsor de

⁶ “[...] el genio del corazón, que enseña a la mano torpe y precipitada a vacilar y agarrar con mayor delicadeza; que adivina el tesoro oculto y olvidado, las gotas de bondad y dulce espiritualidad debajo de la espesura y la turbidez del témpano de hielo, que es una varilla de zahorí para cualquier pepita de oro que yaciera largo tiempo enterrada en la prisión de barro y la arena; el genio del corazón, con cuyo contacto todos se vuelven más ricos, no agradecidos ni estupefactos, no transportados ni oprimidos por un bien extraño, sino más ricos de sí mismos, más nuevos que antes, desatados, oreados y sondeados por un viento de deshielo, tal vez más seguros, más delicados, frágiles y truncados, pero colmados de esperanzas que aún no tienen nombre, colmados de nuevas voluntades y corrientes, colmados de nuevas contravoluntades y contracorrientes” (JGB, sec. 9^a: “¿Qué es aristocrático?”, § 295, p. 433).

toda la diferencia que puede promover una auténtica transvaloración de todos los valores, por medio de la filosofía de martillo que consiga destruir y reconstruir para que emerja lo nuevo.

Aquí podemos percibir el impulso transgresor y renovador de la filosofía dionisiaca, en tanto que envite sedicioso conducido por el dios Dioniso como “gran dios ambiguo y tentador” que desde su *ópera prima* ayuda a conducir su subversión dentro de la filosofía dogmática.⁷ Desde su primera obra indaga de manera profunda en el mito de este insigne dios y busca sacar las principales consecuencias de la forma en que la cultura griega asume la integración de lo que significa dicha fuerza divina; es por eso que Nietzsche también se cree el último en hacer una ofrenda a la singular divinidad de la embriaguez. Impulsándose con estos elementos que marcan desde el inicio toda su propuesta, el filósofo del martillo se proclama su incondicional discípulo, que ha aprendido demasiadas cosas de filosofía como seguidor de este dios, llamándose a la vez “discípulo e iniciado” de dichos saberes dionisiacos.

Por lo que el filósofo del “loco amor por la vida” y de “sonrisa alciónica” está decidido a compartir este cúmulo de gran saber con sus amigos, pero por el tipo de saber de que se trata tiene que decirse “a media voz, como es natural, pues aquí se habla de muchas cosas secretas, nuevas, extrañas, singulares, inquietantes”. Como ya se indicó, la primera anomalía es que el dios Dioniso filosofe, dejando en claro la provocación

⁷ Como lo señala al final de uno de sus más importantes libros: “*para ser uno mismo, más allá del horror y la compasión, el eterno placer del devenir, ese que también contiene en sí incluso el placer de destruir [...]. Y con ello vuelvo a tocar el lugar del que un día partí —El nacimiento de la tragedia fue mi primera transvaloración de todos los valores: con ello retrocedo y vuelvo a situarme en el terreno en el que crece mi querer, mi poder—, yo el último discípulo del filósofo Dioniso, yo, el maestro del eterno retorno*” (GD, “Lo que tengo que agradecer a los antiguos”, 5, pp. 690–691 y JGB, sec. 9^a: “¿Qué es aristocrático?”, § 295, pp. 433–434).

de que “también los dioses filosofan”; algo que puede sonar absurdo y desconfiable para el gremio de los filósofos, sobre todo porque llega en una época en donde al parecer los dioses dejan de tener importancia. Sin embargo, hay que considerar que el planteamiento de la fuerza dionisiaca y el uso de la divinidad presentados por Nietzsche pretenden ir más lejos de la enunciación mítica presente en la cultura griega y de cualquier propuesta religiosa. La conjunción de lo divino con lo filosófico lo dotan de atributos que nada tienen que ver con el enfoque religioso, pues simplemente pierden toda su relevancia dado que se presentan en toda su “desnudez” y desgarbo.

Lo que podemos percibir en este *gesto* provocador que condujo a Nietzsche por un periplo singular a la antigüedad, para descubrir el rico “instinto helénico”, no deja de implicar como intensión el establecer un intenso diálogo con los griegos, aprender lo más que se pueda de ellos y confrontar la actualidad con este insigne saber. Precisamente eso es lo que pretende sintetizar la expresión “filosofía dionisiaca”, como la expresión más cabal que Nietzsche encontró desde 1885 para su propuesta filosófica sediciosa. De manera sintética escribe al final de su fundamental *Götzen-Dämmerung oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert* (*Crepúsculo de los ídolos. Cómo se filosofa con el martillo*, 1888):

todo devenir y todo crecer, todo lo que es garantía de futuro, *implica* dolor [...]. Para que exista el placer de crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, *ha de* existir también eternamente el “tormento de la parturienta” [...]. Todo esto significa la palabra Dioniso: yo no conozco ningún simbolismo más elevado que este simbolismo *griego*, el de las Dionisias. En él está experimentado religiosamente el instinto más hondo de la vida, el instinto de futuro de la vida, de eternidad de la vida, —el camino mismo hacia la vida, la procreación, está experimentado como el camino *sagrado* [...]. Sólo el cristianismo, con su *ressentiment* *contra* la vida en el fondo, ha hecho de la sexualidad algo impuro: lanzó *lodo* sobre el comienzo, sobre el requisito de nuestra vida (GD, “Lo que tengo que agradecer a los antiguos”, 4, p. 690).

En definitiva, una filosofía de Dioniso tiene que servir para abrir el “camino *sagrado*” hacia la vida por medio de la tentativa transvalorativa, que permita el rotundo incremento de las fuerzas como voluntad de poder activa, y dentro de este severo camino la problematización resulta una estrategia fundamental para propiciar de manera constante el impulso de *autosuperación*.

Lo que presentamos a continuación son algunas aproximaciones a cuatro problemas nietzscheanos fundamentales, en tanto que consideramos que permiten acceder a parte del núcleo que conforma la propuesta sediciosa del intempestivo Nietzsche:

- 1) El problema de los usos diferentes de la perspectiva histórica, de la adecuada interacción que sucede entre la memoria y el olvido, el aciago influjo del historicismo hegeliano y el impulso revitalizador de la propuesta del eterno retorno desde una marcada perspectiva agonal.
- 2) La cuestión de la interpretación desde su base fisiológica y jovial como práctica sediciosa que contribuye en la superación de la metafísica nihilista, proponiendo como ruta posible el análisis que realizan M. Heidegger y H.-G. Gadamer del *opus magnum* nietzscheano, el *Así habló Zaratustra* (1883-1885).
- 3) El asunto toral de la apuesta por el superhombre ante los problemas de la decadencia del ser humano y la acelerada extensión del nihilismo en la época moderna, utilizando como herramienta de trabajo la propuesta de una metaforología que permite rastrear y reconstruir el envite del *Übermensch* en sus últimas obras.
- 4) El problema de poder establecer una legítima tentativa que consiga confrontar los efectos decadentes generados por el cristianismo ni-

hilista, por lo que se requiere activar una auténtica filosofía dionisiaca para impulsar su proyecto transvalorativo, consiguiendo así utilizar el cuerpo como hilo conductor.

Lo que se pretende aquí es sólo contribuir en la reconstrucción y análisis reflexivo de algunos sustratos que sirven de base a Nietzsche para generar lo que denomina su letal *filosofía de Dioniso*, en tanto que se asume como discípulo y continuador del insigne dios griego. Consideramos que algunas de sus aportaciones aún sirven de acicate para problematizar nuestra actualidad e indagar sobre otras formas diferentes de superación.

CAPÍTULO I

HERMENÉUTICA AGONAL E HISTORIA VIVA EN NIETZSCHE*

En resumen, la crítica concierne a la transmisión, y la hermenéutica concierne a lo que es transmitido [...]. En este sentido, la hermenéutica es la preparación para la crítica. La crítica misma no puede ser el objetivo, sino sólo el conducto para una comprensión completa. En esta medida, la crítica es únicamente una fase de la hermenéutica (EKP, § 3, pp. 302-303).

¡No tengáis respeto ante la historia, lo que debéis tener es el coraje de *hacer* historia! (FP I, 27 [81], p. 452).

Las obras históricas de Nietzsche son, desde luego, de un tipo muy particular. Representan una forma de historia que sacrifica el conocimiento exacto histórico o científico a cambio de la precisa determinación del valor de las formas rivales de vida (P. Berkowitz, 2000, 11, p. 52).

La filosofía de Nietzsche conduce la cuestión de la *interpretación* (*Ausdeutung*) hasta límites problemáticos e insólitos, en donde hace que el proceso hermenéutico adquiera nuevas dimensiones de confrontación agonial y de construcción heurística que resultan desconcertantes y equívocas; a la vez busca generar una transvaloración del orden metafísico establecido y abrir nuevas posibilidades de formas diferentes de existencia. Desde la perspectiva nietzscheana, el uso filosófico que realiza de la filología implica indagar sobre la relación que conseguimos mantener con el pasado;¹ pero la relación problemática que establece el presente con el pasado se abre a la realización de la experiencia interpretativa

* Una primera versión parcial se publicó en *Compendio argumentado de hermenéutica*, México: UAM-X, 2015, pp. 21-79.

¹ Como señala G. Vattimo: “Filología significa para Nietzsche, ante todo, planteamiento del problema de nuestra relación con el pasado” (cf. 2002, p. 84).

en tanto manera fundamental en que nos relacionamos con la vida del mundo asumiendo una postura abiertamente *intempestiva*.² La figura renovada del historiador —quizá como el especialista que deja de serlo para poder ser asumido por casi cualquiera que lo desee— que propone el autor de *Así habló Zaratustra* es la del “filósofo esteta” que ejerce el arte de la interpretación creativa del pasado para transformar el mundo y a sí mismo, en el impulso de “fundar una nueva historia”.³

Lo que intentaremos realizar en el siguiente capítulo son algunas reflexiones en torno a las aportaciones de Nietzsche sobre el *valor* de la historia para la vida y de la capacidad interpretativa como forma propia de realización humana, por lo cual nos cuestionamos: ¿qué tan válidas resultan aún las críticas nietzscheanas a lo que denomina *enfermedad histórica*? ¿qué nos puede aportar su concepción práctica y creativa de la historia? y ¿cuáles posibilidades abre para la actualidad su *política fisiológica* de la historia como *interpretación estética* de la vida? Primero, analizamos las propuestas sediciosas de Nietzsche respecto a la demanda de una *historia viva*, sobre todo expuestas en su libro *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*);⁴ luego, realizamos

² Esta tensa relación que se torna *inactual*, la expresa Nietzsche —con la provocación que lo caracteriza— así en un apunte fechado entre el invierno de 1874 y el verano de 1875: “Mi objetivo es: producir una total enemistad entre nuestra actual ‘cultura’ y la Antigüedad. Quien quiera servir a la primera debe *odiar* a la segunda” (cf. NF, 3 [68], p. 157).

³ Según G. Vattimo: “A partir de *Zaratustra*, Nietzsche piensa en el filósofo como un legislador, un inventor de valores que quiere fundar una nueva historia” (cf. 2012, 3, p. 97).

⁴ Debemos considerar esta segunda *intempestiva*, escrita de forma palpitante en cinco meses y publicada en febrero de 1874, como la declaración inicial de su personal “lucha cultural” y quizá como una “respuesta” diferida y a su modo a la crítica levantada por su obra en donde reflexiona a profundidad sobre la tragedia ática. Se trata de su *perspectiva intempestiva* que al diagnosticar la actualidad cultural puede establecer el valor de la tensión entre la memoria y el olvido, por eso afirma G. Colli: “*Se l’uomo è l’animale storico, tutta la sua esistenza dovrebbe essere segnata da questo destino: Nietzsche invece restringe la prospettiva, e la fosca sentenza sembra colpire soltanto l’eccesso di storia, ciò che lui chiama la malattia storica. In tal modo il giudizio pessimistico viene circoscritto ‘storicamente’, viene rivolto al nostro presente [Si el hombre es el animal histórico, toda su existencia debería estar señalada por este destino: pero Nietzsche restringe la perspectiva y la áspera sentencia parece alcanzar solamente al exceso de historia, a aquello que llama la enfermedad histórica. De tal manera que el juicio pesimista es circunscrito ‘históricamente’, dirigido a nuestro presente]*” (cf. 1993, p. 50).

algunas reflexiones sobre la utilidad de las críticas y propuestas nietzscheanas al *hacer histórico*, pensando en el actual contexto problemático de *nihilismo exacerbado* que padecemos; finalmente, trataremos de establecer algunas implicaciones esenciales de un cambio de enfoque sobre la relevancia fundamental del acontecer histórico desde la *renovación* de una biopolítica auténtica para la vida.

Pretendemos que las siguientes meditaciones contribuyan al esclarecimiento de las principales aportaciones de la filosofía nietzscheana al actual debate sobre el *valor* de la historia, que en el fondo se trata también de un discusión sobre la validez interpretativa, de la exigencia nietzscheana sobre un conocimiento que sea abiertamente útil para la vida del mundo y el impulso decidido de superación de la metafísica que implica su reflexión *intempestiva* como ejercicio obstinado de hermenéutica agonal.

1. Meditaciones intempestivas sobre la historia: las exigencias del saber para la vida

Muy pronto, en el proceso de su formación, el joven Nietzsche advierte la disyuntiva que se abre entre la seguridad de la *fe* y la aventura del *conocimiento* en la cultura de su época. Dicho desencuentro se viene acentuando durante la modernidad con la revuelta romántica en contra del iluminismo y la emergencia de la ideología positivista en el transcurso del siglo XIX. En las reflexiones del joven estudiante de filología clásica —que busca con ahínco su propio camino y cumplir con su vocación de filósofo intempestivo— esta idea queda patente en una carta enviada a su hermana desde Bonn, fechada el 11 de junio de 1865: “Aquí se dividen los caminos del hombre; si quieres alcanzar la paz del alma y la felicidad, entonces cree; pero si quieres ser un discípulo de la verdad, entonces investiga” (CO I, 469, p. 337). Pero la *apuesta* que realiza Nietzsche, cuya búsqueda de la “verdad” activa el resorte de la investigación para generar el conocimiento indispensable, pretende *encarnar* por completo el conocimiento filosófico en la vida real

del ser humano. Por eso, la figura emblemática del *filósofo del futuro* —que se afina sobre todo en la última etapa de su vida lúcida— corresponde a la adquisición de una salud vital plena, de la dureza indispensable para emprender “tareas histórico-universales” y de un conocimiento creativo que responda a las exigencias de la vida real.

Lo fundamental consiste en establecer la manera en que consigamos relacionarnos con el pasado, en tanto que para Nietzsche la filología encarna básicamente el problema de la vinculación que logramos entablar con lo acontecido. Por eso habla de la “atrofia del sentido histórico”, tanto en el filósofo como en la cultura moderna en general;⁵ al punto de establecer la falta de conciencia histórica como el “pecado original de todos los filósofos”.⁶ Lo que constituye este combativo *giro antihistoricista* nietzscheano es la percepción de la principal debilidad que detecta en la cultura metafísica moderna: la abismal separación entre un *saber histórico* y la *actividad práctica del vivir*. Brecha que se viene ensanchando con los efectos

⁵ En efecto, como establece H. I. Marrou, cuando se refiere a la llamada “crisis de la historia”: “il faut cependant rappeler que tout l'essentiel du réquisitoire se trouve déjà contenu dans les anathèmes prophétiques de la Seconde Inactuelle de Nietzsche (1874). *Le sentiment nouveau qui s'y exprime, d'un accablement sous le poids de l'histoire, est venu renforcer le thème, traditionnel dans la pensée occidentale, du scepticisme à l'égard de ses conclusions* [hay que recordar que la parte esencial de la requisitoria se halla ya contenida en los proféticos anatemas de la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche (1874). El sentimiento nuevo que allí se expresa se agobió bajo el peso de la historia, viene a reforzar el tema, tradicional en el pensamiento de Occidente, del escepticismo con respecto a sus conclusiones]” (cf. 1954, intr., p. 10).

⁶ “La falta de sentido histórico es el defecto hereditario de todos los filósofos; muchos incluso toman sin pensarlo la configuración más reciente del hombre, tal como ha surgido bajo la presión de determinadas religiones, incluso de determinados eventos políticos, como la forma fija de la que hay que partir. [...] Pero todo ha devenido; *no hay hechos eternos*: así como no hay verdades absolutas. — Por eso es necesario de ahora en adelante el *filósofo histórico* y con él la virtud de la modestia” (MA, § 2, p. 76). También asevera de forma más contundente en su último periodo de reflexión: “¡Lo cierto, sin embargo, es que, por desgracia, les falta el *espíritu histórico*, que los buenos espíritus de la historia les han dejado en la estacada! Todos ellos, como por otra parte suele ser costumbre de antiguo entre los filósofos, piensan de manera esencialmente ahistórica; de eso no cabe ninguna duda” (cf. GM, 1^{er} tra., 2, p. 461). En este caso, se refiere a la falta de sentido de *realidad* en oposición a toda forma de *idealismo*. Lo real sería lo histórico que se impone inexorablemente para generar auténticos proyectos vitales.

generados por la filosofía hegeliana de la historia, de la actitud miope de sus epígonos y la excesiva tendencia positivista del conocimiento científico. Intentemos desmontar los principales componentes de su reflexión radical sobre el saber histórico en forma de un profundo y complicado *diagnóstico* de la cultura moderna occidental; de manera fundamental en su *Segunda intempestiva*, publicada en febrero de 1874 y cuya elaboración apremiante le ocupó nada más cinco meses: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*.

Nietzsche establece la demanda de un *conocimiento* que sea útil para la *acción*, sobre todo si se considera la utilidad del conocimiento histórico para la vida. Resulta clara e innegable la *necesidad* que tienen los seres humanos del saber histórico en tanto referente temporal “obligado” de su puro existir mundano, pero con el tiempo este conocimiento se ha vuelto superficial, sobresaturado, tiránico y acaba atrofiando las capacidades vitales humanas. Por eso se requiere un conocimiento histórico que en verdad sirva para la práctica y estimule la creatividad vital. Desde este planteamiento sedicioso, Nietzsche se separa con radicalidad de la cultura historicista de su época; pues se asume como *intempestivo* que —en tanto filólogo discípulo de los griegos y Dioniso— puede realizar un ejercicio hermenéutico que consiga *distanciarse críticamente*. Este *juego plástico* interpretativo como quehacer *artístico* le permite apostar por futuros diferentes dado que se asume como hijo de su propio tiempo y superador del mismo (WA, pról., pp. 573-574).

1) Comienza comparando el peso abrumador de la consciencia humana con el simple estar indiferente del animal que se encuentra “atado a la estaca del momento presente”; el ser humano en el fondo envidia la capacidad de *olvido* del animal, su regio ignorar el transcurrir y lo pasado permaneciendo en la felicidad presente de su indiferencia expresada en el vacío del *instante*. La capacidad de *olvido* le garantiza una existencia no histórica (*unhistorisch*), libre del peso implacable del tiempo, que le permite sólo ser tal como es. Por el contrario, la *memoria* humana le impone el peso de la consciencia temporal que se establece entre pasado y futuro

desde la marcha del *instante* que siempre se le escapa de manera implacable: “Entonces aprende a comprender la palabra ‘érase (una vez)’, ese santo y seña con el que la lucha, el sufrimiento y el hastío acometen al ser humano para recordarle lo que es, en el fondo, su existencia: — un *imperfectum* que jamás llegará a la perfección” (HL, 1, pp. 697-698). Se trata de un transcurrir contradictorio y doloroso, pues la existencia se toma sólo en su haber sucedido como una contradicción que nunca consigue realizarse.

La cuestión de lo *ahistórico* es la condición para que la vida se desarrolle y el ser humano pueda realizarse según el impulso artístico que adquiera la energía necesaria para utilizar lo histórico como potenciador de la vida para convertir lo “acontecido en Historia nueva”. Por eso, considera Nietzsche que el factor de lo ahistórico es el dispositivo propiciador de lo humano que consigue regular los excesos de lo histórico que implican la “deshumanización”. Este ámbito se constituye en la base indispensable para la máxima realización, pues considera el valor positivo de las “pasiones egoístas” como bagaje necesario para el desarrollo de la humanidad. El cúmulo *fisiológico* de las pasiones propias se tiene que complementar con las capacidades racionales, y lograr establecer un punto de vista suprahistórico (*überhistorisch*) que percibe los aspectos ciegos, injustos y contingentes que intervienen en la formación para evitar tomarse “demasiado en serio” a la historia (*Geschichte*); todo momento y periodo histórico tendría que servir para la interrogación quemante de “cómo y para qué se vive”: la experiencia de cualquier forma de *felicidad*, o de un placer efímero que persiste, se da en la grandeza o insuficiencia de su momento libre de alguna marca de *duración*. Es la instalación en el *presente* no histórico que abre la experiencia de la pura sensación viva del instante que se va, del dejarse envolver por completo únicamente por la fuerza del estar como *estilo* de actuación plena. Nietzsche considera que por salud pletórica, el ser humano — así como un pueblo o una cultura entera — requiere para su realización tanto del *peso* de la memoria

como de la *ligereza* del olvido;⁷ en tanto que será el grado de su *fortaleza plástica* alcanzado lo que establezca los mecanismos adecuados de la asimilación y el rechazo que permitan vivir con la indispensable *sobrea-bundancia*. Aquí podemos observar el valor que Nietzsche le atribuye a la historia como “conocimiento formalizador”, pero también la necesidad de establecer los límites indispensables que posibiliten la libertad de la creatividad como expresión desbordada de la vida.

Las naturalezas fuertes pueden *soportar* niveles excesivos de carga histórica sin que llegue a dañar sus capacidades creativas y de desarrollo, pues pueden *manejar* esas cantidades mayúsculas de huellas históricas y transformarlas para su propio beneficio; en cambio, las naturalezas débiles e insuficientes al ponerse en contacto con las pesadas cargas históricas terminan sucumbiendo ante un reclamo que las supera y aplasta. Por ello asevera Nietzsche:

Cuanto más fuertes son las raíces de la íntima naturaleza de un ser humano tanta mayor cantidad de pasado se apropia o apresa; y la naturaleza más poderosa y formidable se caracteriza por un sentido histórico que carecería de límites a partir de los cuales pudiera tener un efecto absorbente y perjudicial; atraería y asimilaría todo lo pasado, tanto propio como muy lejano, transformándolo, por decirlo así, en sangre (HL, 1, p. 699).

⁷ Sobre la capacidad creativa del *olvido*, insiste más adelante: “El no poder tomar en serio durante largo tiempo a sus enemigos, las desgracias propias, las propias *atrocidades* —tal es el signo de las naturalezas plenas y fuertes, en las que hay un exceso sobrante de fuerza plástica, reconstituyente, restablecedora y que hasta hace olvidar— [...]. Un hombre así se sacude de encima de un solo golpe toda la gusanera que en otros anida oculta” (cf. GM, 1^{er} tra., 10, p. 471). Y luego remata: “esa es la utilidad, como decía, de la desmemoria activa, ser guardiana de la puerta y, como quien dice, conservadora del orden anímico, de la tranquilidad, y la etiqueta: con lo cual se ve de inmediato hasta qué punto sin esa desmemoria no podría haber felicidad, ni buen humor, ni esperanza, ni orgullo, ni *presente* alguno. [...]. Justo ese animal por fuerza olvidadizo, en el que olvidar representa una fuerza, una forma *robusta* de salud, ha cultivado en sí una facultad opuesta, una memoria con cuya ayuda la desmemoria queda en algunos casos en suspenso” (GM, 2^o tra., 1, pp. 484-485).

Sin embargo, esta capacidad máxima del *olvido* no tiene que hacernos omitir la necesidad del *horizonte* de sentido;⁸ dado que cualquier entidad viva requiere del arreglo fértil de un contexto histórico de referencia para alcanzar su fortaleza y desarrollo plenos, sin perder la capacidad creativa de rechazar y enterrar en el olvido aquello que no sirve para los fines propios de su realización vital. En realidad, el hombre histórico consigue transitar de la revisión del pasado hacia comprender su presente e imaginar sus posibles futuros, pensando siempre descubrir en este *acontecer* volátil el “sentido” que se le escapa; pero no siempre es consciente de con dicho proceso que activa su necesidad de conocimiento histórico puede transitar del “conocimiento puro” al simple *hacer vivo*.

El cambio de perspectiva que consigue generar el “hombre suprahistórico” (*überhistorische Menschen*) —que sabe *viajar* con la suficiente agilidad creativa desde el olvido hacia la memoria a través de lo que está más allá de lo histórico— no pretende encontrar alguna forma de *amparo* en el transcurrir histórico que impone un fin específico en forma de paraíso futuro secular, ya que “no ve la salvación en el proceso, sino que para él más bien el mundo está acabado y consumado a cada instante. ¡Qué podrían enseñar diez nuevos años que los diez anteriores no han sido capaces de enseñar!” (HL, 1, p. 701). Más allá de querer llenar con algún contenido el complejo transcurrir histórico, el pensador suprahistórico establece la *diversidad dinámica* como un elemento fundamental que comparten tanto el pasado como el presente, no exento de una carga de “hastío vital” ante la sobreabundancia abrumadora de todo lo acontecido.

⁸ En relación con el *sentido* señala con ironía, en un fragmento póstumo de otoño de 1887: “INTRODUCIR UN SENTIDO — esta tarea sigue absolutamente *pendiente*, puesto que *no hay allí ningún sentido*. Así ocurre con los sonidos, pero también con los destinos de los pueblos: son susceptibles de recibir las más diversas direcciones hacia *diferentes metas*. El nivel aún más alto es el de *poner una meta* y confirmar lo ficticio en dirección a ella, por tanto la *interpretación de la acción* y no meramente la *recomposición* conceptual” (cf. FP IV, 9 [48] (37), p. 246).

Ante estos dos extremos, opresivos cada uno a su modo, Nietzsche propone la ligereza del *hombre activo* que se regodea en el proceso mismo. Toda la *sabiduría* que muestra el hombre suprahistórico resulta inútil si sigue atrapado en el “prejuicio de lo histórico”, si no consigue establecer con claridad la necesidad de la historia para los “fines de la vida”. El conocimiento puro de la historia es simple peso muerto, acumulación inútil de lo caduco en forma de ciencia de la historia muerta; en cambio, el *poder histórico* consiste en el incremento potencial de la fuerza viva. Por eso, hay que rebasar el prejuicio de “sobresaturación histórica” en forma de “ciencia pura” que termina rebajando la vida; la educación histórica resulta inútil y enfermiza si no consigue incorporar la *poderosa corriente vital* del devenir de una *cultura superior* para desarrollos más sanos, plenos y enriquecedores de posibles *futuros* pletóricos.

2) Al señalar que el exceso de historia termina dañando la vida, Nietzsche no niega la utilidad que el conocimiento histórico tiene para la existencia. Lo que lo lleva —buscando esclarecer este tránsito desde el criterio *energético* de los fines— a señalar una tipología mínima de la comprensión histórica: a) la *historia monumental*, en donde el ser vivo tiene que esforzarse y actuar en consecuencia; b) la *historia anticuaria*, aquí el ser vivo requiere conservar la historia para venerarla; c) la *historia crítica*, que asume lo histórico como alguien que sufre y la utiliza para liberarse. De cualquier manera, hay que considerar el aspecto modélico del conocimiento histórico: “Pertenece la historia ante todo al individuo activo y poderoso, a aquel que sostiene una magna lucha, necesita modelos, maestros, confortadores, y no puede encontrarlos entre sus compañeros ni en el presente” (HL, 2, p. 703). La historia monumental puede servir para recordarnos que lo grande “fue” y es *posible* que “vuelva a ser”, pero tendría lugar como acontecimiento que afectaría todas las épocas. Cuando la historia monumental se impone sobre la visión anticuaria y

crítica lo hace *dañando* el pasado, llevando al olvido grandes partes del mismo al imponer aspectos ornamentales que la terminan encumbrando de manera ofuscada.

- 3) La actitud idolátrica, en ciego favor hacia algún monumento erguido pretendiendo alcanzar el inaccesible cielo, termina obstaculizando el desarrollo de los “espíritus poderosamente artísticos”, aquellos que utilizan el conocimiento para la vida porque pueden transformar todo lo aprendido en energías vitales más elevadas. La actitud monumental hacia el pasado imposibilita cualquier desarrollo actual que difiera de los cánones establecidos y defendidos con actitud autoritaria; somete y enferma incluso a los espíritus grandes, pues lo único grande es lo ya establecido por la memoria indeleble “embalsamada” de la historia monumental: “La historia monumental es el disfraz que oculta el odio a los poderosos y grandes de épocas pasadas, disfraz en el que invierten el sentido propiamente dicho de ese modo de considerar la historia; tengan o no clara conciencia de su poder, lo cierto es que actúan como si su lema fuese: ‘Haced que los muertos entierren a los vivos’” (HL, 3, p. 706).

Pero también la historia anticuaria daña la *energía vital*, pues su pretensión es meramente conservadora de todo lo pasado, que es lo único a lo que confiere sentido; descuida por completo la vida actual, pues sólo la pasada tiene valor —la magnífica acumulación de la memoria del pasado que atesora y acumula lo antiguo— porque resulta su máxima tarea y donde cobra sentido su quehacer. Por ello, es incapaz de generar vida y potenciar sus capacidades creativas para alcanzar máximos desarrollos. Su poderosa anestesia “paraliza al hombre de acción” al punto de que lo imposibilita para generar el impulso de lo nuevo y utilizar el conocimiento de lo pasado a favor de la transformación de lo actual. El enfoque crítico pretende “liberarse” mediante el *ejercicio enjuiciador* hacia el pasado, puesto que pretende seguir viviendo, utilizando la fuerza destructiva que la crítica le proporciona para condenar lo pretérito; pero

su poder condenador —que convierte la historia en tribunal de la *razón rencorosa*— no viene de la “justicia” o la “clemencia”, sino de la fuerza ciega y demolidora de la vida para complacerse en sí misma. Nietzsche señala: “Se requiere mucha fuerza para poder vivir y para olvidar hasta qué punto, vivir y ser injusto es una y la misma cosa” (HL, 3, p. 710).

De cualquier forma, se trata de una labor peligrosa que al juzgar y aniquilar el pasado —como una acción que requiere y reclama periódicamente la misma vida para su sobrevivencia—, también se desecha todo aquello que, nos guste o no, forma parte de nosotros al constituirnos en sus simples efectos. Además nos hemos involucrado en algunos desaciertos, fracasos y descarríos que quisiéramos olvidar, pero su presencia insiste en aquello que somos y queremos desarrollar. Esta relación se establece a manera de lucha continua y encarnizada, entre lo que heredamos sin quererlo como “primera naturaleza” —pero que debemos aceptar para procesar y poder superar su presencia— y lo nuevo que estamos construyendo a manera de “segunda naturaleza”. Insiste Nietzsche en el peligro que encierra tal lucha, pues los límites entre ese pasado detestado que somos y trabajamos por superar nunca son nítidos; pero también porque casi siempre las “segundas naturalezas son más débiles que las primeras”. Sin olvidar que el hombre de la historia crítica —un luchador testarudo que busca conservar su *libertad* como parte de la *vida* inexorable— espera que esta “segunda naturaleza” con el tiempo se constituya en *primera naturaleza*, como parte del ciclo implacable de la vida.

Sin embargo, para Nietzsche las tres concepciones de hacer historia sólo se justifican bajo sus propias condiciones y criterios autorreferenciales, desde cualquier otra perspectiva resultan perniciosas, por su carácter excluyente y su alcance limitado. Se trata de “mala hierba” nociva que impide —cada una a su modo, es verdad— el florecimiento de un uso creativo de la historia para la vida. Pues al enfocarse en lo grande de la historia monumental se pierde en esa magna visión, y al ser absorbido se corre el peligro de no poder desarrollar lo “auténticamente grande”;

quien se esmera por cuidar la historia de manera anticuaria preservando lo antiguo para rendirle la requerida veneración seguro terminará por borrarse del propio devenir; y, finalmente, aquel que utiliza la historia para enjuiciar y condenar todo aquello que le oprime y procura desechar mediante una *crítica terapéutica* sin otro sentido que buscar curación, puede perderse en su propia “rabia” anegada. En cierto sentido, estas tres concepciones de la historia tienen que servir para *regularse* entre ellas mismas y buscar generar *usos* más creativos de las relaciones que podemos mantener con el pasado.

- 4) Pensando en estos tres modos de hacer historia, es indispensable preguntarse por el tipo de servicio que cada uno presta a la *vida*, pues resulta innegable que según sus exigencias, necesidades y propósitos, el ser humano requiere un saber histórico que le sea *útil* para su existencia misma. El conocimiento histórico —como cúmulo de hechos almacenados en los confines empolvados de la memoria que siempre amenazan con fugarse— no es un fin en sí mismo, ya que tiene que constituirse en un instrumento estratégico para la *praxis* del ser humano en la vida del mundo en la búsqueda de la *excelencia*:

Que tal es la relación natural de cualquier época, cultura y pueblo con la historia —determinada por el hambre, regulada por el grado de necesidad y contenida por la inmanente fuerza plástica— que el conocimiento del pasado se desea en todos los tiempos exclusivamente al servicio del futuro y del presente, y no para debilitar el presente, ni para arrancar las raíces de un futuro pletórico de vitalidad: todo esto es bien simple, como simple es la verdad, y convence enseguida aun a aquel que para ello no se deje guiar en primer lugar por la demostración histórica (HL, 4, p. 711).

La dificultad que percibe Nietzsche, en el complejo proceso que ha llevado a la separación problemática entre saber histórico y vida, se encuentra en las pretensiones *cientificistas* de la historia en su plena realización histo-

ricista; el nefasto resultado ha sido la prevalencia de la verdad científica sobre la degradación de la vida.⁹ En el interior del hombre moderno se establece el cambio por una segunda naturaleza, más enferma y débil que la primera, cuya característica principal consiste en escindir el mundo interno del externo: dicha falta de correspondencia era impensable en las culturas antiguas.¹⁰ El hombre moderno termina instalándose en la inexistencia de su conocimiento —que busca incrementar de manera *vo-raz* para colmar algo de la insuficiencia existencial que le acoge—, cuyas manifestaciones externas se reducen a los convencionalismos prácticos que luego generan mayores insatisfacciones. De cualquier manera, es el proceso interno el que constituye la formación histórica que se recrea y regodea en sí misma atiborrándose de datos de todo tipo; por el contrario, pueblos como el griego en el mejor nivel de su desarrollo vital aprecian la presencia de su “sentido ahistórico”.

Pero la relación entre interior y exterior es en sí misma reduccionista, en tanto no consigue interpretar a otro más allá de sus propios referentes excluyentes; ya que muy pronto quieren saturarse mutuamente para liberarse de la presencia turbadora e incómoda de su opuesto. La actitud metafísica termina desfigurando de manera indiferente lo real exterior que no obedece de manera alguna su *lógica* de la exclusión y del control.

⁹ Para una crítica más profunda del conocimiento científico, véanse los últimos párrafos de *La genealogía de la moral*: “Aquello sobre lo que se basa nuestra creencia en la ciencia sigue siendo una *creencia metafísica*, — que incluso nosotros, hombres del conocimiento de hoy, nosotros, sin dios y antimetafísicos, también recogemos *nuestro* fuego del incendio que ha provocado una creencia milenaria, esa creencia cristiana que era también la creencia de Platón, de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina*... ¿Pero qué pasaría si esto se vuelve cada vez menos creíble, si nada se muestra ya divino, a no ser el error, la ceguera, la mentira, — si Dios mismo se muestra como nuestra *mentira más larga*?” (cf. GM, 3^{er} tra., 24, p. 553).

¹⁰ De ahí su potencial crítico desde el enfoque filológico, como señala G. Vattimo: “la asunción de la Antigüedad como modelo, el estudio de la literatura y el arte griegos con vistas a una ‘crítica’, a un juicio sobre el presente, que inevitablemente aparece (esto sobre todo partiendo del clasicismo del siglo XVIII alemán) como decadencia y degeneración” (1998, I, p. 15).

De esta manera, la *barbarie* resulta demasiado aburrida y poco efectiva ante la búsqueda desmedida de un conocimiento novedoso para ser guardado de manera apremiante en el “cajón de la memoria”:

el pueblo al que se atribuya una cultura simplemente debe, en toda realidad, ser una unidad viviente y no disociarse miserablemente entre un interior y un exterior, en contenido y forma. Quien quiera anhelar y promover la cultura de un pueblo ha de anhelar y promover esa unidad superior y cooperar en la destrucción del moderno prurito de formación [*Gebildetheit*] en favor de una formación verdadera, ha de atreverse a reflexionar sobre la manera de restaurar la salud del pueblo afectada por la historia y sobre la forma de hacer que este pueblo recupere sus instintos y, así, su sinceridad (HL, 4, p. 713).

De aquí, *quizá* podemos decir, que tal conocimiento es el instrumento principal para que el espíritu de un pueblo recupere la indispensable unidad entre interioridad y exterioridad —vínculo perdido por la escisión metafísica— mediante un saber que guíe su necesidad para que luego se genere la “acción más poderosa”. Nietzsche se refiere casi a un tipo de “reunificación política”, desde su propia experiencia de la “unidad alemana”, para que se supere la *mutilación metafísica* en la recomposición del ser humano y la cultura de manera integral.

- 5) La “sobresaturación histórica de una época” termina dañando la vida, según Nietzsche, por cinco razones: *a)* hay un debilitamiento de la personalidad por la escisión entre lo interno y lo externo; *b)* se considera poseer la virtud del “sentido de la justicia” por encima de otras épocas; *c)* al deteriorar los instintos vitales de un pueblo se le impide cualquier desarrollo maduro; *d)* se cultiva el prejuicio de que toda época se encuentra en la decadencia respecto al desarrollo de la humanidad; y *e)* se produce una destrucción de las *fuerzas vitales* por la excesiva ironía de la propia época hacia sí misma, que la deteriora en un proceso de cinismo y acentuación egoísta. Todo esto nos habla de la personalidad debilitada que muestra

el hombre moderno, constituido en un cansado *espectador* que contempla desencantado el carnaval bufonesco de la historia. La enfermedad se acentúa por la pérdida de su instinto —aquel “animal divino” en quien podía confiar cuando su entendimiento le era insuficiente o fallaba—, que lo encierra en su interior caótico del que no puede desprenderse “ninguna acción hacia el exterior”. Aquello que Nietzsche formula de manera resoluta así: “el cúmulo heterogéneo de lo aprendido que no obra hacia afuera, de lo enseñado que no se torna en vida” (HL, 5, p. 716).

Pero la excesiva carga historicista, con la consecuente atrofia de los instintos vitales en el ser humano, termina desfigurándose y reduciéndose a puras abstracciones inconsecuentes que representan un cómico baile de máscaras en el que su portador se ha desvanecido. Sucede entonces que el “individuo” se cierra en su interior de tal forma que no hay manera de localizarlo externamente más que en el despliegue simulado de “categorías universales” de empeño gregario. Esta función artificial puede percibirse tanto en el ámbito científico como en el filosófico, en tanto que ningún pensador moderno se ha atrevido a *vivir filosóficamente* como lo hacía el “hombre griego”, pues: “Todo filosofar moderno está limitado por el régimen político y policial, por los gobiernos, las iglesias, las academias, las costumbres y cobardía de los seres humanos, a la apariencia docta” (HL, 5, pp. 717). El saber filosófico ha perdido cualquier efectividad exterior, pues ni siquiera resulta ya *incómodo* para nadie, dado que se ha replegado en su interior y se muestra inconsecuente para cualquier humano que pretenda seguirlo.

El único límite donde se mueve este tipo de producción filosófica disminuida es el de los “negocios”, alejado por completo de la vida que funciona de otro modo si quiere realmente alcanzar niveles superlativos; por eso, Nietzsche se cuestiona acerca de los hacedores de este tipo de *filosofía de mercado*: “¿Serán todavía seres humanos, se pregunta uno entonces, o quizá meras máquinas de pensar, escribir y hablar?” (HL, 5, p. 717). El asunto que considera aquí el filósofo de la *ciencia jovial* es el

carácter peligroso que la historia guarda con el ser humano débil, que lo termina barriando y reduciendo a una simple imagen construida históricamente, una pura forma sin contenido que logre darle consistencia; por el contrario, sólo las “personalidades fuertes”¹¹ soportan medirse con los referentes del pasado sin anularse a sí mismas, puesto que pueden establecer con creatividad vínculos congruentes entre ellas y su “ámbito histórico”. De este modo, el ser humano fuerte es el que de manera auténtica *hace historia*, no el que se subordina a ella al considerarla por completo como “expresión neutra” de la verdad.¹² Se refiere a un tratamiento “objetivo” de la historia, ya que se toma distancia para que su supuesta neutralidad sólo sirva para acumular conocimiento y evitar cualquier afectación “sobre la vida y la acción”.

- 6) El ser humano poderoso, que logra sacudirse el peso abrumador de cualquier reducción y determinismo historicista, es el que puede encaminar su labor hacia la búsqueda de la *verdad* porque es “justo”; pero la verdad considerada como “tribunal del mundo” en tanto “jueza que ordena y castiga”, no reducida a “presa” que se limita a la acumulación de “conocimiento frío y sin consecuencia”. Dicho de manera contundente:

¹¹ Este aspecto lo acota así H. I. Marrou: “*Pour ma part je reprendrai volontiers ici les remarques, dures mais pertinentes, de Nietzsche, pour qui l’histoire ne peut être supportée que par des personnalités fortes: les faibles, elle achève de les décomposer; elle brouille leur sensibilité et leur jugement esthétique* [Por mi parte repetiré aquí de buen grado las observaciones, duras pero oportunas, de Nietzsche, para quien la historia no puede ser soportada más que por personalidades fuertes; a las débiles termina por descomponerlas, enmarañándoles la sensibilidad y el juicio estético]” (1954, 10, p. 244).

¹² Por eso se cuestiona, con la ironía que lo caracteriza, sobre el *carácter ilusorio* de la verdad: “¿Qué es, pues, la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente, y que tras un prolongado uso a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal” (WL, 1, p. 613). Respecto a la relación de Nietzsche con la metáfora, por ejemplo, véanse: S. Kofman (1971); J. Derrida (1972, pp. 249–324); S. Zunjic (1987, pp. 149–163); P. A. Rovatti (1999, II 6, pp. 77–88) y J. Ferro Bayona (2004).

Sólo en tanto que el veraz tiene voluntad absoluta de ser justo hay algo grande en el anhelo de verdad, que en todas partes es glorificado sin más ni más; sin embargo, ante una mirada menos penetrante multitud de impulsos radicalmente distintos, tales como la curiosidad, la huida del aburrimiento, la envidia, la vanidad, se confunden con el anhelo de verdad que tiene su raíz en la justicia. Éste es el modo por el que parece que el mundo está lleno de quienes “son servidores de la verdad”; y sin embargo, la virtud de la justicia se da rara vez, aún más ocasionalmente es reconocida y casi siempre es perseguida con un odio mortal; en tanto que la cohorte de las virtudes aparentes ha ostentado en todos los tiempos las máximas galas y honores. Son pocos los que realmente sirven a la verdad, porque son pocos los que tienen la voluntad para ser justos y sólo una ínfima parte de esos pocos tiene la fuerza de poder ser justos (HL, 6, pp. 719-720).

La fortaleza necesaria para servir a la verdad que guía la “voluntad de justicia” resulta fundamental para comprender la relación que se puede tener con el conocimiento histórico, que busca romper con la supuesta objetividad del historicismo moderno que establece el principio de verdad midiendo los acontecimientos del pasado con el rasero de las opiniones del presente.¹³ Por el contrario, sólo desde la fuerza poderosa que consiga acentuarse con firmeza en el presente existe la posibilidad real de interpretar el pasado para engendrar un futuro más grande y superior. Por eso, puede establecer como principio máximo: “*Sólo desde la fuerza suprema del presente estáis legitimados para interpretar lo pasado: sólo en la máxima concentración de vuestras cualidades más nobles adivinaréis lo que hay de digno de saberse y preservarse y de grande en lo pasado. ¡Lo igual se descubre por lo igual!*” (HL, 7, p. 724). Aquellos hombres heroicos que escriban la historia tienen que ser hombres de sólida reflexión y de amplia

¹³ Por eso asevera Nietzsche con burla: “Si al filólogo le está encomendada la tarea de comprender mejor su propia época por medio de la Antigüedad, entonces su tarea es eterna. — Ésta es la antinomia de la filología: de hecho, siempre se ha comprendido *la Antigüedad sólo a partir del presente* — ¿y no habría de comprenderse, por el contrario, el *presente a partir de la Antigüedad*? O, dicho de forma más precisa: se ha explicado la Antigüedad a partir de la experiencia vivida, y, a partir de la Antigüedad así obtenida, se ha *tasado* y valorado lo vivido. De manera que la *vivencia* es para un filólogo, sin lugar a duda, el presupuesto incondicional” (FP II, 3 [62], pp. 57-58).

experiencia, sólo con dicho arsenal pueden interpretar el pasado porque conocen el presente y logran construir el futuro. O, mejor, en tanto que trabajan en la conformación del futuro como su “gran meta” de manera más clara pueden emitir juicios sobre el pasado que los constituyen.

- 7) En cuanto al “sentido histórico” se refiere, por el carácter homogéneo y totalizante que muestra termina por destruir la atmosfera vital que posibilita el desarrollo pleno tanto de las ilusiones como de las “cosas existentes”. Al igual que la demoledora “justicia histórica”, que destruye en función del uso de “virtudes terribles” y el empleo de una supuesta “mentalidad pura”, resulta dañino para el desarrollo de la vida. Por eso se requiere de un *instinto creador* que guíe el impulso histórico hacia vertientes constructivas, que consiga romper con la esterilidad de la justicia pura y que sepa utilizarla para abrir la capacidad creadora en el ámbito de ese impulso histórico. Sin duda se requiere un uso de la conciencia histórica que establezca los medios para “poder y querer vivir”, pero generando las condiciones necesarias que faciliten el desarrollo del espíritu creativo del ser humano; según Nietzsche, sólo la “ilusión del amor” y la creencia en la potencia de lo “perfecto y justo” consiguen fomentar las fuerzas creadoras humanas.

Se trata de un desarrollo en donde la historia se diferencia por completo del poder artístico, como resultado de un proceso de esterilización y empobrecimiento de los máximos instintos vitales para la construcción humana que enriquezca su existencia. Por eso hay que distinguir entre procesos históricos —cuyos tratamientos difieren en uso de lo justo que destruyen sin criterio alguno por la “disección histórica” de lo vital— y otros empleos creativos en donde se potencializa la expresión de lo múltiple vivo como fuerza superlativa para su realización continua. El asunto que se contrapone aquí enfrenta un conocimiento de lo estéril que se ocupa de cuestiones *micrológicas* de inútil esterilidad y luego descuida problemas fundamentales

para “aprender a vivir” de manera más intensa; aquí resalta Nietzsche el aspecto de la “atmósfera” como un factor determinante para la realización plena de cualquier fenómeno, tanto individual como colectivo: es precisamente esta “ilusión envolvente” la que posibilita la *realización* madura de todo ser humano considerado sobre todo como proyecto colectivo.¹⁴

Esta ilusión deslumbrante es el principal medio que se utiliza para engeuecer a los seres humanos en forma de una sociedad del conformismo mediocre. Se trata de la situación en general del hombre moderno gregario como espectador sumiso, pues se desplaza por las galerías de la historia, las exposiciones pictóricas o los conciertos musicales como un transeúnte inconsecuente que se pierde en las corrientes absorbentes de lo colectivo. Precisamente, para Nietzsche sería esta pérdida de la “extrañeza” de lo diferente y particular lo que caracterizaría al llamado sentido y formación de tipo histórico; la poderosa inercia de la masa histórica que engulle lo diferente y que en almas fuertes puede generar una sensación de *hastío*. Por ello, puede decirse que la “persona joven se ha convertido en apátrida y llega a dudar de todas las costumbres y conceptos” (HL, 7, p. 727). De una forma u otra el alma joven se rebela en contra de la imposición del criterio general de utilidad que le impide madurar a su tiempo por la exigencia prematura de una conciencia histórica de lo universal.

Los “doctos” están empapados hasta los huesos de los criterios productivos, las necesidades y las exigencias de utilidad de las fábricas, que

¹⁴ Aquí puede percibirse en Nietzsche la dimensión social y su crítica al fenómeno de la masificación: “Y bueno, al fin y al cabo, nuestra época, como queda dicho, no ha de ser una época de personalidades acabadas, maduras, armónicas, sino de trabajo en común y lo más útil posible. Lo cual quiere decir, en definitiva, que los seres humanos deben ser encauzados hacia los fines de la época para que lo antes posible sumen sus manos al esfuerzo común; deben trabajar en la fábrica de las utilidades generales antes de llegar a la madurez, más aún, para que no lleguen a la madurez, porque se tiene entendido que ésta es un lujo que sustraería mucha fuerza al “mercado de trabajo” (HL, 7, p. 727).

imponen valoraciones económicas en todas las dimensiones humanas, cuanto más que el conocimiento histórico sirve para justificar la situación arrasadora imperante. De aquí también la superficial mediocridad de los genios, que quieren ser tratados con los privilegios de los sabios antiguos cuando en verdad lo que consiguen aportar es lo *común* bajo el rasero de la utilidad económica. Con ello contribuyen a la acelerada destrucción de la ciencia frente al avance descomunal del principio de beneficio inmediato que desgasta la creatividad y produce lo común de lo estéril como marca de la reproducción seriada del “progreso” para el ser humano promedio. En el fondo, se trata de una visión disminuida y superficial del “pueblo”, cuya valoración reducida no puede proyectar realizaciones más plenas y completas; el mismo *sabio* se ha vuelto “pesimista práctico”, que se ciega a todo beneficio —de la realidad, de los otros o de sí mismo— ante la *inminencia* del ocaso que se expande infecciosamente en forma de *nihilismo*.

8) Ante una visión de la historia que se presenta como triunfo y progreso hacia lo mejor, habrá que desarrollar por el contrario una “conciencia irónica de sí misma” que termine de una vez con el nefasto espectáculo de un engaño generalizado. Se requiere de una conciencia cáustica del conocimiento histórico que deje de lado la autocomplacencia y pueda percibir el *devenir real* de las cosas tal como son. Las necesidades de una “educación histórica” para las generaciones jóvenes resultan superficiales y absurdas ante un espíritu escéptico que detrás de estas engañifas siente que son posibles otros tipos de educación y formación para seres humanos más plenos. Los prejuicios sin alternativa posible de una educación histórica rígida resultan factores que impulsan el envejecimiento prematuro de los jóvenes, en donde siempre han estado presentes la “vejez de la humanidad” y la de un proceso moribundo desde siempre expresado en la idea del “juicio final”. Donde termina prevaleciendo un tipo de *memento mori* (“recuerda que morirás”) sobre un *memento vivere*

(“acuérdate de vivir”); la prevalencia del primero sobre el segundo se halla en las necesidades que despierta una historia universal que se impone sobre las necesidades vitales.

Aquí se percibe la insuficiencia del saber, que no consigue levantar vuelo para ascender a niveles superlativos de *desarrollo vital* conformándose con el imperio de lo mediocre, que resulta útil para el orden dominante. El conocimiento histórico termina formando agentes pasivos y conformistas con todo lo establecido; sólo en ocasiones, cuando es posible distanciarse para ejercer el *olvido creativo* del cultivo de lo diferente y único, se trastoca el conocimiento disminuido en actividad para la realización histórica. Sin embargo desde la concepción imperante, el espacio de la acción dura muy poco y termina retornando la narración predominante del funcionamiento de la historia. En realidad, bajo esta concepción secularizada del devenir humano late con una fuerza sorprendente la visión teológica de la historia:

En este sentido vivimos aún en la Edad Media y la historia es todavía teología encubierta: del mismo modo que la reverencia con la que el profano ajeno a la ciencia trata a la casta científica es una reverencia legada por el clero. Lo que antes se daba a la Iglesia se da ahora, aunque de manera más reducida, a la ciencia: lo que se da es, pues, un resultado que ha sido producido con anterioridad por la Iglesia, pero no originariamente por el espíritu moderno, el cual, además de sus otras buenas cualidades, se caracteriza de manera notoria por cierta tacañería y es un chapucero en cuanto a la virtud aristocrática de la generosidad (HL, 8, p. 731).

El problema que encierra la conciencia histórica se tiene que abordar y buscar solucionarlo también de *forma histórica*, consiguiendo superar las propias contradicciones para enfrentar sus insuficiencias y carácter inútil; es decir, sólo mediante un *uso creativo* de la historia —a través de la exigencia de un “nuevo tiempo” que realmente contenga el espíritu de la creatividad nueva para la transformación decidida y poderosa— es como se puede superar esta visión reducida de la historia “cristianizada”

que se impone con *violencia*. Pero en el culto a lo clásico siempre ha existido la dependencia inconsciente a un modelo que logramos conservar en nuestra cada vez más pálida memoria y del que terminamos siendo simples “epígonos” que aprendemos sólo la decadencia de la antigüedad; en realidad, habría que ir más allá y atreverse a incorporar la visión trágica para la vida que se propone en la mediación excesiva entre la naturaleza y lo humano. Se trata de la incorporación de lo *ahistórico* como función del olvido que posibilita la máxima vitalidad, constituyéndonos en verdaderos alumnos que logran apropiarse una herencia cultural de la que formamos parte y que hay que saber utilizar para la *transformación* de la actualidad, y trabajar en la construcción de futuros pletóricos tanto individual como colectivamente.

La visión “teologizante” que predomina en el devenir humano se viene interiorizando desde la difusión del historicismo de tipo hegeliano,¹⁵ que ante las costras dialécticas de lo dado como máximo devenir del desenvolvimiento del *Absoluto* termina estableciendo la “adoración divina de lo dado”. Se trata de la subordinación ante el “poder de la Historia” que se impone de forma absoluta, estableciendo el principio de sumisión dócil hacia cualquier forma de poder: “Si todo éxito conlleva una necesidad racional, si todo suceso significa el triunfo de la lógica o de la ‘Idea’ — entonces ¡a ponerse de rodillas y recorrer arrodillado toda la escala de ‘éxitos’!” (HL, 8, p. 733). Pero ante este poder arrasador de lo *vital* y de la

¹⁵ Con anterioridad había señalado —en boca del anciano filósofo, sus diálogos sobre el futuro de la enseñanza— el peligro de la absorción de la cultura por parte del Estado, que termina cumpliendo una función justificadora, que la filosofía hegeliana facilita: “el Estado se muestra como un mistagogo de la Cultura, y mientras promueve sus fines obliga a cada uno de sus sirvientes a presentarse ante él sólo con la antorcha de la educación estatal universal en la mano [...]. Este último acontecimiento debe dejarlos atónitos; debe hacerles recordar, por ejemplo, aquella tendencia pareja y gradualmente concebida de una filosofía favorecida en su día por los derroteros del Estado y con las miras puestas en los fines del Estado, la tendencia de la filosofía hegeliana. Probablemente no sería exagerado pensar que, en la subordinación de todos los esfuerzos educativos a los fines estatales, Prusia se ha apropiado con éxito de la herencia, aprovechable en la práctica, de la filosofía hegeliana, cuya apoteosis del Estado logra su culmen en *esta* subordinación” (BA, III, p. 519).

creatividad de lo nuevo, habría que aceptar nuestra situación de herederos y alumnos del pasado que nos constituye, para superar la medida de lo puramente real que dice “así es” hacia la realización de presentes y futuros diferentes del poder establecido. La lucha encarnada en contra del “ciego poder de lo real” que busca imponerse sin compasión alguna, oponiendo lo que Nietzsche denomina el “orgullo jovial” de lo que “así debe ser”.

- 9) Estos cambios, según apunta el filósofo del martillo, los intuía pese al cúmulo de dudas respecto a su factible realización; ante el hombre moderno y la sombra de la ironía crepuscular que se yergue frente a todo lo venidero, también acompañado por el miedo a no poder conservar en un futuro probable todas las fuerzas creadoras de su juventud. Se refiere a un conformismo de la mediocridad cínica que establece como irremediable la situación imperante, ante la que se clausura de entrada cualquier energía de resistencia y de posible transformación. La fórmula irremediable del “proceso del mundo” que el hombre moderno asume plenamente como realización del *devenir histórico* del hombre y fruto maduro del árbol de la ciencia, que reúnen lo que Nietzsche denomina con cierta burla “sentimiento sublime” al tomarse como la máxima evolución del desarrollo superior de la naturaleza. Por eso apunta:

¡Estás trastornado, soberbio europeo del siglo XIX! Tu saber, lejos de consumir naturaleza, mata la tuya propia. Mide, aunque sólo sea por una vez, el alto nivel de tu saber por el bajo nivel de tu poder. Claro que trepando por los rayos del sol del saber subes al cielo, pero también por ellos bajas al caos. Tu modo de caminar, esto es, de trepar como sapiente, es tu fatalidad; el suelo retrocede ante ti hacia lo incierto; para tu vida ya no hay soportes, sino tan sólo telarañas que desgarran cada nuevo agarre de tu conocimiento. — Pero ni una sola palabra sería más sobre el particular, porque es posible que digamos una jocosidad (HL, 9, p. 736).

Aquí, Nietzsche critica precisamente “el infatigable empeño de deshilar e historiar todo lo devenido que tiene el ser humano moderno, la gran araña crucera agazapada en el nudo de la tela cósmica” (HL, 9, p. 736), algo que se toma demasiado en serio por muchos que han perdido la *perspectiva irónica*, espíritu que florece en el “parodista filosófico” que desarrolla una “conciencia irónica de sí mismo” como el mejor fruto de la descomposición histórica que padecemos. Es parte de la emergencia autoirónica que el siglo XIX posibilita, según el espectador atento de su época, ya que se atestigua el nacimiento de los “primeros filósofos parodistas de todos los tiempos” y de la potente “medicina” que están generando en forma de narración histológica a manera de parodia historiográfica ante la solemnidad de la considerada Historia con pleno carácter universal en sentido cosmopolita. Sin embargo, la enfermedad del *hastío* no deja de golpear con insistencia ante la extensión de la mediocridad y la miseria que narra el discurso histórico. Como respuesta ante un horizonte que consiga abrir posibilidades de liberación, insiste en el juego del “hastío existencial” que deja de lado el peso inaguantable de la historia al concentrarse en el *devenir* que avanza inexorable.

Para esta respuesta del hastío existencial lo único que cuenta es continuar viviendo como hasta ahora lo hemos hecho, es decir con el suficiente *desencanto* ante la inservible formación histórica que ha prevalecido. Se requiere el impulso supremo de la “voluntad de vida” que permite enfrentar los dolores y padecimientos que se presentan de forma continua e insistente como participación en el “proceso del mundo”. De aquí se desprende una clara *filosofía de la acción* que consigue reconciliarse plenamente con la vida, dejando detrás los ideales que resultan infructíferos y detienen engañosamente el desarrollo caótico del mismo devenir; por eso, se requiere recuperar a manera de estrategia de liberación la *potente jovialidad* que logre anular la excesiva seriedad del conocimiento

histórico. Nietzsche apela a la importancia del *individuo* en relación con el hacer histórico que permita actualizar como meta la “producción de la grandeza”:

Serán los tiempos en que los humanos, sabiamente, se abstendrán de todas las construcciones acerca del proceso del mundo e incluso de la Historia del género humano, en que considerarán, no ya a las masas, sino de nuevo a los individuos que forman una especie de puentes tendidos sobre el pavoroso río del devenir. Éstos individuos, lejos de continuar un proceso, se desenvuelven en un plano de simultaneidad intemporal en virtud de la Historia que hace posible tal cooperación y vive como la república de los seres humanos geniales de que habla Schopenhauer; un gigante llama al otro a través de los desoladores intervalos de los tiempos, y por encima de la petulante algazara de los enanos que corretean a sus pies se continúa el elevado coloquio de los espíritus.¹⁶ La tarea de la Historia consiste en mediar entre ellos y, así, dar y prestar siempre de nuevos motivos y fuerzas para la producción de grandeza. No, la meta de la humanidad no puede estar en el final, sino únicamente en sus ejemplares supremos (HL, 9, p. 738).

Sin embargo, la cuestión evolutiva del devenir histórico hacia una “meta” se sigue filtrando frente a las amenazas de la *nada* que aterra al actuar humano por el hastío que genera, pero ante una visión que espera la realización del juicio final y la instauración del paraíso terrenal como realización última de la historia no tiene lugar frente a la conservación de una poderosa carga de *jovialidad* que apuesta ciegamente por la vida. Retomando dicho *envite* transgresor que impulsa la potente jovialidad, habrá que retomar la finalidad del “individuo” como aquel factor que busca la realización de todo lo superior y más noble. Por eso, asevera Nietzsche: “Sucumbe realizándolo —yo no sé que exista mejor finalidad de la vida que sucumbir a lo grande e imposible—, *animae magnae prodigus* (‘Pródigo de su gran alma’)” (HL, 9, p. 740). Pero la propia for-

¹⁶ No podemos dejar de ver aquí una referencia, a manera de guiño provocador, al enano encorvado que mueve las manivelas con hilos por debajo de la mesa con tablero de ajedrez de la primera tesis sobre la historia de W. Benjamin (cf. 2012, I, p. 305).

mación histórica que se imparte y difunde en los centros de enseñanza genera la desintegración, el egoísmo y el empobrecimiento que anulan a la persona. Es la empecinada búsqueda de las supuestas leyes de la Historia universal, que responden a las “necesidades derivadas de las *masas*”, por lo que hay que entender la función de las masas por lo menos en tres sentidos: 1) como mala copia de los “grandes hombres”;¹⁷ 2) en tanto proceso de “resistencia” para que se genere lo grande; y 3) en forma de “instrumento de lo grande” (HL, 9, p. 740).

Dicha grandeza tiene que realizarse en el proceso de la historia —que establece las leyes dictatoras de las necesidades de la masa—, en donde el éxito que ha tenido la cultura de masas no significa el alcance de la grandeza; en realidad se extiende en forma del poder de la historia y en un desvergonzado “culto al éxito” junto con un endiosamiento del egoísmo imperante. Esta comprensión del proceso de la historia nos termina dando una visión de *decrepitud prematura* del ser humano resignándose ante una ancianidad irremediable, ya esperada debido a dicho deterioro. Nietzsche defiende el *futuro de la juventud* que se opone a todas las preferencias patológicas por el pasado. Ante el exceso de historia que padece el presente, se contrapone el *impulso ligero* de lo juvenil al peso de la “madurez viril del egoísmo” que pretende someter dicho proceso. Lo que busca es “desarraigar los más poderosos instintos de la juventud: el ímpetu, la resistencia, el desprendimiento y el amor” (HL, 9, p. 742). Lo mejor tendrá que venir del proceso de liberación de este imperio de hombres con prematuro envejecimiento, aquellos ancianos cansados

¹⁷ Respecto a la noción de “grandes hombres”, debe señalarse que se trata de un importante antecedente de su propuesta posterior de superhombre, tal como señala M. Onfray: “Mientras no había encontrado aún su concepto de Superhombre ni precisado su naturaleza en *Así habló Zaratustra* (1885), Nietzsche veía con buenos ojos la noción de ‘Gran Hombre’. En *Schopenhauer como educador* expresa su deseo de que la humanidad trabaje para engendrar algunos grandes hombres; en *Aurora* (§ 548) celebra su invisibilidad, ‘como una estrella demasiado lejana’, y sabe que ‘no hay testigos de una victoria sobre la fuerza’. En *Así habló Zaratustra*, el monumento del Gran Hombre que es el Superhombre, Nietzsche mata al Padre para hacer devenir al Hijo” (2019, intr., 15, pp. 36-37).

que se mantienen con necesidad montados en el proceso irremediable de la historia, para que quizá por fin pueda instaurarse el nuevo “reino de la juventud”. Así lo acota en sus comentarios R. Koselleck:

En su *Segunda consideración intempestiva. Sobre las ventajas e inconvenientes de la Historia para la vida*, Nietzsche proporcionó en 1874 una mortífera crítica de la ideología. Entremezclando criterios internos del trabajo científico y su funcionalidad hacia el exterior, Nietzsche encontraba los tres tipos de historia, el anticuario, el crítico y el monumental. Considerada funcionalmente respecto a lo que él llamaba vida, la Historia en su conjunto resultaba ser un síntoma de senilización, un obstáculo para la vida. Por eso reclamaba Nietzsche de la juventud —lo que no dejó de tener sus consecuencias— que tuviera el valor para “lo ahistórico y lo suprahistórico” (2010, III, p. 150).

10) Guiado por la fuerza inspiradora de carácter juvenil que se rebela contra el poder aplastante de la educación tradicional de la historia, establece que “el ser humano debe aprender, ante todo, a vivir y sólo usar la historia *al servicio de la vida aprendida*” (HL, 10, p. 743). Pero dice Nietzsche que para entender la protesta que enuncia su interpretación se tiene que *ser joven*, pues resulta necesario superar el envejecimiento prematuro que padece incluso la juventud actual,¹⁸ y recuperar decididamente la jovialidad rejuvenecedora para romper con el peso determinante de la historia que inmoviliza y deteriora a los espíritus fuertes creativos. Incluso puede verse este debilitamiento en la concepción de una cultura que contrapone vida y conocimiento como característica definitiva, sin ver que “sólo de la vida puede brotar y desarrollarse la cultura”; la educación moderna se sustenta en “este concepto falso y estéril de la cultura” prefiriendo generar eruditos que al “individuo de formación

¹⁸ Así lo señala también en un fragmento póstumo de verano de 1872-comienzo de 1873: “Los jóvenes ‘ancianos’ (hastados), los históricos” (FP I, 19 [273], p. 381), en donde resulta significativo que el fragmento se titule precisamente *Las máscaras de la comedia burguesa de Kotzebue*.

libre” (HL, 10, p. 744). Se trata del empuje exitoso del “hombre científico” que diseña y se aleja de la vida para poder estudiarla, contribuyendo en la formación “histórica-estética” de la plaga charlatana del “filisteo”.

En este punto, que se promueve e impone una educación estéril de lo antinatural, el instinto de la juventud percibe la “educación desastrosa artificial y poderosamente”; se requiere “hablar el lenguaje de la juventud” para conceptualizar la resistencia instintiva que se está llevando a cabo si se quiere participar para transformar dicha *formación de la miseria*. De entrada, debe acabarse con el prejuicio que dicta la necesidad irremediable de esta educación historicista que termina despreciando la vida y constituyéndose en la norma que no deja posibilidad para el desarrollo de lo diferente y superior. El llamado “hombre culto” se pavonea con su saber falso de lo necesario para dictar la norma racional de toda “educación futura”. De lo que se trata —dice Nietzsche—, es de un trabajo que pretende

abarrotar su cabeza de un sinnúmero de conceptos derivados del conocimiento en extremo mediato de tiempos y pueblos pasados, no de la consideración inmediata de la vida. Su deseo de experimentar algo por sí mismo, de sentir desarrollarse en sí un articulado sistema palpitante de experiencias propias — ese apremiante deseo aturdido y, por así decirlo, es intoxicado por la ilusión exuberante de que sea posible comprender en sí, en el término de pocos años, las más elevadas y singulares experiencias de tiempos pasados, y justamente de los tiempos más grandes [...]. ¡Cómo si deambulando con desenfado por la historia de los pasados¹⁹ fuera posible aprender

¹⁹ Este pasaje, según nuestro parecer, no desperdicia la oportunidad de ironizar haciendo referencia velada al buen Jean-Jacques Rousseau, en particular al texto que dedicó los últimos años de su vida: *Réflexions d'un promeneur solitaire* (*Reflexiones de un paseante solitario*). En él señala, por ejemplo, de forma derrotista: “Comprendiendo, en frío, que todos mis esfuerzos son inútiles y que me atormento para nada, he tomado el único partido que me queda por tomar: el de someterme a mi destino, sin rebelarme contra la necesidad. En esta resignación he hallado la compensación de todos mis males por la tranquilidad que me produce, y que no podía aliarse con el trabajo continuo de una resistencia tan penosa como inútil” (cf. 2003, I, p. 8). Muy diferente al tono jovial y crítico de *La promenade du scept-*

sus recursos y artes, su entendimiento vital propiamente dicho! ¡Cómo si la vida misma no fuera un oficio que hay que aprender a fondo y en forma sostenida y ejercer sin escatimar esfuerzos, si no se quiere dejar que salgan del cascarón los chapuceros y los charlatanes! (HL, 10, pp. 744-745).

Lo que sucede es que la educación moderna, no sólo la alemana a la que se refiere de manera particular Nietzsche, imposibilita el florecimiento auténtico de una cultura superior (*höhere Kultur*); por eso la tarea de lo que denomina “nuestra primera generación” tiene que ser titánica y sufrir la violencia de desprenderse de una educación a la que pertenece para desarrollar otra “nueva naturaleza”. Debe admitirse el momento de *orfandad* en el que vive la juventud actual al no estar del todo convencida de contar con esta segunda naturaleza y contener una “verdadera vida”, pues ante la imposición de un conocimiento que se apropia de todo lo humano y pretende darle razones para su propio existir, se cae en la trampa de preferir el conocimiento insaciable que la vida que se satisface a sí misma: “¡Dadme vida y os daré de ella una cultura! — Así exclama cada individuo de esta primera generación, y todos estos individuos se reconocerán mutuamente por esta exclamación. ¿Quién les dará esta vida?” (HL, 10, p. 746). Por eso, ante la “enfermedad de las palabras” que construyen el infranqueable muro de los conceptos que establecen el reinado de la ciencia bajo el fundamento del *cogito, ergo sum* (“*Je pense, donc je suis*” o “pienso, pues soy”) cartesiano, Nietzsche opone su implacable *vivo, ergo sum* como la premisa energética de superación vital.

Esta vida que se tiene que recuperar padece la “enfermedad histórica” (*historische Krankheit*), cuyo exceso de conocimiento histórico termina por mermar hasta su nivel más bajo la “fuerza plástica de la vida”, simplemente porque la *indigestión* del pasado no le permite comprender

tique ou les Allées (*El paseo del escéptico o las avenidas*, 1774) de Denis Diderot y algo en sincronía con *Soliloque d'un penseur* (*Soliloquio de un pensador*, 1786) de Giacomo Casanova.

el *giro* indispensable que posibilite transformar el acontecer histórico en “alimento vigorizante”. De esta manera, el instinto indigente de la juventud pierde de vista la fuente de salud vigorosa en que puede convertirse el conocimiento del pasado; debe combatirse la enfermedad histórica con el “veneno” balsámico del saber histórico mismo, pues los excesos desgastantes del pasado como peso histórico se transforman por medio del *uso* creativo de los medicamentos *ahistóricos* y *suprahistóricos*. El primer uso se refiere al arte de poder *olvidar* por la fortaleza que tiene la capacidad de “encerrarse en un *horizonte* determinado”; el segundo se posibilita mediante el ejercicio de *superación* del mero devenir histórico establecido por la ciencia, para atender aquellos elementos implicados como el “arte” y la “religión” que terminan dándole al devenir existente el “carácter de lo eterno e idéntico” (HL, 10, p. 746).

El saber científico pretende quitar cualquier fundamento que le sirve a la vida para extenderse, mediante la sustitución del establecimiento de una verdad científica instituida sobre sí misma y que se cumple sólo bajo sus exigentes requisitos lógicos; se deja de lado la idea de que cualquier conocimiento puede consolidarse y madurar bellos frutos en tanto se requiere de la fortaleza de la vida como máximo fundamento. De ahí establece Nietzsche la necesidad de todo conocimiento científico, pues precisa un orden superior que lo supervise y lo direcciona. Por eso, “*una doctrina de la salud de la vida* ha de colocarse justo al lado de la ciencia”; pero, como vimos, la doctrina de la salud vital la establece el filósofo de la *ciencia jovial* en el uso estratégico de lo *ahistórico* y lo *suprahistórico* como recursos que combatan la enfermedad histórica de deterioro de la vida.²⁰ En esto consiste la difícil tarea que le queda a la juventud mejor dotada, que vive tanto los padecimientos de la enfermedad histórica como los remedios que la conduzcan

²⁰ Así lo anota Nietzsche en un fragmento póstumo de verano-otoño de 1873: “Los poderes no-históricos se llaman olvido e ilusión. Los suprahistóricos: arte, religión, naturaleza, filosofía” (cf. FPI, 29 [194], p. 509).

a una salud más fuerte y así recupere una complejidad natural mucho más robusta y vigorosa. El trabajo de derribar la erección de un saber que desde sus cimientos está podrido, ante el reto de construir un nuevo edificio con las mejores y más sólidas estructuras, amerita experimentar el *espanto* de un reto abrumador y de aferrarse a promesas que se intuyen a cada paso bajo la dirección de la “esperanza” férrea.

Es la poderosa salud de la juventud la que mejor puede conducir esta transformación que dirija la seguridad de poseer el “sentimiento vital” indispensable para trastornar lo establecido y comenzar a construir lo nuevo sobre mejores bases. Al final de su apasionado alegato, Nietzsche apela en primer lugar a esta “sociedad de esperanzados” que tienen que recuperar la salud y la fortaleza indispensables para superar por fin la aciaga enfermedad histórica que tanto perturba a las sociedades modernas, a través de la generación de usos diferentes del saber histórico —en su forma monumental, anticuaria o crítica— siempre bajo el servicio de la *vida*. Incluso bajo el peso infamante del “hombre culto”, que le achaca su inmadurez y falta de conocimiento suficiente, el *instinto joven* utiliza esta curación para volver a ser de “nuevos hombres” y superar la masa informe de simples “agregados humanos”. Usando de manera crítica el ejemplo de la cultura griega —entrampada en un problema parecido al que enfrenta actualmente la cultura moderna occidental: el influjo que abruma y anula todo lo “extraño y pasado en la historia”—, resulta todavía aleccionador; al igual que los griegos, no debemos sucumbir ante lo disperso y el caos de lo lejano y extraño, sino tener la fortaleza para organizar lo diferente y poder asimilarlo mediante el criterio de la propia naturaleza, respondiendo a las particulares y auténticas necesidades.²¹ Es decir, “tomaron posesión de sí mismos” como subraya Nietzsche:

²¹ También señala, en otro fragmento póstumo fechado entre el verano de 1872 y comienzos de 1873: “De esta manera se comprende la tarea de la nueva generación filosófica. Ninguno de los grandes griegos de la época de la tragedia tiene nada en sí mismo de un historiador” (FP I, 19 [10], p. 326).

Así terminaron por rescatarse a sí mismos; no fueron durante mucho tiempo los abrumados herederos y epígonos de todo el Oriente; tras ardua lucha consigo mismos, en virtud de la interpretación práctica de aquella sentencia, llegaron a enriquecer y acrecentar del modo más feliz el tesoro heredado, convirtiéndose en los primerizos y paradigmas de todos los pueblos civilizados (*Kulturvölker*) posteriores (HL, 10, p. 748).

Todos podemos aprender de este trabajo continuo de organizar el desorden del influjo que sufrimos en el momento de nuestro aprendizaje, para luego aclarar nuestras propias necesidades y “llegar a ser lo que se es”. De esta forma, podemos superar y dejar detrás seguir considerando la cultura como un simple “decorado de la vida”, que deja de tener algún auténtico efecto para la búsqueda de una vida enriquecida y fortalecida por el peso de la experiencia; pero, sin duda, habrá que valorar la cultura conforme el sentido heleno, es decir:

De este modo se le desvelará el concepto griego de cultura —en contraposición al latín (*romanisch*)—, a saber, que la cultura es una *physis* nueva y perfeccionada, sin interior ni exterior, sin fingimiento ni convencionalismo; la cultura como una luminosa armonía entre el vivir, el pensar, el aparentar y el querer. Así aprenderá por propia experiencia que, en virtud de la fuerza superior de la naturaleza *moral*, los griegos obtuvieron la victoria sobre todas las demás culturas, y que todo aumento de veracidad tiene que ser una exigencia que promueva y prepare la *verdadera* formación: aunque esta veracidad en ocasiones lesione seriamente el prurito a la sazón imperante de disponer ya de formación (*Gebildetheit*) y por sí misma sea capaz incluso de contribuir al derrumbe de toda una cultura decorativa (HL, 10, p. 748).

2. Enfermedad histórica e interpretación agonal: por una historia viva potente

La *Segunda consideración intempestiva* es reflexionada en el ejercicio autocrítico de Nietzsche —sobre todo a raíz del desarrollo posterior de su pensamiento, en el momento del balance autocrítico que realiza en su particular

autobiografía intelectual unos meses antes de sucumbir sin remedio en la locura—, como un tipo de “intento fallido” en contra del historicismo metafísico moderno imperante en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, no deja de reconocer el valor central que le atribuye a este segundo ejercicio combativo: pues se trata de un intento por evidenciar los peligros de un conocimiento que se ostenta como científico sin reconocer el fundamento metafísico y religioso que oculta bajo su pretensión secular positivista, constituyéndose en una “ciencia que barbariza”:

La *segunda* Intempestiva (1874) saca a la luz lo que hay de peligroso, de corrosivo y venenoso para la vida en nuestro modo de cultivar la ciencia —: la vida, *enferma* de este engranaje y mecanismo deshumanizados, de la “impersonalidad” del trabajador, de la falsa economía de la “división del trabajo”. Se pierde el *fin*, esto es, la cultura: — el medio, el cultivo moderno de la ciencia, *barbariza* [...]. En este tratado el “sentido histórico”, del que tan orgulloso se siente este siglo, fue reconocido por primera vez como enfermedad, como típico signo de decadencia. — (EH, “Las intempestivas”, 1, p. 821).

Este reconocimiento del valor que guarda su escrito polémico en contra del historicismo metafísico —vía la atrofia y subordinación que la filología clásica guardaba en su vertiente positivista respecto del pasado, en general todo el sistema educativo alemán y la cultura de su época—, como el primer intento por establecer un diagnóstico perspicaz de la situación cultural imperante desde sus propias *entrañas*; es decir, conseguir generar un análisis crítico a partir de las mismas condiciones que reproduce el sistema académico, entre las corrientes de dependencia, sometimiento y exclusión que el régimen pone en marcha, resulta un paso fundamental dentro de la *filosofía trágica* nietzscheana. El problema que posteriormente percibió con mayor claridad su autor, lo que en buena medida significa el abandono parcial de ese rebelde intento de resistencia y buscar ensayar otras posibles formas de transformación, es la trampa de la dependencia que guarda en sí mismo el planteamiento de la “superación crítica”. En efecto, el problema

que trazaba con la suficiente autonomía de espíritu Nietzsche termina entrapándose en una solución insuficiente que no sólo imposibilitaba *salir* del sistema metafísico imperante, sino que contribuía a su aplazamiento enfermizo. Por ello, Nietzsche renuncia a la solución crítica superadora y busca desarrollar otros caminos más creativos y de real incidencia *trans-valorativa*; ante la *enfermedad histórica* propone en este texto horadador el impulso crítico de “fuerzas suprahistóricas”, en clara resonancia con instancias atemporales como la religión y el arte, conservando con reserva alguna esperanza del efecto artístico de la música wagneriana, pero en realidad alejándose de forma cada vez más acelerada de ella.

En un sentido específico, podemos decir que ese libro constituye un intento por poner a prueba empíricamente algunos de sus principales planteamientos teóricos anteriores y un ajuste de cuentas relacionado sobre todo con las críticas establecidas a su primera gran obra: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872). La visión dionisiaca del mundo y el pesimismo trágico de los griegos presentes en sus primeras intuiciones en esta obra adquieren un *nuevo impulso* en forma demoledora de crítica radical al espíritu historicista tan importante para el “hombre culto” (el *erudito*) de la segunda mitad del siglo XIX, pero también en el *desmontaje sedicioso* que realiza del saber cientificista como principal “mecanismo deshumanizador” y promotor de la decadencia impulsada principalmente desde la academia universitaria. En particular este *giro criticista* insolente adquiere potencialidades importantes, en tanto que lleva a revisar el “papel de la historia” y del “hombre histórico” en la cultura moderna occidental, en el sentido de preguntar: “¿para qué sirve aún la historia?”;²² al punto de

²² Tal como lo plantea en sus términos R. Koselleck: “Por lo visto, a nosotros los historiadores aún se nos sigue exigiendo que la Historia sea el Juicio Final. No obstante, este postulado contiene un desafío justificado, y es que la Historia entendida como ciencia debe contemplar el pasado de manera crítica, para que en la práctica de hoy y de mañana podamos obtener un conocimiento más nítido de las condiciones de actuación. En otras palabras, vuelve a formularse la pregunta de Nietzsche sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia. Al menos a mí me parece que también al día de hoy ese es el sentido de esta pregunta planteada tan enfáticamente — ¿para qué sirve aún la Historia? —” (cf. 2013, cap. 2, pp. 55-56).

que dicho cuestionamiento ha conducido a algunos pensadores —como G. Vattimo, al que seguimos a grandes rasgos aquí— a sostener que se puede atribuir a la brecha abierta por *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874), pasando por la ruptura definitiva que significa *Humano, demasiado humano* (1878) y llegando hasta el cambio de óptica y nuevo impulso creativo que representan obras tan importantes como *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882), el nacimiento propio de la “postmodernidad filosófica” (cf. G. Vattimo, 2000, X, pp. 145-159).

Resulta que el “teatro de la historia” termina siendo la *gran farsa* de Occidente, en donde los acontecimientos se constituyen en la palestra del desfile de una *nada insustancial* que sólo dispone de una serie de “máscaras” para atribuirse un sentido e importancia que exige como prueba científica su carácter de *veracidad*. Se trata de la vacía “historia de los vencedores” de que habla W. Benjamin, como aquel eterno desgastarse rememorando con la “puta ‘Érase una vez’ en el burdel del historicismo” (2012, XVI, p. 316); para Nietzsche es la *representación* de lo que llama el “nihilismo realizado” que la consagración de la metafísica establece como contravalor de lo verdadero en tanto insuficiente e insignificante que llega a su último límite, en forma de *residuo marginal*. Para el Nietzsche posterior a este periodo revolucionario lo que queda es borrar estas artificiales diferencias metafísicas, en donde el *mundo verdadero* se confunde con el *mundo aparente* que acaba por desdibujar frontera alguna en el medio día de la sombra más corta, liquidando el traspíe más largo al establecer el “mundo de la fábula” de la Historia de un error (cf. GD, pp. 634-635), en tanto capacidad heurística de su *filosofía de la ilusión* como el impulso perspectivista que indica la importancia y utilidad del engaño consciente para la vida. Tal como señala en un apunte póstumo fechado entre noviembre de 1887 y marzo de 1888:

Aquí falta la comparación entre un mundo verdadero y uno aparente: sólo hay un único mundo, y ése es el falso, cruel, contradictorio, seductor, carente de sentido [...]. Un mundo así construido 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 este carácter temible y problemático de la existencia (FP IV, 11 [415], p. 491).

Por eso consideramos que resulta aleccionador el *enredo metafísico* en el que se introduce Nietzsche y busca sortear con los instrumentos disponibles en ese momento; los hilos de la gran telaraña metafísica se extienden de manera más absoluta y profunda de lo que a simple vista se percibe, pues el juego de espejos que posibilita se reduce a la aceptación resignada del rebote de todos los errores que la constituyen o en el intento fallido de superación crítica que permanece enredado en un ejercicio de legitimación insalvable. En adelante, el filósofo de la *ciencia jovial* se cuidaría de esta trampa sobre todo a partir de la ruptura con algunos lastres e impedimentos que venía cargando, cuya lucha liberadora expresan los aforismos de *Menschliches*, *Allzumenschliches*; donde plantea desde el inicio el problema de los *falsos opuestos* que a la filosofía metafísica le es imposible abordar, por ello se requiere de un *cambio de enfoque* que posibilite la vinculación creativa entre la “filosofía histórica” y la “ciencia natural”, y permita evidenciar los errores de la razón que no consigue salir de la trampa de oso de la metafísica. Para poder generar lo que denomina en esa época como “filosofía de la mañana”²³ se requiere un proceso de impregnación *química* que permita pensar de manera diferente: “es una *química* de las representaciones y los

²³ Precisamente, en la última parte de *Humano* hace referencia a la *filosofía de la mañana*; ahí establece la condición del viajero o caminante como el pensador que ha conseguido la “libertad de la razón”, pero que transita sin meta final previamente establecida. Se trata de un vagabundo del acontecimiento, sutil espectador que ama el cambio y lo transitorio. Tras los terrores provocadores de que el “desierto llega hasta la puerta” y del segundo desierto que es la noche pavorosa que lo inunda todo con su frío manto que agota hasta el corazón caminante. Por eso, la filosofía de la mañana pretende cortar de tajo la cuestión del origen y del fundamento para quedarse con el placer del vagabundeo en *lo próximo* de la realidad aceptada plenamente como tal (cf. MA, 9^a par: “El hombre consigo mismo”, § 638, p. 271). Podemos decir que la *filosofía de la mañana* acepta lo que es del devenir mundano, concentrándose más que en la crítica legitimadora en el *placer* del viaje y en la *creatividad* generadora de lo inmediato.

sentimientos morales, religiosos, estéticos, así como de todas esas emociones que experimentamos en nosotros en el grande y pequeño tráfico de la cultura y de la sociedad, e incluso en soledad” (MA, 1ª par.: “De las primeras y últimas cosas”, § 1, p. 75).

Justo en este momento resulta fundamental que la filosofía problematice su sentido histórico, la necesidad de indagar en los orígenes mediante un ejercicio genealógico que permita *apropiarse* de las energías auténticas de los fenómenos y *disolver* su carácter de verdad absoluta mediante el efectivo *análisis químico*; el proceso de transvaloración de todos los valores que ejercita Nietzsche con el martillo demolidor de la *ciencia jovial* lo lleva a asumir trágicamente el “nihilismo realizado”, conduciéndolo hasta el extremo de asumir todas sus consecuencias y efectos para emerger como auténtico *convaleciente* de la negatividad del mal de la época moderna, con ello consigue generar el “buen temperamento” de la plena salud jovial que permita también superarse a sí mismo como expresión radical del mismo mal nihilista abrazado con *pasión demolidora*. De ahí también la importancia que adquiere para el proyecto de su filosofía de martillo la necesidad de relacionarnos de manera *diferente* con el pasado que nos constituye y establecer con claridad *usos* diferentes de la historia, mediante el *ejercicio* estratégico de lo que denomina el “*pathos* de la distancia”.²⁴

Ante las cargas excesivas de un historicismo que se torna asfixiante e imposibilita la transformación que permite operar lo diferente, la *filosofía trágica* que impulsa la estética historiográfica o “historia poética” (H. White, 2002) de Nietzsche se arraiga con pasión en las *bases fisiológicas* que se

²⁴ “Nuestras virtudes están condicionadas, están *provocadas* por nuestras debilidades [...]. La ‘igualdad’, una cierta equiparación efectiva, que en la teoría de la ‘igualdad de derechos’ no se lleva más que a la expresión, forma parte, de modo esencial, del declive: el abismo entre un ser humano y otro ser humano, entre estamento y estamento, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse, eso que yo llamo el *pathos* [sentimiento, sentido] *de la distancia*, es propio de toda época *fuerte*” (GD, “IncurSIONES de un intempestivo”, § 37, pp. 674-675). También véanse: JGB, “¿Qué es aristocrático?”, § 257, pp. 413-414; GM, 1^{er} tra., 2, pp. 461-462 [“El *pathos* de la nobleza y de la distancia”]; 3^{er} tra., 14, pp. 531-534 y AC, § 43, pp. 742-745.

constituyen en un auténtico anclaje materialista de su pensamiento intempestivo. En tanto que la vida es voluntad de poder, se establece el *acontecer* como una pugna constante de fuerzas encontradas en donde su eterna tensión adquiere una sucesión de formas y reformas que se mantienen de manera provisional hasta nuevas transformaciones que reclaman otra manera de ordenarse; por eso, la realidad como voluntad de poder implica un continuo devenir de choques de fuerzas activas que pretenden el incremento de la vida como implacable voluntad que *actúa* interpretando:

Suponiendo que nuestro mundo de apetitos y pasiones sea lo único real que está “dado”, que no podamos ascender o descender hacia ninguna “realidad”, que precisamente la realidad de nuestras pulsiones —pues pensar es sólo una interacción de esas pulsiones entre sí—: ¿no nos es lícito hacer el intento y plantear la pregunta de si este estar dado no *bastaría* para comprender también, partiendo de lo idéntico a sí mismo, el llamado mundo mecánico (o “material”)? [...] como una forma más primitiva del mundo de los afectos [...] entonces *tenemos que* hacer el intento de considerar hipotéticamente la casualidad de la voluntad como la única. Desde luego, la “voluntad” sólo puede actuar sobre la “voluntad” — y no en “materias” o “nervios”, por ejemplo —: en definitiva, hemos de arriesgar la hipótesis de sí, allí donde son reconocidos “efectos”, no es la que influye sobre la voluntad — y de si todo acontecer mecánico, en la medida en que actúa en él una fuerza, no es justamente una fuerza de voluntad, un efecto de la voluntad. — Por último, suponiendo que se lograra explicar toda nuestra vida pulsional como la configuración y ramificación de una única forma fundamental de la voluntad — a saber, de la voluntad de poder, tal como reza *mi tesis* —; suponiendo que se pudiera reconducir todas las funciones orgánicas a esta voluntad de poder y en ella se encontrase también la solución al problema de la generación y la nutrición —es un único problema—, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente *cualquier* fuerza actuante como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su “carácter inteligible” — sería justamente “voluntad de poder”, y nada más. — (JGB, 2ª sec.: “El espíritu libre”, § 36, pp. 322-323).

Para Nietzsche, el *acontecimiento* (*Veranstaltung*) es interpretación por excelencia, resulta que nuestra experiencia con el mundo es esencialmente hermenéutica, en tanto que todo lo que aprendemos de la vida está básicamente mediado por la acción interpretativa; establece el “arte de la interpretación” como la práctica histórica que posibilita la utilización del *pasado* para la transformación del *presente* en el hacer abierto del posible *futuro*.²⁵ La labor interpretativa del historiador consiste en el acotamiento del proceso vivo del conocimiento, en el establecimiento de los límites y contenidos que lo definen temporalmente. La *plasticidad* del pasado se presenta como una abrumadora masa a la que hay que imprimirle *forma* mediante el ejercicio creativo de la hermenéutica. Rompiendo abiertamente con la estructura binaria que establece la metafísica occidental moderna, buscando superar la trampa que se instituye entre lo falso y lo verdadero, el intérprete se ocupa de ejercer su arsenal hermenéutico energético para distinguir valorativamente síntomas, tendencias y potencialidades que le permitan evidenciar engaños, ilusiones y mentiras instaladas como verdades inamovibles: “Lo que es [*was ist*] no *deviene*; lo que deviene no *es*” (GD, “La ‘razón’ en la filosofía”, § 1, p. 630). Aquí resalta el carácter provisional y tentativo de todo tipo de interpretación, enredada siempre en el contexto de empuje y en la perspectiva energética de cada individuo, como “aventura” abierta que conlleva siempre implícito el *peligro* a flor de piel. Nietzsche asume abiertamente el desafío del *riesgo* conduciendo el ejercicio hermenéutico hasta niveles creativos que amenazan con trastocar el orden establecido por la “enfermedad histórica”. Se trata de una nueva forma de

²⁵ Por ello señala, en uno de sus libros fundamentales: “hacia *nuevos filósofos*, no hay elección; hacia espíritus lo bastante fuertes y originarios como para dar un impulso hacia estimaciones de valor opuestas y transvalorar, invertir los ‘valores eternos’; hacia precursores, a hombres del futuro que reajusten en el presente la coacción y el nudo que desde hace milenios coaccionan la voluntad para seguir *nuevas* vías. Enseñar al hombre el futuro del hombre como su *voluntad*, como independiente de una voluntad humana, y preparar grandes hazañas y ensayos generales de disciplina y crianza para poner término a aquel dominio escalofriante del absurdo y del azar que hasta ahora ha recibido el nombre de ‘historia’” (cf. JGB, sec. 5^a.: “Para la historia natural de la moral”, § 203, p. 367).

pensar,²⁶ de utilizar de manera biopolítica —entendida simplemente como inexorable impulso político *para* la vida— la subversión de la interpretación para abrir nuevas posibilidades en el presente y el futuro que habitamos.

Es indispensable romper con las inercias que nos vuelven títeres del pasado, llevándonos a asumir actitudes pasivas e indiferentes sobre la memoria de lo sucedido y de aquello que de una forma u otra termina por constituirnos. Se requiere asumir una *postura artística* e “interpretación crítica” que posibiliten liberarnos de las cargas excesivas de lo acaecido, considerando sólo aquello que nos es más *útil*, para la realización del hacer creativo y del vivir pletórico de *fuerzas activas*. Al cuestionar la relación impuesta por el historicismo en el mantenimiento de la relación restrictiva que el ser humano mantiene con el pasado, Nietzsche permite *esgrimir* el perspectivismo interpretativo como instrumento estético para abrir otras formas de relación con nuestro pasado constitutivo, pero también como impulso para la acción y la creatividad en el *hacer* de la vida del mundo. La experiencia estética interpretativa se establece —para el filósofo de la *ciencia jovial*— en la práctica humana definitiva y definidora de sí misma; de igual forma, se constituye en la facultad *creativa* que puede romper como alternativa con el peso reductor del objetivismo cientificista y la universalidad aplastante del historicismo dominante.

Partiendo de una profunda crítica a la filología positivista de su época, que en su práctica interpretativa dejaba de lado la perspectiva del *arte* en el vínculo que establecía con el pasado, se franquea al desmontaje del historicismo de corte hegeliano que se impone de forma abrumadora en la

²⁶ Para M. Heidegger, hay que pensar la interpretación como la adquisición de capacidades intelectuales nuevas en función de la historia del ser: “Sea llamado ‘interpretar’ (historiográfico) y reservado el nombre de ‘interpretar’ a otro tipo de pensar [...]. La interpretación de la historia del ser, sea ésta el primer comienzo o la metafísica o el pre-decir del otro comienzo a través del poeta, se acerca aún más a la explicación historiográfica. Traída de fuera y como exhibido intento de una comunicación, la interpretación no se distingue de la explicación — todo puede ser fijado en el marco de la investigación filosófico-historiográfica. La defensa de este inevitable malentendido del interpretar no conduce a nada. El mero rechazo no puede producir la instancia en el ser [*Seyn*]. La reivindicación del ser tiene uno que oír la cada vez; nadie puede forzar este oír” (2007, IV, pp. 132-133).

relación que se mantiene con la memoria del pasado, sometiendo y reduciendo el presente y terminando por quitarle cualquier tipo de encanto.²⁷ El proyecto hermenéutico nietzscheano abre la doble hélice de la *demolición crítica* y de la *construcción creativa*, pero sin perder de vista que para acceder a la segunda se debe pagar el alto costo de la primera: “Habrás de querer quemarte a ti mismo en tu propia llama: ¿cómo podrías querer ser otra vez nuevo si antes no te has convertido en cenizas?” (Za, 1ª par.: “Del camino del creador”, p. 108). Debemos considerar que dentro de este complicado proceso, el mecanismo del “obstáculo” (o *problema*) se constituye en el propiciador del movimiento y la superación constante de sí mismo; la *vida* se abre paso como implacable *voluntad de poder* creadora sobre los cadáveres del pasado apilados que han estimulado mediante su oposición el inexorable impulso hacia lo diferente, pero siempre conservando algo de lo que se fue. La consideración que Nietzsche realiza del mundo orgánico de lo vivo —pero que también implica en cierto sentido la realización de lo inorgánico— establece el “conocimiento” como *estrategia de mediación* con el mundo real. Ello posibilita la diferenciación equívoca entre un *mundo interno* y un *mundo externo*, condición que desde la perspectiva del conocimiento hace posible la presencia del “error”.²⁸

²⁷ Por supuesto, nada más alejado de la perspectiva nietzscheana que las últimas palabras con que Hegel cierra sus *Lecciones*: “El espíritu es solamente aquello en que él se convierte; para esto es necesario que se suponga. Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de cuanto ha sucedido universalmente y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios y no sólo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo” (1985, IV 3c, p. 701). Nada que ver con el osado joven Hegel, que según W. Kaufmann (1985, 6, 69, pp. 282–285) comparte más aspectos de los que luego se suele admitir con el Nietzsche radical del último periodo. Algo parecido señala H. Vaihinger respecto a las deudas que guarda Nietzsche con la filosofía de Kant: “En realidad, hay mucho de Kant en Nietzsche; no, ciertamente, de Kant en la forma en que lo encontramos expuesto en los libros de Texto [...] sino del espíritu de Kant, del Kant real, que penetró hasta la médula en la naturaleza de la apariencia, pero que a pesar de haber visto a través de ella, también vio y reconoció conscientemente su utilidad y necesidad” (cf. 2010, pp. 87 y ss.; O. Reboul, 1993, pp. 145–156).

²⁸ Por eso, asevera desde la *perspectiva fisiológica* que utiliza como acicate de su hermenéutica agonial: “La consciencia es el desarrollo último y más tardío de lo orgánico, y en consecuencia también lo menos acabado y fuerte de él. De la consciencia provienen innu-

Es decir, la latencia de la lucha encarnizada entre fuerzas encontradas que dan forma a la voluntad de poder en los seres orgánicos y utilizan el *conocimiento* —en su inexorable empuje fisiológico— como intermediario que logra representar el reflejo de lo “real” a la manera de un pulido espejo, posibilitando la emergencia de lo erróneo mediante la *ficción* desatada entre lo interno y lo externo como búsqueda de adecuación imposible. Aquí el conocimiento de lo orgánico —el “hilo conductor del cuerpo”—²⁹ utiliza el soporte de la memoria para que su actividad avance desde un pasado que, dejando detrás la tensión de fuerzas encontradas, establece criterios como la “verdad” y el “error” en tanto categorías restrictivas. Para Nietzsche el impulso hermenéutico tiene que recuperar su sustrato fisiológico de instintos, afectos y deseos que liberen el uso de la *memoria* (vinculada estrechamente al *olvido*) para posibilitar el desarrollo en sus formas superiores, como el cultivo del intelecto y la vida moral, mediante tratamientos diferenciados que consigan orientar las acciones. El impulso de las fuerzas interpretantes logra desarrollar el conocimiento como aquellos instintos que informan la vida mediante la valoración energética que realiza desde lo orgánico, pero esta valoración instintiva está acotada por las posibilidades potentes que caracterizan al animal humano que las emplea. Las percepciones que realizamos por fuerza son selectivas, pues los organismos acotan y establecen procesos en función de la *sensibilidad* que los instintos consiguen armar por sus propias características constitutivas.

Los instintos que se constituyen en formas de expresión de conocimiento del mundo —en tanto que libran una lucha interna con fuerzas

merables equivocaciones que hacen que un animal, el hombre, sucumba antes de lo que sería necesario, ‘más allá de su destino’, como dice Homero” (cf. FW, lib. 1^o, § 11, p. 746).

²⁹ Tal como indica en un apunte póstumo fechado entre junio-julio de 1885: “*Siguiendo el hilo conductor del cuerpo*. — Suponiendo que el ‘alma’ fuera un pensamiento atractivo y misterioso del que los filósofos, con razón, se han separado sólo de mala gana — quizá lo que aprenden hoy a aceptar a cambio es todavía más atractivo, todavía más misterioso. El cuerpo humano, en el que revive y se encarna el eterno pasado más lejano y más próximo del devenir orgánico, por el cual, a través del cual y más allá del cual parece fluir una enorme corriente imperceptible: el cuerpo es un pensamiento más maravilloso que la vieja ‘alma’” (FP III, 36 [35], p. 804).

exteriores que se reflejan como espejo buscando imponerse— desatan juicios de valor que determinan una forma de sujeción con el mundo desde la relación con una *perspectiva* a partir del pasado. Por eso no logramos percibir la totalidad de la “realidad” que se nos termina escapando, en tanto que ciertos conocimientos y formas de relación resultan irrelevantes orgánicamente para nuestra experiencia con la vida del mundo. Este proceso selectivo mediante la valoración energética se lleva a cabo desde el *cuervo vivo* que aprovecha los diferentes instintos que lo circunscriben para lanzar una interpretación orgánica que se traduce en conocimiento que aprehende mediante la experiencia enriquecida de una parte del mundo que habitamos. Es necesario que toda escritura de conocimiento, aún en su forma más refinada, como resultan ser la ciencia y la filosofía, no debe perder de vista su *anclaje fisiológico*, pues aunque extravíe su referencia a lo particular en aras de alcanzar la deseada comunicación por medio de la generalización, el sentido de su establecimiento y desarrollo responde a las condiciones que posibilitan e impidan el desarrollo de formas particulares de vida.

Lo específico del conocimiento desarrollado por el animal humano, que por instinto *hace historia*, es que este desarrollo se establece en el anclaje de la “ficción funcional”; es decir: el ejercicio artístico de la ficción busca aplicar la economía de los afectos y la política de la diferenciación a la profusión de un mundo saturado que por seguridad termina reduciendo a una forma con apariencia controlable. Por eso, el conocimiento que despliega el animal humano —mediante el ejercicio de su “creatividad ficcionante”— se establece de manera funcional mediante los referentes del despliegue histórico que lo constituye y por el crecimiento vital que las fuerzas implicadas posibiliten. De aquí que en Nietzsche se establezca, desde el criterio energético que valora a partir de los instintos fisiológicos, una clara diferenciación entre formas de conocimiento de la vida del mundo; por un lado, tipos de saber cuya interpretación obstaculiza e impide todo despliegue superlativo de la potencia vital; por otro lado, prácticas hermenéuticas que facilitan activamente el incremento de las fuerzas que logra-

mos mantener con la vida del mundo en su desarrollo creativo. La vida del animal humano completamente afincado en su cuerpo orgánico es *energía vital* que se depura desde su extensión instintiva, consiguiendo expandirse sólo mediante la concentración en aquello que hace posible el incremento de la vida. Se trata de un ejercicio de *fuerzas* en constante depuración que al expresarse en un proceso de máximo refinamiento del conocimiento pretende que sea lo más útil posible al aumento energético de la existencia.

El proceso orgánico de la interpretación establece mediante una práctica constante de “depuración creativa” aquellos elementos y rasgos que por *utilidad* merecen ser guardados, preservados en el despliegue de la memoria histórica por su propia significación vital. Cuando el conocimiento histórico se rigidiza en el *historicismo* que pretende ser objetivo, universal, neutral y verdadero, desprendiéndose de sus bases empíricas, termina empobreciendo y dañando la vida misma. Pero esto no significa que no pueda dársele otro sentido y utilidad al conocimiento histórico, expresando un tipo de saber que mantenga abiertas las exigencias de la *acción* y la *creatividad* en tanto formas que permiten el desarrollo de los instintos más saludables desde una energética incrementadora de la vida. Se trata de un conocimiento totalmente consciente de la vida misma a la que pertenece, es la expresión de un proceso de refinamiento y de aumento, que acepta sin cuestionar esa exuberancia desordenada y trágica de la vida del mundo. El *filósofo artista* tiene que renaturalizar sus instintos más propios, aceptando plenamente las pulsiones corporales que lo atraviesan y que le dan sustento a su “pensamiento anatómico”; se trata de que el filósofo sepa *interpretar* la sintomatología de su vida afectiva energética desde la forma que toman todos sus instintos en el trazo de su particular *biografía*.

El pasado como conocimiento pertenece también a esos reiterativos pliegues narrados como “fisiografía”, que conforman la sublimación de los instintos básicos como cuerpo vivo del animal humano que persisten para su mejor desarrollo existencial. Pero ante esta disyuntiva energética, la misma historia puede adquirir bajo los criterios insuperables de la vida

características de desarrollos *patológicos* y *saludables*. Con el historicismo de corte hegeliano este saber se separa de los instintos sanos, entra en un proceso de cansancio y enferma la vida del mundo en tanto concepción idealizada del acontecer histórico del ser humano, que termina haciendo realmente imposible cualquier tipo de realización histórica humana. La configuración dominante del sistema de la Historia deja por completo de lado el *quehacer* del acontecimiento histórico como *praxis* real del animal humano —aquel “animal por fuerza olvidadizo, en el que olvidar representa una fuerza, una forma *robusta* de salud” (GM, 2º tra., 1, p. 485)—, considerando todo lo plural, abundante y trágico que de manera inexorable implica. Ciertamente que las consideraciones nietzscheanas, tal como aparecen en *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, se concentran más en el desmontaje crítico del *historicismo* metafísico dañino para la vida y desarrolla muy poco respecto a su contrapropuesta sobre un uso de la *historicidad* sano para la vida; algunos han considerado que el programa demoledor queda establecido en la obra referida y la propuesta constructiva, reflejada de manera incidental entre las líneas gélidas de su obra *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (Sobre la genealogía de la moral. Un escrito polémico, 1887)*.³⁰

³⁰ Así lo percibe, por ejemplo, M. Foucault: “En un sentido, la genealogía retorna a las tres modalidades de la historia que Nietzsche reconocía en 1874. Vuelve superando las objeciones que le hacía entonces en nombre de la vida, de su poder de afirmar o de crear. Pero retorna metamorfoseándolas: la veneración de los monumentos se convierte en parodia; el respeto por las viejas continuidades en disociación sistemática: la crítica de las injusticias del pasado por la verdad que el hombre posee hoy se convierte en destrucción sistemática del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber” (1980, 1, p. 29). También como señala P. Berkowitz: “Y si Nietzsche lleva a cabo esta reconciliación en otra parte, por ejemplo en sus relatos o en *Así habló Zaratustra* y en *Más allá del bien y del mal*, es una cuestión importante que no se puede responder sin un detenido análisis de esas obras. Entretanto, reconocer un enfrentamiento de extremos sin resolver en *La utilidad y el prejuicio* no niega el logro de Nietzsche, sino que constituye un paso para sacarlo de la sofocante veneración a que ha estado sometido. *La utilidad y el prejuicio de la historia para la vida* arroja luz sobre el grandioso intento de Nietzsche de reconciliar la filosofía y el arte en una vida buena basando las formas más admirables de creación en el tipo de conocimiento más integral” (2000, 1, p. 68).

Como se vea, tendrá que considerarse que de cualquier forma esperar un programa acabado, completamente definido y coherente sería discordante con el propio quehacer de la filosofía de nietzscheana, que realiza un uso creativo de lo fragmentario, lo contradictorio y lo paradójico para pensar y valorar de forma diferente lo acaecido, lo que *acontece*. Eso no significa que no haya un planteamiento y una propuesta nietzscheana sobre la *renovación* del pensamiento histórico con características definidas, sobre todo si se aborda desde la perspectiva de la interpretación agonal que fija como instrumento de superación de la metafísica en occidente. La *hipertrofia* del sentido histórico significa precisamente la falsa contradicción que se establece entre el conocimiento y la vida, que deriva en una separación que termina hipostasiando un conocimiento idealizado que juzga y arrasa con todos los instintos vitales que hacen posible la superación constante de la existencia. Se requiere una *historia viva* que haga factible la realización del acontecimiento humano en tanto formación activa, no como una estructura rígida comprendida a partir de las reglas del saber científico y de la lógica de la exclusión dentro de un sistema abstracto avasallante. El historicismo abstracto —con su excesiva carga idealista— termina por *atrofiar* la vida del mundo e imposibilita el incremento constante de energía que requiere para transformarse como proceso incesante de *autosuperación*, por eso asevera: “La historia pertenece a los hombres de acción” (FP I, 29 [36], p. 467).

Las huellas del pasado sólo cobran relevancia en función del presente que se las apropia y que utiliza como impulsoras para la *acción* en todo su despliegue; pero como resulta que no hay nada escrito de manera definitiva, este *hacer historia* puede darles formas diferentes que abran posibles futuros e impensables acontecimientos; para Nietzsche el pasado se constituye en el desarrollo ejemplar que sirve de *modelo* mediante el uso de los grandes individuos que posibilita la renovación de las fuerzas vitales. En este sentido, la historia como arte de la interpretación —que se hace acompañar del uso creativo del *olvido*, seguido del impulso de lo *suprahistórico*— favorece desarrollar estrategias que permiten el ejercicio del quehacer artístico

como *instrumento* para la realización vital. El problema del saber histórico consiste en que su persistencia científicista, que exige una comprensión lo más íntegramente precisa del evento historiado con un grado máximo de fidelidad-objetividad para el establecimiento de una arrolladora *historia verdadera*, termina sobrecargando un saber que se vuelve paralizante por lo excesivo de su carga para cualquier mortal; el abrumador conocimiento sobre el pasado termina por reducir y aplastar el presente, además subyuga el acontecer subordinado a su mínima expresión y condena el futuro a un simple *derivado* al estar determinado de forma absoluta por lo sucedido.³¹

¿Cabe esperar algún tipo posible de *redención* creativa del saber histórico para los actuales tiempos nihilistas que confrontamos? De entrada, debemos aceptar la necesidad de referentes temporales y consciencia histórica que como animales humanos aún requerimos; pues resulta impensable *estar en el mundo* con el regodeo del “eterno olvido”, tal y como vive despreocupadamente el animal simple, nuestro perenne referente envidiado. Lo primero que tenemos que lograr es un *giro* comprensivo que permita entablar una relación más sana con este pasado que de alguna for-

³¹ Cabe señalar que la concepción nietzscheana de la función histórica, tomada e impulsada desde un *perspectivismo estético*, resulta problemática para la visión positivista que exige como criterio máximo el principio de correspondencia para el establecimiento de la verdad histórica en la escrupulosa reconstrucción de los hechos. Para Nietzsche los criterios del hacer histórico más importantes son: su utilidad para el incremento máximo de las energías vitales y la referencia fisiológica de la “prueba del *placer* (‘de la fuerza’) como *critérium* [criterio] de verdad” (cf. GD, “Los cuatro grandes errores”, § 5, p. 643). En tanto que referentes como el grado de satisfacción obtenido y la autocomplacencia que se genera en el proceso se constituyen en factores de mayor importancia para la narratividad de la realización histórica. Por eso señala: “Para nosotros, la falsedad de un juicio no es todavía una objeción contra ese juicio [...]. La cuestión es en qué medida este juicio promueve la vida, conserva la vida, en qué medida conserva la especie y quizá incluso permite su selección; y tenderemos principalmente a afirmar que los juicios más falsos (entre los que se encuentran los juicios sintéticos *a priori*) son para nosotros los más imprescindibles, y que el hombre no podría vivir sin una admisión de las ficciones lógicas, sin una medición de la realidad a partir del mundo puramente inventado de lo incondicionado [...]. Admitir la no verdad como condición de la vida; esto significa, por supuesto, ofrecer resistencia de un modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que se atreve a eso se sitúa, tan sólo con ello, más allá del bien y del mal” (cf. MBM, sec. 1^a: “Sobre los prejuicios de los filósofos”, § 4, p. 299).

ma se constituye en *huella viva* de referencia; se trata de la *procedencia* que nos define como sustrato movable no esencial para *hacer* presente y futuro. Pero esta transmutación tiene que darse desde un cambio de la cultura metafísica de la modernidad, que instaura sin contradicción en su interior los valores antiheroicos del cristianismo y la exigencia de la verdad objetivista del cientificismo positivista, generando un historicismo anómalo que termina sofocando las expresiones diferentes del presente e impidiendo el desarrollo superlativo de las energías vitales. De lo que se trata es de *aligerar* la carga de la memoria del pasado a la que estamos irremediabilmente atados, para transformarla en un *creativo* andamiaje posibilitador que al permitir su empleo trágico e irónico abra múltiples “eventualidades” y formas de realización para potenciar la *vida activa*, asumida plenamente como *voluntad de poder*.

Para Nietzsche se trata de una cultura trágica que permita otros usos más sanos, activos y creativos de la historia, que rompa abiertamente con la subordinación y el sometimiento que aún guardamos con el pasado histórico exaltado hasta el desprecio del acontecer presente, y que impida futuros diferentes a la simple justificación condicional de lo instituido. Con esta transvaloración de la *cultura trágica* —que en el caso nietzscheano utiliza la cultura griega sólo como *espejo crítico* para esgrimirla a manera de modelo impulsor y palanca de transformación— podemos aprender otros usos diferentes de la “historicidad”, al abrir nuevos modos de empleo del vínculo que entablamos por medio de la memoria-olvido con el pasado y de la utilidad que todo conocimiento requiere para la vida. Hay que comprender el pasado mediante un ejercicio de superación de la tradición de la que formamos parte, sustentado en la fortaleza corporal del animal humano que ejerce libre su naturaleza mediante la práctica constante de la *interpretación agonal* que lo confronta incesantemente con la vida del mundo. Pues la manera en que consigamos liarnos con la tradición que proyecta la presencia inexorable del pasado, cuya capacidad interpretativa en su forma agonal tiene que saber ajustar nuestro vínculo con la memoria y el olvido,

permitirá establecer los márgenes con la suficiente autonomía para ejercer nuestras capacidades creativas de aceptación y rechazo de todo lo deseado que nos constituya, y la fortaleza para participar activamente en la elaboración de historia nueva.³²

Finalmente, las relaciones que mantengamos con el pasado deben ser siempre problemáticas para abrir nuevas posibilidades vitales. Por eso, la exigencia de un conocimiento útil para el desarrollo mismo de la vida involucra de manera directa el saber histórico; la superación definitiva de la hipertrofia del sentido histórico tiene que pasar forzosamente por el rasero crítico de un ejercicio hermenéutico que denuncia y confronta el engaño empobrecedor de la “interpretación predominante” y, al dejar atrás la metafísica decadente moderna, *materializar* otras interpretaciones que hagan posible formas de vida diferentes y plétóricas de energía vital. La hermenéutica agonal nietzscheana —mediante la práctica reiterada de la ironía feroz y de la confrontación denunciante (que busca *desenmascarar* con ferocidad)— pretende afrontar encarnizadamente al nihilismo extenso que padecemos y que el historicismo contribuye a reproducir de manera redundante, pero también aprovechar la condición imperante para impulsar otras formas posibles de existencia. De aquí la exigencia que percibe Nietzsche de abandonar el rígido historicismo metafísico —sobre todo, de *factoría hegeliana*— y el reclamo de participar activamente en la conformación de una cultura trágica que genere modos de relación más sanos entre procesos creativos de hacer historia (*historicidad*) y nuevas formas de comprender la relación que mantenemos con el pasado (*historiografía*).

³² Por eso señala con rotundidad: “Para el hombre que *sufre la existencia*, la historia no es nada: él encuentra por todas las partes el mismo problema, que cada día le señala. Pero la historia representa algo para él *hombre de acción*, para *aquel que no es sabio*, para aquel que todavía ha de esperar todo, que no se resigna, que lucha — él necesita la historia como ejemplo de aquello que uno puede alcanzar, de cómo alguien puede llegar a ser honrado; pero de modo especial la necesita como *templo de la fama*. La historia tiene un efecto ejemplar y vigorizante” (cf. FP I, 29 [39], p. 468).

3. Biohistoria del presente: por una biopolítica del acontecimiento histórico

Los acontecimientos históricos del pasado, y su no tan evidente vínculo con el presente, siempre han obsesionado al ser humano, sobre todo en relación con los *afanes* por participar en la construcción de posibles futuros en la búsqueda “inútil” por conciliar la felicidad con un “tiempo nuevo” que siempre termina escapándosele en el instante efímero de lo vivido. Incluso en los esfuerzos del discurso excesivo del “fin de la historia” se termina instalando como producto de un intrincado proceso que supuestamente acaba por cumplirse. Estaría más a tono con el ideal cosmopolita de corte kantiano que establece la existencia de un “plan oculto de la Naturaleza” para la realización plena de la humanidad. En este sentido, la historia sería la narración de esos avatares y esfuerzos por cumplir el destino de la humanidad en “el gran teatro del mundo” (I. Kant, 2010, pp. 33-49).³³ Pero en realidad la idea del *final* ha estado presente desde los orígenes mismos de la concepción temporal de la historia, ya que es parte constitutiva de la temporalización del acontecer humano incorporar la factibilidad de su “realización” como fin determinado.

Como sea, la concepción kantiana de la realización cosmopolita de la historia y la paz perpetua adquiere un importante empuje en los estu-

³³ Como señala Éric Weil: “La historia es la realización del plan divino o, como suele decir Kant, de la intención de la naturaleza, una historia en la que se realiza la libertad del hombre en tanto que libertad presente en un ser sensible: la naturaleza ha provisto de dones al hombre, quiere que se desarrolle plenamente, conduce a la humanidad hacia la realización de este fin —y quiere, al mismo tiempo, que sea alcanzado por la acción libre de los hombres, una vez que ha hecho que el hombre salga de la infancia de su especie—” (2008, cap. III, p. 101). Por su parte, Gérard Lebrun apunta: “Nos parece que la lectura kantiana de la historia se halla así a medio camino entre dos interpretaciones opuestas: la historia-teodicea hegeliana o bien ‘la historia natural del hombre’. Pero como, por una parte, Kant no piensa que un progreso temporal pueda realizar jamás el fin suprasensible al que está ordenada la historia, como por otra parte reconoce el indeleble carácter *natural* de lo histórico, es al final el segundo término el que se impone, y la historia es prácticamente despreciada por la misma razón que lleva al joven Marx a otorgarle prioridad epistemológica” (cf. 2008, cap. XVII, IV, p. 485). También véase Jürgen Sprute (2008, VII, pp. 121-134).

dios subsiguientes, ya sea en su versión metafísica de la exégesis del sentido de la historia con Hegel y Marx o en la interpretación positivista de la metodología de la historia con Dilthey, Simmel, Weber, Rickert y Husserl, o marcando el fin de los grandes relatos con Lyotard y Fukuyama. Alcanza mayor impacto en los teóricos de la “posthistoria”, tanto en sus versiones optimistas como en las pesimistas, cuyas paradojas quedaban sintetizadas en la forma de “detención” del tiempo histórico por saturación o insuficiencia. Aparte de la utilización de modelos físicos —como materialismo, mecanicismo, entropía...—, el empleo de la “metáfora biológica” resulta fundamental para la comprensión de la historia en sus últimos derroteros. Pues es a partir de la condensación genética de ciertas mutaciones que se ha ido imponiendo de manera contingente y mediante la selección natural de ciertas capacidades que prevalecen de modo exitoso ante un entorno exigente que discrimina. Sin importar cómo se produzca este supuesto “fin de la historia” —con excepción de los diversos milenarismos de tono apocalíptico— los enfoques posthistóricos quedan por fuerza de una u otra forma entrampados en el ideal del progreso moderno.

El problema de las relaciones entre naturaleza y cultura, para buscar transformar nuestra actual concepción de la historia, se viene replanteando con insistencia crítica desde hace algún tiempo, sobre todo con la pretensión de superar algunos de los “callejones sin salida” y de las reducciones simplistas establecidas por el enfoque postmoderno.³⁴ Junto con nuevos cuestionamientos a conceptos como el “tiempo”, el “futuro”, el “progreso”, la “realidad”, la “verdad”... emerge con premura una interrogación biológica sobre el trabajo histórico. Al punto de que se puede hablar de un auténtico *giro naturalista* o realista —¿cómo se quiere ver?— que se presenta en forma de una perspectiva de historia natural o enfoque his-

³⁴ Para una crítica puntual del enfoque postmoderno, véase M. Ferraris (2013, en particular: “Realitysmo. El ataque postmoderno a la realidad. Del postmodernismo a la manipulación”, 1, pp. 39-68). También, véase H. Meschonnic (2017).

tórico-naturalista.³⁵ Sin embargo, el reto renovador sigue abierto ante la pesada carga de inercias y prejuicios que aún someten a algunos estudios históricos. En este complejo panorama, circunscrito entre los extremos de la imposición historicista y el “desolador” fin de la historia que anuncia, consideramos que las reflexiones de Nietzsche sobre el valor de la historia adquieren una importante actualidad, sobre todo si pensamos en los retos del *hacer histórico* que enfrentan actualmente las sociedades nihilistas en las que vivimos. Insistiendo un poco más, resulta fundamental la forma en que se logra relacionar el hombre postmoderno con su pasado constitutivo y la manera en que enfrenta la crisis actual de la “conciencia histórica” mediante una *permutación* interpretativa, lo que determina la *fisiología* presente y futura de su quehacer histórico.

Lo que llamamos “el pasado” siempre se presenta en forma fragmentaria, múltiple y desordenada; por ello nuestras aproximaciones son reiteradamente parciales y discriminatorias, a manera de un complejo tejido que recomponemos según determinados criterios empleados para armar una composición narrativa que *resulte* significativa. Esta práctica interpretativa establece un modelo creativo de representación de los acontecimientos del pasado que permite utilizar la *gramática histórica* como instrumento crítico de transformación de la vida del mundo, que después toma la forma del impulso de ruptura con el tiempo lineal de indudable factoría judeocristiana mediante el *envite* sedicioso del “eterno retorno” (como la expresión más plena de la *afirmación de la vida*). Esta selectividad interpretativa —que se ubica abiertamente a partir de las tensiones encontradas de fuerzas en

³⁵ Desde una hermenéutica materialista, T. W. Adorno (1991, pp. 103-134) propone romper con toda concepción totalitaria de historicismo, para establecer el carácter inseparable y complementario entre naturaleza e historia; ya no resulta relevante la historia del ser, sino la evolución del ser histórico en su despliegue natural: la historia de los entes concretos en su devenir transitorio de lo temporal, según el carácter de su naturaleza efímera. Por su parte, P. Virno (2011, pp. 121-170 y 2003, pp. 139-205), desde su particular “gramática crítico-materialista” consigue articular la temporalidad humana como fenómenos histórico-naturales, en tanto sustrato paradójico que vincula lo permanente con lo efímero y cambiante. La naturaleza humana se realiza como *ser histórico* y este último cobra todo su despliegue ejecutor sólo cuando se acepta plenamente como *animal humano*.

constante disputa, trabajando entre los extremos de la ocurrencia arbitraria y la imposición de lo establecido—, puede adquirir características políticas que consiguen imponer una memoria histórica con poder organizativo. Pero una vez que la memoria institucionalizada pretende universalizarse y eternizarse en una narratividad unidimensional de tipo objetivista, la crítica interpretativa que ejerce el perspectivismo fisiológico nietzscheano esgrime una *estética* de la formación histórica que permite escapar con creatividad de los extremos paralizantes, de un historicismo que impone una visión teleológica como destino irremediable y una actitud de ruptura que ante el relativismo incontenible termina por impulsar lo inconexo de un vacío nihilista, que luego se extiende “hasta nuestras puertas” y más allá al instalarse en nuestros corazones.

Las reflexiones de Nietzsche desde hace tiempo han cobrado gran relevancia en la filosofía actual,³⁶ a tal punto que a lo largo y ancho del mundo existen grupos de estudios dedicados al análisis y comprensión de su pensamiento fragmentario, asistemático y complejo. Las publicaciones de diferente cuño y calibre se siguen una tras otra cada día, formando una ingente masa luego inmanipulable. Sin embargo, consideramos que en particular a estas reflexiones sobre las dificultades del valor de la historia para la vida

³⁶ Por ejemplo, pueden verse las opiniones que vierte R. Aron en un escrito redactado en 1946: “Por lo demás, Nietzsche no niega las necesidades y los méritos de la erudición, de la acumulación de materiales, del rigor de la crítica de las fuentes y en el establecimiento de los hechos. Sostiene solamente que tales medidas preparatorias han de justificarse por lo que les sigue: el trabajo de la historia antitética, monumental, crítica o arqueológica. La historia está siempre al servicio de la vida, ya sea que ofrezca modelos, juzgue el pasado o sitúe el momento actual del devenir. La historia expresa un diálogo del presente con el pasado, en que el presente toma y conserva la iniciativa” (cf. 1984, p. 17). Para enseguida emitir un juicio, con el que no coincidimos del todo: “Vituperada o aclamada, la teoría nietzscheana presenta un riesgo grave. Se desliza fácilmente hacia el desprecio de la ciencia y de la verdad”. Un juicio parecido realiza, al respecto, H. White: “Al separar el arte de la ciencia, la religión y la filosofía, Nietzsche pensó que estaba devolviéndolo a la unión con la ‘vida’. En realidad, proporcionó la base para volverlo en contra de la vida *humana*, ya que como para él la vida era solamente la voluntad de poder, casó la sensibilidad artística con esa voluntad y volvió la vida misma de espaldas a ese conocimiento del mundo, sin el cual no es posible producir nada de beneficio práctico para nadie” (cf. 2002, IX, p. 356). Sobre la relación compleja de Nietzsche con la historia, véanse: D. Borchmeyer (1996); R. Scharff (1974, pp. 67-77); R. Koselleck (2010, cap. 1, pp. 46-51) y G. Cano (1999, pp. 11-32).

—lo que podemos considerar como su perspectiva trágica de la historia— a veces no se les ha puesto la atención necesaria, ni sacado todo el provecho a su contenido. Posiblemente la misma complejidad de éste y el reto de ruptura metafísica que entraña, junto con los equívocos que el mismo Nietzsche reconoció y la búsqueda experimental de otras vías, dificultan percibir los potenciales usos que las propuestas nietzscheanas encierran ante un panorama de *nihilismo acentuado* que exige transformaciones significativas. El arte de la interpretación —como práctica hermenéutica de implicación genealógica e impulso de valoración energética—,³⁷ adquiere un nuevo caudado que pretende utilizar un *giro histórico* para provocar la transvaloración de la cultura metafísica occidental. La historicidad materialista que apun-tala Nietzsche permite pensar el *devenir* del ser humano y su *relación* con el pasado de otras formas, abriendo diferentes vías para superar cualquier tipo de determinismo historicista sin caer en el vacío nihilista de lo atemporal, estructuras generadas sobre todo por la predominante división binaria del mundo de la “trampa metafísica” que nos impide percibir de otra forma y relacionarnos de manera *diferente* con la vida del mundo.

Sin embargo, el dispositivo montado de manera complementaria entre historicismo y naturalismo no debe hacernos perder de vista la necesidad de desarrollar una historia natural que permita —como insiste Nietzsche— la evolución de una historia para la vida plena; el problema de la idealización del conocimiento histórico, en clave positivista de tipo “objetivismo científico”, termina dañando el impulso vital que hace posible la creatividad del *hombre de acción*. Por eso, Nietzsche reclama en la *Segunda consideración intempestiva*: ¡el hombre de la historia real es aquel que sabe utilizar el conocimiento histórico —empapado tanto de memoria como de olvido y esgrimiendo por el puntal suprahistórico—, para el incremento exponencial de las *energías vitales*! Dependiendo de la relación que el ser humano desarrolle con la historia (ya sea Monumental, Anticuaria o Crítica) será el

³⁷ Al respecto, véanse los trabajos significativos de N. Davey (1988, pp. 118; 1987, pp. 272-284 y 1986, pp. 328-344); J. Conill (2009, pp. 15-23); J. Grondin (2009, pp. 53-66).

tipo de impulso cultural que posibilite; pero, aunque estas formas de “vínculo histórico” resulten útiles para su particular contexto de desarrollo en tanto que establecen su propia justificación, bajo el criterio de valoración energética de la *interpretación fisiológica* terminan por ser insuficientes y generan a lo largo de su imposición seres humanos disminuidos y de patológica existencia. Precisamente es a lo que Nietzsche denomina *enfermedad histórica*, tal como el hombre moderno la muestra en tanto signo de la barbarie de su propio desarrollo cultural que termina deteriorando cualquier intento diferente de *cultura superior*.

La extensión de la enfermedad histórica se continúa en las sociedades modernas por medio de la formación y el saber histórico que se imparte escolarmente como parte de la cultura de la decadencia dominante, pero dicha imposición resulta una *impostura artificial* porque se sostiene sobre la falsa escisión entre *conocimiento* y *vida*; el error está en considerar el quehacer histórico como una estructura establecida a partir de reglas formadas científicamente y bajo la lógica implacable de la exclusión. La *historia viva* tiene que expresar los *acontecimientos*, evitando la reducción al constituir un saber de la memoria del pasado reunido como una colección de eventos llamada Historia Universal. En tanto que resulta innegable que el ser humano requiere de la historia para constituirse como tal, de la referencia del pasado en la elaboración de lo posible como “paradigma” de lo que *puede ser*. La referencia a la historia viva guarda en sí las energías potenciales para que sean utilizadas como aquellos “espejos” bien pulidos de donde obtengamos modelos y guías para construir lo nuevo y diferente. El problema que le permite percibir con profundidad sus reflexiones de 1874 en la confrontación que realiza con el *historicismo antivital* de raigambre hegeliana —la trampa metafísica insalvable de la “superación crítica”, que en el enredo de las apariencias no permite la salida, si no que por el contrario, termina confirmando y legitimando lo establecido—, resulta fundamental para comprender el desarrollo posterior de su pensamiento como *filosofía martillante* de transvaloración.

Según la interpretación que realiza R. Koselleck, la crítica nietzscheana al concepto dogmático de Historia que emprende en el referido opúsculo inserto en su proyecto denominado *Unzeitgemäße Betrachtungen* (*Consideraciones intempestivas*), expone por lo menos cuatro axiomas de tipo histórico-filosófico:

- 1) Refuta cualquier modo de teología que se filtre de alguna forma en la concepción de historia, en tanto niega todo tipo de finalidad o *telos* (τέλος) que se oculte en las intenciones de un historicismo ofuscado; esta primera intención de Nietzsche pretende evidenciar el “engaño” que significa el momento cuando dios se retira del ámbito público por agonía, y provoca un proceso de mimetización en donde dicha entidad es interiorizada por la Historia, incluso y sobre todo en un proceso de supuesta secularización que termina donándole sus atributos infalibles. Este es el principal motivo que según el planteamiento nietzscheano la aleja completamente de la contingencia y tragedia de la vida, con una pluralidad de fines y sinsentidos, en tanto que su “cumplimiento invita a realizar directa o inmediatamente, esto es, comportándose ahistórica o suprahistóricamente, mientras la Historia normal tan sólo puede manifestarse como potenciadora de diferentes necesidades preestablecidas”.
- 2) En consecuencia, la llamada necesidad que insta la función histórica a partir del establecimiento de una teleología que termina dictando las finalidades del proceso histórico que los seres humanos deben efectuar a toda costa, si pretenden cumplir con su destino; por supuesto, Nietzsche rechaza esta trampa mortal que sigue expresando el *imperativo religioso* interiorizado por la Historia, en tanto que “Nietzsche no permite una *causa efficiens* retroactiva”. En este sentido, al dotar de una supuesta finalidad al discurso histórico se termina imponiendo la carga de un destino inevitable al ser humano, como parte de su misma necesidad en forma de un sentido ciego que subordina y termina absorbiéndolo por completo. Aquí apela Nietzsche al ejercicio de la *libertad de actuación* que

ante cada situación presentada busca el “momento oportuno” (καιρός) para la mejor realización, en forma de un “nuevo comienzo”.

- 3) Nietzsche también critica otra forma de asimilación teológica relacionada con las anteriores, se trata del sentido de la *justicia* que termina “sobrecargando la historia”. Esta pretensión, que Nietzsche no pierde oportunidad para denunciar y burlarse por la arrogancia de su planteamiento por parte de ciertos historiadores, busca atribuir al propio acontecer histórico un tipo de sentido justo manteniendo sus propios intereses que resultaban inevitables y terminan por someter al propio quehacer humano; lo que oculta precisamente esta preeminencia de justicia como petición de principio, al parecer es su forma de “perpetrar las injusticias”. Este juego de máscaras permite afirmar, por las exigencias que encarna, que:

Cada experiencia más bien habla en favor de que la historia perpetúa las injusticias, de lo cual Nietzsche infiere que en nombre de la justicia la tarea contraria por realizar sólo puede ser la de hombres especialmente comprometidos; una tarea para hombres con capacidad de pensamiento suprahistórico, en cierto modo precursores de aquel superhombre que él más tarde concebiría. Así como el hombre ahistórico, tan cercano al animal, se convierte en una variante del monstruo, el hombre que opera suprahistóricamente debe intentar cumplir en la historia aquella justicia que se le ha negado al ser histórico, es decir, al hombre normal. En este caso se deduce sin duda que, si quiere ser justo, este hombre fuerte o gran político debe dejar que prevalezcan la clemencia, el ejercicio de generosidad y el amor. De esta forma, para que a modo de prueba pueda hacerse justicia en las condiciones históricas habituales, aparece repentinamente el catálogo tradicional de virtudes de los príncipes (R. Koselleck, 2013, cap. 1, p. 48).

- 4) Aquí busca Nietzsche evitar el uso de la “metáfora antigua” de la historia, en el sentido de la imposición de proyectos tales como las “épocas históricas” o los “pueblos históricos”, siempre pensando en la idea del “progreso hacia lo mejor” que plantea por ejemplo el proyecto ilustra-

do pretendiendo establecer la llegada de la adultez con las luces abiertas por el siglo XVIII. Pero Nietzsche no consigue escapar del todo de dicha “topología de las edades”, al impulsar la idea de la juventud como el germen de la crítica a la idea de historia, apela incluso a la “explosión de una autonomía e independencia suprahistórica”. Sin embargo, como señala R. Koselleck, no cae en algún tipo de “tergiversación biologista del universo dirigida a una decadencia o a un pleno desarrollo”. Hay que decir que el concepto de *vida* que utiliza en su opúsculo sedicioso pretende desactivar la lineal idea de la historia en sentido monumental que exige un sentido luego pleno, recurre a su carácter accidental que ante el reto ético de saber aprovechar el momento oportuno abre la puerta a la concepción valorativa que desarrolla posteriormente con su propuesta del “eterno retorno”.

La crítica que realiza aquí R. Koselleck a la revuelta emprendida por Nietzsche en forma de una “Historia al servicio de la vida” es que al final, con el proceso de desgaste, se cae de nuevo en la cuestión del *sentido*, sobre los asuntos que involucran las mismas finalidades de la vida, pero con la salvedad de que el filósofo del martillo consigue introducir la contingencia, la pluralidad de las acciones y la diversidad de los sentidos que componen el transcurso histórico. Es decir, no es que eluda el carácter moral que la propia concepción del tiempo guarda para la periodización del devenir humano; lo que sí cuestiona es la utilización de “categorías morales que apelen a la pregunta por el sentido”; a lo que lleva la crítica nietzscheana es precisamente a cuestionar la concepción de una historia —desde su inevitable corazón teológico— que se constituye en la “ejecutora de la moral” y es parte de la transmisión de la llamada “salvación cristiana a la filosofía de la historia moderna” (cf. R. Koselleck, 2013, cap. 1, p. 51).

Por supuesto, consideramos que podemos aprender mucho de este jaloneo reflexivo enfrascado en la *forma* en que nos relacionamos con el pa-

sado y el uso que podemos darle a la historia, buscando generar la acción creativa para conseguir una auténtica práctica transvalorativa en contra del idealismo duplicador de la realidad que impone la metafísica moderna nihilista. Ahora que nos cuestionamos sobre el valor real de la historia podemos partir de un enfoque biopolítico que permita articular una concepción más flexible y plástica de la memoria que tenemos del pasado, para que se generen los elementos necesarios al servicio del incremento real de las fuerzas vitales, es decir: de una política de la vida que utilice la historia para la máxima realización de la existencia (*biohistoria*). La creatividad estética ocupa aquí una función determinante, pero siempre desde el uso de lo real histórico, entendido como series de acontecimientos actuales para generar posibles futuros:³⁸

¡Qué loco estaría aquel que pensara que basta con indicar ese origen y la niebla de ilusión que lo recupera para *aniquilar* el mundo que vale como esencial, la así llamada “realidad”! ¡Sólo como creadores podemos destruir! — Pero tampoco olvidemos esto: basta crear nuevos nombres, valoraciones y verosimilitudes para crear, a la larga, nuevas “cosas” (FW, lib. 2º, § 58, p. 149).

El llamado “sentido histórico”, que Nietzsche considera a la vez una enfermedad y una *virtud* para el ser humano actual, consiste en la suprema síntesis que logra aglutinar todas las experiencias — positivas y negativas — de la vida, del pasado en la acción de un alma individual que la aplica en su *historia propia*; en tanto que la historicidad deja de estar acotada y restringida por el rasero simplificador de la ciencia habrá que suscribirla de nuevo dentro del empeño creativo de la voluntad de invención que Nietzsche representa — ante un horizonte tan abierto —, mediante la imagen de la *nueva aurora* que posibilita que nuestro navío pueda surcar por un nue-

³⁸ Al respecto, plantea G. Agamben: “Verdaderamente histórico es lo que cumple el tiempo, no en la dirección del futuro ni simplemente hacia el pasado, sino en el exceder un medio. El Reino mesiánico no es ni futuro (el milenio) ni pasado (la edad de oro): *es un tiempo como resto*” (cf. 2010, 4.10, pp. 166-167).

vo “mar tan abierto” (FW, lib. 5º, § 343, p. 859). Considerar en sí misma la complejidad del mundo lo abre a “múltiples” interpretaciones posibles, rompe con la idea historicista de que sólo hay *una* interpretación válida: aquella que establece la correspondencia con los hechos reales como determinación objetiva de la verdad única y universal del pasado; en tanto que el poder de la *capacidad de ilusión* depende de la utilidad y de las posibilidades abiertas para la vida. Como filósofo intempestivo que utiliza la filología como una herramienta de trabajo, Nietzsche pretende vincular de forma sediciosa el establecimiento de los textos por medio de la *crítica* y la interpretación de los mismos en el impulso de una “comprensión total” mediante una *hermenéutica sediciosa*. Insistamos un poco más, el perspectivismo nietzscheano —que emerge de manera más clara y contundente en sus reflexiones posteriores— parte de la utilidad y la necesidad del *poder de la mentira consciente* para el desarrollo máximo de la misma vida del mundo; incluso el saber científico —sobre todo, en este caso, si quiere aplicarse al conocimiento histórico del pasado—, con todo el arsenal de conceptos, métodos y estructuras lógicas sobre las que se establece, se sostiene en el poder inventivo de la *mentira reflexiva* que consigue articular una “interpretación representativa” útil de la realidad histórica que emplazamos.

Aceptar la ficción narrativa del pasado múltiple que nos constituye no significa caer sin remedio en la pura “fabulación” inoperante y enajenante que nos coloca sin remedio en el redil estéril de lo absurdo como situación de lo “inexistente” puro. El ficcionismo perspectivista nietzscheano busca aprovechar las *fuerzas* subversivas del error consciente útil y del impulso creativo de la “voluntad de ilusión” para desarmar el peso agobiante de la interpretación verdadera del orden metafísico del mundo, impuesto con *violencia* a partir del establecimiento administrativo pormenorizado de una “sociedad de la organización total”, mediante el actual horizonte tecnocientífico imperante (G. Vattimo, 2010, pp. 13–20). De entrada, debemos reconocer que las interpretaciones nunca son infinitas, tal como suele aseverarse desde una lógica de la subversión; se trata sólo de una simple ex-

presión que pretende sintetizar procesos mucho más complejos, pues las interpretaciones siempre se dan en un contexto de relación determinado que establece criterios y referentes en una acotación continua de la experiencia interpretativa. El horizonte hermenéutico se cierra para posibilitar la comunicación comprensiva de aquello que se está queriendo transmitir (pensemos en el extremo, por ejemplo, de la interpretación que realiza un esquizofrénico o cualquier otra forma de *alienación delirante*); sin duda el primer sustrato sobre el que se lleva a cabo esta actividad es el cuerpo del animal humano, sus afectos y las determinaciones materiales de los fenómenos de interacción.

La voluntad de poder *interpreta*: en la formación de un órgano se trata de una interpretación; 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 crecer, que interpreta a todo otro algo que quiere crecer respecto a su valor. En esto igual — en verdad *la interpretación es ella misma un medio para hacerse señora de algo*. (El proceso orgánico presupone un permanente *interpretar*) (FP IV, 2 [148], p. 122).

Las afecciones corporales se establecen en las delimitaciones *fisiológicas* que nos constituyen y determinan la percepción que tenemos del mundo (por ejemplo, las características definitorias de nuestros sentidos o el desarrollo particular de nuestros cerebros), fijando lindes en donde caben nuestras percepciones, interpretaciones y representaciones de lo que concebimos como “realidad”. Por su parte, son nuestros *afectos orgánicos*, mediante la voluntad de poder, los que en primera instancia interpretan, pero siempre originados por un impulso de incremento de fuerzas vitales que ahí están implicadas. Asimismo, habrá que agregar que estas determinaciones fisiológicas de energía corporal también se encuentran delimitadas por el contexto sociocultural e histórico en donde pretenden desarrollarse. Ante un cúmulo desmesurado de exégetas que abren constantemente las posibilidades de interpretación, éstas se cierran para posibilitar su *funcionamiento* más eficaz en la práctica de intercambios sociales entre los seres

humanos; quedan en el camino, por supuesto, aquellas que rayan en lo absurdo o resultan inútiles por la *inactualidad* que muestran. Por tanto, la expresión de infinitas interpretaciones puede conducir al equívoco si no se consideran útiles estos referentes o restrictivos, que sin duda tienen un impacto en la práctica. Por otro lado, la radicalidad hermenéutica de Nietzsche suele llevar al error de estimar su tentativa como un arribo al relativismo consumado, incluso a una forma de idealismo retorcido, más perverso por tratarse de uno de los críticos más vehementes contra toda forma de idealización metafísica.

La corrosiva interpretación que realiza Nietzsche en su *Segunda consideración intempestiva*, como vimos más arriba, parte del análisis crítico al que somete a la cultura histórica de la modernidad —valorando el impacto positivista que de la Historia hacen disciplinas como la filología clásica y en general el sistema de enseñanza alemán de su época—, en busca sobre todo de establecer los mecanismos prácticos necesarios (el *pharmakon*) para poder *sobrevivir* al agotamiento nulificador que muestra la sintomatología de la *enfermedad histórica*.³⁹ El peso de la memoria histórica se constituye en un factor paralizante e inhibitor de la creatividad vital que requiere la existencia del animal humano para renovarse de manera constante. Bajo el criterio de las *fuerzas vitales* que buscan incrementarse con empeño inquebrantable, es que tiene que entenderse la interpretación agonal que propone el filósofo de la *ciencia jovial*. Como lo ha acotado con claridad M. Ferraris, habrá que entender las reflexiones nietzscheanas sobre la necesidad del uso creativo de la *ilusión consciente* dentro del marco reflexivo de

³⁹ Como bien ha visto P. Ricoeur, en el ejercicio comparativo que realiza entre el *Fedro* de Platón (contra el “discurso escrito”) y esta *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche (contra la “cultura histórica”): 1) tras el diagnóstico realizado en contra de la *enfermedad histórica* —donde se requiere un “florilegio de términos médicos” implicados en la cuestión de la vida—, se propone en ambos textos un *pharmakon* demasiado ambiguo; 2) se establece una situación programática, a partir de la presencia de lo *ahistórico* y lo *suprahistórico*, en la interpretación intempestiva nietzscheana, y del uso de la dialéctica al final del texto platónico; 3) en ambos casos se trata de un material de “denuncia” que pretende establecer las características que han derivado en una forma de “fiebre historicista” que genera la decadencia de la cultura alemana (cf. 2004, III, pp. 377-384).

un “discurso zetético (o sea de investigación, y no, como en ocasiones se ha entendido, de autoridad dogmática)”]; que ciertamente abre la posibilidad al ejercicio de diversas interpretaciones, siempre delimitadas por el punto de vista de un “sentido”, y bajo la carga del cúmulo de experiencias que se establecen desde un “retículo preexistente”, fijando ciertos referentes que tienen que servirnos para la práctica de “una especie de proverbio y con una regla de prudencia” (cf. M. Ferraris, 2003, pp. 73-82). La fuerza subversiva del error útil y del impulso creativo de la “voluntad de ilusión” tiene como finalidad desarmar el peso agotador como *interpretación verdadera* de la memoria metafísica, que termina estableciéndose con “violencia” en una estructura de administración pormenorizada constituyente de la “sociedad de la organización total”, ciertamente instaurada en su forma más severa, profunda y amplificada, sobre todo a partir de la expansión del *horizonte tecnocientífico* imperante:

Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno “sólo hay hechos”, yo diría: no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* “en sí”; quizá sea un absurdo querer algo así. “Todo es subjetivo”, decís vosotros, pero eso ya es *interpretación*; el “sujeto” no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. — ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Eso ya es invención, mi hipótesis [...]. En la medida en que la palabra “conocimiento” tiene sentido, el mundo es cognoscible; pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, “perspectivismo” [...]. Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*, nuestros impulsos y sus pros y contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos (FP IV, 7 [60], p. 222).

Como podemos ver, la cuestión de los innumerables sentidos que componen el llamado mundo de la realidad de ninguna manera constituye un principio prescriptivo, sino que se trata de una “norma de prudencia” para buscar sacudirse de entrada el dogmatismo del conocimiento único como

válido y verdadero en su carácter de objetividad universal. Pero, el hecho de que no podamos acceder a una cierta “esencia de las cosas”, o el *noúmeno* postulado desde la teoría del conocimiento kantiana, no significa que el mundo fenoménico que percibimos a partir de nuestros sentidos finitos sea meramente una falsedad. Es cierto que la percepción que tenemos del mundo es parcial y limitada, está determinada por nuestras percepciones finitas de la realidad, que sólo a la vez podemos asumir la captación de una de sus partes que la componen, pero es precisamente este carácter finito el que permite hablar de objetividad (M. Ferraris, 2003, pp. 78-79); ésta es sólo la experiencia que podemos tener de manera singular con los acontecimientos de la vida del mundo, como fundamentos fisiológicos de nuestras percepciones, pero también de nuestras interpretaciones y representaciones del mundo. Pero en Nietzsche, el *poder inventivo* del animal humano no significa por fuerza la instauración burda y trivial de un relativismo deslavado. Aunque el mundo sea pura apariencia, en el sentido de que nuestra percepción de lo real está acotada por nuestras características fisiológicas y cerebrales, las representaciones que realizamos del mismo se establecen según la experiencia material que llevamos a cabo mediante el choque de fuerzas que por medio de la *voluntad de poder* busca dotarla de consistencia e imprimirle algún tipo de sentido.

Justo porque se trata de una *teoría energética de la vida* que pugna constantemente por su superación, Nietzsche establece de nuevo la esencia de la “verdad” en la vida misma; las bases biológicas, en las que se sustenta la voluntad de verdad como “voluntad de apariencia” consciente, abren posibilidades creativas que al establecer relaciones necesarias entre *conocimiento* y *arte* consiguen el incremento constante de la vida. En este sentido problemático, el establecimiento de la “verdad” —en ámbitos diferentes como la ciencia, la filosofía o la historia— se *forma* como condición de la vida misma; siempre y cuando no se pierda de vista que su planteamiento, que pretende dejar atrás la condición metafísica que establece el nihilis-

mo imperante, se articula en función de la “valoración” que posibilita la vida. Precisamente, la cuestión del nihilismo europeo (*Europäischer Nihilismus*) tiene que ver con el agotamiento de los valores y de la forma de valorar predominantes en el ser humano en la historia metafísica occidental; como forma cultural del agotamiento decadente, el nihilismo no sólo tiene una historia propia sino que la Historia de la modernidad occidental es ella misma expresión del nihilismo. Como señala M. Heidegger: “El nihilismo es historia. En el sentido de Nietzsche, el nihilismo colabora en la construcción de la esencia de la historia occidental porque contribuye a determinar la legalidad de las posiciones metafísicas fundamentales y de su relación. Pero tales posiciones son el suelo y el ámbito de lo que conocemos como historia universal, en especial como historia occidental” (cf. 2005, v, pp. 595-599). Es en la misma temporalidad implacable del transcurrir histórico —como memoria de un pasado que nos determina conduciéndonos hasta el *desfiladero de la nada*— donde se ubica el crudo corazón de la metafísica en tanto ámbito de moralización de la realidad existente. De aquí se deriva la falta de valoración de la vida y el agotamiento de las fuerzas vitales en el momento en que nos encontramos moralmente atrapados, pues según Nietzsche hay que pensar el “nihilismo como consecuencia de la interpretación moral del mundo” (FP IV, 7 [43], p. 219).

Sin embargo, el establecimiento del nihilismo exacerbado que padecemos hay que tomarlo como parte del agotamiento de una interpretación metafísica del mundo, en donde el derivado historicista es sólo uno más de los síntomas establecidos. Esta visión sediciosa es lo que hace afirmar a Nietzsche:

Se conoce mi exigencia al filósofo de ponerse más *allá del* bien y del mal, — de tener *debajo* de sí la ilusión del juicio moral. Esta exigencia se sigue de un discernimiento que yo he formulado por primera vez, a saber: *que no existen en absoluto hechos morales*. El juicio moral tiene en común con

el juicio religioso la creencia de que en realidad no lo son. La moral no es más que una interpretación [*Ausdeutung*] de ciertos fenómenos; dicho de manera más precisa: una *mala* interpretación [*Missdeutung*] (GD, “Los ‘mejoradores’ de la humanidad”, § 1, pp. 645-646).⁴⁰

Ante dicho planteamiento, que sin duda revela la profunda vena artística nietzscheana, se suele caer con frecuencia en el círculo vicioso del relativismo que termina contribuyendo a ampliar el desierto del nihilismo; si resulta que ante el calado profundo de todas las repercusiones que arrastra consigo la “muerte de Dios”, la moral en todas sus formas parece perder su razón de ser y todo su sentido pues resulta que “si Dios no existe, todo está permitido; y si todo está permitido la vida es imposible” (F. Dostoievski, 2000, 4ª par, lib. XI, cap. IV, pp. 485-486). Pero esta aparente trampa metafísica puede sortearse mediante un impulso creador que no permita evadir el problema, sino por el contrario asumirlo plenamente como propio, conduciéndolo hasta límites impensables que faciliten verlo con otros ojos y pensarlo de manera diferente mediante el *pathos de la distancia*. La actitud del convaleciente y el envite de buena salud de la jovialidad desbordante son la vía nietzscheana abierta para la auténtica transvaloración, ante el poder metafísico que se torna infranqueable e imposible de superar. Pero señala un límite fundamental que hay que saber aprovechar, en tanto que después de un tiempo en que parece que “todas las cosas han perdido su peso” resulta que evidencia la *independencia* del ser humano asumiendo con plenitud su nuevo estado de *orfandad* según cierta lógica del ateísmo: “Si Dios existe, todo depende de su voluntad y yo no soy nada fuera de su voluntad. Si *no* existe, entonces todo depende de mí, y he de demostrar mi independencia” (cf. FP IV, 11 [334], p. 460). También puede verse, respecto a la afirmación: “Nada es verdadero, todo está permitido” (GM, 3^{er} tra., 24, p. 552).

⁴⁰ También anota en un apunte fechado entre otoño de 1885 y otoño de 1886: “*Mi tesis capital: no hay fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de esos fenómenos. Esta interpretación misma tiene un origen extramoral*” (FP IV, 2 [165], p. 128).

En efecto, el *vacío* dejado por la muerte de Dios abre la posibilidad para que el ser humano recupere la independencia de su voluntad y, desmintiendo la afirmación de que ante el *caos valorativo* dejado por su “huida” todo estaría permitido, abre el ejercicio de su capacidad creativa para la elaboración de sus propios valores y nuevas formas de valorar buscando darle otras posibilidades a la vida.⁴¹ La jerarquía del bien y del mal establecida históricamente por la metafísica cristiana insta una visión moral de la vida del mundo que termina despreciándola y provoca la extensión del nihilismo exacerbado. De esta forma, el nihilismo se instala en el centro de la relación que mantiene el hombre moderno con el pasado; la confrontación con el nihilismo metafísico tiene que pasar por fuerza por la transformación del historicismo y la generación de otras interpretaciones que abran nuevas formas de *realización vital*. Por eso, queda puesta sobre la mesa de discusión la capacidad emancipadora que guarda en sí misma la confrontación interpretativa con la memoria histórica que nos determina, pero nunca de forma absoluta, y la *capacidad creadora* que encarna este ejercicio, pues “debes llegar a ser el que eres” (*Du sollst der werden, der du bist*).

Consideramos que el diagnóstico sobre la *enfermedad histórica* que realiza Nietzsche sigue siendo válido y útil para entender la forma en que nos seguimos relacionando con el pasado que nos constituye de una forma u otra, nos guste o no, mediante la *capacidad interpretativa* que nos define e introduciendo la sediciosa dimensión de lo *intempestivo*; por ello, la llamada “consciencia histórica” resulta fundamental para comprender quiénes somos y cómo nos hemos conformado, pero sobre todo para saber “qué queremos ser”. Dicha consciencia histórica será insuficiente si no se armoniza

⁴¹ Por eso estamos de acuerdo con G. Vattimo (2010), que localiza uno de los principales problemas al que nos enfrentamos actualmente al final de la despedida reflexiva que realiza de la idea de *verdad*, como valor que ha predominado históricamente en la cultura occidental: la cuestión urgente de la “superación de toda forma de alienación”. En donde no coincidimos con el filósofo italiano es en su llamado al ideal cristiano de la “caridad”, pues coloca el *peso* de este reto mayúsculo en la *caritas* identificada por completo con el Dios cristiano, en el ejercicio democrático para el diálogo social e intercultural como realización de la libertad en la búsqueda de los *consensos* indispensables.

con el ejercicio complementario de la *comprensión* de nuestras capacidades como actores históricos, es decir de *hacedores de historia*. La exigencia nietzscheana: desarrollar un conocimiento histórico del acontecimiento dinámico, que sirva para la vida y para evaluar el tipo de vida que podemos realmente realizar, dejando detrás la idea acumulativa y memorística del saber histórico en donde nos volvemos meros coleccionistas de fechas (*crónofagos*) y acontecimientos pasados (*logófagos*). La filosofía del futuro que despliega pretende colocarse en el corazón historicista de la metafísica moderna, para obligarla a realizarse en un límite autoasimilativo que permita realmente dejarla atrás para que emerja lo *diferente*, también como nueva forma de concebir y hacer historia.⁴² Se trata de la voluntad de invención que busca experimentar siguiendo los impulsos del “espíritu creador” en la generación del ser humano del futuro, la irreductible promesa del superhumano (*übermenschlich*), del que esperamos su pronto arribo en el *Historic Theatrum Orbis Terrarum* (Teatro Histórico del Mundo).

⁴² Como señala G. Simmel, con la profundidad que lo caracteriza: “La Historia en conjunto acaso no muestra sentido ni progreso, ni verdadera ‘evolución’; pero si estas categorías no uniesen los momentos particulares que se van sucediendo unos a otros, no habría Historia alguna, sino sólo un acontecer. Que el pensamiento de Nietzsche esté todo lleno de representaciones históricas indica desde el comienzo su contraste con el de Schopenhauer: los conceptos de valor, cuya ascensión y tendencia constituyen el sentido del proceso del mundo en cuanto se refiere al hombre, son de naturaleza específicamente histórica; el ansia de redención que en Schopenhauer se expresa en un *no* frente a la vida, para Nietzsche se satisface en el desarrollo histórico infinito de nuestra especie [...]. Y así se desarrolla al infinito el proceso histórico; así lo absoluto del ser se da en sus grados relativos, pudiendo residir en sus manifestaciones pasajeras y transitorias. Porque la vida se da en la forma de lo histórico, esto es, de lo finito, puede ser el valor absoluto, sin necesidad de que el proceso del mundo posea un fin último ni siquiera en la idea” (2005, VII, pp. 154-155).

CAPÍTULO II

LA HERMENÉUTICA FISIOLÓGICA DE ZARATUSTRA: JUEGOS INTERPRETATIVOS DESDE HEIDEGGER Y GADAMER*

La interpretación misma es un *síntoma* de determinados estados fisiológicos, así como de un determinado nivel espiritual de juicios dominantes. *¿Quién interpreta?* — Nuestros afectos (FP IV, 2 [190], p. 134).

Pero Nietzsche debía gritar. Y no le quedaba para ello otra manera que la de escribir. Este grito escrito de su pensamiento es el libro que intituló: *Así habló Zaratustra* (M. Heidegger, 2005b, 5ª lec., p. 52).

Lo que Zaratustra no puede llevar a término —acceder, en medio del sufrimiento que inflige el “pensamiento abismal”, al último *Sí* que produce un mundo al provocar el eterno retorno—, sólo lo hará un dios (J.-L. Marion, 1999, § 5, p. 57).

Introducción. Interpretación y jovialidad

Para hablar del pensamiento de Nietzsche es necesario entablar un intenso diálogo con sus textos particulares e intrincados, pero también trabar una “lucha tenaz” con algunos de sus más insignes intérpretes. Este indispensable *diálogo hermenéutico* a tres bandas resulta muy fructífero si se le conduce con la necesaria cautela crítica y el impulso heurístico que permita abrir posibilidades comprensivas inusitadas. Como en todo ejercicio hermenéutico, el registro en el que se mueve el intérprete atento linda con el cúmulo de “ocurrencias arbitrarias” que se presentan con insistencia y en contra de todas las limitaciones que imponen los “hábitos del pensar” que de forma imperceptible se instalan en el tejido de nuestras ideas. La ori-

* Una primera versión parcial se publicó en *Compendio argumentado de hermenéutica*, México, UAM-X, 2015, pp. 81-137.

ginaria exigencia interpretativa —aquella que se presenta como “la tarea primera, constante y última”— de todo proyecto comprensivo que se encuentra *abierto* a las diferentes opiniones del texto (o del otro), consiste en permitir “dejarse determinar así por la cosa misma”. Comprender la “cosa misma” significa facilitar que se exprese libremente y conseguir alcanzar el punto de acuerdo con el texto-mundo, siempre *desde* el ámbito y *por medio* del lenguaje (cf. H.-G. Gadamer, 2003, II, pp. 333-335).

Dentro del vasto universo de interpretaciones variadas sobre la considerada *magnun opus* de la producción nietzscheana: el poema filosófico sobre la figura insigne de Zaratustra, ocupan un lugar particular la conferencia dictada en 1953 por Martin Heidegger titulada *Wer ist Nietzsche Zarathustra?* (“¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”) y el sugerente texto redactado en 1984 por Hans-Georg Gadamer con el particular título *Nietzsche — der Antipode. Das Drama Zarathustras (Nietzsche — el antípoda. El drama de Zaratustra)*. Sin duda, confrontar estas dos lecturas diferentes —con casi 31 años de distancia entre ellas— de un mismo texto complejo resulta ya un reto para el lector que quiera sacar todo el provecho posible del contenido de esos materiales, pero buscar dilucidar algunos aspectos torales del mensaje encerrado en el oscuro libro nietzscheano mediante estos dos ejercicios interpretativos puede resultar contraproducente. ¿Qué tan válida es una interpretación generada por otras interpretaciones? y ¿cómo interpretar una obra que es en sí misma un ejercicio hermenéutico mediante el uso de otras interpretaciones? Consideramos que algunos de estos “peligros” latentes pueden sortearse hasta cierto punto mediante la contrastación decidida y puntual con el texto mismo de Nietzsche, escuchando con atención algunas de las principales voces que lo atraviesan otorgándole su particular significación.¹ Hay que decir que las interpretaciones realizadas por otros son valiosas y útiles, pero sólo deben servir como guías y soportes teóricos

¹ Pero también basándonos en su fundamental trabajo autobiográfico: F. Nietzsche. *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, 1908 [1888]. Sobre todo, como señala Robert B. Pippin (2006, pp. IX-X), en la última parte titulada: “Por qué soy un destino” (EH, pp. 853-859).

que ayuden a dar consistencia a nuestras propias reflexiones, es necesario saber utilizarlas como impulsoras y amplificadoras de la particular *experiencia hermenéutica* que llevamos a cabo en la confrontación audaz con el texto-mundo.

Creemos que este *ejercicio reflexivo* elegido puede ser útil para ver algunos aspectos importantes que nos ayuden a comprender mejor la profunda crítica a la metafísica cristiana y la propuesta sediciosa que el filósofo de la *ciencia jovial* ensaya en su personal libro. Pero también para discurrir sobre la singular propuesta explicativa con su enérgico anclaje fisiológico. En un primer momento revisaremos la invitación interpretativa de M. Heidegger, intentando sobre todo resaltar aquellos aspectos comprensivos del personaje central que se propone como “mensajero alegre”. En segunda instancia seguiremos el análisis que realiza H.-G. Gadamer, sorteando algunos obstáculos en busca de recuperar aquello que el autor denomina el “drama de Zaratustra”. Finalmente, utilizando como guía los dos planteamientos interpretativos anteriores, trataremos de proponer una reflexión que consiga conectar algunas de sus ideas más significativas en la indagación sobre la hermenéutica fisiológica inserta en algunos de los más ilustres pasajes de *Así habló Zaratustra* (1883-1885) y profundizar en el ejercicio de su interpretación jovial.

Podemos considerar el libro de Nietzsche sobre Zaratustra como aquella obra en la que no sólo comienza la última etapa de su filosofía martillante, sino que también se constituye en el escenario móvil en donde pretende “poner a prueba su filosofía” para establecer la factibilidad de poder vivir según sus propuestas teóricas:

La única crítica de una filosofía que es posible y que también prueba algo, a saber, ensayar si se puede vivir de acuerdo con ella, no se ha enseñado jamás en las universidades: sino siempre la crítica de palabras que versan sobre palabras (SE, 8, p. 800).²

² Al respecto, véase también P. Berkowitz (2000, II, 5, pp. 163-168). También consíderese aquí el planteamiento de G. Vattimo: “En su esencia alegórica, *Así habló Zaratustra*

Ante todos los inconvenientes que emergen y los obstáculos que se presentan con insistencia, Nietzsche no se rinde con facilidad; por el contrario, busca ensayar otras formas de expresión y resistencia para impulsar su propuesta de transvaloración en contra de la metafísica nihilista y a favor de otros ejercicios de libertad ineluctable. La propuesta de interpretación perspectivista y genealógica nietzscheana parte sin duda de la sabiduría fisiológica —en tanto energía básica indomable del *animal* magnífico—³ y como impulso *joyial*. Podemos preguntarnos de manera abierta e insidiosa: ¿qué podemos aprender aún del Zarathustra nietzscheano?

1. Hermenéutica del ser: los límites de la metafísica y las enseñanzas de Zarathustra

La relación teórica de Heidegger con Nietzsche siempre fue problemática. El interés por su pensamiento surge al poco tiempo de la aparición de su gran obra *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*, 1927),⁴ continúa en el momento de dictar su lección inaugural en 1929 sobre *Was ist Metaphysik* (“¿Qué es la metafísica?”), al asumir la cátedra de Husserl en la Universidad de Friburgo y se intensifica en el momento de terminar sus lecciones impartidas durante 1935 bajo el título *Einführung in die Metaphysik* (“Introducción a la

es también la obra más auténtica y fiel al espíritu de lo que Nietzsche piensa que es su misión”; para indicar más adelante: “Es el carácter teórico-práctico lo que hace de *Zarathustra* una obra profética” (cf. 1998, 3ª par., I, pp. 165 y 172).

³ “La fuerza y el poder de los sentidos — eso es lo más esencial en un hombre logrado y total: primero tiene que estar dado el ‘animal’ magnífico — ¡qué importa si no toda la ‘humanización!’” (FP IV, 5 [34], p. 155).

⁴ En realidad, Heidegger hace referencia a Nietzsche en su obra capital: “Nietzsche descubrió y dijo con inequívoca penetración lo esencial sobre el ‘provecho y daño de la historiografía para la vida’ en su segunda *Consideración extemporánea* (1874). Distingue tres formas de historiografía: la monumental, la anticuaría y la crítica, sin indicar expresamente la necesidad de esta tripartición ni el principio que le da unidad. *La tripartición de la historiografía tiene su base en la historicidad del ‘ser ahí’*. Ésta permite a la par comprender hasta qué punto la historiografía propia no puede menos que ser la unidad fácticamente concreta de las tres posibilidades. La división de Nietzsche no es casual. El comienzo de su *Consideración* permite conjeturar que comprendía más cosas de las que daba a conocer” (cf. 1983, v, 2ª par., § 76, p. 427 y G. Vattimo, 2012, II 4, p. 80).

metafísica”), al punto de organizar una serie de seminarios entre 1936 y 1940 sobre Nietzsche en la misma Universidad; estas lecciones —junto con otros escritos que Heidegger redactó durante la Segunda Guerra Mundial, que abarcan hasta 1946— se reunirán en una obra que aparece en 1961 con el título *Nietzsche I und II*. De manera independiente, publica en 1949, dentro del libro *Holzwege (Caminos del bosque)*, uno de sus textos más importantes sobre Nietzsche: “*Nietzsche Wort ‘Gott ist tot’*” (“La frase de Nietzsche: ‘Dios ha muerto’”, escrito en 1943) y dicta una conferencia en Bremen el 8 de mayo de 1953, con el título *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* (“¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”), incluida luego en el libro *Vorträge und Aufsätze (Artículos y conferencias, 1954)*.

Para entender mejor la importancia que la filosofía nietzscheana cobra en el pensamiento de Heidegger y su carácter problemático, habrá que considerar por lo menos tres aspectos fundamentales que se implican entre sí: 1) el Nietzsche que Heidegger considera es el del último periodo, en particular el pensador en torno del inexistente texto conocido como *Der Wille zur Macht (La voluntad de poder)*,⁵ llegando a afirmar que el auténtico pensamiento de Nietzsche se encuentra de manera póstuma oculto entre los fragmentos que abarcan los años 1881-1888; 2) la interpretación que realiza del pensamiento nietzscheano es en función de sus propios intereses filosóficos relacionados con la historia de la metafísica y del olvido del ser, la preocupación central e idea fuerza del pensamiento heideggeriano;

⁵ Como se sabe, se trata de aquella obra capital a la que Nietzsche había dedicado los últimos años de su vida lúcida y a la que terminó por renunciar a finales de 1888. Una vez que su hermana Elisabeth Förster-Nietzsche tomo en sus manos el archivo, junto con Peter Gast, ambos se encargaron de reunir fragmentos, aforismos y apuntes dejados por el filósofo para publicar dicho texto en la primera edición de 1901 (con 483 fragmentos), para después preparar una segunda edición en 1906 (con 1 067 fragmentos) y luego reeditarlo sin modificaciones notables en una versión definitiva en 1911. La edición que utiliza Martin Heidegger es la de 1930, producto del trabajo que él mismo junto con Alfred Baeumler y otros eruditos llevan a cabo como parte de la comisión de estudios del Archivo Nietzsche. El prólogo corre a cargo del mismo Baeumler, filósofo e ideólogo entusiasta del nazismo que pretende utilizar el pensamiento nietzscheano para promover la “superioridad aria”. Habría que decir que Heidegger discrepaba de dicha interpretación y manipulación.

3) la presencia del pensamiento del solitario de Sils-Maria es particular y única, diferente a otras que realiza un pensador del ser, sea Heráclito, Parménides, Platón o Aristóteles, entre los más relevantes (cf. L. F. Moreno Claros, 2002. 2ª par., pp. 311-316). Resulta que los poco más de diez años continuos que le dedicó el filósofo del ser al estudio de la reflexión nietzscheana lo marcaron profundamente, al punto de repetir en la última etapa de su vida, entre amigos y familiares: “¡Nietzsche me ha destruido [*kaputt gemacht*]!”.⁶ Por ello, resulta significativo que fije su atención en el *Zarathustra*, ya que según sus propios criterios no pertenece a los fragmentos póstumos en donde se oculta el verdadero legado nietzscheano (cf. M. Heidegger, 2005a. I, pp. 21-23).

El ejercicio interpretativo heideggeriano comienza formulando un cuestionamiento que lo ayuda a abrir y ordenar su reflexión para acceder desde lo más evidente hasta lo complejo que se oculta por estar a simple vista: “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”. Además, señala la intención del autor de suscribir desde el título de la más importante de sus obras una formulación sediciosa: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (*Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie*). Se trata sin duda de la *provocación* de una obra singular que se postula para todos los seres humanos que estén dispuestos a utilizarla para autosuperarse; pero también establece la diferencia y distinción que separa de manera clara, en tanto que se niega a que la masa se pueda aprovechar de ella. Para nadie que se “emborrache con fragmentos aislados y con sentencias concretas de este libro que, a ciegas, van dando tumbos en el lenguaje medio cantarín, medio gritón, ahora meditativo, ahora tempestuoso, a menudo de altos vuelos, pero a veces chato y bidimensional, en vez de ponerse en camino hacia el

⁶ En verdad, la experiencia desgastante del nihilismo y lo que él denominaba el “abismo de Nietzsche” desatan en Heidegger una profunda crisis tanto en el plano filosófico como en el ámbito personal, según cuenta su hijo Hermann sobre la particular situación que su padre transitaba y solía repetir entre sus conocidos dicha aseveración (cf. F. Volpi, 2005, X, p. 105 y H.-G. Gadamer, 2010, cap. 10, p. 141).

pensar que está aquí buscando su palabra” (M. Heidegger, 2001, 97, p. 75). Veamos cómo la máquina hermenéutica de Heidegger se apropia de un libro complejo y transita por sus meandros más irreconocibles para acceder a ciertos claros de un espeso bosque que genera equívocos y exige la plena participación cómplice de sus lectores.

El transcurso del tiempo se ha encargado de desmentir la restricción del subtítulo, pues se ha constituido en un libro para todo el mundo; pero según Heidegger no ha habido un pensador que haya estado a la altura del contenido fundamental que propone “ni que sea capaz de medir su procedencia en el alcance que ésta tiene” (M. Heidegger, 2001, 97, p. 75). Poniendo atención a lo que señala el título, podemos percibir que Zaratus-tra es un hablante que se establece como un “portavoz” (*Fürsprecher*), que según la etimología que reconstruye Heidegger indica tres características: 1) se trata de un hablante que se coloca delante para compartir la palabra; 2) también se asume como una forma de justificación que se pronuncia a favor de algo; y 3) se constituye a la vez en el esclarecedor de lo que habla y del sentido de su mensaje oral. En tanto que es un portavoz calificado, Zaratus-tra es en primer lugar una especie de “convaleciente” (*Genesende*) que significa: aquel que se repliega en sí mismo, como su hogar más propio, para poder decir que es.⁷

Mediante este *doble ensimismador*, Zaratus-tra se erige en el portavoz de “la vida, el sufrimiento y el círculo”, que se coloca delante para decir esto que por su implicación es la “misma cosa”. En tanto que “todo lo que sufre quiere vivir”, como manifestación de cualquier ente como voluntad de poder, pero que es “voluntad creadora que choca, sufre, y de este modo se quiere a sí misma en el eterno retorno de lo igual” (M. Heidegger,

⁷ Lo señala de esa manera en un fragmento de otoño de 1885-otoño de 1886: “Entre las cosas que no olvidaré está el hecho de que por este libro del ‘gay saber’ se me haya felicitado más que por todos los demás juntos: de pronto, todo el mundo estaba reconciliado, se mostraba de nuevo complaciente y amable, se veía en él una curación, un regreso, una vuelta a casa, un recapacitar — o sea un regreso a ‘todo el mundo’” (FP IV, 2 [166], p. 129).

2001, 99, p. 76). Por todo ello Zaratustra,⁸ como portavoz convaleciente que sabe de lo que habla, se constituye en el maestro del eterno retorno y del “ultrahombre”. La cuestión que establece aquí Heidegger es la implicación de estos dos elementos que Nietzsche convierte en la última etapa de su reflexión. Para aprender del maestro necesitamos poner atención en su palabra, atendiendo lo que dice pero también la forma como lo expresa, con qué intensión y en ocasión de qué lo pronuncia. Por ello interpreta el relato de Zaratustra y sus animales, que aparece en el prólogo del libro, como el establecimiento sintético de todo aquello que el mensajero quiere enseñarnos:

Esto dijo Zaratustra a su corazón cuando el sol se encontraba en el mediodía; entonces miró, interrogativo, hacia el cielo — pues oyó sobre sí el grito agudo de un pájaro. Y he aquí que un águila daba vueltas en el aire, llevando una serpiente, pero no como una presa, sino como si fuera una amiga: pues iba enroscada en su cuello (Za, pról., 10, p. 81).

La articulación de estos dos símbolos: el águila, que se erige en el más *orgulloso* de todos los animales, y la serpiente, que es el animal más *inteligente*, salen a explorar el terreno bajo el sol que lo inunda todo. Lo fundamental es que esta unión representa el doble círculo —el de la serpiente enredada en el cuello del águila y el que realizan los dos animales en el luminoso cielo— que terminan representando aquello que el maestro convaleciente enseña como el más abismal de los pensamientos: “Pues tus animales saben bien, ¡oh, Zaratustra!, quién eres y en qué te tienes que convertir: mira, *tú eres el maestro del eterno retorno*, — ¡este es ahora *tu destino!*” (Za, 3ª par.: “El convaleciente”, 2, p. 210). Lo que revela de golpe este pasaje para Heidegger es precisamente el “susto” que genera para Zaratustra la urgencia de “*llegar a ser el que es*”; pero ante dicho apremio “retrocede asustado”,

⁸ Recordemos que para G. Vattimo, “*Así habló Zaratustra*, la obra que inaugura la nueva filosofía de Nietzsche (anunciada, solamente, en los últimos aforismos de la primera edición de *La gaya ciencia*), empieza donde había concluido el itinerario que había preparado la ‘filosofía del amanecer’” (cf. 2012, 3, p. 107).

siendo este susto una de las principales pasiones que atraviesa toda la obra, estableciendo el estilo que la constituye —“la andadura vacilante y siempre ralentizada de la obra entera” — al punto que desde el inicio de la jornada de Zarathustra escamotea su seguridad y cualquier forma de presunción. Bajo la ebriedad que acompaña a todos los discursos danzantes que componen el poema filosófico de Nietzsche, con desplantes pretenciosos y una tensa calma de cuidado pedagógico, hay que poner atención para poder oír este “miedo” si queremos entender quién es realmente Zarathustra.

Para poder enseñar el “eterno retorno de lo mismo”, como el primer maestro que muestra este conocimiento necesario y abismal, según Heidegger es indispensable que primero se parta —como aparece en el orden de la obra— de la enseñanza del “ultrahombre”: “Yo os predico el *superhombre*. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho vosotros para superarlo?” (Za, pról., 3, p. 73). Para comprender la necesidad actual que reviste la idea del *superhombre* es importante considerar a Nietzsche como el primer pensador que percibe el acontecimiento del momento histórico actual, impulsando al ser humano que “se dispone a entrar en el dominio de la tierra como totalidad” (M. Heidegger, 2001, 102 p. 78). Por ello, habrá que aceptar que el arribo del *superhombre* implica a la tierra en su totalidad del ahora y del mañana; el aprendizaje del maestro se da mediante el acto de “mostrar”, pero él mismo no es todavía el *superhombre*. El hombre se constituye sólo en un puente, que tenemos que generar con entereza para transitarlo finalmente con claridad y asumiendo todos los efectos de esta superación que debemos tomar con la pasión necesaria.

Podemos ver algunos de los elementos que utiliza Nietzsche para caracterizar al *superhombre* de manera significativa; aparecen desde el primer discurso de su *Zarathustra*, señalado como el prólogo; en primer lugar lo vincula de manera estrecha con la recuperación del “sentido de la tierra”, en tanto que el impulso de transvaloración significa dejar cualquier preocupación sobrenatural para concentrarse en lo natural de la vida del mundo. También lo caracteriza como aquel mar que puede lavar la suciedad del ser humano sin volverse impuro, el rayo que lame con su lengua para salir de

la oscuridad y la *demencia* que le hace falta al hombre. Zaratustra enseña a los humanos el sentido de su ser, que es el superhombre; por ello resulta un peligro para la muchedumbre que ama el engaño. En definitiva, nos enseña mostrándonos el arcoíris después del mal tiempo y las escalas del superhumano para que se apropie del *sentido* pleno de la tierra. De manera significativa se refiere a pasar al “otro lado” o a la “otra orilla”, pero Heidegger se cuestiona sobre la necesidad de saber *de qué* tenemos que liberarnos y *hacia dónde* hay que dirigirse.

Pero la certeza del otro lugar aparece sólo en la experiencia de quien lo ha vivido, por ello el filósofo del ser habla de que “la nostalgia es el dolor de la proximidad de lo lejano” (M. Heidegger, 2001, 104, p. 80) una vez que se ha pasado. Por ello habrá que ver el punto culminante de la obra, al final de la tercera parte, en el paso que hay del apartado titulado “El convaleciente” al llamado “Del gran anhelo” (o nostalgia); ahí Zaratustra ejerce el diálogo interno con su alma de manera creativa para toparse con el “más abismal de sus pensamientos”, en donde converge en el ahora toda temporalidad. Se trata de un presente único en el cual toda forma de temporalización es la misma en tanto expresión de eternidad. No se refiere a un simple permanecer o estar, sino de un retorno de lo igual o de lo mismo. Aquí es donde vuelve a anudar al superhombre con el eterno retorno, aquel complejo mecanismo que Zaratustra quiere *enseñar mostrando*. El anhelo del que habla se enriquece con la sobreabundancia que establece el consuelo de la “confianza”; este paso al otro lado se determina por una transformación de la temporalidad y del anhelo de superación que busca dejar atrás de manera definitiva al ser humano para propiciar el arribo del superhombre. La estructura misma de la obra muestra en todo su despliegue esa transición en busca de generar lo *diferente*.

Lo importante es comenzar, como lo señala en la segunda parte del libro con el discurso titulado “De las tarántulas”, por sacudirse de cualquier rastro de venganza: “Pues *que el hombre sea redimido de la venganza* es, para mí, el puente a la esperanza suprema y un arcoíris tras largas tempestades” (Za, 2ª par.: “De las tarántulas”, p. 130). Este liberarse del espíritu

de venganza está más allá de todo cálculo de la relación dialéctica entre guerra y paz de cualquier teoría política moderna.⁹ Este gesto liberador como puente hacia la suprema esperanza constituye, según la interpretación heideggeriana, la principal característica de la filosofía nietzscheana que rompe con toda reducción anterior de su pensamiento. De tal forma, lo que se relaciona con el espíritu de venganza es el pensar en Occidente, pero para Heidegger tiene que ver con aquel pensar más propio de lo que el ser humano es, es decir con el ente establecido en vista de su ser. Mediante esta mirada penetrante podemos acceder más allá del ente para dirigirnos al ser, pero este más allá siempre se plantea como meta (μετά), por tanto como *planteamiento metafísico*.

Rastreando en la etimología del concepto venganza (*Rache*), Heidegger establece el vínculo con “perseguir” e “ir a la caza”; por lo cual, el proceso consiste en ir a la caza para vengarse, en oposición de aquello que se persigue. De esta forma, la venganza establece su validez como exaltación de superioridad al rebajar aquello a lo que se opone. La cuestión que debemos plantearnos es: “¿en qué impronta esencial aparece el ser del ente dentro de los límites de la Metafísica moderna?” (M. Heidegger, 2001, 109, p. 83). Ahora bien, dentro de la tradición occidental la metafísica ha establecido el

⁹ Como lo percibe P. Berkowitz: “La devaluación de Zaratustra a la política no es accidental ni incidental [...]. Anticipar la concepción de Zaratustra del superhombre rompe la relación entre la vida superior y la exigencia de la comunidad política por su extremo ensalzamiento de la voluntad, el esfuerzo para extender las fuerzas individuales de uno separándolas en mundos de su propia creación [...]. El superhombre de Zaratustra refleja una visión ética que trasciende a la Izquierda y a la Derecha, denigrando radicalmente la vida política en su conjunto. Desde el punto de vista de Zaratustra, los sueños de una fraternidad universal y de una colectividad particularista atrapan al individuo singular en prisiones embrutecedoras, fabricadas y mantenidas por fuerzas externas a su voluntad. La parte I de *Así habló Zaratustra* alimenta la esperanza de que es posible y es deseable liberar las formas de vida creadas por los individuos singulares para ser ocupadas por ellos solos” (cf. 2000, 5, pp. 188-189). Sin duda, la propuesta nietzscheana rompe con los referentes de la política tradicional, pero no estamos de acuerdo con Berkowitz en que eso conduzca por fuerza a una forma de “individualización radical” que imposibilite cualquier tipo de sociedad política; consideramos que los trabajos de la *gran política* van en otra dirección, como se ha tratado de argumentar en “Los desafíos de la Cosmópolis: Nietzsche y la gran política” y en “La ‘política fisiológica’ del último Nietzsche. Ante los retos del superhombre”, (C. Velázquez, 2013, pp. 275-326 y 375-393).

ser del ente como voluntad, y en tanto que Heidegger considera a Nietzsche el último metafísico, éste termina estableciendo la aparición del ser originario del ente en la voluntad de poder. Pero esta reflexión va más allá de toda forma de erudición, pues se refiere más bien a un cuestionamiento que interroga alejándose de la venganza como “contravoluntad de la voluntad”.¹⁰ Cuando Nietzsche establece la *venganza* en relación con el “fue del tiempo”, o sea contra el pasado histórico dentro de las otras formas del tiempo presente y futuro, quiere romper con el principal obstáculo que imposibilita el desarrollo pleno de la voluntad.

Esta caracterización presupone la oposición de la voluntad de poder contra el tiempo como voluntad histórica de lo que fue, en tanto “sufriamiento por el pasar”; en este gesto hay una rebaja del acontecer de todo lo terrestre y de alguna cualidad de “ser verdadero”. Hay un padecimiento ante las formas del transcurso que termina imponiendo los “ideales ultratemporales” como forma de rebajamiento de la temporalidad de lo real; el espíritu de venganza tiene que desaparecer si se quiere salvar la tierra, por ello la superación de la venganza es el “puente hacia la suprema esperanza”. Con la liberación del espíritu de venganza se consigue la prevalencia de la voluntad de poder, que para nada significa el abandono de todo lo que se puede querer para caer en la nada. Mediante este impulso se pasa de la negación a la afirmación de todo paso temporal de lo terrenal. Este supremo decir sí al tiempo y lo que fue se traduce en una permanencia por medio de su continuo regreso de lo Mismo, mediante un eterno retorno como valor metafísico.¹¹ Dicho en términos heideggerianos: “sólo cuan-

¹⁰ Así dice el texto de Nietzsche: “Esto, solamente esto es la *venganza* misma: la averción de la voluntad contra el tiempo y su ‘fue’” (cf. Za, 2ª par.: “De la redención”, p. 157).

¹¹ Aquí podemos introducir la crítica que al respecto apunta H.-G. Gadamer: “Heidegger ciertamente no ha entendido a Nietzsche de un modo justo, en el tema de la voluntad de poder. El error de la metafísica nietzscheana estaría según él en creer que el ser es fundamentalmente dominar. Pero hay un anhelo completamente diverso, aquel del que, para permanecer en el tema de la *phronesis* [sabiduría práctica], habla Aristóteles en la *Retórica*, y es el momento puramente emocional: desear, la *orexis*, y este tipo de anhelo no puede ser ciertamente elevado a principios metafísicos. Nietzsche pensaba más bien en este último tipo, en el que es fundamentalmente deseo de vivir, voluntad de decir sí a la vida

do el ser del ente se manifieste para el hombre como retorno de lo Mismo, sólo entonces puede el hombre pasar por el puente y, liberado del espíritu de la venganza, ser el que pasa al otro lado, el ultrahombre” (M. Heidegger, 2001, 114, p. 87).

De este modo queda establecida la continuidad pedagógica entre el superhombre y el eterno retorno, pero en tanto que este último es el “más abismal de los pensamientos” el maestro lo enseña al último con la *vacilación* que exige. Así, Heidegger establece los elementos necesarios para comenzar a contestar su cuestionamiento indagador inicial, pues Zaratus-tra se erige como el maestro que busca liberarnos del espíritu de venganza mediante el rotundo *sí* terrenal, que acepta el eterno retorno para poder transitar de manera determinante hacia el superhombre. Pero lo que enseña es una misma cosa que implica momentos diferentes de un único fenómeno, en tanto que se trata de la visión de un enigma transvalorativo el maestro insiste en cada paso mediante un *pensamiento reflexivo* que ensaya varias formas discursivas de expresión y de mostrar mediante el ejemplo.¹² Por ello, Heidegger critica de paso el error en la creencia del predominio de las ciencias modernas y que todo conocimiento está sometido al “tribunal de la ciencia”, por lo tanto el establecimiento de que todo conocimiento válido tiene que pasar por fuerza por el rasero implacable de la ciencia y la fe ciega en ella. Por lo cual: “Sólo se puede llevar a visión por un pensar-interrogativo. Lo visto aparece así siempre como *digno* de ser cuestionado” (M. Heidegger, 2001, 115, p. 87).

Para el tratamiento hermenéutico del “enigma” que expone Zaratus-tra, en tanto que se trata de hacerlo visible mediante un pensamiento cuestionador, el filósofo del ser opta por la significación de los animales

prescindiendo de cualquier razón que tengamos para vivir (podríamos no tener ninguna)” (cf. 2010, cap. 4^o, pp. 65-66).

¹² Para un revisión más detenida y puntual de la “pedagogía del ejemplo” por parte del genio, véase F. Nietzsche (BA y SE). También puede verse el ensayo “Cultura superior y formación del genio. La filosofía de la ‘pedagogía trágica’ de Nietzsche” (cf. C. Velázquez, 2013, an. 1, pp. 329-357).

compañeros de Zarathustra que aparecen desde el inicio del relato. El acompañamiento en círculos concéntricos en forma de espiral interminable, del águila como el animal más orgulloso y de la serpiente como el animal más inteligente simbolizan —pero también hay que recordar que Zarathustra se presenta como el maestro portavoz de la vida— el sufrimiento y el círculo; en tanto que el eterno retorno —como el “más abismal de todos los pensamientos”— resulta todavía un enigma que no es posible demostrar o refutar de forma lógica y empírica, que es válido para la reflexión heideggeriana en tanto “pensamiento esencial” que como enigma es “digno-de-ser-cuestionado” por la riqueza que implica. Podemos decir que se trata de una variante del símbolo de Uróboros (ουροβόρος),¹³ la serpiente que se muerde la cola formando una unidad que implica la voluntad de poder: el superhombre y el eterno retorno en tanto movimiento del permanente devenir como acontecimiento. Por ello se presenta como un pensamiento y una doctrina que se ponen en movimiento mediante la liberación del espíritu de venganza, para transitar el puente hacia el otro lado a través de la superación de todo lo anterior prevaleciente.

El pensamiento del eterno retorno pone en marcha la *dynamis* de la voluntad de poder en tanto forma más superlativa del aumento de fuerza vital afirmadora, aceptando y tomando como lo más propio el sufrimiento de la existencia al amparo de una aceptación trágica de la vida del mundo. Pero ante la sospecha de la permanencia de un espíritu de venganza espiritualizado oculto bajo la rueda del eterno retorno, una forma engañosa de oponer al pensamiento nietzscheano la crítica de Nietzsche,¹⁴ Heidegger

¹³ “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 estuviese presente, en un sentido místico, en el uno, no habría universo” (G. Luck, 1995, VI, p. 419).

¹⁴ Por ejemplo, en su empeño por establecer el fracaso de Nietzsche en su feroz denuncia e impulso de superación del cristianismo, R. Girard revierte la crítica al resentimiento como la característica nietzscheana: “Aun cuando Nietzsche había dejado de escribir

recomienda cautela, pues el simple refutar “no llega nunca al camino de un pensador”. En contra de las interpretaciones superficiales para facilitar la diversión del público y el consumo indoloro, el filósofo del ser recomienda saber escuchar las respuestas anticipadas por el propio Nietzsche a nuestras diferentes objeciones; por ejemplo, en parte se encuentra en el aforismo § 341 de *La gaya ciencia*, titulado “El peso más pesado” y en el aforismo § 342, “*Incipit tragoedia*” (comienza la tragedia), —en donde aparece por primera vez la figura de Zaratustra, y que se retoma casi íntegramente para formar parte del prólogo del libro dedicado al aciago personaje—, pero también en algunos fragmentos póstumos de la época de redacción. Heidegger cita el siguiente apunte para comenzar a cerrar su reflexión:

Un espíritu fortalecido por guerras y victorias, para el que la conquista, la aventura, el peligro, incluso el dolor, se han convertido en necesidad; un acontecimiento al aire cortante de las alturas, a las caminatas invernales, al hielo y a las montañas en todos los sentidos; una especie de sublime malicia y de insolencia última en la venganza, porque hay venganza, venganza contra la vida misma, cuando alguien que sufre profundamente toma la vida bajo su protección (2001, 118, p. 89).¹⁵

Ante cualquier refutación que se pudiera realizar al filósofo de la *ciencia jovial*, no es propiamente eso lo que interesa a Heidegger para la elaboración de su ejercicio interpretativo, pues lo importante es darse cuenta de que la

mucho antes, su adhesión a la violencia mitológica empieza a revelar su cara frívola, hay algo en él que resiste ferozmente su propia apuesta. Estudiando ‘Dioniso contra el crucificado’, deberíamos poner el énfasis también en ese *versus*. Podemos oír en ello un eco de la feroz batalla que Nietzsche libró, y finalmente perdió, en su esfuerzo por asegurar la venganza de Dioniso sobre el Crucificado. Podemos también oír estos ecos en los aspectos inhumanos de los escritos de Nietzsche, al mismo tiempo, en la obligación que se impone para justificar, incluso, las peores formas de opresión y persecución [...]. En sus últimos años, Nietzsche se mantuvo reavivando, glorificando y modernizando aspectos cada vez más siniestros de lo sagrado primitivo. Estoy convencido de que este proceso se hizo más intolerable a medida que se hizo más radical y lo condujo hasta su derrumbamiento final” (cf. R. Girard, 1988, pp. 816–835).

¹⁵ En realidad se trata de un fragmento póstumo fechado entre otoño de 1885 y otoño de 1886, redactado para el prólogo de *Aurora* (cf. FP IV, 2 [164], p. 126).

cavilación nietzscheana se mueve dentro del “espíritu de la reflexión que ha estado vigente hasta ahora; y lo decimos para fijarnos en qué medida es así” (2001, 118, p. 89). Deja abierta la cuestión de si el pensamiento que ha prevalecido hasta hoy está impregnado del espíritu de venganza, prefiriere establecer la vigencia que ha tenido la Metafísica y termina por colocar a Nietzsche como el pensador que ocupa el lugar del acabamiento de la misma.¹⁶ Por ello, hay en el pensar nietzscheano algo creativo que lo coloca más allá del pensar metafísico por conducirlo a su acabamiento; este pensar que va más allá de lo pensado o de lo no pensado, por lo cual según Heidegger es claro y confuso a la vez. La diferencia metafísica entre el raso de lo verdadero y aquello que no es verdadero, es lo que en realidad se establece en la piedra angular de la *diferencia esencial* constituyente que ha determinado todo el pensamiento nihilista occidental. Como puntualiza M. Heidegger en otro lugar:

Esta filosofía ha de ser un aseguramiento de la “vida” como tal, de modo que justamente la restituye en sus insuperables posibilidades. Y es probable que se encuentre en ello un paso en el pensamiento de Nietzsche, cuya dimensión todavía no apreciamos, porque le estamos muy cerca y por ello nos vemos forzados a ver todo demasiado en *el horizonte* (“de la vida”), que Nietzsche en el fondo quería superar. Tanto más necesario se hace para nosotros preguntar originariamente y justo así no caer en la falsa opinión de que el preguntar de Nietzsche esté con ello “resuelto”. Lo que tanto dificulta y casi impide el más propio pensamiento de Nietzsche es el entendimiento de que esenciarse con la verdad significa: ser-ahí, es decir, estar en medio del claro de lo que se oculta y sacar de ello fundamento y fuerza del ser humano (cf. 2011, 5 c, p. 291).

¹⁶ De aquí la importancia del preguntar para el quehacer filosófico: “Nuestro *preguntar* sobrepasa lo habitual y lo ordinario y bien ordenado en el espacio cotidiano. Nietzsche dijo alguna vez: ‘Un filósofo es un hombre que vive, ve, oye, sospecha, espera y sueña constantemente cosas extraordinarias’ [...]. Filosofar consiste en preguntar por lo extraordinario. Puesto que este preguntar, como sólo hemos insinuado, produce una repercusión sobre sí mismo, no sólo lo preguntado es extraordinario sino el preguntar mismo” (cf. M. Heidegger, 2003, 1, pp. 21-22.).

Esta forma creativa de buscar pensar desde y más allá de la metafísica, la encuentra sintetizada Heidegger en la última frase de la particular obra autobiográfica de Nietzsche: “¿Se me ha comprendido? — *Dioniso contra el Crucificado...*” (EH, “Por qué soy un destino”, 9, p. 859). Lo que caracteriza finalmente a Zaratustra es ser el portavoz de Dioniso, pero Heidegger no queda del todo satisfecho con esta tentativa respuesta, por lo cual se pregunta: “¿quién es este maestro? ¿quién es esta figura que en el estadio de acabamiento de la metafísica aparece dentro de los límites de ella?”. Pero dentro de la historia de la metafísica en ningún otro momento, como en el *Zaratustra*, se logra “poetizar” o, en la expresión del filósofo del ser, se logra “*ex—cogita* (se consigue con el pensar)”, quizá con excepción de los orígenes mismos del surgimiento de la filosofía, en los “perfiles velados” de Parménides. Por eso, el maestro enseña mostrando las implicaciones recíprocas tanto del eterno retorno como del superhombre. En tanto que Zaratustra en determinado sentido es él mismo, “esta pertenencia mutua” se nos sigue presentando como un *enigma* que tenemos que saber enfrentar. Para Heidegger el eterno retorno es el nombre asignado al ser del ente y el superhombre se constituye en el nombre establecido a la “esencia del hombre que corresponde a este ser”; habrá que confrontar estas ideas fuerza con la concepción metafísica del hombre como animal racional (*animal rationale*).

Aquí Heidegger se ayuda nuevamente con el uso metafórico de los dos animales de Zaratustra, que van más allá de un mero adorno u ornamento dentro del relato, pues se constituyen en la conjunción entre orgullo y sagacidad: se produce un ensamblaje sedicioso entre el círculo que impulsa el anillo para sobreponerse continuamente uno en el otro. El enigma que representa y empuja de forma constante Zaratustra: el *Uróboros*, cuyos extremos se confunden diferenciándose como eterno retorno y superhombre, se expresa de manera visible en sus dos animales; en tanto estrategia metafórica de manera inmediata nos permite fijar y retener en un *símbolo* lo

fundamental que el maestro quiere enseñar mostrándonos.¹⁷ De este modo, lo primordial para Heidegger es lo que nos permite reflexionar esta abismal idea como “no pensada” y —por ello— más allá del saber metafísico.

2. Hermenéutica de la máscara y drama existencial: Zaratustra como interlocutor

Es por la cardinal intermediación de su maestro Heidegger que Nietzsche se constituye en un importante *interlocutor* para el ejercicio interpretativo de H.-G. Gadamer, pero sin duda continúa la reflexión ahí donde precisamente termina y se arriesga la interpretación heideggeriana. La obra en donde realiza este balance interpretativo es *Nietzsche — der Antipode. Das Drama Zarathustras*, aparecido en el cuarto tomo de las obras completas junto con una serie de trabajos cortos, bajo el rubro *Neuere Philosophie II (Filosofía reciente II)*.¹⁸ Se trata del saldo reflexivo de un Gadamer maduro y plenamente consolidado, como puede verse. Buen hermeneuta, Gadamer comienza su ejercicio interpretativo haciendo referencia al lenguaje y a los estilos empleados por Nietzsche en su particular obra. Lo sitúa entre los “grandes estilistas de la lengua alemana” —al lado de maestros como J. W. von Goethe (1749-1832) y H. Heine (1797-1856)—, que consigue esquivar la pesadez del discurso solemne, demasiado académico, por medio de un *estilo ligero* que coquetea con lo poético —*decir* que pretende recuperar

¹⁷ El texto de Heidegger cierra con una “Nota sobre el eterno retorno de lo Mismo”, que insiste en la necesidad —por ser el “más abismal de sus pensamientos”— de Nietzsche de razonar este concepto todavía de forma metafísica, se trata de un pensamiento en los linderos de la metafísica. Pero está concebido con profundidad, no es una simple “ocurrencia mística” o un “pensamiento muy antiguo”; al pensar esta abismal idea a partir del arrobo dionisiaco marca un giro que permite un pensamiento oculto que “se cierra al pensamiento metafísico” (cf. 2001, 122, pp. 92-93).

¹⁸ Hans-George Gadamer, *Gesammelte Werke 4, Neuere Philosophie II. Probleme — Gestalten*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, “V. Gestalten”, 30, pp. 448-462. También aparece poco antes en *Nietzsche Studien*, 15 (1986), pp. 1-15.

su naturaleza *metafórica*—¹⁹ e impulsado por el espíritu de jovialidad que renuncia a la formalidad discursiva del sistema mediante el uso insidioso del fragmento, el aforismo y la metáfora. Sin embargo, reconoce Gadamer que pese a la admiración que despiertan ciertos pasajes del libro sobre Zaratustra, no es la utilización del “estilo forzado” que caracteriza esta obra lo que lleva a ubicar a su autor entre los maestros del estilo. Pese a todo, se trata de un libro central para comprender la filosofía nietzscheana. Por su biografía personal, pero también por los rasgos generacionales que de una forma u otra lo constituyen, Gadamer lo considera todo “un desafío” que despierta al mismo tiempo “admiración” y “malestar”.

Según cuenta el propio Gadamer, por lo menos hay tres momentos dentro de su biografía que determinan la relación equívoca y contradictoria que ha mantenido de manera personal con el filósofo de la *ciencia jovial*:

- 1) Su primer encuentro con el pensamiento nietzscheano fue a los dieciséis años, pues resulta que su padre —químico de profesión y que fue rector de la Universidad de Marburgo— en esa época puso a la disposición del hijo su biblioteca personal, enfatizando que para nada le recomendaba los dos libros de Nietzsche que contenía su acervo (se trataba de *Así habló Zaratustra* y de *Más allá del bien y del mal*); desobedeciendo la recomendación del padre por razones obvias, Gadamer eligió leerlos primero, aunque reconoce que en ese momento rebasaban sus capacidades y lo reduce a un “encuentro prematuro”. Sin embargo, considera que es una de las razones que lo libraron de pasar por una “fase Nietzsche”, como les ocurrió a muchos compañeros de su generación.

¹⁹ Como señala P. A. Rovatti: “Nietzsche ya no hablará de metáforas, y se limitará a usarlas [...]. Con mucho mayor consecuencia podríamos formular la hipótesis de que, más allá de la metafísica y más allá de del universo de las apariencias representativas, existe tal vez para Nietzsche una realidad de tipo ‘ilusorio’, metafórico” (cf. 1999, II 6, p. 85). Para un desarrollo más amplio de este tema, véase el ensayo titulado “‘Filosofía de la gramática’ y epistemología crítica. La retórica de combate de Nietzsche” (cf. C. Velázquez, 2013, III, pp. 133-179).

- 2) Después se produce un encuentro específicamente académico, con el curso que impartía N. Hartmann —muy influido en ese momento por Max Scheler— sobre *La voluntad de poder*; se trataba de atribuir a la filosofía nietzscheana algunas aportaciones a la “fenomenología de los valores”. Sin embargo, el curso presentaba a un Nietzsche reducido, “pálido, académicamente domesticado”, comenta Gadamer. Tampoco en este segundo intento consigue saltar algunos obstáculos generacionales, pero también de su particular formación, que le permitiera acceder al corazón interpretativo de la escritura nietzscheana a partir del desafío *zaratustrano*.
- 3) Comenta que siempre ha sido problemático para su generación el acceso al libro de Nietzsche sobre Zarathustra, no sólo por su particular estilo de prosa poética y su lenguaje imitativo de los evangelios bíblicos, sino también por la proximidad que guarda con el drama musical wagneriano; el gusto estético de los jóvenes se distanciaba de las preferencias artísticas y musicales de finales del siglo XIX.²⁰ Este rechazo por la apariencia estética de la obra implicó que a Gadamer le llevó más tiempo poder profundizar en la “figura secular de Nietzsche”, uno de los detonantes principales para ello fue un fragmento del poema de Stefan George que cita en su estudio; con el resultado de una “doble fascinación”: una que le permite ahondar en el estudio del pensamiento de Nietzsche y otra que le proporciona tomar distancia del brutal uso que hiciera el fascismo alemán del mismo.

²⁰ Tal como anota también G. Vattimo: “es una obra que atrae y rechaza, que inquieta justamente por la inextricable ambivalencia de sentimientos que suscita. Es difícil pensar que algún lector haya amado alguna vez de manera incondicionada el *Zarathustra*, como, por lo demás, se ‘prescribe’ en muchas páginas del libro, en el que el maestro invita repetidamente a sus discípulos a liberarse de él, y anuncia continuamente su propio caso. Al atractivo que representan muchas páginas en verdad poéticas, profundamente fascinantes, se contraponen con mucha frecuencia, en el ánimo del lector, una ciertamente justificada intolerancia por el estilo redundante, hinchado, ‘retórico’ en el peor sentido, de muchas páginas” (cf. 2002, p. 251).

Ante dicha ambigüedad y dificultad para abordar el *Así habló Zaratustra*, el filósofo de Marburgo aprovecha la oportunidad del centenario del libro para realizar un ejercicio sano de “rendición de cuentas”; con sinceridad confiesa no ser un especialista en la filosofía nietzscheana, tampoco ser un “pensador tan profundo” como su maestro Heidegger, que “se construyó su propio Nietzsche” (H.-G. Gadamer, 2011, p. 14). Se trata más bien de la reflexión interpretativa de “un testigo contemporáneo” que pretende *dialogar* con Nietzsche por medio de su *alter ego* —es decir, Zaratustra— a la manera de un creativo juego de espejos. Aceptando que se produce un notorio renacimiento del pensamiento nietzscheano durante la segunda mitad del siglo xx, cuyas causas resultan poco evidentes, se presenta sin duda en forma de un triple *desafío* para la actualidad:

- a) Al constituirse Nietzsche en un “genio de los extremos” que choca con la tradición dogmática, le permite experimentar de manera radical con el pensamiento. Por ello caracteriza al filósofo del futuro como un “tentador”, que prefiere apostar por el “atrevimiento” o arrojamiento del pensamiento que por la “verdad”: “Por eso resultan extraordinariamente difíciles el análisis conceptual y la integración de Nietzsche en la tradición de la filosofía”.
- b) Se trata de un “parodista consciente” que establece una cadena continua de sátiras en el libro comentado, sin perder de vista que la parodia pretende una desfiguración punzante de “fórmulas establecidas”, para que por medio de alusiones creativas se consiga trastocar el sentido presente en el discurso instituido.
- c) Señala que “Nietzsche es un psicólogo genial” que consigue hacer a un lado lo superficial para permitir que lo oculto emerja y revele sus secretos más íntimos, como parte de su ejercicio letal de desenmascaramiento, para poner en evidencia el engaño que subyuga y anula (cf. H.-G. Gadamer, 2011, p. 17).

Desde esta perspectiva, Gadamer considera como un maestro de la hermenéutica de la superficie a Nietzsche, ya que: “Enseña a interpretar lo que está en primer plano, la superficie, como máscara. En ello reside una poderosa fascinación que se anima a sí misma” (H.-G. Gadamer, 2011, p. 18). En tanto que Nietzsche se aleja de la tradición filosófica occidental, no es un simple *dialogante* dentro de dicha continuidad histórica, por eso se constituye en un *desafío* filosófico continuo. Además se presenta de manera reiterada, por las propias características del estilo irónico que maneja al erigirse en uno de los máximos *provocadores* del pensamiento moderno, la manipulación de una obra de características singulares; desde la primera recepción por parte de las vanguardias culturales y artísticas, para continuar con la abierta utilización política de los letales fascismos y luego con un marcado proceso de apropiación académica, todos empobrecedores de algunos de los factores más ricos y creativos de la filosofía jovial nietzscheana. Se trata de un “impulso extremo”, como constante de todo aquello que entra en relación con un pensamiento radical, que por sí mismo nos coloca de golpe en los márgenes de la reflexión filosófica.

Uno de los principales méritos de la interpretación heideggeriana es, según la lectura atenta que realiza su discípulo, establecer con la “habitual violencia de su procedimiento interpretativo” (H.-G. Gadamer, 2011, p. 20) la vinculación estrecha que existe en la filosofía de Nietzsche entre “voluntad de poder” y “eterno retorno de lo mismo”, abriendo una brecha de claridad respecto a su carácter inseparable e implicativo al conformar dos momentos de un mismo fenómeno. Se trata de aquellos temas en que trabajaba Nietzsche en el último periodo de su vida lúcida, por eso adquieren el estatuto de resultados y propuestas generadas por el mismo filósofo, que buscan con empeño la *superación* de la metafísica. Sin embargo, la interpretación de Heidegger establece aquí el ajuste de cuentas que significa la voluntad de poder para el “pensamiento de la subjetividad” y la predisposición de ánimo para la determinación técnica de la actual civilización. Pero por el carácter interpretativo sobre la cuestión del *ser*, Heidegger que-

da atrapado —desde la lectura crítica que realiza la filosofía francesa (en particular, Derrida y Deleuze)— en la cuestión del *sentido* predeterminado y por ello dando prioridad al *logos*.

Algo a lo que Nietzsche podía escapar por su postura radical que establece la interpretación como *impulso creativo*: “la interpretación no es descubrimiento de sentido, sino alojamiento de sentido, voluntad de poder, transformación creativa. De aquí que el pensamiento tendría que liberarse del esquema de la presencia del sentido y de todo logocentrismo” (H.-G. Gadamer, 2011, p. 21). Pero los peligros que había en los anteriores intérpretes no se superan del todo con la presencia de la publicación íntegra de la obra de Nietzsche —la monumental e insuperable labor de G. Colli y M. Montinari—,²¹ pues conocer al “auténtico Nietzsche” no evita del todo confundir lo superficial con lo realmente importante, que luego termina sepultado en el fondo: “Necesitamos siempre alguien que de nueva cuenta escarbe para mostrarnos las cosas bajo una nueva luz” (H.-G. Gadamer, 2011, p. 22). Lo cierto es que la publicación de la obra íntegra permite dejar atrás de manera definitiva el inexistente y manipulado texto conocido como *La voluntad de poder*, lo que vuelve a colocar en el centro de la producción nietzscheana el libro sobre Zaratustra. Para lo cual, Gadamer comienza realizando algunas importantes puntualizaciones que permiten comprender tan singular e intrincada obra para comenzar un auténtico trabajo hermenéutico:

- Se trata de un libro difícil de establecer conceptualmente, ya que se presenta como una “obra de arte literario”; el lenguaje que utiliza tiene un marcado sello poético y el impulso mimético lo coloca como un texto que de forma deliberada imita con ironía el discurso bíblico, con sus parábolas y su cargado discurso simbólico.

²¹ *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, ed. G. Colli y M. Montinari, de Gruyter/dtv, Berlin/New York/München, 1976-1988.

- Es necesario no confundir a Nietzsche con su Zaratustra, pues se trata sólo del personaje que utiliza como un *alter ego* que le permite escenificar un tipo de doctrina parodiada;²² pero tampoco los discursos que componen el libro son lo mismo que la filosofía nietzscheana, pues como Gadamer refiere: “Un educador nunca dice lo que él mismo piensa” (cf. H. -G. Gadamer, 2011, p. 23, n. 4).
- Según anota el filósofo de Marburgo: “Cada texto poético consiste en una tarea hermenéutica de primer orden”, que posibilita establecer el puente comprensivo indispensable que logre conectar las enseñanzas que lanza Zaratustra —utilizando recursos estilísticos y poéticos específicos— con el contenido filosófico transformador.

En este sentido, el reto hermenéutico que lanza Gadamer consiste en establecer las estrategias interpretativas necesarias para acceder a la comprensión de un mensaje que cabalga entre ejercicio poético y discurso conceptual. En tanto que la composición de la obra combina los dichos y discursos con la narración que pone en escena las diferentes situaciones de los personajes, deja entrever una doble estrategia discursiva que deriva en dos puntos de vista distintos para que el intérprete consiga vincular: 1) la presencia de un orador que habla a audiencias heterogéneas, por lo cual requiere estrategias diferentes, según las condiciones para cada público receptor en función de una “perspectiva dialéctica”; 2) el lugar destacado que ocupa la narración, pese a tratarse de una ficción con diversas licencias poéticas, pues la narración responde a las exigencias de autenticidad según las intenciones específicas del orador. Aquí ve Gadamer el efecto de varias consecuencias conceptuales, que luego redundan en interpreta-

²² Como señala Nietzsche en un fragmento del otoño de 1881: “Amigos, dijo Z<aratustra>, mi doctrina es nueva y mi medicina, amarga, no os va a gustar. Haced, pues, lo que hacen los enfermos sensatos — tragadla toda de una vez y luego añadid algo dulce y sabroso que os limpie bien el paladar y a vuestra memoria engañe. No dejará, sin embargo, de hacernos efectos: pues a partir de ahora ‘tendréis el diablo en el cuerpo’ — como os dicen los sacerdotes que tan poco me quieren” (FP II, 15 [50], p. 885).

ciones, aunque ciertas, superficiales y parciales; el caso más notorio es la consideración interpretativa de tomar el libro únicamente con el establecimiento de “nuevas coordenadas” en lucha opositora abierta a los “viejos valores cristianos”.

Esta apertura aproximativa que realiza Gadamer desde la aplicación de su análisis hermenéutico busca iniciar desde la tarea recuperadora de lo que considera que constituye el impulso de la narración: la “tragedia del maestro Zaratustra”. Es a partir de este *drama* interno, que recorre toda la obra, que Gadamer establece la pasión de Nietzsche como “singular dialéctica de la emancipación” de cualquier organización autoritaria de tipo sociopolítico, cultural o religioso; para ello, Nietzsche se debate con la vergüenza, el padecimiento de la vergüenza y las implicaciones energéticas: “Puesto que ahí está la tarea, superar la propia vergüenza que quiere ahorrarse la vergüenza al otro” (H. -G. Gadamer, 2011, p. 25). La “hipersensibilidad” moral de la crítica que realiza Nietzsche a los valores cristianos la coloca como una labor *desalentadora* por la magnitud de la apuesta y nos instala en el centro de un equívoco que dificulta la comprensión hermenéutica de los discursos y sus implicaciones prácticas dentro de la narración que juega a la parodia continua. Para iluminar estos contenidos y sus enredos propiciadores, el filósofo de Marburgo se propone revisar aquellas articulaciones significativas que componen algunos de sus principales pasajes.

Reiterando sobre el estilo difícil —lo que no nos parece un asunto menor—, Gadamer señala la complicación que ha significado para toda su generación, particularmente para su aproximación interpretativa, pues el *pathos* que atraviesa todos los discursos que lo componen genera serias reservas a los lectores actuales: “Es menos una obra poética soberbia que el producto genial de un pensador y, por ello, la totalidad de la composición es lo más significativo. No es un ropaje, un marco para los discursos didácticos. Es más bien la acción narrada, aquella cuya verdad queremos abordar” (H. -G. Gadamer, 2011, p. 26). Por eso, la *interpretación* gadameriana comienza seleccionando aquellos pasajes que nos permitan transitar de la acción narrada a la comprensión del texto completo, pero sin dejar

de referirlo y ubicarlo dentro de toda la obra nietzscheana. Deja de lado el prólogo de la obra por los diversos análisis que se le han practicado, abocándose al primer discurso que pone en escena la “paradoja conceptual del habla”, mediante la representación de las tres metamorfosis del alma: el *camello* soporta el peso de todas las obligaciones y asume la imposición del “tú debes”; luego, el espíritu se transfigura en *león* y a través del ejercicio de su libertad puede rechazar todas las obligaciones mediante el “sagrado no”, ejerciendo a plenitud el “yo quiero”. Finalmente, el espíritu se transforma en *niño*, que al recuperar la inocencia y el juego en el instante eterno se constituye en un creador. Como apunta Gadamer, para Zaratus-tra se trata del máximo desarrollo del espíritu y se constituye en su verdadero mensaje.

Pero ¿qué sucede si se establece como meta la rotunda inocencia del niño creador?, pues Zaratus-tra se presenta como el anunciador de una buena nueva que impulsa al *superhombre* y al mismo tiempo nos aproxima a la idea poco atractiva de la *inocencia infantil*, mostrando la profunda tensión que existe desde el inicio entre la inocencia y el eterno retorno de lo mismo, motivo que impulsa constantemente el libro. De aquí la particularidad del lenguaje en todo discurso, pues en tanto que éste no puede decirlo todo, en el momento en que se dice algo no se expresa al mismo tiempo otra cosa;²³ por ello es necesario acceder también al trasfondo de lo dicho, para que por medio de este ejercicio se consiga “abrir una ventana” que nos permita pasar a lo subterráneo que sostiene el discurso como su “verdad contenida en los hechos mismos”, en este caso particular, la “figura de Zaratus-tra y la tragedia que él nos muestra” (H.-G. Gadamer, 2011, p. 28). En necesario poner particular atención a los “guiños” indicativos de la tragedia narrada con insistente parodia, por eso nos recomienda Gadamer no perder de vista tanto los inicios como los finales de cada uno de los cantos o discurs-

²³ Como señala en otra parte: “Hablar es buscar la palabra. Encontrarla es siempre una limitación. El que de verdad quiere hablar a alguien lo hace buscando la palabra, porque cree en la infinitud de aquello que no consigue decir y que, precisamente porque no se consigue, empieza a resonar en el otro” (H.-G. Gadamer, 2016, p. 12).

sos, por simples “razones hermenéuticas”. Se trata de una obra inspirada y atravesada por arrebatos supremos, cuyas primeras tres partes surgen abruptamente y en un tiempo corto de redacción; la cuarta parte —no contemplada en el plan inicial— emerge tiempo después.²⁴ Pero pese a la indudable inspiración que la atraviesa, se trata de una obra compuesta con la necesaria meditación y siempre calculando el alcance de su *estilo ligero*.

Con dichas salvedades hermenéuticas, Gadamer parte de la reflexión motivada por el final de la primera parte del libro; ahí Zaratustra se despidió por primera vez de sus discípulos, dado que después de un tiempo de seguirlo y aprender de sus discursos llega el momento de la *liberación*, pues como sucede con todo discípulo, en determinado punto de la enseñanza tiene que liberarse realmente de su maestro y de la autoridad que representa.²⁵ Es una despedida entre amigos que deja abierta la posibilidad de otros encuentros —quizás bajo otros soles y otros mares—, ya que aún no se ha dicho la última palabra, cuando la voluntad impulse el mediodía para que “*viva el superhombre*”. Luego, articula de manera estratégica la provocación que abre en uno de los últimos capítulos de la segunda parte, titulado “De la redención”, en donde apela a la necesidad de “desaprender el espíritu de venganza” y ahí argumenta respecto a las formas diferentes de hablar según la estrategia requerida para buscar efectos distintos; no habla

²⁴ Respecto a la composición de esta obra, podemos señalar que uno de los temas fundamentales, el “pensamiento del eterno retorno”, se remonta a agosto de 1881, cuando tiene la intuición a la orilla del lago de Silvaplana —“a 6000 pies más allá del hombre y del tiempo”—; en este sentido y sabiendo la forma como trabaja Nietzsche, se trata de un largo *parto* cuya “gestación duró dieciocho meses”, en los que redacta apuntes y planes para dicha obra. Pero también, como lo resalta el mismo Nietzsche, aparece ya anunciado al final del libro cuarto de *La gaya ciencia* (FW, lib. 5º, § 342, p. 857), estando en germen la obra aunque externamente no se propone escribir nada en ese periodo y planea más bien enfocar su interés en la investigación. Partiendo de esta gran masa de anotaciones, la redacción de la primera parte se precipita en sólo diez días, entre enero y febrero de 1883; la segunda, entre junio y julio de 1883 en Sils-Maria; la tercera la escribe entre enero y febrero de 1884, y la cuarta y última parte la redacta interrumpiendo de manera continua su escritura durante el invierno de 1884-1885, durante breves estancias en Zurich, Mentone y Niza (cf. C. P. Janz, 1984, II, 3ª par., pp. 503-512 y EH, “Así habló Zaratustra”, 1-8, pp. 833-842).

²⁵ Como señala el mismo Zaratustra: “Mal se paga a un maestro cuando uno sigue siendo siempre su discípulo” (Za, 1ª par.: “De la virtud que hace regalos”, 3, p. 117).

a los demás como dialoga con sus discípulos, pero tampoco conversa con éstos como se habla a sí mismo. Se trata sin duda de un “guiño” estratégico que siempre pretende dejar algo “en reserva” pues, pese a la tensión, la prudencia siempre deja algo sin decir o no lo dice por completo. En el último capítulo de esta parte, titulado “La más silenciosa de todas las horas”, es donde expresa algo del *conflicto interno* que está viviendo Zaratustra: el diálogo interno que lo atraviesa y, al final, aquello que lo impulsa a hablar. Pero este hablar es equívoco, pues según estas reservas siempre hay un nivel de inadecuación entre un pensamiento maduro y su articulación insuficiente: “¡Oh, Zaratustra, tus frutos están maduros, pero tú no estás maduro para tus frutos!” (Za, 2ª par.: “La hora más silenciosa”, p. 162).

Con estos elementos básicos —según la dirigida y selectiva interpretación de Gadamer— podemos acceder al libro tercero como núcleo duro de toda la obra, que deja ver con toda claridad que el peso que oprime a Zaratustra es constituirse en el “maestro del eterno retorno” y cuya enseñanza debe transmitirse sin el menor rasgo de *vergüenza*. Se trata de una serie de ejercicios discursivos que, pese al alejamiento que nos separa de ellos, resultan significativos para entender su pleno afán *anticristiano*, pero también para comprender la acción dramática que lo impulsa como cohesionador de los diferentes discursos que lo atraviesan. El mérito de Nietzsche, como él mismo lo reconoce plenamente, consiste en haber saltado sobre sí mismo y emanciparse del peso doctrinal y estilístico —que se enredaba entre la “magia de la rítmica clásica tardía y romántica tardía, y en la nueva orientación hacia el viejo testamento y Lutero”—, para generar una prosa poética de indudable *impulso áurico*; algo que los imitadores posteriores no pudieron igualar, lo que terminó por generar un peso asfixiante e imposibilitar cualquier acción. Así describe Gadamer este *déficit*:

Ya no podemos acoger el exceso de claridad en el arte de sus recursos, la densidad de las asonancias y aliteraciones, así como el amontonamiento de los juegos de palabras, alusiones, de las metáforas al galope. Se piensa

en el falso lujo del historicismo de los *Gründerjahre* [“años de fundación”, fechados entre 1850 y 1872], a pesar de que una y otra vez asoman la profundidad y el brillo de frases individuales. En síntesis, es el pasado (2011, pp. 31-32).

Por todo lo dicho, lo mejor es pasar por todos esos discursos que Zaratustra se cuenta a sí mismo para concentrarse en la *tragedia* que lo sacude violentamente; que primero se decide, luego titubea para por fin lanzarse con pasión hacia ello, pero el *terror* del encuentro siempre está presente hasta la precipitación en el ocaso final. Eso atribuye una importancia central al libro tercero, que originalmente contaba el final de la narración, pues mantiene una tensión que sostiene el pase trágico que logra articular todo el sentido de la obra. La narración trágica es la descripción física y psicológica de un auténtico descenso a los infiernos de este mundo que habitamos; se trata de una soledad radical que eleva al protagonista hasta extremos desolados para cualquier mortal, después describe la fisiología que soporta los embates de esa soledad y de la abrumadora plomada del “espíritu de la pesadez”, finalmente, como en un prolongado sueño en el que el soñador murmura y busca dialogar consigo mismo al querer soportar el inenarrable influjo del “eterno retorno de lo mismo”. Pero en este último ensueño que se prolonga Zaratustra experimenta su liberación mediante el “acertijo” del pastor que muerde la cabeza de la serpiente, pareciendo primero estrangularla, para luego liberarse mediante una soberana carcajada; pero al anhelar esa *carcajada liberadora* se da cuenta de que no ha llegado la hora para el pensamiento abismal del eterno retorno.

Ante estos impedimentos, el esperado mediodía —el de la sombra más corta y que produzca la liberación— se alarga hasta la desesperación trágica. No hay que dejar de escuchar la opresión asfixiante que impulsa los discursos que buscan expresar las “nuevas tablas”, por ello asevera Gadamer:

Es una ingenuidad hermenéutica escuchar solamente este discurso que cuenta Zaratustra a sus discípulos o a sí mismo; seguirlo como si no siguie-

ran, inmediatamente, el más hondo colapso y la más lenta convalecencia; y de nuevo fue el pensamiento más abismal el que amenazaba con hablar, el que precipitaba a Zaratustra en náusea y ceguedad (2011, pp. 33-34).

Aunque el título no refleje —lo que resulta curioso y Gadamer no deja de señalarlo— este “dificilísimo colapso” que experimenta en carne viva el protagonista y que sólo lo describe indirectamente, bajo la expresión de “El convaleciente”. Los diálogos que compone Zaratustra como convaleciente tienen la particularidad de establecerse a partir de sus animales, que en sí mismos encarnan la enseñanza del eterno retorno, y ellos mismos al impedirle hablar lo invitan a *cantar*. Como se anticipan al decir como símbolos lo que Zaratustra no puede aún articular con palabras, por ello funcionan como un mecanismo de recuperación que se forma en el diálogo nombrado “Del gran anhelo”.

La tercera parte de este libro “para todos y para nadie” cierra con un auténtico canto, que consigue vincular el “otro aire de danza” con una forma de “copla callejera”; esta celebración jovial se titula “La segunda canción del baile”, cuya evocación de “La canción del baile” del segundo libro resulta explícita; ahí se burla del espíritu de la pesadez y confiesa el arrobamiento que le produce el *amor a la vida*, tan poderoso y contundente que le “roba su sabiduría”. Ante lo incuestionable, se presenta la tensión entre sabiduría y vida, que soporta Zaratustra, pero transformándose en la segunda canción del baile, en una oscura oposición entre “caza” y “persecución”; se establece un asecho de la vida, en donde aparece primero como perro que con fidelidad va detrás del cazador, o como la gamuza de la que va detrás el asechador. Pero es en este baile en donde la “sabiduría ha de cantarse”, puesto que la *vida* se presenta como el baile que tiene que acompañarse con el látigo; también como “gran anhelo” cuyo baile se tiene que cantar en honor del dios Dioniso y todo lo que representa. La cuestión que reconoce el alma —una vez que ha aceptado el eterno retorno como su sabiduría más propia— es que tiene que “aprender a cantar su canto”; esto lo asume en el último discurso del libro tercero, titulado “Los siete sellos (O: la canción

‘Sí y Amén’); ahí se establece un diálogo entre Zaratustra y la vida como el aspecto más hondo que toca su sabiduría. Es aquí donde el problema filosófico del libro comienza a ubicarse con mayor precisión.

Se trata de establecer la relación problemática entre *sabiduría* y *vida*, pero si bien Zaratustra termina dando la “razón a la vida” eso no significa que siempre se trate de una relación tensa y problemática; el amor que expresa por la sabiduría, con la ligereza necesaria para el baile acompasado, es sólo otra forma de manifestar su amor hacia la vida, que por su carácter incomprensible requiere la risa y el baile para *soportarla*. Sin embargo, dentro del diálogo hay un reclamo de la vida que cuestiona la fidelidad que el maestro manifiesta por ella, por eso el “sí” de Zaratustra duda; pero esta vacilación sucede porque “nada nunca ha pasado del todo y que todo vuelve” como manifestación del eterno retorno. Pero con este titubeo termina reconociendo que: “— Pero entonces la vida me fue más querida que lo que nunca me había sido mi sabiduría. —” (Za, 3ª par.: “La otra canción del baile”, 2, p. 214). En tanto que la vida es recuperada desde una perspectiva trágica, se acepta incondicionalmente pese al sufrimiento y muerte irremediable que la constituyen: “El dolor dice: ¡pasa!” (Za, 3ª par.: “La otra canción del baile”, 3, p. 215). Lo que deja ver la parte complementaria de la *vida*, su irremediable lado oscuro, con la presencia constante de la *muerte*, se siente traicionada por el vértigo enorme que abre el eterno retorno de lo mismo. La escena en donde Zaratustra llora con la vida resulta por ello muy significativa, pese a que en su momento apostó plenamente por la *vida*, en donde se acercan al borde del abismo inenarrable; dado que la doceava campanada de la canción de medianoche del baile termina con un silencio que no permite articular palabra alguna.

Al final aparece “La canción ‘Sí y Amén’”, queriendo instalarse por completo en el eterno presente y rebasar el momento de aquel “entonces” donde se le prometía fidelidad incuestionable a la vida, como parte de la ambigüedad de tener que “cantar su sabiduría sobre el retorno”. El que lo anuncia se aut nombra el “espíritu vaticinador” para constituir los siete sellos de su sabiduría, que se establece como eterno retorno, como la ino-

cencia del niño que está siendo en cada instante cantando “sí y amén” en tanto plena expresión de la vida. Sin embargo, la sabiduría que canta Zaratustra en esta última parte, empeñada en decir sí a todo, incluso al retorno de lo más pequeño y banal, establece una “verdad” que convoque a todos los “hombres superiores”. Por eso se puede considerar como un gesto necesario implementar una cuarta parte inicialmente no prevista, pero que quizá se deja percibir en “La canción del noctámbulo”. Ahí establece el deseo de toda la eternidad: “— el placer quiere eternidad en *todas* las cosas, ¡quiere profunda, profunda eternidad!” (Za, 4ª par.: “La canción del noctámbulo”, 11, p. 277). Esa cuarta parte se justifica plenamente por la necesidad de superación del extravío causado por la compasión del “hombre superior” con la que se topa, y por la recuperación de la sabiduría del niño inocente que *crea* sus propios valores.

Gadamer recuerda el *giro* que Nietzsche establece en el último periodo de su producción teórica, pues reconoce un tipo de “fracaso” en el intento expresado del estilo de poesía filosófica en el libro sobre Zaratustra; este replanteamiento de la estrategia generada se enmarca en el plan de escribir una obra que lograra concentrar toda su propuesta de transvaloración bajo el título vehemente de *La voluntad de poder*. Como se sabe, el proyecto fue abortado unas semanas antes de caer en las garras de la locura, pero los fragmentos reunidos en la serie de tomos que la componen fueron articulados y manipulados como una obra terminada por el Archivo Nietzsche, situación que se ha transformado y por fin esclarecido con la definitiva edición crítica de G. Colli y M. Montinari. Sin embargo, el malentendido no se ha disipado por completo, pues no queda del todo claro si sus últimos textos —en particular *Crepúsculo de los ídolos* y *El anticristo*— representan la obra planeada como síntesis de su pensamiento. Pero también la confusión que se generó entre los intérpretes respecto a la vinculación problemática entre la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, algo que —como vimos— Heidegger contribuye a esclarecer con sus interpretaciones del pensamiento de Nietzsche. Por colocar al filósofo de la *ciencia jovial* en

el punto final de la historia de la metafísica occidental y como parte del olvido del ser, resalta el enredo trágico que lo lleva del intento por superar la metafísica al “no ser” del vacío nihilista que padece la modernidad.²⁶

Dentro de este desierto vacío que se extiende se coloca la figura *sobrehumana* de Zaratustra, que defiende hasta la desesperación la “buena nueva” que anuncia del eterno retorno, pero que lo *atraganta* ante el enorme peso que implica y lo arrastra en una pendiente trágica que busca contener. Como bien le dicen sus animales a Zaratustra: “Pues tus animales saben bien, ¡oh, Zaratustra!, quién eres y en qué tienes que convertirte: *tú eres el maestro del eterno retorno*, — ¡ése es tu destino! Que tengas que ser el *primero* en enseñar esta doctrina, — ¡cómo no iba a ser tu gran destino y también tu mayor peligro y enfermedad!”; pero tras recordarle su trágico sino establecen su enseñanza: “Mira, sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas vuelven eternamente y nosotros mismos con ellas, y que hemos existido infinitas veces y todas las cosas con nosotros”. Aceptando su pertenencia irremediable a la rueda del eterno retorno, Zaratustra afirma: “— retorno eternamente a esta misma y única vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo lo eterno de todas las cosas” (Za, 3ª par.: “El convaleciente”, 2, p. 210). Estas exploraciones y precisiones de la terrible idea del eterno retorno de lo mismo continúan en los fragmentos y notas elaboradas para su ideada gran obra teórica en prosa, a la que dedicó los últimos años de su vida lúcida. Por eso, Gadamer puede afirmar:

Las notas amontonadas, el trabajo incansable que debería servir a la gran obra teórica *La voluntad de poder* o *La transvaloración de todos los valores*, constituyen un enorme material que esclarece tanto el concepto de sujeto como el de conocimiento y el de verdad, como creaciones de un ver-

²⁶ Como señala en uno de sus principales libros: “Olvidar el ser y ocuparse tan sólo del ente, esto es nihilismo. El nihilismo así entendido constituye sólo el *fundamento* de aquel que Nietzsche expuso en el primer libro de *La voluntad de poder* [...]. Avanzar expresamente hasta los límites de la nada en la *pregunta* por el ser e incluir la nada en este preguntar es, en *cambio*, el primer y único paso eficaz para una verdadera superación del nihilismo” (cf. M. Heidegger, 2003, 4 IV, pp. 183-186).

dadero principio de ser y siendo en “la voluntad de poder”, precisamente implicando así la autodisolución de su propia empresa teórica (2011, pp. 44-45).

En aquellos momentos previos a “hundirse en la noche” —recuerda Gadamer— Nietzsche pensaba realizar estudios de ciencias naturales en Leipzig, para buscar fundamentar de otra forma el eterno retorno y poder enseñar esta *inenseñable idea*; pero, según el filósofo de Marburgo, sin estar del todo consciente de la paradoja que en sí albergaba esta imposible propuesta de raigambre contradictoria. Dice que ubicó la ciencia adecuada al “servicio de la vida”, pues considera que la física podría darle los elementos necesarios para la fundamentación de su enseñanza. Sin embargo, no hay que soslayar de vista que regularmente aparecen junto a “eterno retorno” los conceptos de “crianza y cultivo” en sentido zoológico, cuando elabora algunos planes de su programada obra teórica; pero también en el canto titulado “De las tablas viejas y nuevas” del libro tercero, cuando Zaratustra interrumpe la “lucha valerosa de su enseñanza” imposibilitando cualquier otra estrategia, dejando ver la presencia determinante que el moralista mantiene en ese momento. Pues no hay que ignorar que el último sello determinante para seguir enseñando cierra las posibilidades:

— pero así habla una sabiduría de pájaro: “¡Mira, no hay ni arriba, ni abajo! ¡Lánzate de acá para allá, hacia adelante, hacia atrás, tú ligero! ¡Canta, no hables más!

— ¿Acaso todas las palabras no fueron hechas para los hombres pesados? ¿No mienten las palabras para quien es ligero? ¡Canta, no hables más!” (Za, 3ª par.: “Los siete sellos (O la canción del Sí y del Amén)”, 7, p. 218).

Lo que no significa la justificación plena de la cuarta parte, pero sí permite trazar de manera más clara el orden trágico que circunscribe al maestro Zaratustra. Las experiencias que va capitalizando el maestro en sus diferentes situaciones con los “hombres superiores” —auténtica casta de “sufridores”—, que por lo mismo viven de la esperanza, le permiten transmitir

la enseñanza de decir un rotundo *sí* a todo y que ellos también vayan *aprendiendo* en esta confrontación. Pero todas estas experiencias van acompañadas de un sufrimiento vivo, padecimientos diversos y una encarnizada *lucha trágica* que abren la enseñanza de la aceptación plena como *amor fati* (amor al destino). Esta aceptación va acompañada por el vencimiento de la tentación de la “compasión por los sufrientes”, de otra manera la canción de decir *sí* a todo está condenada al fracaso. La comparsa sin duda son los animales y los niños inocentes creadores por excelencia, con su implacable “yo soy” que de manera alguna pueden quererse. Ante dicha desavenencia interna que mantiene la tensión a lo largo de todo el libro, Gadamer establece así el *drama* que mantiene a Zaratustra mediante su *liberación* para la afirmación de todo lo existente, conservando un gesto inseparable entre saber y transmitir; por eso, el Zaratustra que vemos en la cuarta parte del libro —que sufre y padece por los diferentes “hombres superiores” con los que entabla relación— no se ha transformado y en cierto sentido “sigue siendo el mismo”.

Podemos percibir aquí el montaje interpretativo que lleva a cabo Gadamer, pues comprende que el intento teórico nietzscheano —que se remonta desde el principio general de la voluntad de poder hasta el recorrido tortuoso del descubrimiento del eterno retorno para propiciar el arribo del *superhombre*—, que de manera conceptual busca impulsarlo desde el drama narrado de Zaratustra no consigue completarse; pero según la experiencia hermenéutica del filósofo de Marburgo no había forma de completarla por la crítica radical de la “consciencia de sí que toma de la vida, y en el proyecto de una enseñanza universal de la voluntad de poder, la herencia de la metafísica; y ésta desemboca, como bien lo percibiera Heidegger, en el dominio de todo el ser, en el imperio de la técnica” (cf. H.-G. Gadamer, 2011, p. 48). Partiendo del drama que padece Zaratustra se produce otro tipo de enseñanza, que al *inmoralista* que busca la transvaloración como educador se le presenta el límite infranqueable del *lenguaje*, por ello exhorta a dejar el *habla* sustituyéndola por el *canto*. Significa que el “discurso didáctico”

que consigue distinguir la presencia de la voluntad de poder en el corazón mismo de la vida y que intenta *desenmascarar* todas las falsas verdades que se quieren absolutas, descubre lo interminable de la tarea.

Se trata de un eterno padecer existencial, desgarrador, presente tanto en el “yo quiero” como en el “tú debes”, se trata de la omnipresencia del *espíritu de la pesadez*, que incluso los espíritus superiores sufren en su incansable búsqueda de liberación:

Es la agilidad del niño, su fácil olvido, su atemporalidad, su absorberse en el aquí del instante, su juego, lo que a todos supera. Esto es como el canto. El canto es el ser-ahí, no premeditado, sino a cielo abierto de todo lo premeditado, más allá de cualquier recuperación, un algo que yace detrás y se realiza en sí mismo. No es un querer detener lo transitorio, no es un “espíritu de la venganza”. Tampoco una obra ni un maestro (H.-G. Gadamer, 2011, pp. 48-49).

Para Gadamer el final de la tercera parte del libro sobre Zaratustra lo “dice todo”, la cuarta sólo agrega otra forma de terminar mediante la experimentación de una desintegración generalizada. Por eso, el verdadero *duelo* se vive encarnizadamente en el primer final entre vida y sabiduría, pero en donde el triunfo de la primera significa sólo que el conocimiento tiene que trabajar plenamente por la vida junto con el “enredo del anillo”. Señala Gadamer que es el duelo que se establece en la frescura de la tarde y con la “ternura” de la inminente despedida, pero con la ligereza de la *plena aceptación*. La experiencia hermenéutica gadameriana se produce en el nivel del diálogo intenso y profundo con el texto para buscar extraer sus más recónditos secretos, aquello que permanece suscrito en el fondo de lo dicho. Las aproximaciones concéntricas realizadas al *Así habló Zaratustra* pretenden ubicar los principales hilos de significación que constituyen tan singular obra, para que al reunirlos se pueda acceder a una comprensión del “corazón de las tinieblas” que la constituye como una obra que narra el profundo *drama* de su protagonista, pero que también es, en cierto sentido, el de to-

dos nosotros; mediante este ejercicio hermenéutico que propone Gadamer logramos el acceso a algunos de los principales motivos que guían e impulsan a Nietzsche en la composición de su transgresora *filosofía trágica*.

3. La pedagogía interpretativa de Zaratustra: por una hermenéutica fisiológica de envite jovial

Para Nietzsche, su *Así habló Zaratustra* siempre ocupó un lugar especial, tanto por el sitio que le asigna dentro de su propuesta filosófica, como por el riesgo experimental que significa su estilo jovial y por su particular empuje teórico.²⁷ Puede percibirse una continuidad interna en su reflexión —que rompe directa y deliberadamente con la división tradicional en tres momentos fundamentales de su pensamiento—, ya que *Die fröhliche Wissenschaft* (*La gaya ciencia*, 1882) significa un giro fundamental en su pensamiento que en realidad se viene gestando desde *Morgenröthe* (*Aurora*, 1881).²⁸ Este giro consiste, en el aspecto externo, en la búsqueda por gene-

²⁷ Así lo indica en una carta del 21 de junio de 1888, dirigida a K. Knortz: “De mi *Zaratustra* creo, en cierto modo, que es la obra más profunda que existe en lengua alemana, incluso que es la más perfecta lingüísticamente. Pero para *comprenderlo* se necesitan generaciones enteras que primero *recuperen* las vivencias íntimas sobre las cuales pudo surgir esa obra. Casi quisiera aconsejar que se comience por las últimas obras, que son las de mayor alcance y las más importantes (*Más allá del bien y del mal* y *Genealogía de la moral*). Para mí mismo son sumamente simpáticos mis libros de la época intermedia, *Aurora* y *La gaya ciencia* (son los más personales)” (CO VI, 1050, p. 184).

²⁸ Como lo señala explícitamente G. Vattimo: “La subdivisión de la obra de Nietzsche en tres periodos (obras juveniles; pensamiento genealógico o deconstructivo desde *Humano, demasiado humano* hasta *La gaya ciencia*; filosofía del eterno retorno, que comienza con *Zaratustra*) es sin duda simplemente un esquema y como tal no hay que sobrevalorarlo; pero de todos modos está ampliamente aceptado, de forma explícita o implícita, por los intérpretes. Las posibles alternativas consisten en considerar sustancialmente unitario todo el pensamiento de madurez, desde *Humano, demasiado humano* hasta los últimos escritos, o en marcar una ulterior distinción entre una ‘filosofía de Zaratustra’ y las obras más tardías, dominadas todas por el proyecto, finalmente abandonado, de escribir una gran obra sistemática, que debía ser (se trata de uno de los títulos que reaparecen con más frecuencia en los planes de Nietzsche en ese periodo) *La voluntad de poder*” (2012, 3, p. 93).

rar una obra que logre expresar lo que se piensa y un intento por conseguir vivir como se piensa. Así lo indica en una carta dirigida a J. Burckhardt, fechada en agosto de 1882:

Pues bien, estimadísimo amigo mío —¿cómo debo llamarle, si no?— acepte con buenos ojos lo que hoy le envío y con una *predisposición* benevolente; porque en caso contrario, este libro, *La gaya ciencia*, sólo le provocará burla (es absolutamente personal, y todo lo personal es en realidad *cómico*) [...]. Por lo demás, he llegado al punto en que vivo como *pienso*, y entretanto, quizás, he aprendido también a decir verdaderamente lo que pienso. A este respecto su juicio tendrá para mí el valor de una sentencia; sobre todo quisiera que usted leyera en conjunto el *Sanctus Januarius* (libro IV) de un tirón, para saber si *se transmite* como un todo. — ¿Y mis versos? — — — (CO IV, 277, pp. 243-244).

Como puede verse, aparte de indagar sobre el punto de encuentro entre pensamiento y vida —pero también la búsqueda del *estilo* adecuado que pueda transmitir de la manera más fielmente posible lo que su pensamiento le dicta— insiste en la relevancia que encierra como un todo el Libro IV de *La gaya ciencia*.²⁹ Sin duda, el final de esta obra fundamental dentro del pensamiento nietzscheano constituye un límite franqueado que abre de golpe un *mundo nuevo* y la posibilidad de descubrir *tareas inimaginables*, como también lo comenta a su amigo F. Overbeck en una misiva de septiembre de 1882:

Si has leído el *Sanctus Januarius*, habrás notado que he entrado en otro *hemisferio*. Todo es aún nuevo para mí, y dentro de no mucho tiempo llegaré también a ver el *terrible* rostro de la tarea que me espera. Este largo y rico verano ha sido para mí un periodo de *prueba*; me he despedido de él con mucho orgullo y coraje, porque sentía que, al menos en este periodo, ha sido *colmado* ese abismo, normalmente tan feo, entre el querer y la ejecución (CO IV, 301, p. 260).

²⁹ Recordemos que el Libro IV constituye la última parte y el cierre de la versión primera de la obra; Nietzsche añade el Libro V hasta 1887, por lo demás, después de la vertiginosa experiencia con su *Zaratustra*.

Sin embargo, es un sentimiento que se viene gestando desde hace algún tiempo y que a lo largo de la correspondencia con algunos de sus amigos más próximos muestra con puntualidad. Por ejemplo, en una carta fechada el 14 de agosto de 1881, dirigida a P. Gast, se percibe la sensación que Nietzsche tiene debido a la emergencia de ideas nuevas que jamás ha “contemplado”, al punto de aseverar que su vida se ha tornado “extremadamente arriesgada” y que le da la impresión de pertenecer a una de “esas máquinas que pueden *estallar*” (CO IV, 136, p. 144). Estas ideas nuevas y diferentes se abren paso desde su obra sobre el desmontaje genealógico de los *prejuicios morales* hasta la emergencia aguda de la *ciencia jovial*, cuya muestra más visible es la expresión de un *nuevo júbilo* que lo aleja a miles de kilómetros del género humano. Se trata de la recuperación de la salud y la fuerza que se presentan con el júbilo de la fiesta desbordante para permitir vincular sabiduría y risa en el “alborozo de la fuerza que retorna, de la fe en un mañana y un pasado mañana que vuelve a despertarse, del súbito sentimiento y presentimiento de futuro, de cercanas aventuras, de mares nuevamente abiertos, de metas nuevamente permitidas, nuevamente creídas” (FW, pref., 1, p. 717). Temas como —por ejemplo— el *amor fati*, la “muerte de Dios”, el “eterno retorno de lo mismo” y el reto del nihilismo, permiten apreciar con claridad vínculos y elementos preparatorios entre las obras que abarcan los años 1881-1882 y su *magnum opus*, que significa realmente el *Así habló Zaratustra*.

Podemos ver que *Sanctus Januarius* está surcado desde el *amor fati* (amor al destino) del aforismo § 276 que dice un *sí* incuestionable a la vida entera, hasta el *Incipit tragoedia* (comienza la tragedia) del aforismo § 342 que anuncia el ocaso de Zaratustra, pasando por el aforismo § 339 que al final identifica la vida con la mujer, es decir la *vita femina* (la “vida mujer”). Como ha visto con tino Paul S. Loeb (cf. 2011, pp. 100-104), hay que leer como una narración y unidad filosófica los tres últimos aforismos que componen el Libro IV, pues en realidad la confrontación del “Sócrates moribundo” del aforismo § 340 con el “ocaso de Zaratustra” del aforismo § 342 está mediada por la emergencia más pesada del “eterno retorno” en el aforismo

§ 341. Esto significa que enfrenta el *hastío* por la vida que implican las últimas palabras de Sócrates antes de beber la cicuta³⁰ de su condena con la *decisión* de Zaratustra —que su sabiduría se encuentra como una copa desbordante— de renovarse para descender hacia los hombres asumiendo plenamente su *tragedia*, por ello se requiere complementar con *el secreto* del “eterno retorno” que comunica el demonio cauteloso. La reiteración de todo lo grande y lo pequeño de la vida, con lo placentero y doloroso que encierra, que vuelve en el mismo orden de sucesión una y otra vez hasta el infinito. Sin duda se trata del “peso más grave” que amenaza con transformar y aplastar a todo aquel que consiga asumir esa tragedia; por ello habrá que establecer: “¡la pregunta, a propósito de todo y cada cosa ‘¿quieres esto otra vez e innumerables veces más?’ estaría en tus manos como el peso más grave! O bien, ¿cómo tendrías que quererte a ti y a la vida para no *pretender nada más* que esta confirmación última, que este último sello? —” (FW, lib. 4^o, § 341, p. 857).

El *envite* del eterno retorno permite articular de manera creativa la vida con la muerte en la primera propuesta final de *La gaya ciencia*, de tal forma que desde esta perspectiva no es posible pensar la una sin la otra como parte de la transvaloración impulsada por Nietzsche en la búsqueda de una filosofía de martillo para el futuro. Sin duda, esta serie de transformaciones en el ámbito teórico-espiritual prepara la emergencia del poema filosófico del Zaratustra que utiliza Nietzsche para impulsar una transvaloración radical que permita la superación de la cultura metafísica que determina de manera profunda la modernidad occidental. De cualquier forma, con este

³⁰ Al respecto, señala Nietzsche: “Sobre la vida, en todas las épocas los muy sabios han juzgado igual: *no vale nada* [...]. Incluso Sócrates dijo al morir: ‘vivir — significa estar enfermo durante un tiempo largo: debo un gallo a Asclepio salvador’. Incluso Sócrates estaba harto [...]. — ¿Llegó a comprender esto él, el más inteligente de todos los que se han engañado a sí mismos? ¿Acabó por decirse esto, en la *sabiduría* de su coraje ante la muerte? [...]. Sócrates *quería* morir: — no se la dio Atenas, él se dio la copa de veneno, él obligó a Atenas a darle la copa de veneno [...]. ‘Sócrates no es un médico, se dijo a sí mismo en voz baja: sólo la muerte es aquí un médico [...]. Sócrates mismo solamente ha estado enfermo durante mucho tiempo’” (cf. GD, “El problema de Sócrates”, 1 y 12, pp. 625 y 630).

nuevo ímpetu y después de experimentar profundos cambios anunciados desde su libro anterior, Nietzsche comienza a trabajar en su nueva obra buscando ensayar con un estilo y una forma de decir las cosas *diferentes*; eso que al inicio pensaba que fuera una continuación de *La ciencia jovial* lo transforma con violencia y creatividad en *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, sin perder de vista que se trata de una obra gemela de *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (*Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro*, 1886), sólo que con otro lenguaje y en un estilo diferente.³¹

El mismo Nietzsche es consciente de este complejo proceso creador que encierra diversos vasos comunicantes y un intrincado laberinto de múltiples conexiones que luego desorientan. Así lo indica en una carta dirigida a J. Burckhardt —al momento de enviarle su libro *Más allá del bien y del mal*—, con fecha del 22 de septiembre de 1886: “Por favor, lea este libro (aunque dice las mismas cosas que mi *Zaratustra*, pero de otra manera, de una muy diferente —)” (CO V, 754, p. 221). También le queda claro que su libro sobre Zaratustra significa el aspecto positivo y constructivo de su tarea, el trabajo afanoso que dice *sí*, pero con la obra *Más allá del bien y del mal* comienza la etapa crítica que dice *no* como anuncio de la “gran guerra” destructora que empuja la *transvaloración*. Lo que puede establecerse con toda claridad es que al hablar del *Así habló Zaratustra* nos estamos refiriendo a una de las obras más singulares en el ámbito de la creación filosófica moderna; sin embargo, esto no soslaya que también sea una de las más equívocas y rechazadas; la particular belleza que encierra es directamente

³¹ Habría que agregar que por la forma particular que tenía Nietzsche de trabajar, *Más allá del bien y del mal* es una obra que se compone de trabajos y anotaciones que el filósofo viene realizando desde el verano de 1881 y algunos otros del invierno de 1882-1883 que reelabora para incorporarlos a la obra, de aquí la profunda implicación de vasos comunicantes. Además, ésta se vincula de manera directa con otra obra que la continúa de cierta manera: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (*Sobre la genealogía de la moral. Un escrito polémico*, 1887).

proporcional al “malestar” enorme que inmediatamente despierta desde sus primeras líneas, por la *parodia* feroz ejercida y las oscuras similitudes que monta con el “nuevo testamento”.

De cualquier modo que se le vea, habrá que insistir —junto con el análisis que realiza Paul S. Loeb— en el lugar determinante que ocupa la insólita obra, pues se constituye en la “piedra angular” del pensamiento nietzscheano. Se trata de la única obra que no está escrita con su propia voz, ya que usa el recurso de un interlocutor que habla para *decir lo diferente* en el trabajo continuo de lo afirmativo y creativo; por ello ocupa el centro de su reflexión, en tanto que toda su producción anterior y posterior se inscribe en el ejercicio demoledor del *trabajo crítico* de la negación (cf. P. S. Loeb, 2010, pp. 210 y ss.). Pero por su estilo excepcional y el particular tratamiento del pensamiento desarrollado a lo largo de la narración, de manera injustificada Loeb exagera en la poca seriedad con que suele tomar especialmente esta obra de Nietzsche; no obstante, como ha intentado argumentar Adrian Del Caro, se trata más bien de un *acto liberador* tanto para la filosofía como para los filósofos. Por ello considera, desde el punto de vista de la “teoría de la recepción” que utiliza, el *Así habló Zaratustra* como uno de los libros más *abiertos* de todos los tiempos, a pesar del hermetismo y de los enigmas que encierra, también pese a la sombra de muerte que luego de manera aciaga pende sobre el personaje como parte del *impulso vital renovado* que sus transformaciones implican (cf. A. Del Caro, 2011, p. 93).

Este trabajo en particular constituye la culminación de los intentos de Nietzsche por hacer filosofía como arte; es el máximo resultado al que llega tras diferentes ensayos por realizar una *praxis reflexiva* como obra artística buscando imitar el quehacer de sus maestros, los filósofos preplatónicos (*vorplatonischen Philosophen*). Se trata, entonces, de una *obra inclasificable* que su propio autor sitúa entre sinfonía y poesía,³² que utiliza

³² Como escribe Nietzsche a su editor E. Schmeitzner, en una carta fechada el 13 de febrero de 1883, en el momento del envío de la primera parte de su libro sobre Zaratustra: “Se trata de una ‘composición poética’, de un quinto ‘evangelio’, o quizá sea algo para lo que no existe aún una definición: es mi obra comparativamente más seria y *también* más alegre,

como las formas de expresión adecuadas para transmitir sus ideas y propuestas más propias. Aquí el vehículo de la ficción le sirve para poner en escena, mediante la poderosa expresión de la poesía, las principales ideas de su filosofía práctica: “Nietzsche pone a prueba su filosofía en *Así habló Zaratustra* como en ninguna otra parte. Al dramatizar el intento de vivir el tipo supremo de vida, los discursos y los hechos de Zaratustra aclaran las graves y radicales implicaciones prácticas que se originan en las convicciones fundamentales de Nietzsche y los defectos teóricos inherentes a éstas” (P. Berkowitz, 2000, 5, pp. 163-164). Con anterioridad Nietzsche viene insistiendo en que la única prueba válida para cualquier propuesta filosófica es ver qué tanto permite vivir y posibilita el incremento de poder:

La única crítica de una filosofía que sea posible y que también pruebe algo, a saber, ensayar si se puede vivir de acuerdo con ella, no se ha enseñado jamás en las universidades: sino siempre la crítica de palabras que versan sobre palabras (SE, 8, p. 800).

El cuestionamiento hacia toda la historia de la filosofía occidental que termina imponiendo su visión ideal a la vida —hasta el punto de despreciarla al preferir duplicarla en la imposición de una imagen metafísica del mundo—, continúa de manera diferente en el *Zaratustra*; se transforma a partir de una aceptación irrestricta de la vida y en la necesidad de transformar radicalmente al ser humano. Éste es el primer gran tema que establece el

y accesible a cualquiera [...] este libro deberá aparecer como el punto más alto de toda mi obra hasta el momento” (CO IV, 375, pp. 318-319). También a su amigo H. Köselitz, en una misiva con fecha del 2 de abril de 1883: “¿Cómo se puede clasificar propiamente este *Zaratustra*? Casi diría que pertenece a las ‘sinfonías’. Lo cierto es que con este trabajo he entrado en otro mundo — el ‘espíritu libre’ está *satisfecho*. ¿O no?” (CO IV, 397, p. 340). Finalmente, a principios de ese mismo mes de 1883, escribe a su amigo F. Overbeck: “Para terminar: es POSIBLE que este invierno haya entrado en una nueva fase de desarrollo. El *Zaratustra* es algo que ningún hombre vivo, salvo yo, podría hacer. Quizá sólo ahora he descubierto mis mejores energías. Como ‘filósofo’ aún no he terminado de revelar mis pensamientos (o mis ‘locuras’) más importantes — ¡ay de mí, soy tan taciturno y cerrado! ¡Por no hablar del ‘poeta!’” (CO IV, 398, p. 341). Por ello también afirma: “¡Basta, yo compuse poéticamente [*erdichtete*] ‘*Así habló Zaratustra*!’” (FP III, 34 [256], p. 769).

libro, pues la idea del “superhombre” aparece desde el prólogo y atraviesa toda la obra de forma provocadora;³³ pero para lograr una verdadera transformación de la humanidad es indispensable un cambio en la “voluntad de poder”. Ésta es la característica fundamental de todo el devenir de la vida, pero lo determinante es la *calidad* de la voluntad de poder. El tercer tema que emerge como el “pensamiento más abismal” es la idea del “eterno retorno de lo mismo”,³⁴ que como vimos se establece desde el aforismo § 341 de *La gaya ciencia* y que dará apertura en el aforismo § 342 al nacimiento del personaje Zaratustra como *Incipit tragoedia*. Dicho sea de paso, aunque la estructura del libro no corresponda tal cual al formato de la tragedia ática clásica, cuyo contenido narra el drama de Zaratustra en su transfiguración y busca cumplir con el máximo objetivo de la tragedia que impulsa la mutación radical del lector-audiencia. Finalmente, el cuarto tema que aparece desde el inicio y que estimula toda la transmutación que genera el texto es el problema de la “muerte de Dios”, como el acontecimiento fatídico que hace emerger al nihilismo metafísico en el que nos debatimos.

Consideramos que las cuatro ideas fuerza que atraviesan esta peculiar obra filosófica la dotan de un interés particular para el ámbito de la hermenéutica contemporánea, pues la propuesta nietzscheana parte de consi-

³³ La denominación del *superhombre* aparece como tal en un fragmento fechado entre verano-otoño de 1882: “El amor por el superhombre es el remedio a la *compasión* hacia los hombres: ésta última significaría la rápida ruina de la humanidad” (FP III, 3 [1] 385, p. 84) y en otro de noviembre de 1882-febrero de 1883: “No quiero la vida *de nuevo*. ¿Cómo la soportaré? Creando. ¿Qué es lo que me hace soportar esta perspectiva? La visión del superhombre, que *afirma* la vida. Yo mismo he intentado afirmarla — ¡ay!” (FP III, 4 [81], p. 109). Véanse también las anotaciones que al respecto realiza L. Spinks (cf. 2013, “The Overman”, pp. 115-132).

³⁴ Como él mismo cuenta, Nietzsche se topa con el pensamiento abismal del “eterno retorno” en agosto de 1881: “a 6 000 pies más allá del hombre y del tiempo”. Aquel día iba yo caminando por el bosque, a orillas del lago de Silvaplana; hice un alto en el camino junto a un imponente bloque rocoso de trazo primordial, no lejos de Surlei. Entonces me sobrevino ese pensamiento. — Si me remonto desde aquel día hasta unos meses atrás, descubro, como signo precursor, un cambio repentino y profundamente decisivo de mi gusto, sobre todo en música. Quizá debe contarse todo el *Zaratustra* bajo el epígrafe de ‘música’; — sin duda que un renacimiento en el arte de *oír* fue requisito previo para ello” (cf. EH, “Así habló Zaratustra”, 1, p. 833).

derar que toda interpretación se establece frente a otras interpretaciones, que se imponen luego de manera violenta; aún más, pues se constituye en un reto para cualquier ejercicio interpretativo que —retomando los análisis de Heidegger (1953) y Gadamer (1984)— pretenda profundizar en un libro que todavía puede decirnos mucho sobre nosotros mismos y sobre nuestra actualidad nihilista. Lo primero que hay que considerar es la *intensión trágica* de la obra, pues se echa a cuestras el enorme peso de querer transformar a sus lectores por medio del lenguaje, pero también mediante la “pedagogía de la práctica” que enseña Zaratustra a sus discípulos, y a partir de ellos a todos sus intérpretes. Como señala Del Caro, la apertura sorprendente de la obra termina constituyéndola en un tipo de “caja de resonancia interactiva” que permite establecer vínculos activos entre el texto y sus diferentes lectores (cf. A. Del Caro, 2002, pp. 283-285). Según la creatividad de los lectores críticos, que logren conectarse con la inspiración hermenéutica de Nietzsche, la obra poética se abre a múltiples interpretaciones que dotan a cada análisis crítico de nuevos e inesperados significados, que consiguen aportar características diferentes ante otras aproximaciones para su enriquecimiento recíproco.³⁵

Sin embargo, también hay que considerar como parte de esta belleza de apertura —que se niega a cerrar la inspiración del pensamiento filosófico en un sistema de estructura rígida y obstruida— la serie de indicaciones, sugerencias y estrategias hermenéuticas que el mismo Nietzsche se ocupa en señalar en el lenguaje menos equívoco posible, sobre todo —pero no exclusivamente— en una de sus últimas obras de ajuste de cuentas y de autopresentación, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist (Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es, 1888)*. Desde el inicio del prólogo se considera aclarar el cuestionamiento de ¿quién soy yo?, para apuntar: “¡Escuchad!, pues soy tal

³⁵ Como indica Nietzsche en una de sus últimas obras: “El gran poeta crea *sólo* a partir de su propia realidad — hasta el punto de que después ya no soporta su obra... Cuando he echado una ojeada a mi *Zaratustra* me he estado luego media hora paseando por la habitación, de aquí para allá, incapaz de controlar un irresistible ataque de llanto” (cf. EH, “Por qué soy tan inteligente”, 4, p. 802).

y tal ¡Sobre todo, no me confundáis!"; hasta la última sentencia: "¿Se me ha comprendido? — *Dioniso contra el Crucificado*" (EH, pp. 781 y 859; P. S. Loeb, 2011, pp. 104-108). De lo que se trata con este impulso creador — como establece con tino J. Derrida — es de lo que denomina la "política del nombre propio".³⁶ El asunto que se vuelve urgente es la falta de "buenos lectores" para sus libros — en particular para *Así habló Zaratustra* — y la preocupación sobre cuándo llegará el tiempo en que su libro será bien comprendido, ocupan de sobremanera el último periodo de la vida lúcida de Nietzsche y es la causa de que se afane por encontrar el *gran estilo* que le permita comunicar con la mayor claridad posible un conocimiento nuevo y "peligroso". Veamos algunos de los pertrechos hermenéuticos que Nietzsche nos propone, como práctica creativa del *arte de la interpretación*:

- 1) En tanto que se declara abiertamente discípulo del filósofo Dioniso, no tiene la menor intención de proclamar nuevos ídolos; por el contrario, asume con pasión su oficio de "derribador de ídolos".³⁷
- 2) Hay que transformar el proceso de *interpretación* que ha prevalecido en Occidente, en donde la visión idealista de la metafísica se impone hasta degradar, enjuiciar y despreciar el mundo real.

³⁶ "Ahora bien, el nombre de Nietzsche es tal vez hoy, para nosotros, en Occidente, el de quien fue el único (quizá de otra manera respecto de Kierkegaard, y acaso Freud) en ocuparse de la filosofía de la vida, *con su nombre, en su nombre*. El único, tal vez, en haber puesto en juego en ello su nombre — *sus nombres* — y sus biografías. Con casi todos los riesgos que eso implica: para 'él', para 'ellos', para sus vidas, sus nombres y su porvenir, singularmente el porvenir político de lo que él ha dejado firmado [...]. ¿Cómo no tener eso en cuenta cuando se lo lee? Sólo se lee cuando se lo tiene en cuenta" (cf. J. Derrida, 2009, 2, pp. 33-53). Al respecto, también véase M. Ferraris (2000b, III, pp. 121-135).

³⁷ Por ello dice en la última sección de esta obra: "— Y, pese a todo, nada hay en mí de fundador de una religión; las religiones son cosas de la plebe, yo tengo necesidad de lavarme las manos después de haber tenido contacto con hombres religiosos [...]. No quiero 'creyentes', pienso que soy demasiado malicioso como para creer en mí mismo, nunca le hablo a las masas [...] tengo un miedo terrible a que algún día se me declare *santo*: se adivinará por qué motivo publico este libro *antes*, hay que evitar que se cometan conmigo tropelías [...]. No quiero ser ningún santo, prefiero ser un bufón [...]. Quizá yo sea un bufón" (EH, "Por qué soy un destino", 1, p. 853).

- 3) Por ello recomienda a los lectores que tienen que estar hechos para el aire de altura y fuerte, hechos para la soledad y para el hielo que reclama el ejercicio “cruel” de la propia libertad. Se trata de buscar acceder a *otras* interpretaciones de la realidad tal como es.
- 4) La filosofía de la acción nietzscheana realiza una “búsqueda de todo lo problemático y extraño en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral”. Constituye en su unidad de medida el grado de verdad que un espíritu consigue *soportar*; pero hay que reconocer que se acepta el establecimiento del ideal no por error, sino por “cobardía”. Asume como lema de batalla la bella expresión de Ovidio: *Nitimur in vetitum* (“Nos lanzamos hacia lo prohibido”) (EH, pról., pp. 781-782).
- 5) Considera a su *Zaratustra* como el libro más elevado que existe y a la vez el más profundo escrito hasta ese momento, se trata de un “pozo inagotable” del que podemos extraer todo el “oro y bondad” que queramos.
- 6) Nietzsche se sitúa abiertamente entre la doble procedencia de la *muerte* (su padre) y la *vida* (su madre), entre la anuladora decadencia y el nuevo comienzo que le posibilita colocarse en una posición neutral ante el “problema de la vida”. Por eso se considera un “maestro” en el arte de *percibir* los diferentes signos decadentes y elevados que conforman los distintos fenómenos de la realidad; su fino *olfato* le permite reconocerse como el maestro para estos asuntos, precisamente porque los conoce por haberlos *vivido*. Lo que le proporciona esta práctica es la capacidad de *desplazamiento* para detectar los “matices energéticos” que se encuentran ocultos para forzarlos a emerger y desenmascarar su auténtica condición:

¿*décadence*? La he deletreado hacia delante y hacia atrás. Incluso ese arte de filigrana del captar y comprender en general, ese tacto para las *nuances* [matices], esa psicología del “mirar atrás las esquinas” y todo cuanto me es peculiar son cosas que no aprendí hasta entonces, son el auténtico regalo de aquel periodo, en el que todo se hizo más sutil dentro de mí, tanto la observación misma como todos sus órganos. Elevar la vista hacia con-

ceptos y valores *más sanos* desde la óptica del enfermo y luego, a la inversa, desde la plenitud y certeza de sí misma de la vida rica, bajar la mirada hasta posarla en el secreto trabajo del instinto de *décadence*, — éste fue mi más prolongado ejercicio, mi auténtica experiencia; en esto, si en algo, fue en lo que llegué a ser un maestro. Ahora poseo esta habilidad, tengo mano para *dar la vuelta a las perspectivas*: primera razón por la que quizás tan sólo a mí me sea posible cabalmente una “transvaloración de los valores”. — (EH, “Por qué soy tan sabio”, 1, p. 786).

- 7) Zaratustra no es un nuevo “profeta” que busque fundar una religión; para entender esta idea hay que *oír* con atención todos los “sonidos alciónicos”³⁸ que lo atraviesan; no se trata de un fanático que predica y que exija apego incondicional a una fe determinada.
- 8) Zaratustra habla de manera diferente porque él es distinto, sus discursos tienen la musicalidad que *seduce*; el oyente adquiere el privilegio de escuchar a Zaratustra, que se aleja del “santo” y del “sabio” para asemejarse al “rapsoda” que encanta para enseñar con el ejemplo.
- 9) El único punto de vista válido para interpretar es el *fisiológico*, por ser aquel que incluye debilidad o fortaleza en tanto criterios energéticos para alcanzar la “libertad del alma” y superar la enfermedad del “resentimiento” del espíritu de venganza. La *naturaleza fuerte* busca por instinto “ser enemiga”, su vocación es la guerra como resistencia que se expresa como *pathos agresivo*.³⁹

³⁸ Respecto al sonido alciónico, Nietzsche refiere en su particular autobiografía intelectual que se trata del sonido nuevo (distinto, seductor, silencioso y provocador) que sale de la boca de Zaratustra. Es el sonido de la sabiduría que emite este discípulo de Dioniso que exige nuevos oídos que puedan escucharlo: “Ante todo hay que *oír* bien el sonido que sale de esa boca, ese sonido alciónico, para no ser penosamente injustos con el sentido de su sabiduría. ‘Las palabras más *silenciosas* son las que traen la tempestad. Los pensamientos que vienen con paso de paloma son los que conducen el mundo —’” (cf. EH, pról., 4, pp. 17-18).

³⁹ Su “praxis bélica” —para que se pueda generar un “duelo honesto” que posibilite el pretender “dominar a adversarios iguales a nosotros”— la sintetiza en cuatro principios básicos: 1) Sólo ataca cosas o fenómenos que triunfan; 2) Los ataca cuando se compromete a luchar por sí mismo, cuando está solo y no espera aliados; 3) No ataca nunca a personas, sino a los fenómenos de los cuales los individuos no son más que una mínima expresión;

- 10) No hay que malgastar energías en problemas que no sean reales y es necesario aprender del *error*; es indispensable asumirlo para darse cuenta con mayor facilidad de que es la “visión *correcta*”. Hay que apostar por los pensamientos oxigenados, aquellos que han sido ampliamente rumiados en una caminata o en un baile trepidante, en contra de cualquier forma de idealismo de tipo sedentario.
- 11) El punto de partida para cualquier interpretación resulta ser una de las tareas más difíciles y arduas para cada ser humano, la exigencia continua de “llegar a ser lo que se es” se refiere a recuperar el cuerpo propio y la perspectiva para valorar las fuerzas implicadas en todo proceso, comenzando por uno mismo.
- 12) Toda *experiencia* viva es determinante para realizar un auténtico *ejercicio hermenéutico*,⁴⁰ pues como señala Nietzsche:

— Al fin y al cabo, nadie puede escuchar en las cosas, incluidos los libros, más que lo que ya sabe. No se tienen oídos para aquello a lo que no se tiene acceso desde la vivencia. Imaginémonos ahora un caso extremo, el de un libro que no hablase sino de vivencias que caen por completo fuera de la posibilidad de una experiencia cotidiana, o incluso de una muy poco frecuente — que fuese el *primer lenguaje* para una nueva serie de experiencias (EH, “Por qué escribo libros tan buenos”, 1, p. 810).

Sin duda ese es el caso antiparadigmático de *Zarathustra*, pues se trata de una literatura que requiere y exige como criterio comprensivo compar-

luego hay que usarlos sólo como “lentes de aumento” que nos permiten percibir mejor; y 4) Hay que atacar cuando el terreno de guerra esté limpio de experiencias penosas vinculadas con disputas personales; de aquí el carácter de su gratuidad, libre de resentimiento hacia individuos particulares (cf. EH, “Por qué soy tan sabio”, 7, pp. 792-793).

⁴⁰ Por eso señala: “Cuando en cierta ocasión el doctor Heinrich von Stein se quejó con total honradez de no haber entendido ni una palabra de mi *Zarathustra*, le dije que no pasaba nada: haber comprendido seis frases, esto es, haberlas vinculado, es algo que eleva a los mortales a un nivel superior al que podrían alcanzar los hombres ‘modernos’” (cf. EH, “Por qué escribo libros tan buenos”, 1, p. 809).

tir experiencias diversas; es decir, se trata de una comprensión vivencial que busca proporcionar un conocimiento para *augmentar* las experiencias de la vida.⁴¹

- 13) Por el carácter antimetafísico y anticristiano con que se presentan, los libros de Nietzsche “corrompen el gusto” a tal punto que se les ha caracterizado como inmorales, corruptores y peligrosos, por el nivel de perturbación que provocan. Sin embargo, en el caso de *Zaratustra* se trata en realidad de uno de los discursos filosófico-poéticos de vuelos inusitados, que reclama una constante participación de los lectores para impulsar las transformaciones:

No existe en modo alguno una especie de libros más altiva y, al mismo tiempo, más refinada: — éstos alcanzan por doquier lo más elevado que se puede alcanzar sobre la tierra: el cinismo; hay que conquistarlos tanto con los dedos más delicados como con los puños más intrépidos. Todo achaque del alma, al igual que toda dispepsia, deja fuera de ellos para siempre; no hay que tener nervios, hay que tener un bajo vientre jovial (EH, “Por qué escribo libros tan buenos”, 3, p. 812).⁴²

- 14) Para contraponer a las “verdades duras” que maneja, recomienda el contraveneno (*Pharmakon*) de romper con todo tipo de autocomplacencias, desarrollar de igual modo una “dureza entre los hábitos propios” que permita desplegar el necesario buen humor y la jovialidad para enfrentarlas.⁴³

⁴¹ Como anota Nietzsche en un fragmento de verano de 1887: “En esta obra cada palabra tiene primero que haberle dolido a uno y haberle herido, y después haberle fascinado profundamente; lo que no se ha entendido así, simplemente no se ha entendido” (cf. FP IV, 8 [8], p. 234).

⁴² También afirma: “y en realidad a lo que más se asemeja ‘el espíritu’ es a un estómago” (JGB, sec. 7^a: “Nuestras virtudes”, § 230, p. 391).

⁴³ Al reflexionar sobre el *lector modelo*, en particular del libro sobre su *Zaratustra* dice: “Cuando me figuro la imagen de un lector perfecto siempre me resulta un monstruo de valentía y curiosidad, amén de algo dúctil, astuto, previsor, un aventurero y descubridor nato. Por último: yo no sabría decir, mejor de lo que se ha dicho en el *Zaratustra*, a quién

- 15) En tanto que sobre el *arte del estilo* que practica y ejerce, hay que considerar la escritura nietzscheana —por la diversidad e intensidad de sus estados internos, como *pathos* creativos, que buscan expresarse por medio de *símbolos metafóricos*— como la búsqueda por *tatuar* la escritura por medio de múltiples estilos: “El arte del *gran* ritmo, el *gran* estilo del periodo para expresar un inmenso arriba y debajo de pasión sublime, sobrehumana, eso sólo ha sido descubierto por mí; con un ditirambico como el último del *tercer Zarathustra*, titulado ‘Los siete sellos’, me he elevado volando a miles de millas por encima de todo cuanto hasta ahora se ha llamado poesía” (EH, “Por qué escribo libros tan buenos”, 4, p. 814).
- 16) Para entender el *Zarathustra* es necesario considerar en primer lugar su “presupuesto fisiológico”: “El *cuerpo* se siente entusiasmado: dejemos aparte el ‘alma’” (EH, “Así habló Zarathustra”, 4, p. 837; J. Conill, 2009, pp. 15-23), expresado por su autor como *gran salud*; se trata de la salud más vasta, vigorosa y temeraria de las que han existido hasta la actualidad, es una *salud plena* para aguantar las transmutaciones y descubrir nuevos horizontes.
- 17) Se necesita comprender en sentido pleno los conceptos utilizados por los poetas como *inspiración* y *revelación*, para utilizar la idea nietzscheana que establece

ser más que una mera encarnación, un mero portavoz, un mero *médium* de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, en el sentido de que, de repente, con seguridad y precisión indecibles, se hace *visible* algo, se hace audible algo que conmueve y trastorna a uno en lo más profundo, describe simplemente la realidad de los hechos [...]. Un arrebató cuya tremenda tensión se desahoga a veces en un torrente de lágrimas, en el que tan pronto se precipita el paso, sin querer, como se realiza; un completo estar-fuera-de-sí, con la más nítida consciencia de una infinidad de de-

es el único a quien yo hablo en el fondo: ¿a *quién* quiere él únicamente contar su enigma?” (EH, “Por qué escribo libros tan buenos”, 3, p. 813).

licados temblores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies [...]. Lo más singular de todo es la involuntariedad de la imagen, del símbolo; no se tiene ya noción de lo que es imagen, de lo que es símbolo; todo se ofrece como si fuese la expresión más cercana, la más exacta, la más sencilla (EH, “Así habló Zaratustra”, 3, p. 836).

- 18) No hay que olvidar el precio tan elevado que debe pagarse por la osadía de lo “grande”, pues: “Se paga caro el ser inmortal: para ello se ha de morir varias veces a lo largo de la vida. — Hay algo que yo llamo la *rancune* [rencor] hacia lo grande: todas las grandes cosas, una obra, una acción, tan pronto como se han concluido se vuelven *contra* quien las realizó. A partir de ese momento, éste se siente débil por el hecho mismo de haberlas realizado” (EH, “Así habló Zaratustra”, 5, p. 837).
- 19) Como ya se dijo, es una obra considerada por su propio autor como única y aparte del resto, porque muestra una “sobreabundancia de fuerzas” que pretende dejar muy atrás a los poetas; se trata de una puesta en *acción suprema* de la concepción dionisiaca que genera Nietzsche, y desde entonces precipita su proyecto transvalorativo.
- 20) En el *Zaratustra*, como máxima expresión del *saber para la vida* que afirma sin condición alguna, se expone una *tarea fatal* que es a la vez lo “más ligero y ultraterreno” porque pese a todo Zaratustra es un danzarín que posee la visión más dura, terrible y cruel de la realidad; se trata una vez más de la sabiduría dionisiaca del mundo que asume con pasión todo lo abismal, contradictorio y desgarrador de la vida:

No hay sabiduría ni indagación de almas, ni arte de la palabra, antes del *Zaratustra*; lo más cercano, lo más cotidiano, habla aquí de cosas inauditas. La sentencia, estremeciéndose de pasión; la elocuencia, hecha música; rayos, proyectándose por anticipado hacia futuros hasta ahora sin descifrar. La fuerza de simbolización más poderosa que haya existido jamás resulta pobre y mero jugueteo frente a este retorno del lenguaje a la naturaleza de la figuración. — (EH, “Así habló Zaratustra”, 6, pp. 838-839).

- 21) El lenguaje con el que habla aquí Nietzsche es el del *ditirambo* (por eso dice: “Yo soy el inventor del ditirambo”). Como el relámpago lúcido que surca la terrible noche de los tiempos para alabar la felicidad de la vida, precisamente por la terribilidad que la envuelve, la enriquece y la hace más atractiva. Se requiere la *dureza del martillo*, por ello el imperativo de: “¡Endureceos!, que conlleva el ‘placer de aniquilar’ con dureza para poder construir todo lo venidero”.
- 22) Dice ser “dinamita” porque pretende generar una crisis como jamás se ha visto en el mundo, un impulso creador de transvaloración de todos los valores; Nietzsche se arroga el valor de ser el primero en descubrir esta terrible verdad, pero se trata de un “acto hecho de carne y genio”. Él ha sido el primero en sentir, en realidad en *oler* (como afirma: “Mi genio está en mi nariz”), la mentira de milenios que nos ha encerrado en el laberinto de la enfermedad metafísica; pero en realidad hay que considerarlo como un *alegre mensajero* que encarna por igual la “fatalidad” que una “nueva esperanza”.

Pues cuando la verdad entre en combate contra la mentira de milenios tendremos convulsiones, un estallido de terremotos, un deslizamiento de montañas y valles como no se había soñado jamás. El concepto de política quedará absorbido por completo en una guerra de espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltarán por los aires — todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como no las ha habido jamás en la Tierra. Sólo a partir de mí existe en la Tierra *gran política*. — (EH, “Por qué soy un destino”, 1, p. 853).⁴⁴

⁴⁴ Ahí también se asume Nietzsche como “el hombre más terrible”, que por su naturaleza dionisiaca tiene la fuerza para “aniquilar” y a la vez resulta el más “benéfico”; su *saber dionisiaco* implica tanto el “decir sí como el hacer no”, es el primer *inmoralista* y el *aniquilador por excellence*.

- 23) También aclara la naturaleza particular del personaje legendario de su obra, que asume con pasión el proceso continuo de aniquilar y construir a la vez, pues también habrá que cuestionarse sobre “¿quién es el Zaratustra de Nietzsche?”

No se me ha preguntado, pero debería haberseme preguntado, qué significa precisamente en mi boca, en la boca del primer inmoralista, el nombre de *Zaratustra*: pues lo que constituye la enorme singularidad de este persa en la historia es justo lo contrario. Zaratustra ha sido el primero en ver en la lucha entre el bien y el mal la verdadera rueda del curso de las cosas, — la traducción de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra *suya*. Pero esa pregunta sería ya, en el fondo, la respuesta. Zaratustra *creó* este error funesto, la moral: por lo tanto, también debe ser el primero en *reconocerlo*. No se trata tan sólo de que él posea aquí una experiencia mayor y más amplia que ningún otro pensador —la historia toda es, de hecho, la refutación experimental del principio de la así denominada “ordenación moral del mundo”—: más importante es el hecho de que Zaratustra sea más veraz que ningún otro pensador. Su doctrina y sólo ella tiene a la veracidad por la más alta de todas las virtudes —esto significa la antítesis de la *cobardía* del “idealista”, quien, ante la realidad, opta por la huida. Zaratustra posee más coraje en su cuerpo que todos los demás pensadores juntos. Decir la verdad y *disparar bien con el arco*, ésta es la virtud persa. — ¿Se me comprende? [...]. La autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis —en *mí*— esto es lo que significa en mi boca el nombre de Zaratustra (EH, “Por qué soy un destino”, 3, p. 854).

- 24) Nietzsche, como declarado inmoralista —que se coloca de forma franca más allá del bien y del mal— niega la visión moral de la *décadence* (deca-dencia) y rechaza la interpretación dominante de la metafísica cristiana, aquella que por debilidad quiere imponer la bondad y la benevolencia. Hay que transmutar por un impulso que recupere la “vida ascendente y que dice sí: negar y *aniquilar* son condiciones del decir sí” (EH, “Por qué soy un destino”, 4, p. 855).

- 25) Lo que impera es la *hermenéutica de la mentira* extendida, que pretende “no-querer-ver”, representada por el “hombre bueno” que —según el trabajo genealógico realizado por Nietzsche— ha provocado consecuencias funestas en la historia de la humanidad. Es una de las cuestiones fundamentales que Zaratustra expone en su interpretación sediciosa, pues en su visión tan decadente es el optimista como el pesimista, pero con la diferencia de que el primero resulta más nocivo para la salud por su afán agresivo de contagio.
- 26) A donde ha conducido esta visión decadente de la exigencia de bondad que impone la interpretación de la metafísica cristiana es a la fuga idealista, que desprecia la existencia y la fisiología de lo vital, condenando por su referencia al mal del *superhombre* calificado como demonio. El ser humano al que apela Zaratustra es aquel que no escapa de la realidad y la capta “*tal como ella es*”; la “grandeza” del hombre sólo es posible aceptando la terribilidad de la vida, con todo lo problemático que la hace atractiva.
- 27) Se trata de manera categórica de la imposición de una “voluntad de mentira” que termina por corromper a toda la humanidad, desprecia todos los instintos vitales por su incuestionable sustento fisiológico; que prefiere lo etéreo del espíritu que no se corrompe y permanece inalterado para existir siempre, pero más allá de todo lo material y biológico corrosivo; que en el fondo se trata de una ciega venganza contra la vida. La moral cristiana por práctica de “vampirismo” hace a la vida anémica, que se desangra poco a poco hasta su aniquilación; la imagen creada del “Dios bueno” es todo lo “antitético de la vida”:

¡El concepto de “Dios”, inventado como concepto antitético de la vida, — reunido en él, es espantosa amalgama, todo lo nocivo, venenoso, infamante, la entera enemistad mortal hacia la vida! ¡El concepto de “más allá”, de “mundo verdadero”, inventado para desvalorizar el único mundo existente, — para no dejar ni una sola meta, ninguna razón, ninguna tarea a nuestra realidad terrena! ¡El concepto de “alma”, el de “espíritu”, y, en

fin, hasta el de “alma inmortal”, inventados para despreciar el cuerpo, para hacerlo enfermar! [...]. Por último —esto es lo más horrible— en el concepto de hombre *bueno* la toma de partido a favor de todo lo débil, enfermo, mal construido, sufriente-a-causa-de-sí-mismo, a favor de todo *cuanto debe perecer* —, la ley de la *selección* puesta cabeza abajo, un ideal extraído de la oposición del hombre orgulloso y bien construido, que dice sí, que confía en el futuro, que garantiza el futuro — y al que a partir de ese momento se le denomina *el malo* [...]. ¡Y todo esto ha sido creído *como moral!* — *Ecrasez l'infâme!* [Aplastad a la infame]. — (EH, “Por qué soy un destino”, 8, pp. 858-859).

28) Finalmente, como contraste interpretativo, opone Nietzsche dos formas hermenéuticas que su práctica genealógica ha explorado y permite ubicar con claridad: “¿Se me ha comprendido? — *Dioniso contra el crucificado*” (EH, “Por qué soy un destino”, 9, p. 859). Esta breve expresión sintetiza de manera clara el verdadero antagonismo que la perspectiva agonal nietzscheana considera como fundamental para generar una auténtica transvaloración de todos los valores.

Como puede verse, después de esta breve revisión de sugerencias interpretativas a que alude la invectiva nietzscheana, la práctica que propone su proceso indagatorio es una forma materialista de *hermenéutica fisiológica* que posibilite un ejercicio crítico de la interpretación dominante. Sin embargo, la interpretación crítica por fuerza es irónica, no hay que perder de vista eso, sobre todo por el gesto bufonesco de parodiar la imperante, que de entrada lo excluye e imposibilita su ejercicio sedicioso, para generar otra interpretación o, mejor, facilitar el *ejercicio* de muchas de ellas. Lo que nos enseña Zarathustra es una práctica pluralista de “interpretación de la interpretación” por medio de una hermenéutica de combate, que nos permite ubicar las contradicciones e insuficiencias que una exégesis disminuida y pobre energéticamente termina imponiendo. Sin duda se trata de una interpretación dominante que acaba marginando y excluyendo; seguro como filólogo atípico y filósofo intempestivo, su soledad y aislamiento dan

muestra de ello. Pero no sólo por su pensamiento *fuera* de todo referente en la historia de las ideas en la modernidad occidental, sino también por su estilo de vida y su existencia errabunda.

La importancia que atribuye a su obra más poética para lograr transmitir su alternativa interpretativa como contrapeso energético de transvaloración, el instrumento más efectivo que visualiza en ese momento es la musicalidad de la palabra poética como arma de combate que penetre con profundidad para *transmutar* la sensibilidad, el conocimiento y el estilo de vida que ha inculcado profundamente la metafísica cristiana. El intérprete crítico como el excluido o marginado de la interpretación establecida en tanto correcta y dominante, se desplaza de manera *oblicua* para ejercer su hermenéutica transgresora utilizando su posición desde el *afuera* en la desconstrucción irónica de los elementos constitutivos del *adentro*, para reutilizar los referentes metafísicos: “La interpretación, complemento filosófico de la burla, profundiza la crítica irónica hasta darle un alcance revolucionario”.⁴⁵ Desde esta propuesta teórica, Nietzsche se constituye en el “hombre de afuera”⁴⁶ que utiliza su situación periférica de marginado

⁴⁵ Al respecto, véase la interpretación que seguimos aquí de J. Starobinski (2008, I, pp. 129-140). Ahí el autor pretende desarrollar una “teoría de la interpretación” partiendo de las *Confesiones* de J. J. Rousseau, en donde nos parecen relevantes las reflexiones que realiza sobre el intérprete crítico y el uso de la ironía generada por la *tradición picaresca*: “Podríamos prolongar hasta Freud la línea que parte del pícaro y pasa por Rousseau. Freud también es el hombre del afuera, pero que compensa la desventaja de su situación periférica capturando por medio de la interpretación los secretos del *adentro*, restableciendo en su sentido una lengua olvidada, restituyendo a cada letra con sentido manifiesto una función ligada al sentido global. Promueve, de esta forma, a su vez, una revolución por la interpretación. Revolución, o círculo, que se expresa, entre otras cosas, en la noción de ‘regreso del rechazado’, noción a la que no es imposible otorgar, por extensión, un sentido sociológico: Freud, descendiente de un pueblo cuyo discurso teológico es la fuente de la sociedad de los ‘gentiles’, de un pueblo al mismo tiempo expulsado (o encerrado en el gueto), conquista por la interpretación el derecho de presencia en el foro interior de esa sociedad despectiva e ingrata”.

⁴⁶ Piénsese nada más en el *uso* —a manera de juego de espejos— que realiza de su supuesto “origen noble polaco” como estrategia de distanciamiento (o “*pathos* de la distancia”) de todo aquello que *oliera* a alemán. Así, por ejemplo, anota en su particular biografía: “Yo soy un aristócrata polaco *pur sang* [pura sangre], al que no se le ha mezclado ni una sola gota de sangre mala, y menos que de ninguna, de la alemana [...]. — Pero también como polaco soy un enorme atavismo. Habrá que retroceder siglos para encontrar a esta

—de la academia que promueve a los hombres doctos, de la sociedad de los “gentiles” que sólo acepta al “hombre piadoso”, de la vida familiar que estipula la normatividad del “matrimonio”, de la sexualidad “sana” cuya norma establecida es la “propagación de la especie”, etcétera— para evidenciar por medio de su interpretación crítica a la sociedad alemana decadente y de arraigados instintos gregarios. Tenemos que entender en este sentido las feroces críticas a sus compatriotas y a una cultura germana que promueve los instintos más bajos mediante el engaño y el contagio.

De ahí también la centralidad desplazable que constituye el *Así habló Zaratustra*, al que por el *saber práctico* que encierra su autor se auguraba un futuro prometedor, proporcionando el máximo legado que —según Nietzsche— aporta a la humanidad: “Algún día se tendrá necesidad de instituciones en las que se viva y se enseñe tal como yo entiendo el vivir y el enseñar; quizá incluso se lleguen a crear cátedras específicas para la interpretación del *Zaratustra*” (EH, “Por qué escribo libros tan buenos”, 1, p. 809). Para comprender con mayor claridad esta importancia es necesario observar la interpretación que M. Heidegger enuncia —en donde vemos que logra articular la propuesta del “superhombre” con la idea atroz del “eterno retorno de lo mismo” para generar un *trastorno* que permita pensar más allá de la metafísica—; con el ejercicio hermenéutico de Gadamer —que partiendo del drama que sufre Zaratustra consigue percibir la transmutación que como convaleciente vive en carne propia el establecimiento de la palabra cantada para comunicar lo incomunicable y la aceptación irrestricta de la vida que se asume como pleno *amor fati*—, nos permite recuperar un Nietzsche más preocupado por el envite del *arte de vivir*.

raza, la más noble que ha existido en la Tierra, en el mismo grado de pureza de instintos en que yo la represento” (cf. EH, “Por qué soy tan sabio”, 3, p. 788). Señala también en el esbozo autobiográfico que envía a G. Brandes, en una carta fechada el 10 de abril de 1888: “Mis antepasados fueron miembros de la nobleza polaca (Niëzky); parece que el tipo se ha conservado bien, a pesar de tres ‘madres’ alemanas. En el extranjero suelen considerarme polaco; hasta este invierno me caracterizaba la lista de extranjeros de Niza *comme polonais* [como polaco]” (CO VI, 1014, p. 143). Véase también F. Overbeck (2016, pp. 44-45).

Las polaridades energéticas que conforman la voluntad de poder se constituyen en los referentes indispensables para la construcción de todo “sentido” posible generado por el reiterado ejercicio interpretativo. Pero según la hermenéutica del ser heideggeriana, la voluntad de poder se establece en el último reducto en donde la metafísica termina ocultando al ser e imposibilitando cualquier forma de superación efectiva, sin conseguir por tanto escapar del nihilismo; para Heidegger, Zaratustra es el auténtico “portavoz” de Dioniso que anuncia el arribo del *superhombre* facilitado por el problema de la “muerte de Dios” y la expansión del nihilismo como enfermedad y la posibilidad de superación. En tanto que para la hermenéutica de la experiencia gadameriana el mensaje que encierra Zaratustra es el impulso del máximo desarrollo del espíritu factible, mientras que lo que caracteriza su interpretación es precisamente el hallazgo de sentido otorgado en el “horizonte del texto”; por ello, toda comprensión se presenta como el acontecer del sentido que abre la *experiencia hermenéutica*.

Pero, habrá que complementar estas aproximaciones con la propuesta de que se trata de un ejercicio hermenéutico que utiliza la interpretación sediciosa como *desmontaje* de la interpretación dominante y pretende abrir otras posibilidades exegéticas. La idea de la *transvaloración* significa precisamente eso, la búsqueda del paso de un discurso interpretativo de la subversión a una práctica de los diferentes estilos de vida. Para Nietzsche todo “hallazgo de sentido” significa una *posición* sustentada en estados fisiológicos, pero en realidad toda posición es ya un *acto creativo*; para la hermenéutica fisiológica nietzscheana toda interpretación designa una *acción creadora y afirmadora* de valores, pero sin fundamento, como parte del nihilismo que sobreviene con la muerte de Dios. Se trata, en el caso particular de *Zaratustra*, de la ubicación de una pedagogía de la interpretación crítica. Por eso, para Nietzsche la interpretación responde al orden de la *apropiación* de las experiencias íntimas que hacen posible la *obra* del texto-mundo.

Si la interpretación viene originariamente de la exégesis religiosa que rechaza el mundo material en el ejercicio correcto de la palabra del Dios único que pretende verificar en cualquier manifestación la confirmación a

su mismo principio rector, el *círculo hermenéutico* estrecho se cierra cuando se produce la correcta comprensión interpretativa de lo ya establecido con autoridad.⁴⁷ La explicación nietzscheana quiere partir de los referentes fisiológicos como su condición innegable de viviente terrenal, desde su perspectiva mundana hay múltiples interpretaciones que imposibilitan la emergencia de la correcta elucidación interpretativa que aplaste a las demás porque “se quiere única”.⁴⁸ La diferencia energética de la voluntad de poder se erige como un criterio valorativo que favorece discernir las interpretaciones que empobrecen las fuerzas creativas de aquellas que las posibilitan en su incremento superlativo. Pero ante la lógica de la interpretación excluyente, que se impone bajo la carga del engaño propiciador de la decadencia, Nietzsche ve la posibilidad del ejercicio irónico y paródico como mecanismos interpretativos joviales que permiten ejercer una *crítica desarmante* más profunda, ante la imposición insondable de una hermenéutica teologizada que se prolonga de forma inmanente en las sociedades tecnocientíficas actuales que se presentan como seculares.

Sin la pretensión de desvelar algunos de los misterios que atraviesan de principio a fin esta particular y bella obra, pues otros más capaces lo han intentado y ahí están sus contribuciones para constatarlo, podemos percibir un significativo *desgarre* —que se abre paso desde el ejercicio hermenéutico que le aplica Heidegger, el cual permite establecer la “vocación pedagógica” de Zaratustra, hasta la práctica interpretativa que opera Gadamer, que consigue localizar la tragedia del aciago personaje en el apremio por “enseñar lo nuevo e imposible”— al omnipresente tejido metafísico que constituye la cultura moderna occidental; algo que se establece como *supremo reto* ante el poder regenerativo y de implacable persistencia que manifiesta en sus múltiples desplantes. La percepción de este *desgarre*

⁴⁷ Para revisión sucinta y clara del surgimiento histórico de la hermenéutica, véase M. Ferraris (2000a, cap. I, 1.2, pp. 19-29).

⁴⁸ “El mundo se nos ha vuelto más bien de nuevo ‘infinito’, en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de *que encierre en sí infinitas interpretaciones*” (FW, lib. 4^o, § 375, p. 888).

del intrincado velo metafísico, que permite ver, oír y decir sólo aquello que *quiere* y le *conviene* mostrar para su definitiva prolongación, sin duda podría parecer muy poco, quizá lo sea, pero desde *otra perspectiva* puede significar un avance fundamental. Por lo menos *abre* la posibilidad de que cada uno de nosotros pueda contribuir en el ejercicio continuo de menores rupturas insidiosas —que participen en el despliegue y revaloración de lo cotidiano material— a través del *impulso creador* que resquebraja de manera persistente la anuladora imposición metafísica.

¿Qué podemos aprender aún del *Así habló Zaratustra*? Sin duda, a partir de la tensión discursiva que linda entre el *silencio* y el *canto* de lo inexpresable que quiere dejar atrás la metafísica que nos determina y de la interpretación sediciosa que pretende engendrar lo diferente desde la hermenéutica imperante, *quizás* al aceptarnos plenamente como “hombres del afuera” —en tanto que es la condición de todo ser humano que quiera transformarse a sí mismo y su existencia— y poder utilizar la interpretación de manera sediciosa. Sin embargo, los caprichosos juegos expresivos que conforman este *poema filosófico* como una de las obras más abiertas, que guardan las oscuras intenciones provocadoras de su autor que se diluye bajo el *uso* de diferentes máscaras, sigue siendo un desafío para cualquier intérprete que de manera voluntaria quiera aproximarse a una de las propuestas teórico-prácticas que asumen con pasión la “voluntad de libertad” que dice un *sí* alegre y definitivo a la vida; *quizá* sólo para contagiarse un poco de *su* indómita subversión ante el espíritu demasiado conformista que lamentablemente domina los tiempos actuales.

CAPÍTULO III

LOS ARGONAUTAS DEL IDEAL. ELEMENTOS PARA UNA METAFOROLOGÍA DEL SUPERHOMBRE NIETZSCHEANO*

La historia entera de la humanidad, cree Nietzsche, habrá preparado al *Übermensch* para su gran aventura creativa. En sí mismo, él encarnará lo mejor del pasado. La vitalidad física y la exuberancia de los últimos tipos de maestros fluirán por sus venas (S. Hicks, 2016, par. 5ª, 26, p. 77).

Entonces, ¿qué es el superhombre? Es el que sabe: que Dios no existe *porque todo es inmanente*; que todo es monismo porque *la voluntad de poder lo es todo*; que se repite todo sin cesar porque *el eterno retorno dicta la ley*. Es él quien, sabiendo todo esto, sabe que lo sabe, acepta lo que sabe, y luego ama lo que sabe: dice sí a todo, sabiendo que no tiene otra opción (M. Onfray, 2021, II, p. 111).

Introducción. Aprender a cabalgar sobre los símbolos

Lo que pretendemos realizar en este capítulo son algunas reflexiones aproximativas en torno a la propuesta nietzscheana del superhombre (*Übermensch*), en particular lo que acometemos es articular los principales materiales en donde aparece esta propuesta sediciosa con la intención de colaborar en el preludio de lo que hemos denominado una “metaforología del superhombre” nietzscheano. Tomamos prestada la idea metaforológica del pensador alemán Hans Blumenberg (1920–1996), en tanto que establece que “ciertas metáforas pueden ser también *elementos básicos* del lenguaje filosófico”.¹ Este enfoque tiene la capacidad de

* Una primera versión parcial se publicó en *Eikasia: Revista de Filosofía*, núm. 88, 2019, pp. 85–117.

¹ Véase H. Blumenberg (2003, int., p. 44). Tal como lo señalan Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca: “No sorprende en absoluto que la metáfora, al fusionar los campos, al

presentarse con la ligereza y agilidad indispensables para posibilitar el juego del desplazamiento continuo en el proceso de elaboración abierto, que permite captar el “fenómeno” en su carácter múltiple, complejo e inacabado; se trata de la función del “como si”,² en tanto procedimiento crítico de la teoría y conceptualización cerradas, que pretende abordar aquello que se considera “inconceptualizable” por tratarse de un conocimiento paradójico y abierto (con “licencia de ambigüedad”). En este sentido es que la *metaforología* se presenta como una labor alternativa de trabajo arqueológico de la significatividad desde una perspectiva de *razón insuficiente*,³ que busca no ser reductible al aparato conceptual: se trata de un campo de significación desplegado para la representación de aquello que es irrepresentable de manera conceptual e irreductible a una síntesis absoluta: se trata de lo que denomina “teoría de lo inconcebible”, desde su resuelto giro hacia una *antropofilosofía*.⁴ Precisamente a esta forma de antropología hermenéutica la denomina “metaforología”.

trascender las clasificaciones tradicionales, sea, por excelencia, el instrumento de la creación poética y filosófica” (cf. 2006, par. III, cap. III B § 87, p. 617). Véanse también los comentarios que al respecto realiza H. Arendt (2016, II 13, pp. 132-150).

² En referencia a la obra *Philosophie des Als Ob (Filosofía del como-si)*, 1911), del filósofo alemán Hans Vahinger (1852-1933), donde establece que los seres humanos no pueden tener el conocimiento preciso de la realidad del mundo y que la construcción de los sistemas del saber presupone su tácita coincidencia con la realidad; por lo tanto, lo “indemostrable, lo que no necesita demostración — más aún: aquello cuya demostración estaba prohibida— no podía ni debería ser lo conscientemente falso” (cf. H. Blumenberg, 2002, p. 107).

³ Para una *mostración* sintética de la inconceptuabilidad, véase el último capítulo —titulado precisamente “Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad”— de su admirable *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher* (cf. H. Blumenberg, 2018, pp. 91-110).

⁴ Hay que decir que dentro del enfoque de la antropología filosófica del siglo pasado, el símbolo (*symbolon*) se erige como un elemento fundamental en el proceso de comprensión y transformación del ser humano como existente; al respecto pueden verse: P. Ricœur (“El símbolo da qué pensar”, 1991, pp. 489 y ss.); E. Cassirer (“Señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes: una señal [signo] es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. Las señales son ‘operadores’; los símbolos son ‘designadores’”, 2007, p. 57); G. Durand (“El símbolo es, pues, una representación que hace *aparecer* un sentido secreto; es la epifanía de un misterio”, 1971, p. 15); C. G. Jung (“Cuando la mente explora el símbolo se ve llevada a ideas que yacen más allá del alcance de la razón”, 1995, p. 20).

En este sentido, el “superhombre” nietzscheano puede ubicarse en lo que Blumenberg ha denominado *Absoluten Metapher* (metáfora absoluta), en tanto que se presenta en su función enunciativa como posibilidad que consigue generar una imagen transversal del mundo; así, desde un enfoque pragmático (situado entre el *mythos* y el *logos*) se constituye en un proceso dador de sentido y orientador para la acción dependiendo del contexto histórico donde se recupere (cf. H. Blumenberg, 2003, pp. 44-64). Es aquí donde podemos percibir un vínculo estrecho con la *hermenéutica agonal* de Nietzsche, como lo comenta H.-G. Gadamer en contraste con la búsqueda del “sentido del ser” de M. Heidegger, que vienen criticando desde el contexto francés pensadores como J. Derrida y G. Deleuze:

Su argumento es que Heidegger, en la medida en que continúa preguntando por el sentido del ser, cree en un sentido predeterminado y con ello se atora en la prioridad del *logos*. De esta forma, no sería tan radical como Nietzsche, quien siempre sostuvo que la interpretación no es descubrimiento de sentido, sino alojamiento de sentido. De aquí que el pensamiento tendría que liberarse del esquema de la presencia del sentido y de todo logocentrismo (H.-G. Gadamer, 2011, p. 21).

Precisamente, este carácter abierto de la interpretación como “alojamiento de sentido” otorga un lugar fundamental al uso del *lenguaje*, en tanto que para Nietzsche existe desde su nacimiento una relación estrecha con la *retórica*. Es decir, es necesario no perder de vista que “*la retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje*. No hay ninguna ‘naturalidad’ no retórica del lenguaje a la que pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas”; para rematar más adelante: “el lenguaje es retórica, pues sólo pretende transmitir (*übertragen*) una δόξα, y no una ἐπιστήμη” (DAR, III, pp. 91-92). Además, en tanto que la metáfora se encuentra en el centro del trabajo retórico sobre el discurso, resulta que el *tropo* metafórico se sitúa en el nacimiento mismo de las palabras que por su *uso* frecuente en la sociedad terminan fijándose como conceptos canónicos, y luego se olvida que no son más que “ilusiones” que acaban por

constituirse en “metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y ya no son consideradas como monedas, sino como metal” (WL, 1, p. 28).

En este sentido es que podemos percibir que Nietzsche impulsa la revaloración del uso creativo de la metáfora en el núcleo mismo de la filosofía⁵ —incluso puede hablarse de un *impulso* de renovación del saber filosófico por medio de la metáfora (cf. P. Ricœur, 2001, VIII, pp. 385–386)—, con la clara intención de superar la reducción interpretativa del discurso metafísico y el imperio del concepto;⁶ así podemos percibir que utiliza el “trabajo de la metáfora” para superar el deterioro metafísico,⁷ en tanto sistema de ficciones que imposibilitan el desarrollo del conocimiento creativo que impulsa la *imagen*. Habla incluso de un “retorno del lenguaje a la naturaleza de la figuración” (cf. EH, “Así habló Zaratustra”, 6, p. 839). En tanto que la metáfora está en el origen práctico de las palabras, solamente que por costumbre y pretensión el ser humano genera una representación estable de lo que básicamente era una “intuición del instante” de la existencia de las cosas reales, que con el tiempo se desgasta en metáforas inflexibles,

⁵ Como afirma Ch. Perelman: “Today, whether it is a question of metaphors living or dead, awakened or dormant, the certainty prevails that philosophic thought, and perhaps all creative thought, cannot do without them. This idea, which perhaps had its beginnings in the work of Nietzsche [Hoy, ya se trate de metáforas vivas o muertas, despiertas o dormidas, prevalece la certeza de que el pensamiento filosófico, y quizás todo el pensamiento creativo, no puede prescindir de ellas. Idea, que quizás tuvo sus inicios en la obra de Nietzsche]” (2003, 10, p. 124). Esta importante intuición nietzscheana adquiere un influjo fundamental en diferentes ámbitos a lo largo del siglo pasado: S. C. Pepper (1942 y 1982), D. Emmet (1945), Ph. Wheelwright (1954 y 1962), D. Berggren (1962 y 1963), H. Blumenberg (1962), P. Ricœur (1975), J. Derrida (1971 y 1987), P. A. Rovatti (1999), por señalar algunos de los más representativos.

⁶ Así lo indica en el momento en que trata sobre la creatividad del poeta trágico transformado por la “magia dionisiaca”: “Para el poeta auténtico la metáfora no es una figura retórica, sino una imagen suplente que flota realmente ante él, en lugar de un concepto” (GT, 8, p. 366). Véase también G. Deleuze (1986, I 13, pp. 46–49).

⁷ “Con el mundo de las verdades se hunde también el mundo de las apariencias, pero precisamente aquí comienza el enigma, porque más allá Nietzsche no prefigura el mundo ingenuo de los sentidos, ni el avezado de las experiencias positivas. Con mucho mayores consecuencias podríamos formular la hipótesis de que, más allá de la metafísica y más allá del universo de las apariencias representativas, para Nietzsche se encuentra una realidad del tipo ‘ilusorio’, metafórico” (cf. P. A. Rovatti, 1999, II 6, p. 85).

constituyéndose de este modo en pensamiento conceptual mediante claras directrices antropomórficas. Este origen metafórico del lenguaje —sin duda poco lógico—, también está en la base del conocimiento filosófico, incluso en el más riguroso y abstracto como es el ontológico; en tanto que para Nietzsche se trata de un intento de controlar el saber en el afán por “petrificarlo” para seguir manteniendo con ventaja su tipo de “encantamiento”. Así lo muestra en el ejercicio genealógico que realiza sobre el conocimiento en general, pero también de la razón pura filosófica y del empeño metafísico que encierran supuestos conceptuales como la “verdad” o el “ser”.⁸

Consideramos que este importante *sesgo* justifica un cambio de enfoque en la elaboración de una metaforología del superhombre nietzscheano, por lo que podemos partir de este cuestionamiento: ¿el intencional empleo metafórico del tipo *superhombre* es una avanzada estratégica en el sedicioso proyecto transvalorativo de su última época? En primer lugar realizaremos una reconstrucción de la figura del superhombre que aparece en su obra capital *Así habló Zaratustra*, como inicial intento de Nietzsche por impulsar de manera metafórica este simulacro crítico dentro de una composición filosófica con marcado estilo poético; después continuaremos esta reconstrucción tal como se presenta en obras posteriores fundamentales como *El Anticristo* y *Ecce homo*, discuriendo estos intentos como diferentes ensayos con objeto de precisar algunos rasgos que ayuden a integrar mejor la representación de este insigne personaje que pretende realizar contra

⁸ “¡El concepto de ser! ¡Como si éste no revelase ya en la etimología de la palabra el más mísero origen empírico! Pues *esse* quiere decir en el fondo únicamente <respirar>: cuando el hombre usa tal palabra en relación con todas las otras cosas, no hace más que transferirles mediante una metáfora la convicción de que él mismo respira y vive, es decir, a través de algo que no es lógico, entendiendo su existencia como un respirar según la analogía humana. Ahora bien, el significado original de la palabra se esfuma muy pronto: pero siempre queda algo de él, o sea, el hecho de que el hombre se representa la existencia de las otras cosas según la analogía de la propia existencia, es decir, antropomórficamente y, en todo caso mediante una transposición no lógica. Incluso para el hombre, —en otras palabras, prescindiendo de esta transposición—, es del todo insuficiente el principio: <respiro, luego existe un ser>: contra esto hay que oponer la misma objeción que contra el *ambulo*, ergo sum o ergo est” (PHG, 11, p. 601).

la picota del llamado “hombre moderno”.⁹ Finalmente, estableceremos algunas conclusiones con la intención de situar en lo posible las principales características e implicaciones de este oscuro héroe trágico que nos permitan avanzar en la construcción de dicha metaforología.

Hay que agregar que, por lo demás, el mismo Nietzsche coloca esta enérgica metáfora sediciosa —mediante el juego intenso de “cabalgar sobre los símbolos”—¹⁰ en el núcleo del contramovimiento transvalorativo que activa su filosofía de martillo, como señala en un fragmento póstumo fechado en otoño de 1887, es decir, la época donde trabaja sobre el *nihilismo europeo*:

Demostrar que, con vistas a un consumo cada vez más económico por parte del ser humano y de la humanidad, a una “maquinaria” de intereses y resultados cada vez más fuertemente entrelazados, es necesario un *contramovimiento*. Yo lo designo la *separación de un excedente de lujo de la humanidad*: ello debe sacar a la luz una especie *más fuerte*, un tipo superior que tiene otras condiciones de nacimiento y de conservación que la media. Mi concepto, mi *metáfora*, para este tipo es, como es bien sabido, la palabra “sobrehumano” [*Übermensch*] (NE, 10 [17], p. 172).

1. El rayo que brota de la oscura nube: entre la bruma suscitada por la “muerte de Dios”

Ante los diferentes retos que abre la llamada “muerte de Dios” (*Gott ist tot*) y la extensión terrible del nihilismo, pero también la prolongación *ad nauseam* de las diversas “sombras de Dios” (FW, lib. 3º, § 108, p. 794) que

⁹ Giorgio Colli ha insistido en la radicalidad que adquiere la crítica nietzscheana en contra de la modernidad y el hombre moderno, en su último periodo, en tanto que se torna excesivamente violento el “demonio de la inactualidad” (cf. 1993, pp. 195-202).

¹⁰ “Aquí todas las cosas se acercan, alabadoras, a tu palabra y te halagan, pues quieren cabalgar sobre tus hombros. Aquí cabalgas tú, sobre cada símbolo, hacia todas las verdades [...]. Aquí se me abren las palabras y los relicarios de palabras de todo ser: todo ser quiere aquí convertirse en palabra, aquí todo devenir quiere aprender de mí a hablar” (Za, 3ª par.: “El retorno a casa”, pp. 184-185).

reaparecen de manera obsesiva en nuestros más estrechos recintos espirituales (cf. G. Campioni, 2011, III, pp. 173-205 y P. Valadier, 1982, 3ª par., cap. VII, pp. 464-490), Nietzsche acomete en el último periodo de vida lúcida su proyecto de “transvaloración de todos los valores” (*Umwertung der Werte*), que en la versión más radical adquiere la forma de la *gran guerra* a muerte en contra del cristianismo metafísico. El trastorno que pretende generar la “política fisiológica” del último Nietzsche se entrapa en la embestida por superar la metafísica nihilista de la piedad cristiana y al hombre creyente gregario como los mayores males que azotan el mundo y obstaculizan la emergencia de todo lo *superior*. En tanto que el cristianismo propaga la infección mortal del nihilismo y pesimismo del mundo,¹¹ se constituye como el máximo calumniador de la vida, hasta llegar a su completo desprecio; por el contrario, la *voluntad de poder* nietzscheana consigue mediante la aceptación plena del dolor establecer una *actitud afirmativa* de todos los fenómenos variados de la vida.¹²

¹¹ Otra cosa es la apreciación ambigua que sobre Jesús realiza Nietzsche, especialmente en su libro *El Anticristo*; pues por un lado no deja de alabar la “lealtad a su regla de vida”, pero por otro lado crítica el tipo de ser humano decadente que promueve precisamente su regla de vida (cf. K. Jasper, 2008, pp. 82-83). Además, no podemos dejar de considerar la recomendación de M. Cacciari: “*le Jésus qui nous apparaît, en particulier dans les pages de l’Antéchrist, constitue le maillon fondamental de la chaîne qui mène à l’idée de l’Übermensch, à la compréhension exacte d’une telle idée* [el Jesús que se nos aparece, especialmente en las páginas de *El Anticristo*, es el eslabón fundamental de la cadena que lleva a la idea del *Übermensch*, a la comprensión exacta de tal idea]” (2003).

¹² Hay que recordar aquí la despiadada sabiduría de Sileno, que servía al mito trágico para impulsar en toda la gloria a su “héroe luchador”: “Dice una vieja leyenda que durante mucho tiempo el rey Midas había perseguido en el bosque al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso, sin poderlo atrapar. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es para el ser humano lo mejor y más ventajoso de todo. Rígido e inmóvil el demonio guarda silencio; hasta que, obligado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: ‘Miserable especie de un día, hijos del azar y del cansancio, ¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti — morir pronto’. Ante dichos horrores de la existencia, los griegos supieron crear el impulso luminoso de sus divinidades para poder invertir la sabiduría de Sileno: “lo peor de todo es para ellos el morir pronto, y lo peor en segundo lugar el que alguna vez se tenga que morir” (cf. GT, § 3, pp. 345-346 y DW, 2, p. 128).

En efecto, el enemigo más evidente que emerge con toda claridad en este periodo definitorio de su proyecto filosófico, en donde la expresión devastadora de la metafísica platónica cobra una presencia cada vez más difuminada al agregarse otros problemas más urgentes de abordar,¹³ es la moral cristiana que con su peligroso poder de contagio de influjo gregario termina extendiendo el modelo sometido del “hombre piadoso”. Ante esta implacable muralla que levanta la religión cristiana con su deslavada espiritualidad, ha venido imposibilitándose la emergencia y desarrollo del “hombre superior”; precisamente aquellos que la rígida moral de la piedad termina encasillando en lo que denomina el impulso del *mal*, aquellos seres réprobos que se regodean en el pecado, perversos y malévolos, cuya existencia atenta de manera continua en contra de todas las buenas maneras del supremo *bien* de la existencia religiosa. Esta psicología implacable del espíritu religioso, que realiza de forma crítica Nietzsche, tiene como finalidad comprender el triunfo de los débiles del contagio gregario sobre los individuos fuertes de la excepción (GM, 1er tra., 1-17, pp. 460-483).

La principal consecuencia de esta imposición moral es el desarrollo de un marcado odio a la existencia, que se erige en implacable tribunal de la vida, de todo lo sensible, natural y pulsional que la estimula; según Nietzsche, lo que se propaga como la pólvora es el espíritu sumiso del “resentimiento” y de la “mala consciencia”, que ante los excesos del desprecio hacia esta vida inventa otro mundo como el verdadero y único que hay que anhelar. En otras palabras, no sólo se postra ante los encantos desolados del trasmundo, sino que se presenta como decididamente *antimundano*. Ante todo la propagación feroz de la resignación que acepta todo con amor y

¹³ Como sabemos, Nietzsche establece la intención de su filosofía en un fragmento fechado entre finales de 1870 y abril de 1871: “Mi filosofía es un *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). Aunque no podemos olvidar que “el cristianismo es platonismo para el ‘pueblo’” (cf. JGB, pról., p. 296).

consuelo para recibir con fe ciega una mejor vida profusa de espiritualidad; aquí intuye Nietzsche una diferencia fundamental marcada por la postura que se tiene ante el *dolor* real de la vida, pues la llamada religión del amor rechaza el sufrimiento — como algo innecesario ante el indomable “espíritu de sacrificio” — y la resignación; por el contrario, la filosofía trágica acepta y quiere el dolor como parte de la vida misma que se necesita para conseguir todo lo superior. El *estilo* activo y afirmativo de la vida se opone de manera contundente a la postura reactiva y negativa de la condenación de la existencia.

Ante esta apuesta impugnativa de la “religión del amor”, que termina por enfermar al hombre piadoso y a la vida misma, Nietzsche piensa esta *psicología* de la decadencia como la instauración de un tipo de *manía* que se extiende a sus congéneres y a toda la sociedad; aquí el típico delirante, como hombre creyente en tanto alucinado del trasmundo, se presenta como el “hombre bueno” que debe ser guiado por el sacerdote¹⁴ como el administrador del hospital mental. Por eso, en la búsqueda de la mejor *salud terrenal* concibe al filósofo como médico de la cultura, en tanto señala:

Sigo estando a la espera de que un *médico* filosófico, en el sentido excepcional de la palabra —alguien que tiene que perseguir el problema de la salud global de un pueblo, de una época, de una raza, de la humanidad— tenga alguna vez el coraje de llevar a su culminación mi sospecha y osar esta

¹⁴ La figura del sacerdote cumple una función toral en la psicología de la fe cristiana que realiza Nietzsche, mientras desempeñe el papel esencial de conseguir que la “mala conciencia” adquiera el estatus superlativo del “ideal ascético”; pero a la vez, en tanto acomodo complementario, la “mala conciencia” se establece en el sustrato histórico necesario para la emergencia del sacerdote. Ahora bien, no hay que perder de vista que Pablo de Tarso es por antonomasia el modelo de sacerdote del nuevo cristianismo del “crucificado”. Por eso señala: “Lo que Pablo llevó a cabo más tarde con el cinismo lógico de un rabino, no fue, sin embargo, más que el proceso de decadencia que comenzó con la muerte del redentor” (cf. AC, 44, p. 743). También señala en un fragmento de esa época: “El atentado contra *sacerdotes* y *teólogos* desembocó en la fe en la ‘persona eterna’ (en el cuidado por la ‘salvación eterna’), en la más paradójica exageración del egoísmo personal” (FP IV, 11 [282], p. 437). Véase también P. Valadier (1982, 2ª par., pp. 169–275).

frase: en todo filosofar no ha sido hasta ahora de ningún modo cuestión de la “verdad”, sino de otra cosa, digamos de salud, futuro, crecimiento, poder, vida (FW, pref., 2, p. 719).¹⁵

Frente a esta situación que enferma la vida hasta su extenuación al constituir el mundo como un “manicomio” (AC, 51, pp. 753-754),¹⁶ el nuevo filósofo como médico del alma estipula el indispensable crepúsculo de los ídolos para que el “ateísmo incondicional y sincero” o “razón atea”¹⁷ problematice este escenario dado por sentado, e irremediable, para realizar por fin “el acto de mayores consecuencias de un bimilenario adiestramiento en la verdad que termina por prohibirse la *mentira* de la creencia en Dios” (FW, lib. 5º, § 357, p. 873). Aquí se percibe que para superar todos estos complejos que terminan rebajando a la humanidad entera hasta la ínfima decadencia, es necesario transitar *por fuerza* a partir de la misma moral y verdad de la espiritualidad cristiana, conduciéndola hasta sus límites irreconciliables, en donde se pongan al descubierto todas sus contradicciones e insuficien-

¹⁵ Ya había señalado la importancia de los “nuevos médicos del alma” en un texto anterior: “Si se estaba enfermo hasta cierto punto, ya no se recuperaba jamás la salud, — de eso se encargaban los médicos del alma, refrendados e idolatrados de todos” (M, lib. 1º, § 52, p. 517).

¹⁶ Ahí mismo dice en un párrafo anterior: “Su reino mundial es, tanto ahora como antes, un reino del submundo, un hospital, un reino *southern* [subterráneo], un reino del *ghetto* [gueto]” (AC, 17, p. 717). Pero, ya en una obra previa habla del “rebaño enfermizo, de los *enfermizos* que habitan en esos lugares con aire de manicomio, de hospital” (cf. GM, tra. 3º, 14, p. 532).

¹⁷ Los problemas de la “muerte de Dios” y el “nihilismo europeo” significan un *gran peso* en tanto acontecimientos catastróficos que se evidencian como reto o “gran obstáculo”, pero también se presentan como la posibilidad abierta de un aligeramiento o “gran liberación”. Este es el carácter positivo (*voluntad de poder* que reclama la existencia) que suele ocultarse ante su apariencia negativa de ateísmo destructivo. Según B. Welte: “El gran ateísmo no es sólo capricho. Es una auténtica posibilidad humana, puesto que tiene raíces que arraigan en la esencia más íntima del hombre. En Nietzsche se hacen visibles estas raíces. Y con eso se muestra que son de especie divina. Arraigan en donde el hombre es imagen de Dios y por lo que es hombre. Por eso es, por lo que el hombre quiere en general, y por eso es por lo que puede también ser ateo antes que ninguna otra cosa y hasta el extremo” (cf. 1962, II, p. 37). Y, finalmente, O. Reboul puntualiza con provocación: “*Ateísmo difícil*, precisamente porque es *difícil ser adulto*. Pasarse sin Dios y sin la cruz exige un coraje, un rigor intelectual, un orgullo, una dureza que no está al alcance de cualquiera” (cf. 1993, cap. III 1, p. 111).

cias y dejen en claro que nada de lo superior y fuerte aparece de lo humano, incluso la equívoca idea del “progreso moderno” significa un cambio en este sentido: lo óptimo y fuerte han irrumpido desde esos *golpes de suerte* que permiten la emergencia de todo lo *superhumano*.

Lo que nos interesa destacar aquí son aquellas “fuerzas antiutópicas” levantadas por esta idea como un torbellino metafórico sedicioso que impulsa la superación de todo lo humano y la afirmación de todo lo terrenal. Ciertamente Nietzsche se constituye en uno de los mayores detractores de cualquier tipo de idealismo y de aquellas propuestas utópicas que se mueven en este sentido; sin embargo, podemos considerar el *envite* máximo del superhombre como un auténtico *simulacro* que despierta ideales apremiantes y esperanzadores, con cualidades “históricas” para confrontar la decadencia nihilista moderna: la voluntad de “tomar el curso de la historia en sus manos”,¹⁸ las de este *inmoralista* que derriba ídolos¹⁹ y se declara abiertamente discípulo del filósofo Dioniso,²⁰ que busca precisamente implementar las condiciones que posibiliten el despliegue de su particular visión trágica del mundo y de un nuevo tipo de ser humano que consiga imponerse luego de los estragos generados por los sucesos conocidos como la “muerte de Dios” (*Gott ist tot*) y el “nihilismo europeo” (*Europäischer Nihilismus*), más allá de *utopías* que pese a la fantasía que las mueve luego se quedan en el nivel demasiado humano y derivan — por los excesos idealis-

¹⁸ Así lo indica en su particular autobiografía intelectual: “Pues cargo sobre mis hombros el destino de la humanidad” (cf. EH, “El caso Wagner”, 4, p. 852).

¹⁹ En el sentido en que lo entiende Nietzsche: “Lo que en el título se denomina ídolo, es simplemente todo lo que hasta ahora ha sido llamado verdad. *Crepúsculo de los ídolos* — dicho de forma clara: se llega al fin de la vieja verdad” (EH, “Crepúsculo de los ídolos”, 1, p. 846).

²⁰ “yo, el último discípulo del filósofo Dioniso; — yo, el maestro del eterno retorno” (cf. GD, “Lo que tengo que agradecer a los antiguos”, 5, p. 691). También en una obra anterior: “— yo, el último discípulo e iniciado del dios Dioniso: ¿y no me debería estar permitido empezar por fin a daros a probar a vosotros, amigos míos, en la medida en que me esté permitido, un poco de esta filosofía?” (JGB, “¿Qué es aristocrático?”, § 295, pp. 433-434).

tas que implementan, ya sean de corte religioso, intelectual, racial, social o político— en meras *distopías* que terminan quebrantando cualquier ilusión y alimentando las inercias nihilistas que nos someten actualmente.

La lectura que queremos realizar aquí del superhombre nietzscheano pretende inscribirse dentro de una perspectiva específicamente política, pero con un enfoque que consiga desmarcarse de la misma política dogmática —quizás en forma de una “ontología de lo *impolítico*”—; que posibilite ir más allá de lo que la disciplina permite, para considerar el juego *antiutópico* (es decir, “antiespiritual”)²¹ del superhombre como parte del empuje creativo de la *gran política*. Hay que establecer como la principal característica del hombre fuerte de tipo dionisiaco la superación de toda convicción, en tanto que la “libertad de la voluntad” supone el poder de la autodeterminación —en tanto dominio enérgico de sí mismo— que se desmarca de toda creencia y de la necesidad de sostenerse en una certidumbre que permita mantenerse en el nivel de lo normal.²² La “política grande” se constituye así en el indispensable medio estimulante para generar las condiciones que permitan el arribo contundente de lo *superhumano*, que tiene que comenzar por superar todo lo demasiado humano. Tal como lo señala M. Blanchot, en

²¹ Como indica E. Fink: “Tal ser se halla desgarrado por una contradicción del más acá y del más allá, de lo sensible y lo espiritual. Lo espiritual es utópico, lejano a la tierra, fantasmal; lo sensible, negado, por así decirlo, por lo espiritual, existe sólo con vida vegetativa, como planta. La infidelidad a la tierra, que desgarrar al hombre, es una contradicción entre lo sensible y lo espiritual, entre cuerpo y alma [...]. Pero la trasmutación del idealismo mediante la idea del superhombre significa la curación de la desgarradura que divide al hombre y lo escinde; representa una reconciliación en la que se desvanece la contradicción entre cuerpo y alma” (cf. 1966, cap. 3, 2, pp. 97-98).

²² Así lo señala en un fragmento de otoño de 1887: “Más natural es nuestra posición *in politicis*: vemos problemas de poder, de un *quantum* de poder contra otro *quantum*. No creemos en un derecho que no descansa sobre el poder de imponerse: sentimos todos los derechos como conquista [...]. Más natural es nuestra estimación de los *grandes hombres* y *las grandes cosas*: contamos la pasión como un privilegio; no encontramos nada grande en lo que no esté incluido un gran crimen; concebimos todo ser-grande como un colocarse-fuera de la moral” (cf. FP IV, 10 [53], p. 314).

su estudio sobre el *estilo* nietzscheano: “El pensamiento del superhombre no significa en primera instancia el advenimiento de éste, sino la desaparición de algo que se había llamado el hombre” (1973, p. 46).²³

2. El navío que parte sin rumbo: el superhombre según el maestro Zaratustra

El *Übermensch* nietzscheano —que resulta fundamental para entender su propuesta particular de filosofía política sediciosa de la “crueldad”, como parte de sus implicaciones ontológicas y metafísicas— suele traducirse habitualmente como “ultrahombre” (Gianni Vattimo), “ultrahumano” (Pier Aldo Rovatti), “posthombre” (Roberto Esposito), “sobrehumano” (Jean-Pierre Faye, Bernhard Welte), “superhumano” (Michel Onfray), estos últimos queriendo responder en cierto sentido a la “severa” crítica feminista y siguiendo algunos lineamientos generales de lo considerado *políticamente correcto*. Como se vea, pensamos que la idea original de Nietzsche se refiere precisamente a lo *superhumano* (*übermenschlich*) como metáfora creadora crítica:²⁴ pues resulta que en una primera instancia destructora significa

²³ Sin duda, es una característica que ya había destacado con anterioridad en “su” interpretación M. Heidegger, en el sentido de que el superhombre niega de “modo nihilista” la esencia humana como caracterización tradicional mediante la razón (cf. 2005, VI, pp. 752-753). También E. Voegelin señala lo mismo en 1959: “El hombre no puede transformarse en superhombre; el intento de crear a éste es el intento de asesinar al hombre. *Al asesinato de Dios no le sigue históricamente el superhombre sino el asesinato del hombre* —, *al deicidio de los teóricos gnósticos sigue el homicidio de los prácticos revolucionarios*” (cf. 2009, p. 137). Finalmente, señala J. M. Kennedy: “*The superman is at once the supreme victory and also the end of man* [El superhombre es a la vez la victoria suprema y también el fin del hombre]” (cf. 1910, chap. VI, p. 178).

²⁴ Para M. Heidegger, en tanto que el hombre hasta ahora conocido no es capaz de pensar y de soportar la doctrina del *eterno retorno*, es indispensable transformarlo en “superhombre”; es decir, hay que entenderlo en el sentido de *superación*: “El ‘super’ [*Über*], en el sentido de ‘más allá de’ [*Über-hinaus*], está referido a un hombre totalmente determinado, que sólo resulta visible con esa determinación si se ve más allá de él hacia un hombre transformado [...]. El superhombre no es ningún ser fabuloso, es aquel que reconoce como tal y supera a este último hombre. Superhombre, es decir, el hombre que va por sobre el último hombre y de ese modo lo marca como último, como hombre que pertenece a lo que ha sido hasta entonces” (2005, II, p. 232).

la superación de lo que hasta ahora hemos conocido como lo humano, demasiado humano; pero también, en una segunda exigencia constructora, constituye la elaboración de un “nuevo tipo de hombre” desarrollado en un auténtico orden *postdivino*, o marcadamente *postcristiano*. Es decir: ¡todo el despliegue creativo generado por el poder superlativo que llene el vacío dejado por la “muerte de Dios”!²⁵

Pero de ninguna manera se trata de sustituir al dios moribundo con los desplantes del ser humano prepotente y vanidoso que reclama ocupar el lugar vacante dejado por la divinidad ausente, en el sentido de que el “mono de Dios”²⁶ quiere sentirse amo y fin de todo el Universo a manera de eterno *supermono*: “El hombre destinado a detenerse, como el supermono [Überaffe], imagen del último hombre [der letzte Mensch] que es el eterno” (FP III, 4 [163], p. 122). Precisamente, Nietzsche pretende desmontar dicho lugar privilegiado decretando su axiomática pertenencia histórica, para mostrar la *trivialidad* que sostiene a esta divinidad; en tanto que significa el transcurrir temporal con sus diferentes momentos y como *narrativa* inventada que

²⁵ Hay que decir que la postura abiertamente anticristiana que asume con pasión Nietzsche se refiere sobre todo a una crítica ontológica, psicológica y moral; es decir, aparte de la “vergüenza” histórica que significa el dogma piadoso cristiano, se trata de un “enemigo” que se encuentra profundamente *arraigado* tanto en la parte “exterior” como en la “interior” del ser humano moderno. Para Nietzsche la religión cristiana se erige como la mayor enemiga de la vida, en tanto que el ideal sobrenatural del Dios cristiano aglutina la presencia metafísica que determina de forma nihilista todo el Occidente. Hay que agregar que elementos como la “culpa” y el “ideal igualitario” se instalan en la cultura moderna a partir del *espíritu cristiano*; la culpa es un gusano que roe hasta terminar por arruinar la “inocencia del devenir”, y el nivel mediocre del principio de igualdad, como una aplanadora, termina por limitar las posibilidades para que se desarrollen los “individuos excepcionales”.

²⁶ “Si un dios ha creado el mundo, creó al hombre como *mono de Dios*, como el continuo motivo de diversión en sus larguísimas eternidades [...]. Ese inmortal aburrido cosquillea con el *dolor* a su animal favorito a fin de disfrutar con los gestos trágicos y orgullosos, con las interpretaciones de sus sufrimientos y en general con la inventiva espiritual de la criatura más vanidosa, — disfruta como inventor de este inventor” (WS, § 14, p. 378).

busca transmitir alguna explicación del mundo.²⁷ Esta estrategia significa que al aceptar la presencia de Dios como parte de una historia de configuración humana, netamente humana, se conforma una *ficción* modificable en tanto se pueden transformar las coordenadas para que el dios único deje de existir como referente irrevocable y poder relatar otro tipo de historia, lo que implica la concientización de este hecho para abrir brecha y poder construir todos aquellos cimientos sobre los que se sostenga el impulso regio del *superhombre*.²⁸

La tan sonada “muerte de Dios” se presenta en la filosofía de martillo nietzscheana como un tipo de prerequisite para la reconquista del “sentido de la tierra” y que de ese modo pueda florecer en toda su magnitud la promesa del *superhombre*; al superar el reino de Dios podrá desplegarse en pleno el dominio de lo superhumano absolutamente reconciliado con la vida del mundo.²⁹ Pero hay que ver si este impulso de superación del foco de atención de la *trascendencia nihilista* significa forjar un “nuevo tipo” de ser humano que vuelva suyo el mecanismo de *superación* de sí mismo como máxima “ley de la vida” (*das Gesetz des Lebens*), en tanto que también significa realizar la dimensión del propio ser humano para generar las con-

²⁷ Como señala C. Gentili: “El camino que conduce al *Übermensch* no prevé que el hombre se adueñe de los atributos divinos, sino que tome conciencia plena de ese proceso del que nace la idea de Dios y del hecho de que este proceso le *pertenece* en su totalidad. Que Dios sea la premisa de la historia del hombre se revela como una hipótesis *demasiado humana* que deja entrever su propio origen; o lo que es lo mismo, que el hombre es la premisa de esta premisa” (2004, IV 1, p. 266).

²⁸ En algunos apuntes datados entre noviembre de 1882 y febrero de 1883, insiste en este cambio radical: “Debemos preparar la tierra para el superhombre; y los animales, y las plantas” y “Para el superhombre tenemos que preparar no sólo la tierra, sino también animales y plantas” (FP III, 4 [78] y 5 [1] (138), pp. 108 y 150).

²⁹ Para utilizar la expresión de Michel Henry (2010), que genera desde su “fenomenología material” con la intención de poner el énfasis en el fenómeno de la vida; sin duda, en contraste con el concepto de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) de la tradición fenomenológica, existencial y hermenéutica. Al respecto, véase H. Blumenberg (2013).

diciones necesarias que consigan la instauración de la *inmanencia*³⁰ como medida de corrección para una factible reconciliación con el mundo material. Tal como plantea en la última época de su vida productiva: “Todas las cosas grandes perecen por sí mismas, 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, propia de la esencia de la vida, — al final siempre le llega al propio legislador [*Gesetzgeber*] el aviso: *patere legem, quam ipse tulisti* [sufre la ley que tú mismo promulgaste]” (GM, tra. 3ro, 27, p. 559).³¹ Para esclarecer un poco estos importantes elementos de manera que nos permitan comprender mejor y reflexionar más a fondo sobre las posibilidades reales del *Übermensch*, es indispensable realizar un ejercicio hermenéutico de la puesta en metáfora que realiza Nietzsche del superhombre y su capacidad sediciosa.

Como es sabido, el lugar donde aparece como tal por primera vez la idea del superhombre es en el prólogo y la primera parte de *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (*Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885). En realidad, debemos señalar que el último párrafo (§ 342) del libro 4º de *La ciencia jovial* (*Die fröhliche Wissenschaft* [*La gaya ciencia*], 1882) presiente y anuncia ya ciertos aspectos de la primera parte del *Zaratustra*.³² Hay que decir que se trata de la obra más apreciada por su autor:

³⁰ En realidad se trata de la superación de la división metafísica entre inmanencia y trascendencia, como estructura que *captura* en un tipo de explicación al no permitir otras formas diferentes de planteamiento.

³¹ Esta idea la había planteado Nietzsche antes: *Así habló Zaratustra* (cf. Za, 2ª par.: “De la superación de sí mismo”, pp. 139-141) y *Más allá del bien y del mal* (cf. JGB, sec. 9ª: “¿Qué es aristocrático?”, § 257, pp. 413-414).

³² Así lo indica, por ejemplo, el filósofo inglés B. Williams: “la última sección del Libro IV de *La gaya ciencia* (342) es, desde luego, virtualmente la misma que la primera sección del *Zaratustra*” (cf. 2012, XXI, p. 358). Al respecto, véanse también los comentarios de L. Strauss (2014, VII, pp. 172-173). Ya en el aforismo § 624 de *Humano, demasiado humano* habla del “sí-mismo superior” (cf. MA, 9ª par.: “El hombre a solas consigo”, pp. 264-265) y en un comentario sobre los poemas dramáticos de Byron (cuaderno MP II, 15, de octubre de 1861-marzo de 1862), en relación con el héroe *Manfred*, habla del “mistagogo superhombre” (cf. OC I, 12 [4], p. 174).

Entre mis escritos, mi *Zaratustra* ocupa un lugar aparte. Con él he hecho a la humanidad el mayor regalo que se le ha otorgado hasta ahora. Este libro, con una voz que recorre milenios, no es sólo el libro más elevado que existe, el auténtico libro del aire de alturas —todo el hecho “hombre” yace a inmensa distancia *por debajo* suya—, es también el *más profundo*, nacido de la más íntima riqueza de la verdad, un pozo inagotable al que ningún cubo desciende sin subir lleno de oro y de bondad (EH, pról., 4, pp. 782-783).

En esta obra Nietzsche consigue expresar algunos pensamientos “explosivos” inspirados que vienen madurando desde 1881,³³ que avanzan sin concesión alguna de forma algo subterránea, enredándose con aquel proyecto que le lleva seis años (1876-1882) —que abarcan los dos tomos de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La ciencia jovial*— y que describe así: “¡Toda mi ‘condición de espíritu libre’! ¡Oh, qué años! ¡Qué padecimientos de todo tipo, qué soledades y qué hastío de vivir!” (CO IV, 256, p. 229). Es precisamente en este ambiente y con la seguridad de haber saldado hasta cierto punto esa *deuda* contraída con el forjamiento de su “espíritu libre”, donde emerge con fuerza arrasadora la *inspiración* de su *Zaratustra*.³⁴ En busca también de nuevas formas de ex-

³³ Lo señala, por ejemplo, en una carta con fecha del 14 de agosto de 1881, dirigida a su amigo Heinrich Köselitz: “En mi horizonte se han asomado pensamientos completamente nuevos para mí — no quiero dejar entrever nada de ellos, y en cuanto a mí, seré inamovible en mi silencio. ¡Tendré seguramente que vivir todavía *algunos* años más! ¡Ay, amigo, por mi cabeza pasa a veces la idea de que, mirándolo bien, llevo una vida extremadamente arriesgada, porque soy una de esas máquinas que pueden *estallar*! La intensidad de mis sentimientos me espanta y me hace reír, — algunas veces no he podido salir de mi habitación por la ridícula razón de que mis ojos estaban inflamados — ¿y por qué? Porque el día precedente había llorado demasiado durante mi paseo, y no lágrimas sentimentales, sino de alegría, mientras cantaba y decía cosas sin sentido, dominado por una visión insólita, en la que aventajo a todos los hombres” (cf. CO IV, 136, p. 144). Así lo indica M. Montinari: “Por lo tanto, hay que situar esta nueva idea en el invierno de 1882 a 1883: el invierno en que Nietzsche padeció grandes sufrimientos psíquicos, rompió con la familia y se vio atormentado por el resentimiento hacia Lou y Ree, y más aún hacia sí mismo; un invierno <a las puertas del suicidio>. Durante ese invierno nació el superhombre” (cf. 2003, 3, p. 115).

³⁴ Aquí también hay que considerar el duro rompimiento que tuvo el filósofo con sus amigos Lou Andreas-Salomé y Paul Réé, suceso que lo sumió en una profunda depresión, como le señala a F. Overbeck en una carta fechada el 25 de diciembre de 1882: “Si no consigo inventar el artificio de los alquimistas para transformar este fango en oro, estoy perdido. — ¡Aquí tengo la oportunidad *más bella* para demostrar que, para mí, ‘toda vivencia es

presión que permitan *decir* aquello que luego resulta inexpresable desde los estrechos referentes del lenguaje conceptual metafísico y, además, persigue engendrar una filosofía que permita *vivir* a partir de sus duras intuiciones.³⁵

Como sabemos, el prólogo de *Así habló Zaratustra* inicia con el relato del “hundimiento en su ocaso” de Zaratustra, pues ante el reconocimiento de su sobreabundancia de sabiduría requiere e intenta una liberación bajando hacia las profundidades donde habitan los seres humanos. Sucede que él se ha transformado al convertirse en *niño* y en un *despierto*, presentándose como un auténtico *bailarín* que se dirige con *jovialidad* hacia su ocaso, tras dejar al anciano o viejo santo en el bosque se sorprende de que éste aún ignore la prometedora situación de que “Dios ha muerto”. Al llegar al primer pueblo lindante al bosque se dirige al mercado y habla así a sus habitantes congregados para ver un espectáculo público:

Yo os predico al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? [...]. El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a aquellos que os hablan de esperanzas ultraterrenas! Son envenenadores, lo sepan o no. Despreciadores de la vida son, moribundos y envenenados ellos mismos, hombres de quienes la tierra está cansada: ¡ojalá la abandonen! (Za, pról., 3, p. 73).

útil, todo día sagrado y todo ser humano divino!’” (CO IV, 365, p. 306). Sin duda, *Zaratustra* emerge de este complejo proceso alquimista, teniendo como punta de lanza la intuición del superhombre.

³⁵ Así lo indica en una misiva dirigida a Heinrich von Stein, fechada a principios de diciembre de 1882: “Le digo sinceramente que yo llevo dentro demasiada cantidad de este carácter ‘trágico’ como para no *maldecirlo* a menudo; todas mis experiencias, tanto en las pequeñas como en las grandes cosas, toman siempre el mismo derrotero. Entonces, me exijo a mí mismo elevarme hasta una *altura* desde donde pueda ver el problema trágico *por debajo* de mí. — Me gustaría *liberar* la existencia un poco de su carácter desgarrador y cruel. Pero para poder seguir con esto, tendría que revelar a usted lo que no le he revelado a nadie: — la tarea que tengo delante, la tarea de mi vida” (cf. CO IV, 342, pp. 287-288).

Aquí podemos observar ya que la propuesta del *superhumano* va acompañada de la declarada “muerte de Dios”, en tanto que se constituye en la recuperación del sentido de la tierra con el rechazo de toda propuesta que fije su atención en el reino de lo sobreterrenal,³⁶ cuya letal *toxina* expanden los envenenadores de la vida. Contra estos despreciadores del cuerpo y de la tierra, Nietzsche opone la invectiva de “la hora del gran desprecio”, aquel momento supremo en que no importan la felicidad, la razón, la virtud, la justicia ni la compasión; todas ellas son las *miserias* que siguen haciendo del hombre un animal amaestrado, por eso hay que encararlas con el “rayo y la locura” que representa el *superhombre*. Ante el abismo abierto que rinde al hombre como animal gregario al “sometimiento”, hay que aceptar la condición humana como un simple medio que tiene que conducir al propósito máximo del superhombre; en tanto que el ser humano es un “caudal sucio”, se requiere un mar que pueda “recibir un caudal sucio sin volverse impuro”, el superhombre “es ese mar, en él puede morir vuestro gran desprecio” (Za, pról., 3, p. 74). Dicho de otro modo: es el instrumento que al “hundirlo en su ocaso” logrará “pasar al otro lado”. Por eso, Zarathustra se erige en el anunciador y profeta del superhombre.

Pero ante la falta de comprensión por parte de un pueblo propenso al espectáculo gratuito, Zarathustra comienza a hablar del “último hombre” (*der letzte Mensch*):³⁷ es lo “más despreciable” en tanto que ha hecho de la tierra el lugar más pobre y empequeñecido, la finalidad del imperio del último hombre es la uniformidad y el calor gregario que hace iguales a los hombres

³⁶ Insistiendo un poco más, Nietzsche establece con claridad el origen meramente humano de cualquier divinidad: “¡Ay, hermanos míos, ese dios que creé era obra y locura humana, igual que todos los dioses! Fue un hombre y nada más que un pobre trozo de hombre y de mi yo: de mis propias cenizas y de mis propias brasas vino a mí este fantasma y, ¡en verdad!, ¡ino vino desde el más allá! [...]. Cansancio que quiere llegar al final de *un solo* salto; de un salto mortal, un cansancio pobre e ignorante que ni siquiera quiere ya querer: él inventó todos los dioses y todos los trasmundos” (Za, 1ª par.: “De los trasmundos”, pp. 86-87).

³⁷ Como señala en un apunte fechado entre noviembre de 1882 y febrero de 1883: “Lo opuesto al superhombre es el *último hombre*: lo creé a la vez que aquél” (FP III, 4 [171], p. 123).

en su mediocridad. Lo que provoca es el empequeñecimiento de la tierra y extiende esta condición por su permanencia contagiosa que enferma toda la existencia. El resultado es la prolongación indefinida del *hastío de vivir*, mientras que el “último hombre” es la causa de que el nihilismo se alargue tanto como un obstáculo aparentemente insuperable. Por lo tanto, el último hombre es el principal impedimento para que pueda emerger como rayo luminoso el *superhombre*; el último hombre, que se empeña en seguir siendo el “mono de Dios”, no hace sino persistir en la prolongación del ideal metafísico para continuar como subordinado, al no querer hacerse cargo de sí mismo, y depender de alguna *fantasmagoría* superior a manera de un *estertor* prolongado hasta el infinito.

Al darse cuenta Zaratustra del *gran obstáculo* —considerado como el “peligro de la muchedumbre” — que representa el último hombre para que arribe el superhumano que su mensaje quiere traslucir, declara el oscuro y profundo camino que le espera para poder enseñar la *gran verdad* que estrangula su existencia: “Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: este sentido es el superhombre, el rayo que sale de esa oscura nube que es el hombre” (Za, pról., 7, p. 78).³⁸ Ante dichas dificultades, muy pronto percibe la “nueva verdad” que se le presenta como una fría intuición resplandeciente, después de una noche de descanso franco a la luz de las estrellas como manto abovedado: no es posible hablarle al pueblo de manera directa, presentándole verdades para las que no está preparado y aún no cuenta con el *oído* indispensable. Más bien, lo que necesita son “compañeros de viaje vivos” que sigan sus enseñanzas porque así lo quieren, pues para el mensaje que le ahoga la garganta el pueblo no es el mejor receptor. En tanto que Zaratustra es un *creador*, pretende romper con las viejas “ta-

³⁸ En otro póstumo de esa misma época, anota: “Amo todas esas gotas pesadas cuando caen una a una desde las nubes oscuras que ocultan el rayo dentro de sí: este rayo se llama superhombre” (FP III, 4 [116], p. 115).

blas de valores” que sustentan al animal gregario de manada, por eso es llamado por aquellos que se autonombren justos y buenos: el representante del mal y el quebrantador de los valores considerados como supremos.

Zaratustra busca creadores que lo *acompañen* para celebrar las fiestas que saltan por encima del bien y del mal, establecidos por el orden gregario imperante. Son aquellos compañeros creadores a quienes Zaratustra quiere “mostrarles el arco iris y todas las escaleras del superhombre” (Za, pról., 9, p. 80). Ahora el creador tiene por fin una *meta* clara que consigue guiar su paso saltarín y acompaña su baile, que finalmente puede celebrar la *fiesta de la vida*: su impulso liberador se apoya sobre el ocaso de los muchos, de la masa gregaria *envilecedora* de los seres humanos. En tanto que los caminos por donde pretende transitar son peligrosos, resuelve que sus animales —el águila con la serpiente enroscada en su cuello que dibujan círculos en el aire—³⁹ lo guíen por esos *sinuosos* caminos hacia el *ocaso*. De esta forma Nietzsche monta en el aire su escenario para la representación trágica de la anunciación del *superhombre*,⁴⁰ cuyo prerrequisito básico consiste en asumir con plenitud la “muerte de Dios” y que significa en primer lugar dejar atrás de manera definitiva lo que hasta la actualidad se califica como “humano, demasiado humano”.

De lo que se trata aquí es que el espíritu más *fuerte* cargue con las cosas más pesadas, nada más para probarse a sí mismo y superarse (*Selbstüberwindung*); pero estos “pesos más pesados” tienen que ver con aquellas

³⁹ La conjunción de estos dos animales, el águila como el animal más orgulloso y la serpiente como el animal más inteligente, significan para Zaratustra que a veces la falta de inteligencia tiene que hacerse acompañar por el orgullo para conseguir salir siempre adelante: “¡Ojalá fuera yo más inteligente! ¡Ojalá fuera inteligente desde lo más profundo, igual que mi serpiente! Pero pido lo imposible: ¡así que imploro a mi orgullo que siempre camine al lado de mi inteligencia! Y si alguna vez me abandona mi inteligencia — ¡ah, cuánto le gusta huir volando! — ¡quiera entonces mi orgullo seguir volando con mi estupidez!” (cf. Za, pról., 10, p. 81).

⁴⁰ Según su característico *estilo contradictorio* que pretende hacernos percibir, para la reflexión, los diferentes lados que exhiben los fenómenos de una realidad compleja en constante *devenir* y de limitada comprensión. 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).

contradicciones que le dan forma a la existencia. Por eso, son indispensables las tres *transformaciones* que anuncia la superación del espíritu: el camello que se carga con los valores tradicionales es superado en el desierto por el león en tanto que es aquel espíritu que “conquista su libertad”,⁴¹ convirtiéndose en el “señor de su propio desierto”:

Busca aquí a su último señor: quiere hacerse enemigo de él y de su último Dios, quiere pelear por la victoria con el gran dragón. ¿Cuál es el gran dragón a quien el espíritu ya no quiere llamar señor ni Dios? “Tú debes”, se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice “yo quiero” (Za, 1ª par.: “De las tres transformaciones”, p. 83).

Al escamoso dragón del “tú debes” se opone el férreo león que establece el ámbito de *su libertad* abriendo la posibilidad de un “nuevo crear”; el león crea esta nueva libertad capaz de generar nuevos valores, por eso emerge la última transformación del espíritu en niño como la indispensable *inocencia* para un nuevo comienzo que sepa decir *sí* a la vida: se requiere del *sí* rotundo y superior para realizar el “juego de crear”; en el niño creador el espíritu está lo suficientemente fuerte para asumir por completo su voluntad y configurar su propio mundo.⁴² Sin duda, lo que se relata aquí es una fábula de la *superación* del espíritu hacia la conquista de su propia *fortaleza*.

Podemos percibir la concepción *agonal* que caracteriza la propuesta nietzscheana del superhumano, en tanto que el planteamiento fundamental del conflicto es el que impulsa la superación creativa del espíritu como

⁴¹ En un apunte de esa época indica: “Cuanto más libre y firme es el individuo, *más exigente* se vuelve su amor: él acabará por desear al superhombre, porque ninguno otro *aplaca* su amor” (FP III, 5 [1] (150), p. 151).

⁴² “[...] hemos de reconocer un fenómeno dionisiaco, el cual vuelve una y otra vez a revelarnos, como emanación de un placer primordial, la lúdica construcción y destrucción del mundo individual, de manera similar a cuando Heráclito el Oscuro compara la fuerza formadora del mundo con un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá, y construye montones de arena y luego los vuelve a deshacer” (GT, 24, p. 436). De Heráclito, véanse los fragmentos 52, 70 y 124 (cf. A. García Calvo, 1999, frs. 12, 82, 85 pp. 59, 245-247, 254-259; R. Mondolfo, 2015, 1ª par. Sec. B, pp. 37, 39 y 45; y G. Colli, 2010, fr. 14 [A 18], p. 33).

principal mecanismo para dejar atrás todo lo humano, mediante el arribo del *superhombre*. Hay que decir que dicho advenimiento no significa la instalación de algún tipo de “antihumanismo”,⁴³ lo que sin duda representaría el seguir manteniéndose *dentro* del circuito de la simple dimensión humana, pues de lo que se trata es de ayudar a conducir por *saturación* lo humano hasta su ocaso, para dar nacimiento a lo superhumano; forzando hasta sus lindes insoportables lo humano se logra sacar lo más propio que lo conforma —que el espíritu cristiano ha conducido al olvido por desprecio— para hacer posible engendrar un *nuevo* tipo de ser humano creativo o superhumano que lleve la autosuperación como *arte de vivir peligrosamente*. Habría que agregar que más bien se trata de una forma de lo *inhumano* —de ninguna manera antihumano, “sin humano” o “ahumano”—,⁴⁴ que adquiere la cruel formación de la crítica radical para impulsar todo lo superhumano

⁴³ Así especifica este equívoco: “No somos humanitarios; no osaríamos nunca permitirnos hablar de nuestro ‘amor a la humanidad’ — ¡para eso no somos lo suficientemente comediantes! O suficientemente sansimonianos, suficientemente franceses. Ha que estar ya infectado por un exceso *galo* de excitabilidad erótica y de impaciencia enamorada para acercarse con su celo hasta la misma humanidad... ¡La humanidad! ¿Ha habido nunca entre todas las viejas damas una vieja dama asquerosa? [...]. No, no amamos a la humanidad; por otra parte distamos mucho de ser suficientemente ‘alemanes’, tal como se entiende hoy con normalidad la palabra ‘alemán’, para hablar en favor del nacionalismo y del odio racial, para poder alegrarse de la sarna del corazón y del envenenamiento de la sangre nacionales gracias a la cual cada pueblo se separa de otro, se segrega como si estuviera en cuarentena” (FW, lib. 5to, § 377, p. 890).

⁴⁴ Es evidente que Nietzsche no sería un pensador antipolítico, “sin política” o apolítico; es más bien el filósofo de lo *impolítico* como indispensable momento crítico que prepara la *gran política*. M. Cacciari lo señala así: “Lo ‘impolítico’ nietzscheano es la crítica de lo ‘político’ *en cuanto afirmación* de valores. Tampoco es rechazo nostálgico de lo ‘político’, sino crítica radical de ello; va más allá de la máscara de lo ‘político’ (su desencanto, su necesidad, su ser destino) para descubrir los fundamentos de *valor*, el discurso de *valor* que han fundado [...]. Lo ‘impolítico’ en Nietzsche se configura, podríamos decir, como el estado *crítico* de la ‘gran política’” (cf. 1994, p. 68). También, R. Esposito —haciendo referencia a la interpretación de G. Bataille sobre el filósofo de la *ciencia jovial*— afirma de manera categórica: “Nietzsche, filósofo de la inacción, es *el* filósofo de lo impolítico” (cf. 2006, v 3, p. 291).

como expresión de un *superhumanismo*: “L’avènement du surhomme signe la réconciliation de l’*même*. Seul et authentique humanisme: ce surhumanisme qui fait de la vie la seule vérité que soit” (cf. M. Onfray, 2006, p. 121).⁴⁵

Se postula en contra de aquellos sabios de la virtud que sólo predicán para los somnolientos, enfrenta a aquellos “transmundanos” ofuscados por la irradiación metafísica del otro mundo, que se encuentran más allá de éste, el único mundo que conocemos y podemos habitar, según nuestros plenos atributos terrenales; lo que se requiere es una “cabeza terrenal” bien puesta, cuyas *virtudes materiales* permitan recuperar el “sentido de la tierra”. Desde una perspectiva fisiológica de la subversión, Nietzsche recomienda saber escuchar los sonidos del “cuerpo sano y perfecto” que permita recobrar de forma irrestricta la inquebrantable *energía vital*. El cuerpo percibido como una “gran razón” que expresa una amplia diversidad de *yoes*, en donde el alma y la “pequeña razón” significan otras tantas manifestaciones de ese juego plural de energías como voluntad de poder que trabajan en un único sentido. La “política fisiológica” impulsada por la filosofía nietzscheana establece como mecanismo fundamental la superación de sí, en tanto fuerza creadora para saltar por encima de sí mismo; por eso resulta que el ser humano que logre reconciliarse con el cuerpo propio múltiple será quien pueda fungir como “puente” para el arribo del *superhombre*.

Precisamente es este *espíritu ligero* reconciliado con el cuerpo físico que sabe reír y bailar, el que asume con pasión su ligereza sabiendo soportar los *azotes* de la soledad y el sufrimiento para poder crecer más allá de los hombres y los animales; es el que se aleja de aquellos “tuberculosos del alma” que predicán en contra del cuerpo y de la vida del mundo, en tanto que los enfermos terminan debilitándolo por contagio gregario e imposibilitan el florecimiento de aquellos hombres excepcionales que exigen el perfeccionamiento de su singularidad diferente, como el campo de batalla particular

⁴⁵ [La llegada del superhombre marca la reconciliación con él mismo. Humanismo solo y auténtico: este sobrehumanismo que hace de la vida la única verdad que existe].

en donde mejor desarrollan todas sus posibilidades. Desde esta perspectiva de “política fisiológica”, Nietzsche utiliza una *terminología zoológica* para fustigar con crueldad el “delirio de la razón” que el pretencioso y absurdo animal-hombre moderno postula como rechazo a cualquier imposición natural; por un lado, podríamos decir, el camino hacia el *superhombre* tiene que transitar por el escabroso sendero de los “instintos animales” más propios como *impulso superador*. Por otro, la propuesta del superhumano está completamente enfocada hacia el porvenir, pues el “filósofo del futuro” por fin ha levado anclas sin deferencia alguna, dejando muy atrás cualquier relación con litoral alguno para entregarse con plenitud y pletórico de valentía al peligroso mar abierto del azaroso *porvenir*.⁴⁶

Incluso una vez *acaecida* la llamada “muerte de Dios” queda la *enorme fatiga* que permite la expansión del nuevo ídolo del Estado, que acabará exprimiendo la esencia de los pueblos; aquí se presenta el peligro de los “adoradores del nuevo ídolo” que prolongan la agónica muerte hasta en sus supuestas manifestaciones de vida; hay que alejarse de los *superfluos* y de su *fétida idolatría* que arrastra a los seres humanos como penitentes por una infectada tierra que se vuelve irrespirable. Lo mejor es recuperar el “sentido de la tierra” y al “digno animal” que posibiliten inhalar aires más puros y frescos para una vida libre conquistada por las “almas grandes”. En definitiva: “Allí donde el Estado *termina*, — ¡mirad allí, hermanos míos! ¿Acaso no lo veis, el arcoíris y los puentes que llevan al superhombre? — ” (Za, 1ª par.: “Del nuevo ídolo”, p. 99). Por eso, Nietzsche establece las posibilidades de ejercer el *arte de la guerra* como mecanismo superador que

⁴⁶ Así se presenta el horizonte abierto anunciado con la llamada “muerte de Dios”; ante dicho espectáculo, cabe fortalecerse al convertirse en un *espíritu sutil* que al aligerarse se lanza hacia lo desconocido como “espíritu libre” ante la apertura de una *nueva aurora*: “por fin el horizonte se nos aparece de nuevo libre, incluso si no está claro; por fin podemos hacer que zarpen nuestros barcos, que zarpen hacia todos los peligros; todas las empresas arriesgadas del hombre de conocimiento están de nuevo permitidas; el mar, *nuestro* mar, está de nuevo abierto, quizá no haya habido nunca un ‘mar tan abierto’” (FW, lib. 5º, § 343, p. 859). En un aforismo anterior, titulado *En el horizonte de lo infinito*, menciona precisamente este viaje a la mar que deja muy por detrás toda referencia a la tierra (cf. FW, lib. 3º, § 124, p. 802). Véase también H. Blumenberg (cf. 2018, 2, pp. 27-32).

instaura otra forma de relación entre el amigo y el enemigo; en tanto que en el primero debe cumplirse el impulso para erigirse como la voluntad de conquista del *superhombre*. En cierto sentido, el amigo es lo que cada uno de nosotros somos y queremos llegar a ser, como seres imperfectos que apuestan por su *superación*, pero hay que tener el valor de ser también el enemigo del amigo, como algo difícil de conseguir.⁴⁷

La superación mueve las tablas de valores sobre las que se sostienen los diferentes pueblos, convirtiéndose en una auténtica voluntad de poder que conduce al triunfo sobre las dificultades que se presentan sin remedio a lo largo de la vida; a la victoria obtenida, Nietzsche la llama lo *santo* estableciéndose en la auténtica marca de lo elevado y grande. Debemos aceptar que el hombre es por antonomasia el dador de valores que pretenden atribuir ciertos sentidos a las cosas, sin dejar de percibir que se trata de valores y de sentidos demasiado humanos; pero esta atribución es en sí misma un *acto de creación* supremo, pues también el *aniquilador* de valores se establece como un creador. Al concebir sus valores, las sociedades terminan asignándoles múltiples metas, pero es mejor tener *una única meta* que muchas, pues al final se dispersan; sin embargo, para que la humanidad pueda atribuirse una meta es necesario que primero exista como tal. La máxima tentación que ha padecido la humanidad es su falta de interés hacia sí misma, que se manifiesta como “amor hacia el prójimo”; resulta que el trato con el hombre termina arruinando el *carácter*, que luego queda muy endeble o de plano no existe. Por eso señala de manera enérgica Zaratustra: “No os enseñe al prójimo, sino al amigo. Que el amigo sea para vosotros la fiesta de la tierra y un presentimiento del superhombre” (Za, 1ª par.: “Del amor al prójimo”, p. 106).

En este sentido es que el *superhumano*, para poder construir su *hoy pleno*, tiene que saber jugar con los referentes indispensables de todo lo

⁴⁷ Por eso señala en algunos apuntes de esa época: “Yo os enseñe al *superhombre*: el gran desprecio enseñáoslo vosotros a vosotros mismos” (FP III, 4 [208], p. 127) y “Yo os enseñe al *superhombre*: ¿dónde está el hermano mío que le enseña el gran desprecio?” (FP III, 5 [8], p. 162).

“remoto”, de donde viene redimensionado con lo *futuro* que lo impulsa incesantemente; por eso señala que “en tu amigo debes amar al superhombre como causa de ti”, superando el freno indigno del “amor al prójimo” apuesta por todas las posibilidades creativas del “amor al lejano” (Za, 1ª par.: “Del amor al prójimo”, p. 107). Aquí se separan los caminos entre el *rebaño* que contagia su instinto gregario para condenar una existencia al agónico permanecer, y un poderoso *individuo* que se arriesga por una *vida creativa* plena, pese a la conciencia del dolor que significa separarse de lo establecido, dejar atrás la aceptación protectora de los muchos. El *solitario* tiene que alejarse de la masa para tornarse en auténtico creador, una estrella solitaria que ilumina sin ninguna consideración y porque así es su propia naturaleza; se trata de un *guerrero* que sabe utilizar bien la *garra* en contra de sus enemigos, pero que también es consciente de “que luego uno es su peor enemigo” al confrontarse en aquellos recónditos laberintos subterráneos que forman parte de lo que somos: es el camino solitario del guerrero que conduce sin escape a “lo que eres y puedes llegar a ser”.⁴⁸

Se trata de consumirse en su propio fuego para renacer de las cenizas del escepticismo como un *ser renovado* en tanto creador irredento,⁴⁹ que consiga guiarse por el rayo de una nueva estrella permitiendo decirnos: “¡ojalá dé yo a luz al superhombre!” (Za, 1ª par.: “De las viejecitas y joven-

⁴⁸ Se trata de un tipo de grito de batalla que atraviesa toda la obra nietzscheana: “¿Qué dice tu conciencia? — ‘Debes devenir el que eres’” [“*Was sagt dein Gewissen? — ‘Das sollst du werden, der du bist’*”] (FW, lib. 4º, § 270, p. 827). También se presenta en el subtítulo de su autobiografía intelectual de 1888: *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es* [*Ecce homo. Wie man wird, was man ist*]. Como se sabe, se trata de una idea que retoma del poeta Píndaro: “¡Sé tal cual tú has aprendido a ser!” (cf. 2008, II 70, p. 157).

⁴⁹ “No nos dejemos engañar: los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra lo es. La fuerza, la *libertad* que procede de la fuerza y la superfuerza del espíritu, se *prueban* mediante el *skepsis*. Las personas de convicción no se han de tener en cuenta en modo alguno en todo lo que es fundamental sobre el valor y el no valor. Las convicciones son prisiones [...]. Un espíritu que quiere cosas grandes, que también quiere convicciones *debajo de sí, detrás de sí*... Un espíritu que aspira a cosas grandes, que también quiere los medios para lograrlos, es, por necesidad, un escéptico” (AC, 54, p. 757). También señala algo parecido en otro texto de este último periodo: “¡Los escépticos, el único tipo digno de respeto entre el pueblo de los filósofos, un pueblo de doble y hasta de quintuple sentido [...]!” (EH, “Por qué soy tan inteligente”, 3, p. 800).

citas”, p. 109). Así es como Zaratustra se presenta en tanto inmoralista, como el “aniquilador” de la moral por excelencia, pues cuestiona aquellos valores que el hombre ha establecido para ordenar su mundo mediante sus referentes del bien y del mal.⁵⁰ Pero en el fondo la carga de la moral se constituye también en un freno y en el obstáculo que imposibilita pasar ese puente que es el hombre para llegar *al otro lado*. Para superar estos inconvenientes se necesita que el hombre se transforme en un creador-médico, comenzando por ser un sanador de sí mismo y un espíritu que ejerce la *autosuperación*: sólo aquel que se ha liberado y se domina a sí mismo puede crear lo diferente, teniendo como máxima la *recuperación* del sentido de la tierra. Aquí es donde para todo creador el anhelo del *superhombre* se convierte en un superlativo metafórico que lo impulsa a realizar grandes cosas, aún no vistas puesto que son incomprensibles.

Para llegar al superhombre es indispensable “saber morir a tiempo”, pero esto significa que antes se tiene que “saber vivir a tiempo”, pues hay que ser un guerrero combatiente en la vida para transformarse en un “alma grande”; como aquella que sabe reír y bailar en tanto torbellino recuperador del sentido de la tierra que reconoce cuándo es *oportuno* morir porque ha sabido vivir con toda plenitud creadora. En este punto también se cruzan los caminos de la vida y de la muerte, puesto que la virtud creadora es aquella que “hace regalos”; es decir, la que por sobreabundancia puede derrochar y regalar virtud precisamente por estar pletórica de fuerza. A esta *virtud donadora* Zaratustra la llama “egoísmo sano y sagrado”. Aquel que puede *empujar* por las cargas de su fuerza acumuladas para regalar lo más valioso y detener el avance de la *degeneración* que somete y envilece al enfermo ser humano moderno. Lo superior que impulsa con determi-

⁵⁰ Así lo acota en un apunte: “Nuestro desprecio hacia el hombre nos ha llevado más allá de las estrellas. La religión, la metafísica como síntomas de un deseo de crear el superhombre” (FP III, 4 [214], p. 128).

nación de la “especie” a la “superespecie”, en tanto que lo más propio del *devenir fisiológico* es la lucha encarnada que provoca el advenimiento de lo *superhumano*.

El poder como virtud que también sabe generar “virtud” por impulso creador, comenzando con su incuestionable fidelidad a la tierra con todo lo terrible y placentero que contiene; su inquebrantable *impulso vital* que tiene la capacidad de *donar* con abundancia nada más por lo exultante de sus energías acumuladas después de mil combates *vividos*. Por eso estos luchadores de la vida son médicos de sí mismos y con ello ayudan también a curar la tierra. Esta es la *nueva buena* del futuro prometedor que trae renovados aires de grandeza, pero sólo los solitarios, incomprendidos y raros tienen los *oídos* necesarios para captar lo diferente que se impone por los años acumulados de preparación para estar listos como *grandes almas* que son. Sin embargo, Zaratustra no renuncia a lo comunitario como el indispensable contexto para el arribo del superhombre: el egoísmo sano es la condición indispensable para que se engendre la *superhumanidad* como proyecto colectivo.⁵¹

Vosotros, los solitarios de hoy, vosotros los apartados, debéis llegar a ser pueblo algún día; de vosotros — a partir de vosotros, los que habéis elegido a vosotros mismos, debe crecer un pueblo elegido: — y de él, el superhombre. ¡En verdad, la tierra aún debe llegar a ser un lugar de sanación! ¡Y ya hay un nuevo aroma envolviéndola, un aroma que trae salud, — y una nueva esperanza! (Za, 1ª par.: “De la virtud que hace regalos”, 2, p. 117).⁵²

⁵¹ Así lo indica G. Vattimo, en su diálogo continuo mantenido con el filósofo de la *ciencia jovial*: “A causa de la desconfianza en el hombre tal como ha sido hasta ahora, incluso en sus mejores ejemplos, Nietzsche no puede pensar el *Übermensch* en términos de fuerza y capacidad de imponerse a los otros, como un señor sobre los esclavos. Si ha de darse algo como el *Übermensch*, sólo será posible como un ‘ultrahombre de masas’, un nuevo sujeto que no destaca sobre el fondo de una sociedad de esclavos, sino que vive en una sociedad de iguales” (cf. 2001, p. 204).

⁵² Y en algunos fragmentos de la época: “El nacimiento de los *superhombres*” (FP III, 4 [25], p. 95) y “Tiene que haber *muchos superhombres*: Toda bondad se desarrolla sólo entre sus iguales. ¡Un solo Dios sería siempre un *demonio*! Una raza *dominante*. Para <los señores de la tierra>” (FP III, 35 [72], p. 789). Ya lo había indicado G. Bataille: “Vivir una posibilidad hasta su fin pide un intercambio entre varios, que la suman como un hecho

Precisamente aquí es donde habla Zaratustra, tras dejar a sus discípulos para que crezcan por sí mismos y puedan utilizar sus propios medios, del arribo del “gran mediodía”: en tanto supremo momento de la “sombra más corta” que anuncia que el hombre está a media andadura entre el *animal* y el *superhombre*. Lo que también señala es que la tarde trae la hora del crepúsculo, que al transformarse en profundidad produce una “nueva mañana”, que tiene que transcurrirse, sin embargo, este *resurgir* plagado de nuevas esperanzas que impulse su paso “al otro lado”. El gran mediodía indica la plena madurez de su conocimiento y por fin estar preparado para dejar atrás de sí la “muerte de Dios” —asumiendo con pasión jovial todas sus consecuencias—, para construir lo diferente y alcanzar diversos *estilos* de realización vital; por eso, indica a manera de fórmula provocadora al final de la primera parte de la considerada su *magnum opus*: “*Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre*” (Za, 1ª par.: “De la virtud que hace regalos”, 3, p. 118). Aquí y ahora —muy lejos ya de los ideales metafísicos, los aciagos prejuicios morales y la pesada espiritualidad cristiana— está todo por construirse con la máxima creatividad conquistada por la fortaleza probada en la batalla de la vida cotidiana, posibilitando lo *diferente* que adviene dejando al hombre a solas con todas sus capacidades y posibilidades para generar por fin lo *sobrehumano*.

Para Bernhard Welte, el proyecto del superhombre tiene que ver con la búsqueda por encontrar una posible solución al “enigma del hombre” —esa tensión irresoluble entre lo finito e infinito, lo racional e intuitivo—, en donde Nietzsche apuesta “no al hombre, sino *por encima* del hombre.

que les es exterior y no depende ya de ninguno de ellos. Respecto a la posibilidad que propuso, Nietzsche no dudó jamás de que su existencia exigiese una asociación. El deseo de una asociación [o comunidad o pueblo] le agitaba sin cesar” (cf. 1979, III, p. 37). También J. Young puntualiza: “*Nietzsche writes in the notebooks, not a person but a ‘metaphor’* (KSA 12 10 [17]), *a metaphor for, at least sometimes, an ideal community: ‘in the superman’, he writes, ‘individuals have become one’* (KSA 10 4 [188]) [Nietzsche escribe en los cuadernos, no una persona sino una ‘metáfora’ (KSA 12 10 [17]), una metáfora para, al menos a veces, una *comunidad* ideal: ‘en el *superhombre*’, escribe, ‘los individuos se han convertido en uno’]” (cf. 2015, p. 24). También pueden verse al respecto los interesantes comentarios de R. Espósito (cf. 2012, 5, pp. 189–191).

Está por encima del hombre lo que únicamente puede resolver y llenar al *hombre* y puede llevarlo a un puro sí de existencia, no disminuida, ni dividida y, en conclusión, divina”. Adicionalmente destaca el tremendo malentendido que ha significado el azar que denota el “*por encima del hombre*”, en tanto que se ha ubicado “el símbolo del superhombre —y no sin culpa de Nietzsche— en lo humanamente inhumano” (1962, IV, p. 54). Eso, sin duda, tiene que ver con el malentendido de la puesta en escena del “hombre superior” (*höheren Menschen*), tal como lo caracteriza Nietzsche en la última parte de su obra. Lo que sucede es que este envite resulta doblemente engañoso, pues en realidad Zaratustra reconoce que cometió un error al instalarse en el mercado para compartir su mensaje. Ahí todos quieren ser iguales y niegan la existencia de los hombres superiores; en el momento en que “Dios ha muerto” es cuando éstos se hacen “señores” y alumbra el “gran mediodía”. Tanto que lo lleva a decir: “¡Bien! ¡Bien! ¡Hombres superiores! Ahora es cuando hace círculos la montaña del futuro humano Dios ha muerto: ahora queremos *nosotros* — que viva el superhombre” (Za, 4ª par.: “Del hombre superior”, 2, p. 251).

Este impulso para *superar* todo lo humano conduce a Zaratustra a increpar: “El superhombre es lo que yo amo, él es para mí lo primero y lo único, — y *no* el hombre: no el prójimo, no el más pobre, no el más sufridor, no el mejor. —” (Za, 4ª par.: “Del hombre superior”, 3, p. 251).⁵³ Sin embargo, lo que ha imperado es la “gente pequeña” y sus “pequeñas virtudes”, se han constituido en los “señores”; en realidad, este es el gran reto que se presenta como máximo orgullo: “¡Oh, hermanos míos, superar a estos señores de hoy, — a estas gentes pequeñas: *ellas* son el mayor peligro del superhombre!” (Za, 4ª par.: “Del hombre superior”, 3, p. 251). En tanto que es necesario cambiar nuestra manera de valorar y descalificar todo lo considerado como dañino y malvado, pues debemos pensar desde una nueva

⁵³ Tal como puntualiza en un fragmento póstumo datado en verano-otoño de 1884: “¡No la ‘humanidad’, el *superhombre* es la meta!” (cf. FP III, 26 [232], p. 578) y, en otro apunte fechado entre noviembre de 1882 y febrero de 1883: “Meta: *alcanzar* en un instante el superhombre” (FP III, 4 [198], p. 126).

perspectiva que “el mal es la mejor fuerza del hombre”;⁵⁴ de esta forma se tiene que aceptar que luego lo peor y mejor van unidos, pues Zaratustra enseña que “lo peor es necesario para lo mejor del superhombre” (Za, 4^a par.: “Del hombre superior”, 5, p. 252).⁵⁵ Para ello es preciso saber abrazar lo peor y lo más duro que se presenta en la vida, pues de esta manera el *superhombre* “crece hasta aquella altura en que el rayo cae sobre él y lo hace pedazos: ¡suficientemente alto para el rayo!”. Lo importante es no perder de vista que este impulso apunta hacia los “pocos”, pero con un envite “prolongado” y con vista siempre hacia lo “lejano”.

Además la “gente pequeña” genera desconfianza y resentimiento hacia las “cosas grandes”, no podemos dejar de reconocer que “ella miente siempre”. Lo que impera es la “razón de la plebe” que no acepta a los “hombres superiores” en tanto “¡hombres valientes, de corazón abierto!”. Nos recuerda que si queremos *subir* es necesario saber emplear nuestras propias piernas. Pues resulta que luego se malogran aquellas cosas grandes; no obstante, es indispensable tender hacia lo “más alto, profundo, estelarmente alto del hombre, su fuerza inmensa”; ya que es imprescindible rodearse de aquello que impulsa la *superación*: “Lo perfecto enseña a tener esperanza” (Za, 4^a par.: “Del hombre superior”, 15, p. 255). Además hay que saber reír (“todas las cosas buenas ríen”) y bailar (el que se “aproxima a su meta, ése baila”), aunque los *malogrados* de la vida odian estas manifestaciones pues las consideran indignas y contrarias a las buenas costumbres que defiende esta especie enferma. Debemos seguir el *camino torcido* hacia las cosas buenas, ejercitar nuestras propias piernas para el buen baile que inicia las fiestas de la risa, que es la celebración de la vida.

⁵⁴ Como señala de una manera cínica, en un apunte de julio-agosto de 1882: “Los hombres que aspiran a la grandeza son generalmente hombres malos: es su único modo de soportarse” (cf. FP II, 1 [84], p. 40).

⁵⁵ “No pude *dejar de lado* nada cuando creé al superhombre. Todo lo malo y falso de vosotros, vuestras mentiras y vuestra ignorancia — todo esto está en su semilla” (FP III, 4 [77] y 5 [1] (134), pp. 108 y 150).

Sin embargo, los hombres superiores se han malogrado,⁵⁶ en tanto que no han sabido “bailar como se debe”, pues no acompañan la danza que conduzca a la *superación de sí mismos* como máximo valor. Los llamados hombres superiores “no son bastante elevados ni suficientemente fuertes”, pues su misma conformación física los delata: “tienen piernas enfermas y delicadas” (Za, 4^a par.: “El saludo”, p. 248), lo que los hace incapaces para el baile de la vida y para saltar por encima de sí mismos. En definitiva, se han hecho pesados, rígidos y disminuidos.⁵⁷ Aquí percibe Zaratustra uno de los mayores obstáculos para el advenimiento del *superhombre*, en tanto que se requiere algo mayor: “¡deben venir *leones sonrientes!*” (Za, 4^a par.: “El saludo”, p. 248).⁵⁸ Además es necesario saber utilizar esos pies ligeros que contengan la suficiente fuerza para romper con el orden establecido, tan fangoso y turbio que imposibilita que ahí pueda crecer lo grande: “quien tiene los pies ligeros corre incluso por encima del fango y baila como sobre el hielo pulido” (Za, 4^a par.: “Del hombre superior”, 17, p. 256).

Estos hombres superiores forman parte —junto con aquellos otros elaborados por los hombres del “gran anhelo”, de la “gran náusea” y del “gran hastío”— de lo que denomina el “último residuo de Dios”;⁵⁹ toda

⁵⁶ Por eso refiere W. Kaufmann: “*the Übermensch developed out of the insight that ‘the goal of humanity cannot lie in the end [Ende] but only in its highest specimens’ [el Übermensch se desarrolló a partir de la idea de que ‘el objetivo de la humanidad no puede estar al final [Ende] sino sólo en sus especímenes más altos’]*” (cf. 1974, 11, p. 319).

⁵⁷ Más adelante afirmará: “Tienen pies pesados y corazones cerrados: — no saben bailar. ¡Cómo iba a ser la tierra ligera para ellos!” (Za, 4^a par.: “Del hombre superior”, 16, p. 256).

⁵⁸ Agrega: “Pero es mejor estar loco de felicidad que loco de infelicidad. Es preferible bailar torpemente que andar cojeando. Así pues, aprended de mi sabiduría: incluso la peor de todas las cosas tiene dos buenos reversos, — aun la peor de todas las cosas tiene buenas piernas para bailar: ¡aprended, pues, de mí, hombres superiores, a sosteneros sobre vuestras piernas derechas! ¡Olvidad, entonces, al demasiado atribulado y toda la tristeza plebeya! ¡Oh, qué tristes me parecen hoy incluso los payasos de la plebe! Pero el hoy es de la plebe” (Za, 4^a par.: “De los hombres superiores”, 19, p. 257).

⁵⁹ Entre los llamados “residuos de Dios” coloca a esta extraña ralea (“hermanos de la oración”), tal como los caracteriza en sus *asnadas divinas*: “Y, ¡en verdad!, todos aquellos hombres superiores, los dos reyes, el papa jubilado, el mago perverso, el mendigo voluntario, el caminante y su sombra, el viejo adivino, el concienzudo del espíritu y el más feo de

aquella ralea que se resiste a lo grande y a pasar “al otro lado”, por cobardía, pero también por incapacidad y falta de fortaleza. Zaratustra dice no ser indulgente con aquellos que considera como sus guerreros, con las huestes que impulsan el envite de la transvaloración. En este sentido, los hombres superiores constituyen a la vez un obstáculo y una posibilidad: lo primero porque detienen la transvaloración, puesto que se debe aceptar: “Hay una carga, un recuerdo que oprime vuestros hombros; más de un malvado duende se esconde en vuestras esquinas. Hay plebe oculta también en vosotros. Y aunque seáis altos y de estirpe superior, existen muchas cosas en vosotros torcidas y deformes” (Za, 4ª par.: “El saludo”, p. 248).⁶⁰ No obstante, a la vez conforman el apoyo —en tanto que lo propio de su “naturaleza” es servir como escalera o puente— para que “hombres más elevados” puedan utilizarlos como sostén para pasar a la “otra orilla”.⁶¹

Pueden servir como receptáculos que posiblemente con el tiempo consigan *parir* un “hijo auténtico y un heredero perfecto”,⁶² pero se trata de una promesa lejana y una esperanza demasiado anhelada pues son tan sólo un “presagio de que los hombres más elevados se encuentran ya en camino hacia mí”. Todavía no son los hijos de Zaratustra, aquellos a quienes pertenecen su “herencia” y su “nombre”, auténticos usufructuarios de toda la riqueza viva de la tierra y de una voluntad de poder afirmativa y

los hombres: todos están arrodillados, como niños y viejecillas crédulas, adoraban al asno” (Za, 4ª par.: “El despertar”, 2, p. 269).

⁶⁰ Por eso expresa sus reservas: “Aún no han existido superhombres. Yo los he visto desnudos a ambos: al más grande y al más mezquino de los hombres: y a ambos los seguí encontrando — ¡demasiado humanos!” (FP III, 10 [37], p. 261) y “¡Todavía no ha habido ningún superhombre!” (FP III, 13 [26], p. 324).

⁶¹ “El hombre superado por él mismo era el padre del superhombre. / No me canso de enseñar esto: el hombre es algo que debe ser superado — yo lo he visto, al superhombre” (FP III, 18 [56]: 398) y “Amo a los hombres cuya virtud los orienta hacia la perdición. / mirad, ¡yo os enseño el puente hacia el superhombre! / yo amo a los que derrochan su propia alma, que no agradecen y nunca dan nada a cambio, porque siempre regalan” (FP III, 4 [228], p. 130).

⁶² De manera provocadora asevera: “Hermanos míos, no conozco ningún consuelo para la mujer más que le digáis: ‘también tú puedes parir al superhombre’” (FP III, 4 [100], p. 112).

activa; que pueden sacudirse el “espíritu de la pesadez” porque saben reír y han aprendido a bailar el estridente ritmo de la vida. Es lo máspreciado y aquello que Zaratustra espera tal como lo vierte en su básica metáfora botánica: “¡esos hijos, esa plantación viva, esos árboles de la vida de mi voluntad y de mi suprema esperanza!” (Za, 4ª par.: “El saludo”, p. 249). En definitiva, en tanto que Zaratustra el “despierto” se da cuenta de que los hombres superiores —puesto que se convierten en su *último pecado* (la prueba de su “sufrimiento” y su “compasión”)—⁶³ continúan *dormidos* aunque han sonado ya las campanadas que anuncian el gran mediodía y el comienzo de su “nueva mañana”;⁶⁴ acepta que, aunque cuenta con sus “animales adecuados”, todavía no dispone de los “hombres adecuados”. No le importa la superflua felicidad, sino la realización efectiva de *su obra* que anuncia el arribo del *superhombre* como gran inicio del impulso creador.

Imagina así que despliega su pensamiento, un pensamiento creador, en la fría realidad, sin ilusión alguna; pero llega al vacío de una concepción humana sin nada que la exceda; y como sufrió por ello intolerablemente, termina por exceder sus propias posiciones, hasta afirmar la idea del superhombre. Ese superhombre es tan indeterminado que no tiene significación para un hombre que, *la mirada fija en la perfección*, quiera hacer ahora y aquí lo que sea menester para alcanzar su máximo de altura y conquistar en su comportamiento la serenidad que acompaña a la certeza del ser. No buscarnos nosotros mismos, no buscar al hombre, tal es la condición para hallarnos, para hallar al hombre (cf. K. Jaspers, 2008, p. 62).

⁶³ Así lo señala en un apunte de verano-otoño de 1882: “El amor al superhombre es el remedio a la compasión hacia los hombres: esta última significaría la rápida ruina de la humanidad” (FP III, 3 [1] 385, p. 84).

⁶⁴ Las referencias al *devenir* y al *mediodía* se tornan vínculos importantes para situar la metáfora del superhombre, como vemos en algunos fragmentos de 1883: “Yo estaba asustado entre los hombres: algo me requería entre ellos y nada me calmaba. Entonces hui hacia la soledad y creé al superhombre. Y cuando lo hube creado, lo revestí con el gran velo del devenir e hice brillar el mediodía en torno a él” (FP III, 5 [1] (204), p. 155) y “Una vez creado el superhombre, coloqué en torno suyo el gran velo del devenir, e hice que el sol se detuviera sobre él al mediodía” (FP III, 12 [17], p. 282).

3. Estar libre de toda especie de convicciones: la guerra a muerte del superhombre

El primer problema con el que nos encontramos aquí es la falta de “materiales definitivos” en donde Nietzsche explique y desarrolle con clara amplitud su concepción de metáfora crítica del *superhombre*; en este sentido, cualquier trabajo interpretativo que se realice resulta provisional, siempre tentativo y que requiere discutirse para poder trascender el nivel *fatuo* que luego lo determina de forma contundente. Se trata de una teoría en construcción de manera “eventual” —a manera de “paráfrasis infinita”—⁶⁵ para establecer algunos de sus parámetros de funcionamiento más relevantes y efectivos; lo que sin duda permite estimular una rica reflexión que abre posibilidades, pero también deja espacio para la especulación abierta y para llenar aquellos difíciles huecos mediante “narrativas fabulosas” de todo tipo. La cuestión fundamental es que el mismo Nietzsche resuelve *no fijar* en una teoría conceptual cerrada y rígida lo que era más bien una sorprendente *intuición* ontopolítica con vocación metafórica, de aquello que en sí mismo significa la conquista de la máxima libertad al adquirir las fuerzas superlativas en la consecución de la *excelencia*.⁶⁶

⁶⁵ Según P. Ricoeur, la metáfora “es una creación instantánea, una innovación semántica, que no tiene estatuto en el lenguaje establecido y que existe en la atribución de predicados inusitados”; por lo cual las “metáforas verdaderas son intraducibles”, pero además las “metáforas de tensión son intraducibles porque crean sentido. Decir que lo son no significa que no puedan ser parafraseadas, sino que la paráfrasis es infinita y no agota la innovación de sentido”. Finalmente, insiste en que no es posible reducir la metáfora a un mero “ornamento del discurso. Supone una información nueva. En efecto, por medio de un error categorial, nuevos campos semánticos surgen de los nuevos acercamientos. En suma, la metáfora dice algo nuevo sobre la realidad” (cf. 2008, pp. 26-27).

⁶⁶ Cabe señalar que en el fondo de la política clásica está la búsqueda de la mejor forma de vida y del desarrollo de todas las condiciones posibles para un tipo de hombre superior o “grandes individuos”, que consiga equilibrar la teoría con la práctica, las virtudes con la felicidad, lo individual con lo social, el gobierno de sí mismo con el de los otros. Al pasar de largo por el desfile de las vanidades de las propuestas políticas de su época, Nietzsche recupera este núcleo fundamental que le permite explorar en un territorio establecido entre la filosofía política y la filosofía moral, lugar *quizás* olvidado por la política moderna. Al respecto, pueden verse los trabajos de P. Berkowitz (2000), D. W. Conway (1997) y L. Strauss (2014, IV 3, pp. 138-139).

Es importante decir que en *Zarathustra* el “soporte teórico” sobre el superhombre es en realidad escueto y luego se torna poco claro por el recurso poético ominoso que emplea su autor; en ese momento parece ganarle el peso de la “carga ideal” que abre nuevas posibilidades y el sí rotundo colmado de *esperanza* hacia los posibles futuros que escinde. Presenciamos el *ocaso* del protagonista, que pretende transmitir la “buena nueva” del superhombre y del eterno retorno a una masa obtusa más dispuesta a los espectáculos gratuitos; luego establece el intento por impulsar la enunciación no dogmática que permita caracterizar a este aciago personaje. Cabe agregar que algunas indicaciones breves, pero puntuales y combativas, realizadas en la obra preparada para su publicación póstuma *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum* y en su particular autobiografía intelectual —en donde busca sortear el equívoco— *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (ambas de 1888), pueden servir como importantes complementos esclarecedores y acicates para la reflexión. Ahí vemos las intenciones de Nietzsche de *liberar* en lo posible su concepción del *superhombre* de las malinterpretaciones y distorsiones que venía padeciendo su particular propuesta desde su original manifestación, al punto de reducirla a una *tosca* caricatura que lo termina constriñendo a un lamentable “tipo idealista”:

La palabra “superhombre”, una palabra para designar un tipo de constitución superlativa en oposición a los hombres “modernos”, a los hombres “buenos”, a los cristianos y demás nihilistas [...] ha sido entendida como designación de un tipo “idealista” de una especie superior de hombre, mitad “santo”, medio “genio” (cf. EH, “Por qué escribo libros tan buenos”, 1, p. 810).

En tanto establece en esta especie de *breviario político* para la guerra continua de los tiempos venideros,⁶⁷ la puntualización de que es necesario “ser

⁶⁷ Como lo indicó en su momento E. Nolte (cf. 1994, pp. 91-98), *El Anticristo* y *Ecce homo* significan un giro fundamental hacia la *praxis* (1888). En efecto, el pensador solitario e intempestivo asume aquí el reto del momento político y moral que impone el cristianismo de su época, con todo lo que significa e implica, y emprende una “guerra a muerte”

superior a la humanidad por fuerza, por *altura* de alma, — por desprecio” (AC, pról., p. 704).⁶⁸ Aquí vemos la necesidad del *impulso* que nos lleva más allá de lo que hasta ahora conocemos como humanidad, en tanto que para dicho *salto supremo* se requiere de un exceso de fuerzas que permita la indispensable superioridad del alma con la capacidad de infligir con crueldad el “desprecio sobre sí mismo”, para dejar definitivamente atrás el conformismo gregario y el sometimiento al idealismo moderno. Desde las primeras líneas de su *particular* libro establece la singularidad de la fuerza que caracteriza la “propuesta colectivista” de su último periodo, en tanto que habla de “nosotros los hiperbóreos”⁶⁹ que se distancia del hombre moderno por la valentía con que conquista su propia meta alejándose de los “débiles” y “resignados” de la tierra. Aquí se establece la *diferenciación* de la fuerza, de la adquisición de una voluntad de poder que consiga romper con la debilidad emplazada en el ser humano; en este sentido, la *felicidad* viene de la superación de todos los obstáculos que se oponen al incremento del poder en el envite por *llegar a ser lo que se es*. Establece así su primera ley de la vida:

contra esta metafísica de la decadencia. También, como señala G. Vattimo: “Es seguro, con todo, que, respecto a la función política en sentido lato que Nietzsche atribuye ahora a su pensamiento, los nuevos grandes temas de su filosofía tienen una importancia decisiva [...] y una cierta sistematicidad parece indispensable para una filosofía que quiere tener ‘aplicaciones’, que quiera convertirse en principio de una nueva humanidad histórica” (cf. 2012, 3, p. 97).

⁶⁸ “¿Qué hay de especial en vuestra virtud cuando no habéis vivido el momento en el que por amor al superhombre despreciasteis profundamente *al hombre en vosotros*? ¿y cuando despreciasteis al mismo tiempo vuestra virtud?” (FP III, 5 [1] (268), p. 161).

⁶⁹ La referencia a los *hiperbóreos* podemos encontrarla en Píndaro (cf. 2008, III [476], 16–17, p. 73 y X [498], 29–30, p. 225). En la mitología griega la región hiperbórea (“Más allá del Norte”) se situaba en las tierras septentrionales, ubicadas al norte de Tracia; se decía que en Tracia habitaba el dios-viento Bóreas y que sus hijos —los llamados hiperbóreos— se encontraban más al norte de dicho reino, en donde vivían de manera *beatífica*. Los hiperbóreos eran considerados “gigantes inmortales” y descritos como dioses que habían conseguido una felicidad eterna; poseían un conocimiento superior que alejaba a estos seres “semidivinos” del resto de los demás mortales sometidos a las leyes sociales. Además eran adoradores de Apolo, se decía que el dios pasaba el invierno con ellos (cf. M. C. Howatson, 1999, p. 371). Para los textos conservados sobre los hiperbóreos, véase G. Colli (cf. 2011, pp. 327–343 y 441–443).

No satisfacción, sino más poder; *no* paz en general, sino guerra; *no* virtud, sino destreza (virtud al estilo del Renacimiento, *virtù*, virtud sin moralina). Los débiles y malogrados deben perecer: primera proposición de *nuestro* amor a los seres humanos. Incluso se debe ayudarlos en ello. ¿Qué es más nocivo para cualquier vicio? — La compasión de la acción con todos los malogrados y débiles — el cristianismo (AC, 2, p. 706).

Partiendo de esta apuesta energética, Nietzsche apunta que su planteamiento no pretende “reemplazar a la humanidad en la serie de los seres”; lo fundamental es el problema de la “crianza”,⁷⁰ es decir: el tipo de ser humano que se quiere generar como el “más valioso” y anhelado en tanto potenciador de la vida para el *futuro*, que en cierto sentido ya es nuestro presente. Estos casos excepcionales se han presentado en la antigüedad, pero sólo como un puro golpe del azar, nunca planeados en tanto algo posible, mucho menos como algo *deseado*. Históricamente hablando, este tipo de hombre superior ha sido lo más temido y despreciado por cuestionar lo *normal*; en contraposición se ha venido criando el tipo de ser humano empobrecido y sometido, es decir, “el ser humano animal doméstico, el ser humano animal gregario, el ser humano animal enfermo, — el cristiano” (AC, 3, p. 707). Dicho planteamiento conduce a Nietzsche a establecer una crítica hacia el desarrollo que la humanidad ha logrado, sobre todo con su

⁷⁰ Como lo indica en un fragmento póstumo de otoño de 1887: “El problema de la vida: como *voluntad de poder*. (Preponderancia temporal de los sentimientos de valor social, comprensible y útil: se trata de la construcción de una *infraestructura* sobre la cual sea finalmente posible una especie *más fuerte*.) Criterio de la fuerza: poder vivir bajo las estimaciones de valor *inversas* y quererlas de nuevo eternamente. El estado y la sociedad como infraestructura: punto de vista de la economía mundial, la educación como *cría*” (FP IV, 9 [1], p. 235). Nietzsche establece una diferenciación fundamental entre doma (*Zähmung*) y cría (*Züchtung*), en tanto perspectiva zoológica para diferenciar el tipo de hombre: “Tanto a la *doma* de la bestia ser humano como a la *cría* de un determinado género de ser humano se las ha llamado ‘mejoramiento’; ante todo estos *termini* [términos] zoológicos expresan realidades, — realidades, desde luego, de las que el ‘mejorador’ típico, el sacerdote, no sabe nada — *no quiere* saber nada [...]. Llama a la doma de un animal su ‘mejoramiento’, lo que es a nuestros oídos casi una broma [...]. Dicho fisiológicamente: en la lucha con la bestia, hacer que esté enferma *puede* ser el único medio de hacerla débil. Esto lo entendió la Iglesia: *deterioró* al ser humano, lo debilitó, — pero reclamó haberlo ‘mejorado’” (cf. GD, “Los ‘mejoradores’ de la humanidad”, 2, p. 646).

insuficiente idea de “progreso” como eje articulador. Lo fundamental es que “una evolución posterior *no* es sin más, por una necesidad cualquiera, una elevación, una intensificación, un fortalecimiento”. Ciertamente que en otros tiempos y culturas se ha expresado “de hecho *tipo superior*: algo que en relación con la humanidad en su conjunto es una especie de superhumano” (AC, 4, p. 707). Pese a su *rareza*, el tipo superhombre siempre ha sido y será posible; además este desarrollo se refiere no sólo a aquellos “grandes individuos” o “grandes hombres”⁷¹ que han aparecido a lo largo de la historia de la humanidad, sino que implica también razas y pueblos enteros que aprovechan ese *golpe de suerte*.⁷²

Para Nietzsche el mayor enemigo de este “hombre fuerte” ha sido el cristianismo, que siempre está a favor de los débiles y malogrados de la tierra; ha sido el proceso de imposición de la “*corrupción del hombre*” mediante la idea de *virtud* y subordinación plena hacia lo *divino*. Es la corrupción puesta en marcha tomando la forma de la decadencia e implantación obligada de valores deteriorados; incluso se trata de un proceso de desnaturalización en tanto que el *animal humano* pierde sus instintos básicos e

⁷¹ Debemos subrayar que la idea de los “grandes hombres” —que atraviesa, junto con el énfasis en la masa y su contraparte exaltada del individuo, todo el siglo XIX—, es defendida por diferentes pensadores como G. W. F. Hegel, T. Carlyle, R. W. Emerson y J. Burckhardt; inicialmente es asumida por Nietzsche con entusiasmo (como podemos ver, por ejemplo, en *Schopenhauer como educador*); pero luego la cuestiona con dureza y la utiliza hasta que su madurez encuentra las ideas de “superhombre” en *Así habló Zaratustra* (cf. M. Onfray, 2019, intr., 15, pp. 36-37).

⁷² Es por eso que Nietzsche habla de las “épocas fuertes” o las “culturas aristocráticas”, como son los griegos antiguos y el Renacimiento; pero también se refiere a los “grandes hombres”, “hombres superiores” o “superhombres”, como César Borgia, Cristóbal Colón, Miguel Ángel, Napoleón, Goethe, Beethoven... Lo apunta así: “No se puede negar que en el fondo de todas estas razones nobles se encuentra el animal de rapiña, la espléndida *bestia rubia* que merodea codiciosa de presas y de victoria; de cuando en cuando se hace necesario que ese fondo oculto se descargue, que vuelva a salir la fiera, que recupere su estado salvaje: la aristocracia romana, árabe, germana, japonesa, los héroes de Homero, los vikingos escandinavos, todos ellos coinciden en tal necesidad” (GM, tra. 1º, 11, pp. 472-473). También hay que considerar que la “‘inmoralidad’ forma parte de la grandeza (César, Federico el Grande, Napoleón... pero también Homero, Aristófanes, Leonardo, Goethe — se suprime siempre la cuestión principal, su ‘libertad de la voluntad’ —)” (cf. FP IV, 9 [157], p. 284).

incluso apuesta por aquello que le resulta dañino, prefiriendo además lo que va en contra de su propio desarrollo e impulso vital, en tanto que elige lo que merma su “instinto de crecimiento”, y en detrimento del poder como máxima expresión de su voluntad fuerte y activa. A la enfermedad que extiende el contagio cristiano, Nietzsche opone la *salud* del hombre enérgico que sabe aprovechar las oportunidades que se presentan frente a los obstáculos que surgen: “Ser médico *aquí*, ser implacable *aquí*, manejar el cuchillo *aquí* — jeso es *nuestro* cometido, ésa es *nuestra* especie de amor a los seres humanos, así somos *nosotros* los filósofos, nosotros los hiperbóreos! — — —” (cf. AC, 7, p. 709).

El punto de arranque de esta acometida debe ser recolocar al ser humano “entre los animales”, despojándolo de las *ilusiones* que pretenden envolverlo en “espíritu” o “divinidad”; este ardid permite captarlo de nuevo con todas sus limitaciones e insuficiencias, pero también con aquellas posibilidades y capacidades reales. Sin duda, estas idealizaciones han servido de engaño para mantener las referencias con un supuesto “orden superior” y una presunta “voluntad”, como la facultad de ejercer su libertad,⁷³ todo con la intención de llenar su interior con una hipotética “espiritualidad” que lo haga superior y el máximo logro de la naturaleza, a la vez que procuraba alejarlo de todo referente *animal* al aproximarle a lo *divino*; de esta forma se comete el peor error al separarlo de la carne, los nervios y los sentidos que le transmiten toda su vitalidad posible. Se trata de la mayor traición histórica que conduce al más equívoco lugar. Por eso confirma:

No derivamos ya al ser humano del “espíritu”, de la “divinidad”, lo hemos vuelto a poner entre los animales. Lo consideramos como el animal

⁷³ Es conocida la crítica de Nietzsche al concepto de “voluntad” (teniendo como principal referente la teoría de Schopenhauer), considera que se trata de un *prejuicio popular* que los filósofos han sabido exagerar; en el llamado acto de voluntad que logra conjugar el complejo de sentir múltiple, un pensar que manda y de afectos implicados. Señala que el “‘mundo interno’ está lleno de imágenes engañosas y de fuegos fatuos: la voluntad es uno de ellos. La voluntad no mueve ya nada, por consiguiente tampoco aclara ya nada — acompaña simplemente los procesos, puede incluso estar ausente” (cf. GD, “Los cuatro grandes errores”, 3, p. 641 y JGB, “Sobre los prejuicios de los filósofos”, 19, pp. 308-309).

más fuerte, porque es el más astuto: una consecuencia de eso es su espiritualidad. Por otra parte, nos defendemos contra una vanidad que también aquí desearía que se escuchara de nuevo con claridad: como si el ser humano hubiera sido la gran intención oculta de la evolución animal. Él no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, en un mismo nivel de perfección... Y, al afirmar esto, todavía afirmamos demasiado: el ser humano es, en términos relativos, el animal más fallido, el más enfermizo, el que se ha desviado de sus instintos de manera más peligrosa — ¡desde luego, es, con todo ello, también el *más interesante!*— (AC, 14, p. 714).⁷⁴

De esta manera la *décadence* introducida por la “metafísica del verdugo” (el *cristianismo*) repercute en la generación de una voluntad de poder débil, que significa también un “retroceso fisiológico” de profundas consecuencias en forma de *espiritualización del mundo*, por ende su negación. Es la factible renaturalización del ser humano como la aceptación y reconciliación fisiológica, en tanto que es “el animal que está *aún sin fijar*” (JGB, sec. 3^a: “El carácter religioso”, 62, p. 338); pero que también abre la posibilidad de diferentes despliegues, incluida la invectiva del *superhombre*. Ya en un apunte de verano-otoño de 1882 señalaba con determinación: “Crear al superhombre, después de haber pensado, vuelto pensable y a nuestra medida, la naturaleza entera. / Sólo podemos amar lo que nos es muy afín. Amamos mucho más a un ser inventado. De cara a una obra o a un hijo, el amor no tiene por qué ser obedecido. Ventaja del superhombre” (FP III, 4 [80], p. 108).

Por ello, en su libro de combate *El Anticristo* (o *El anticristiano*), Nietzsche busca realizar un imperioso ajuste de cuentas con la insana religión

⁷⁴ En un fragmento póstumo de otoño de 1887 puntualiza: “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 primordialmente se quiere una cosa, tanto más de manera inevitable se alcanza justo la otra” (FP IV, 9 [154] (106), p. 283). También habla de lo *ofensivo* que resulta cuando alguien “incluye al ser humano, lisa y llanamente, entre los animales” (cf. JGB, sec. 5^a: “Para una historia natural de la moral”, § 202, p. 365).

judeocristiana que termina enfermando a la humanidad y que se constituye en la principal calumniadora del mundo, por lo mismo *extraviándolo*;⁷⁵ en cuanto sus prejuicios morales se extienden por toda la urbe y sacan lo peor al extender el nihilismo como una *barbarie enferma*. Para contraponerlos establece una moral aristocrática —es necesario practicar el “*pathos de la distancia*” (*Pathos der Distanz*)— que cultive la *autosuperación* que consiga alterar el curso de la historia al hacer pródigo el terreno en donde emerge como fruto maduro la superhumanidad. Pero este contraste entre lo mediocre y lo excelente es indispensable para establecer las condiciones óptimas que permitan impulsar el “gran salto”, pues para que pueda emerger lo excepcional se requieren condiciones adecuadas que propicien estimularlo para dejar muy por detrás los prejuicios que obstruyen su transformación:

La vida en su ascenso hacia la *altura* se hace cada vez más dura, — el frío aumenta, la responsabilidad aumenta. Una cultura elevada es una pirámide: sólo puede mantenerse sobre una amplia base, tiene como condición previa, ante todo, una mediocridad consolidada de modo fuerte y sano [...]. Esta es incluso la *primera* necesidad para que sea lícito que haya excepciones: una cultura elevada está condicionada por la mediocridad. Cuando la persona de excepción trata precisamente a los mediocres con más suavidad que a sí mismo y a sus iguales, esto no es meramente cortesía del corazón, [*Höflichkeit des Herzens*], — es sencillamente su *deber* (AC, 57, pp. 762-763).

Pero el cristianismo ni siquiera puede proporcionar las bases para este tipo de mediocridad, en tanto que por su propia infamia mata y envilece la vida (“el evangelio de los ‘inferiores’ *hace inferiores*”, AC, 43, p. 743) de manera

⁷⁵ Por eso anota: “Extraño es el ser de los humanos, y aún desprovisto de sentido: puede tener por destino ser un polichinela. / ¿Por qué vive éste? ¿Por qué muere aquél? Nadie puede saberlo, porque no hay en ello ningún porqué. / En otro tiempo la mano se tendía cuando llegaba la muerte, y se decía: <un regalo de arriba>. / Pero este dador no existía, el regalo no era más que una teja del tejado: ignorancia era toda razón en el momento de la muerte. / Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser [“vida”]: éste es el superhombre” (FP III, 5 [28], p. 165).

muy particular, soltando el veneno del nihilismo que infecta las mismas ganas de vivir. Llama finalmente al cristianismo la “única gran maldición, la única gran corrupción muy íntima, el único gran instinto de venganza, para el que no hay ningún medio que sea lo bastante venenoso, bastante secreto, subterráneo, bastante *pequeño*, — yo lo llamo la *única* ignominia inmortal de la humanidad” (AC, 62, p. 769). Así, lo que busca este ejercicio abierto de ajuste de cuentas —finalmente lo que nos queda como síntesis ceñida y apremiante de su propuesta de *transvaloración* (*Umwertung*)—⁷⁶ es indagar en las condiciones y causas que imposibilitan el arribo de la *gran cultura* y la perpetración del envite del *superhombre*.

Dentro de las tribulaciones, ocurre que en el momento de realizar este segundo movimiento de balance, que en realidad significa para nosotros la escritura de *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, no reconoce de manera irónica el desequilibrio de su empeño; por un lado, la desmesura de la tarea que se ha comprometido a realizar con su proyecto transvalorativo; por otro, la “pequeñez” de sus contemporáneos, que luego ni siquiera perciben el gran reto de los tiempos y mucho menos el reto que como pensador lúcido

⁷⁶ Como sabemos, en sus últimos meses de lucidez Nietzsche renuncia a la elaboración de una obra que viene preparando desde hace algunos años bajo el título *La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores* (*Der Wille zur Macht. Essay einer Neubewertung aller Werte*), obra mítica nunca escrita que la hermana se empeña en publicar mediante la manipulación y el engaño. En este último periodo de su vida lúcida se propone generar con los materiales reunidos otra obra que titularía *Transvaloración de todos los valores* (*Umwertung aller Werte*), pero ante la premura de tiempo y con el ánimo exaltado cambia de parecer y decide utilizar parte de dichos textos para la publicación de *Crepúsculo de los ídolos*, que toma como una especie de preludeo a modo de “iniciación” para su proyecto transvalorativo; lo considera como una “perfecta introducción de conjunto a mi filosofía: — lo que vendrá a continuación es la *Transvaloración de todos los valores*” (cf. CO VI, 1104, p. 244); y como una “síntesis, lanzada de manera muy atrevida y precisa, de mis *heterodoxias* filosóficas [*philosophischen Heterodoxien*] esenciales; de manera que el escrito puede servir para iniciar y para *abrir el apetito* con respecto a mi *Transvaloración de todos los valores* (cuyo primer libro casi está finalizado)” (CO VI, 1105, p. 246). En cuanto a *El Anticristo*, lo considera el primer libro de dicho proyecto: “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*” (CO IV, 1102, p. 241); pero a finales de noviembre —en una carta enviada a P. Deussen, con fecha del 26 de noviembre de 1888— cambia de parecer: “Mi *Transvaloración de todos los valores*, con el título principal de *El Anticristo*, está acabada” (cf. CO VI, 1159, p. 305).

ha decidido encarar. Desde el inicio aclara que no pretende constituirse en un “mejorador de la humanidad”, sino que asume abiertamente el oficio que más va con su carácter: el de demolidor de “ídolos”, es decir: admite su profesión como derribador de aquellos ideales que supeditan la realidad y despojan la vida de su valor. Precisamente han sido estos nefastos *ideales metafísicos* los que han enturbiado —con su tajante división entre un “mundo verdadero” y un “mundo aparente”— la relación con nosotros mismos, con los otros y con el mundo.

De aquí la provocación de su propuesta inicial: “— ¿Cuánta verdad *soporta*, a cuánta verdad se *atreve* el espíritu?”, en tanto que se constituye en su criterio de medida; pues en realidad el conocimiento requiere del “valor”, de la “dureza” y “limpieza” que se tenga consigo mismo.⁷⁷ Y remata el impulso de su propuesta: “*Nitimur in vetitum* [nos lanzamos en pos de lo prohibido]: bajo este signo vencerá algún día mi filosofía, pues lo que hasta ahora se ha prohibido siempre por principio ha sido la única y exclusivamente la verdad. — ” (EH, pról., 3, p. 782). Precisamente, en los tres primeros capítulos y en el último el autor derrocha autoelogios y exhibe un esfuerzo significativo en la presentación de sí mismo,⁷⁸ sin falsa modestia ni muestra de pudor alguno; para algunos eso resulta francamente chocante e incluso algo burlesco,⁷⁹ pero consideramos —por supuesto,

⁷⁷ Por eso afirma en un apunte fechado entre noviembre de 1882 y febrero de 1883: “Yo vivo para conocer: quiero conocer para que viva el superhombre” (FP III, 4 [224], p. 130).

⁷⁸ Para la aproximación fundamental que pretende la autobiografía entre obra y vida en el caso de Nietzsche, pueden verse las propuestas del “nombre propio y la firma” de J. Derrida (cf. 2009, 2, pp. 27-53) y de la “hipótesis mimética y de sacrificio” de M. Ferraris (cf. 2001, III 5-7, pp. 121-135).

⁷⁹ Un ejemplo claro de lo que se dice aquí sería el origen aristocrático de su apellido, que venía de un supuesto noble polaco de la Edad Media, llamado Niëtzyk (cf. CO VI, 1014, p. 143), que —sin importar si es cierto o no (sabemos sin duda que no)— utiliza eso para diferenciarse de los alemanes, incluso de su madre y hermana. Llega al punto de fabricarse de manera abierta una falsa genealogía con la que juega: “Yo soy un aristócrata polaco *pur sang* [pura sangre], al que no se le ha mezclado ni una sola gota de sangre mala, y menos que ninguna de la alemana [...]. Los grandes individuos son los más antiguos: yo no lo entiendo, pero Julio César podría ser mi padre — o Alejandro, ese Dioniso encarnado [...]. En el preciso momento en que estoy escribiendo esto, el correo me trae un bus-

dentro de otras intenciones implicadas no exentas de cierta “megalomanía” por contrapunteo— que se trata más bien de una *estrategia irónica* de confrontación provocadora, que exagera con el afán de diferenciarse y dejar en claro lo inconciliable de su propuesta de filosofía de martillo en su afán transvalorativo con la filosofía dogmática imperante en el orden metafísico establecido como normativo y efecto nihilista.

Además debemos considerar que después del revés que significa su *Zaratustra*, a la vez que experimenta con diferentes formas de expresión buscando decir lo *inexpresable* mediante el acoso del “gran estilo” de su *inactualidad*, en aquella época Nietzsche pone particular énfasis a la cuestión de la inteligibilidad y la selectividad, que también ya anunciaba el subtítulo de dicha obra. Lo podemos percibir de manera abierta en uno de los últimos párrafos de *La gaya ciencia* — sin olvidar que Nietzsche agrega el prólogo, *La canción del príncipe Vogelfrei* y el Libro 5° en la nueva edición de 1887— en donde dice de manera abierta:

Sobra la cuestión de la comprensibilidad. — Cuando se escribe, no sólo se quiere ser comprendido, sino también, con igual certeza, *no* ser comprendido. No es aún de ningún modo una objeción en contra de un libro que cualquiera lo encuentre incomprensible: quizás formara parte precisamente del propósito de su autor, — *no quería* ser comprendido por “cualquiera”.

Para terminar aseverando:

Todo espíritu de gusto distinguido, cuando quiere comunicarse, elige también a sus oyentes; al elegirlos, traza al mismo tiempo una barrera frente a “los otros”. Todas las sutiles leyes de un estilo tienen aquí su origen: mantienen lejos, crean distancia, prohíben “la entrada”, la comprensión, como se ha dicho, — al mismo tiempo que abren los oídos de quienes tienen oídos afines a nosotros (FW, lib. 5°, § 381, p. 892).

to de Dioniso” (EH, “Por qué soy tan sabio”, 3, pp. 788-789). Para una muestra de cómo solía *bromear* con dicha referencia, véase F. Overbeck (cf. 2016, pp. 44-46) y C. P. Janz (cf. 1978, T. I, I, pp. 20-21).

Este conflicto de la comprensibilidad y la selectividad del conocimiento, en tanto que asume de manera deliberada un *estilo* combativo que hace posible la comprensión entre los “iguales”, a la vez problematiza el acceso a los “otros” que ven en el impulso limitaciones, contradicciones e inconsistencias; no es que no las haya, pero debemos considerar que son intencionales para confundir o desalentar puesto que no son fundamentales para el núcleo de la propuesta sediciosa. Precisamente aquí ya podemos avizorar el alcance de su propuesta metafórica, que ha ensayado mediante diferentes invectivas en su *Así habló Zaratustra* y que ratifica en el contexto de su reflexión sobre la *inspiración*:

Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; un pensamiento brota fulgurante como un rayo, con necesidad, sin titubeos en cuanto a su forma [...]. Todo ello ocurre de forma absolutamente involuntaria, como llevados en un torbellino de sentimiento de libertad, de absolutez, de poder, de la divinidad [...]. Lo más singular de todo es la involuntariedad de la imagen, del símbolo; no se tiene ya noción de lo que es imagen, de lo que es símbolo; todo se ofrece como si fuese la expresión más cercana, la más exacta, la más sencilla. Parece en verdad, por recordar unas palabras de Zaratustra, como si las cosas mismas se acercasen y se ofreciesen como símbolo (cf. EH, “Así habló Zaratustra”, 3, p. 836).

Con algunas reservas, en tanto que es consciente del equívoco que en sí mismo el uso metafórico del *Übermensch* ha generado desde su despliegue en su *Zaratustra*, Nietzsche emplea muy poco y con restricción la figura del *superhombre*; lo interpone una sola vez al final de *Más allá del bien y del mal* (1886), en el contexto de la mala fama que tiene el acto de *reír* entre los filósofos y de cómo propone una “jerarquía de los filósofos en función del rango de su risa”, ya que son capaces de una “carcajada *áurea*”; establece igualmente que los dioses también filosofan y pueden “reír de una manera sobrehumana y nueva” (cf. JGB, sec. 9ª: “¿Qué es aristocrático?”, § 294, p. 433); en la primera parte de *La genealogía de la moral* (1887), cuando habla de la figura señera de Napoleón —que para Nietzsche encarna el *ideal noble en sí*—, termina afirmando: “Napoleón, esa síntesis de *inhumano* y

ultrahumano” (cf. GM, tra. 1º, 16, p. 482); en *Crepúsculo de los ídolos* (1888), al referirse a César Borgia niega que pueda ser incluido en el grupo de los “hombres superiores”, él lo ubica dentro de “una especie de *suprahumano*” (cf. GD, “Incursiones de un intempestivo”, 37, p. 673); como vimos, al inicio de *El Anticristo* (1895 [1888]), habla de los casos singulares que impulsa un *tipo superior*: “algo que en relación con la humanidad en su conjunto es una especie de *suprahumano*” (cf. AC, 4, p. 707) y, finalmente, lo menciona seis veces en *Ecce homo* (1908 [1888]).⁸⁰ Analicemos brevemente estas últimas referencias, para precisar algunos de sus principales aspectos en la construcción de su breve “filosofía del superhombre”.⁸¹

1) La primera referencia aparece en el apartado titulado “Por qué escribo libros tan buenos”, que por lo demás ya fue mencionado con anterioridad, en tanto que consideramos que realiza importantes aclaraciones dejando de lado el lenguaje metafórico utilizado en su *Zarathustra*. Desde este primer planteamiento podemos percibir ciertos recursos, como provocación, que utiliza Nietzsche desplegando su particular estilo de combate en busca de generar efectos en sus lectores desde la perspectiva póstuma y aire fatalista que asume:

⁸⁰ Además hay que considerar las numerosas referencias que se encuentran en los llamados *Nachlass* (*Fragmentos póstumos*), que abarcan desde la época de composición del *Zarathustra* (verano-otoño de 1882) hasta el otoño de 1887: FP III, 3 [1] (385), 4 [25], 4 [75], 4 [77], 4 [78], 4 [80], 4 [81], 4 [84], 4 [94], 4 [100], 4 [110], 4 [116], 4 [121], 4 [132], 4 [171], 4 [181], 4 [188], 4 [198], 4 [208], 4 [214], 4 [218], 4 [224], 4 [228], 4 [254], 5 [1] (134, 138, 150, 204, 250, 255, 269, 270), 5 [8], 5 [28], 9 [34], 10 [25], 10 [37], 10 [47], 12 [17], 13 [26], 16 [2], 16 [6], 18 [56], 26 [232], 31 [27], 35 [72], pp. 84, 95, 107, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 134, 150, 151, 155, 159, 160, 161, 162, 165, 248, 259, 261, 263, 282, 324, 343, 344, 398, 578, 680 y 789 y FP IV, 9 [154] y 10 [17], 11 [413], pp. 283, 302 y 490.

⁸¹ Tal como lo indica J. M. Kennedy “*It was the month of August 1881, at Sils-Maria, that the hypothesis of the ‘Eternal Return’ plashed into Nietzsche’s brain, a hypothesis which is at once the base and the cornerstone of the philosophy of the superman* [Fue el mes de agosto de 1881, en Sils-Maria, cuando la hipótesis del ‘Eterno Retorno’ se plasmó en el cerebro de Nietzsche, hipótesis que es a la vez la base y la piedra angular de la filosofía del superhombre]” (cf. 1910, chap. VI, pp. 181-182).

La palabra “*superhombre*”, una palabra para designar un tipo de constitución superlativa en oposición a los hombres “modernos”, a los hombres “buenos”, a los cristianos y demás nihilistas — una palabra que, en boca de Zaratustra, el *aniquilador* de la moral, se convierte en una palabra que da mucho qué pensar, entendida en casi todas partes, con tal inocencia, en el sentido de aquellos valores cuya antítesis ha estado encarnada por la figura de Zaratustra; quiero decir, ha sido entendida como designación de un tipo “idealista” de una especie superior de hombre, medio “santo”, medio “genio”[...]. Otros doctos animales cornudos me han acusado, por su culpa, de darwinismo; incluso se ha querido reconocer aquí ese “culto a los héroes”, tan virulentamente rechazado por mí, de ese gran falsario inconsciente e involuntario, Carlyle (EH, “Por qué escribo libros tan buenos”, 1, p. 810).

Por lo que vemos, pese a la reserva estilística que emplea con provocación,⁸² la oposición sigue siendo clara entre el tipo de óptima constitución y la ralea del hombre nihilista de la modernidad; además denuncia la desafortunada suerte que ha corrido su propuesta del *superhombre*, en tanto que con “total inocencia” se le vincula precisamente con aquello que combate: el idealismo, el darwinismo y el “culto a los héroes”. Genera así una visión reducida y distorsionada en forma de un curioso fárrago entre “santo” y “sabio”; es decir, una versión más del tipo *hombre superior*, como la medida limitada que puede pensarse de lo óptimo. Sin duda, dichos equívocos y tergiversaciones lo llevan a mantener esa marcada circunspección respecto a su aciago personaje.

2) En ese mismo apartado, precisamente habla sobre el *arte del estilo* como ese *pathos* que consigue comunicar los estadios internos mediante el uso

⁸² Aquí destaca inmediatamente que circunscriba la palabra *superhombre* entre comillas y en cursivas, es decir, una doble llamada de atención; lo que sin duda corresponde a su particular estilo para destacar algo, ya sea en sentido positivo o negativo. En este caso nos parece que la utiliza para dejar esa expresión como cubierta por un *velo*, que le atribuye el carácter de estar *suspendida*, todavía en la “indecisión” del énfasis escéptico, precisamente por su incompreensión. Al respecto, véase en particular J. Derrida (cf. 1981, pp. 33-40); también M. Blanchot (1973) y E. Blondel (cf. 2000, pp. 71-101); este último realiza una interpretación que va en otro sentido.

estratégico de los signos, el fundamental empleo del ritmo y los efectos generados como parte del estilo que como autor ha logrado generar. Es el *arte del estilo* que por medio del empleo de los signos montados en el ritmo consigue transmitir los “estados internos” para que tengan los efectos buscados; es parte también del *buen instinto* que se dice que lo ha caracterizado. Insiste en los logros de su *Zaratustra*, sigue buscando a los lectores que tengan el oído adecuado para comprenderlo en toda su magnitud; eso sí, levanta una queja: “Y hasta entonces no habrá nadie capaz de comprender el *arte* que aquí se ha prodigado: nadie nunca pudo dispensar mayor cantidad de recursos artísticos nuevos, inauditos, creados en realidad de modo expreso para tal ocasión”. Él ha conducido la lengua alemana hasta sus propios límites, transportándola hacia lugares que no se habían visitado y con las capacidades inconcebibles desde esa lengua. Remata: “El arte del *gran* ritmo, el *gran* estilo del periodo para expresar un inmenso arriba y debajo de pasión sublime, sobrehumana, eso sólo ha sido descubierto por mí; con un ditirambo como el último del *tercer Zaratustra*, titulado ‘Los siete sellos’, me he elevado volando a miles de millas por encima de todo cuanto hasta ahora se ha llamado poesía” (EH, “Por qué escribo libros tan buenos”, 4, pp. 813–814).

- 3) Aparece en el apartado dedicado explícitamente a la presentación de su *Zaratustra*; ahí comienza señalando el “presupuesto fisiológico” que se requiere para entender el tipo máximo que encarna este singular personaje —en tanto anunciador sin parangón del *superhombre*—;⁸³ precisamente este estado de ánimo que revela el propio cuerpo es lo que denomina como *gran salud*. Como sabemos, se trata de un tipo de salud que debe conquistarse de forma constante, pues de manera alguna se la posee, sino que continuamente se entrega para conseguir nuevas con-

⁸³ “Mi fórmula para la grandeza en el hombre es el *amor fati* [amor al destino]: no querer que nada sea distinto, ni en adelante, ni en el pasado, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, menos aún disimularlo —todo idealismo es mendacidad ante lo necesario—, sino *amarlo*” (EH, “Por qué soy tan inteligente”, 10, p. 808).

quistas a manera de eternos viajeros, en tanto “argonautas del ideal”, errabundos prematuros e insumisos en busca de futuro distante por alcanzar. Se trata de un nuevo ideal de factoría completamente diferente: “Otro ideal corre ante nosotros, un ideal singular, seductor, lleno de peligros, del que no quisiéramos persuadir a nadie, pues a nadie concedemos fácilmente el *derecho a él*:⁸⁴ el ideal de un espíritu que juega con ingenuidad, es decir, de modo involuntario y por una plenitud y un poderío desbordantes, con todo cuanto hasta ahora se llamó sagrado, bueno, intocable, divino”; insiste en lo inconmensurable que resulta ante todo lo establecido: “un espíritu para quien lo más alto, aquello en lo que el pueblo halla, con razón, su medida del valor, no significa ya sino peligro, decaimiento, degradación o, cuando menos distracción, ceguera, olvido temporal de sí mismo; el ideal de un bienestar y un bienquerer humanos, sobrehumanos, que con frecuencia parecerá *inhumano*, por ejemplo, cuando se sitúe junto a toda la seriedad terrena habida hasta ahora”; abre la posibilidad de una auténtica perspectiva, pues “sólo con el cual, a pesar de todo, arranca quizá la *gran seriedad*, se pone por primera vez el verdadero signo de interrogación, da un giro el destino del alma, se mueve la aguja del reloj, *comienza* la tragedia” (EH, “Así habló Zaratustra”, 2, p. 835).

- 4) La siguiente referencia nos parece fundamental para entender mejor este diferente *giro* que Nietzsche imprime a su propuesta del *superhombre*, desde la tensión producida entre el uso metafórico (*símbolo*) y el abuso de lo literal (*signo*), es decir: entre el *impulso* de una “idea” y la *reducción* de un “idealismo”. En este punto utiliza su concepto de lo dionisiaco como criterio de medida y efecto cualitativo de un rico proceso de acumulación de fuerzas que deja muy atrás lo considerado como humano, que se presen-

⁸⁴ El planteamiento resulta por lo demás interesante, pues ya no se trata de persuadir a los posibles seguidores para que se sumen a las filas. Se trata más bien de una *acción selectiva*, que por el carácter exuberante de las potencias que lo circundan quiere y puede participar de manera intuitiva en el proceso soberano de transformación, que implica lo humano y lo sobrehumano.

ta muy “pobre”, rebajado y “condicionado”; así deja en claro que para él *Zaratustra* significa un corte de caja y un nuevo criterio de valoración para reconciliarse con la vida e impulsar todo lo superior en la búsqueda de la excelencia: “No hay sabiduría, ni indagación de almas ni arte de la palabra antes de *Zaratustra*; lo más cercano, lo más cotidiano, habla aquí de cosas inauditas”. Señala que abre la perspectiva “hacia futuros hasta ahora sin descifrar”; insiste en que la “fuerza de simbolización más poderosa que haya existido jamás resulta pobre y mero juego frente a este retorno del lenguaje a la naturaleza de la figuración”. En este sentido es que con la presencia señera de *Zaratustra*, afirma: “— Aquí el hombre se halla superado a cada instante, el concepto de ‘superhombre’ se hizo aquí realidad suprema, — en una lejanía infinita queda, *por debajo de él*, todo cuanto en el hombre se llamó grande hasta ahora. Lo alciónico, los pies ligeros, la omnipresencia de maldad e insolencia y todo lo demás que es característico del tipo *Zaratustra*: jamás se soñó nada así como algo esencial a la grandeza” (EH, “Así habló *Zaratustra*”, 6, pp. 838-839).

Aquí podemos advertir el particular juego de lo “contrapuesto” que ejerce de manera continua Nietzsche para confrontar y poner en evidencia las limitaciones del discurso reduccionista de la metafísica; además él viene realizando un vuelco importante desde el anuncio de la “muerte de Dios”, que aparece en el aforismo § 25 de *La gaya ciencia*, en tanto que recupera después de un prolongado silencio la figura de Dioniso, ahora en trabajo cómplice con su amada Ariadna.⁸⁵ En efecto, en este último periodo Nietzsche insiste en identificarse como discípulo del “filósofo

⁸⁵ En efecto, se puede percibir un importante *giro* en ese periodo; en tanto que Nietzsche recupera la figura del dios griego Dioniso (tan relevante en su juventud, pero que por otros planteamientos más urgentes y un cambio de perspectiva se había “eclipsado” por aproximadamente un periodo de diez años, de 1872 a 1882), pero en este caso vinculado de manera cómplice a la figura de Ariadna, sin duda acontecimiento impulsado por la llamada “muerte de Dios”, que debe conducir a la “afirmación de la vida”. Para el análisis de este planteamiento, véanse G. Deleuze (cf. 1986, I 6, pp. 24-25); B. Stiegler (cf. 2005); J. Allouch (cf. 2015, 2ª par., pp. 130-174) y V. Cirlot (2021, I, 13-41).

Dioniso”,⁸⁶ y maneja el “concepto de Dioniso” para señalar la oposición radical al nihilismo metafísico mediante un pensamiento afirmativo de la vida y de la voluntad de poder activa; por eso Zaratustra se presenta como el gran danzarín que asume con pasión la tarea trágica, que acepta lo más duro e inclemente de la existencia, sin perder su ligereza y su plena condición “ultraterrena”. En este sentido es que Dioniso se convierte en un importante faro que guía el navío de sus reflexiones por las sombrías y turbulentas aguas de la vida.

5) En esta quinta referencia retomo algunas palabras del apartado “En las islas afortunadas”, ahí confirma Zaratustra la misma “belleza del superhombre” que se impone por su contundencia y evidencia la poca importancia que adquieren los dioses. La gran tarea que emprende Zaratustra tiene que ver con la afirmación soberana:

él es alguien *que dice sí* hasta llegar a la justificación, hasta la redención incluso de todo lo pasado [...] el hombre es algo informe para él, una materia, una piedra en basto que necesita del escultor.⁸⁷ [...] ¡Ay, hombres,

⁸⁶ Como señala G. Colli: “L’ ‘accesso sotterraneo’ conduce a una visione mistica. E del resto già prima Nietzsche aveva detto che la fede dei misteri, in Grecia, consisteva nell’ intuizione dell’ eterno ritorno. [...] A questo nuovo orientamento del suo pensiero, nella primavera del 1885, Nietzsche dà il nome di ‘filosofia di Dioniso’. Persino in epoca recente egli trova degli appoggi che favoriscono questa nuova filosofia: i pessimisti, per la loro condanna del presente, gli artisti che, come Byron, credono nella gerarchia tra gli uomini, e infine gli studiosi dell’ antichità. ‘È oggi ancora possibile il ‘filosofo’ [El ‘acceso subterráneo’ conduce a una visión mística. Y por lo demás Nietzsche ya había dicho que la fe de los misterios, en Grecia, consistía en la intuición del eterno retorno (...). A esta nueva orientación de su pensamiento, en la primavera de 1885, Nietzsche le da el nombre de ‘filosofía de Dioniso’. Aun en épocas recientes encuentra apoyos que favorecen esta nueva filosofía: los pesimistas, por su condena del presente; los artistas que, como Byron, creen en la jerarquía entre los hombres y, en fin, en los estudios de la antigüedad. ‘¿Es todavía posible el filósofo?’]” (cf. 1993, pp. 153-154).

⁸⁷ “¿Cómo lo soportaría yo, si no amara al superhombre más que a vosotros? / ¿Para qué os dí el espejo de las cien caras? / Superé hasta el amor que os tenía con el amor al superhombre. / Y así es como yo os soporto, así debéis vosotros soportaros, por amor al superhombre. Sois para mí la piedra en la que duerme la más sublime de las esculturas. / Y así como os golpea mi martillo, así tenéis que golpearos por mí: la llamada del martillo debe despertar a la figura dormida. / Hombres que querían ocultarse y que se avergonzaban del cielo abierto se hicieron estas cavernas de dulce fragancia. / Y sólo cuando la hierba y las amapolas cubran los muros hundidos volveré yo a sentir afecto por estas moradas”

en la piedra creo escondida una imagen, la imagen de mis imágenes! ¡Ay, lástima que ella tenga que dormir en la piedra más dura, en la más fea! [...]. La belleza del superhombre vino a mí como una sombra. ¡Ay, hermanos míos! ¡Qué me importan ya — los dioses! Para una *tarea dionisiaca*, la dureza del martillo, el *goce mismo de destrucción*, forman parte de los requisitos de manera decisiva. El imperativo “¡Endureceos!” , la más honda certeza de que *todos los creadores son duros*, es el verdadero distintivo de una naturaleza dionisiaca. — (cf. EH, “Así habló Zaratustra”, 8, pp. 841-842).

6) Finalmente, la última referencia habla de Zaratustra como el primer psicólogo que luego se considera el “amigo de los malvados”. Se trata de la vieja historia que ha hecho al *hombre decadente* considerarse como la especie suprema y el más alto desarrollo del género, refiriendo la imposición del *hombre de rebaño* que termina condenando al *hombre de excepción* dentro de la “categoría de malvado”. El propio Zaratustra justifica el horror que ha sentido ante los hombres que se dicen “buenos”, “verdaderos” y de los considerados como “mejores”; pero de esta repugnancia “le han nacido alas ‘para alejarse volando hacia futuros lejanos’”.⁸⁸ Aquí Nietzsche asevera de manera contundente:

— no oculta que su tipo de hombre, un tipo relativamente sobrehumano, es sobrehumano justamente en relación con los *buenos*, que los buenos y los justos llamarán *demonio* a su superhombre [...]: esa especie de hombre ideada por él [Zaratustra] concibe la realidad *tal como es*: es bastante fuerte como para ello —, no es una especie extraña y alejada de la realidad, es *la realidad misma*, encierra en sí todo lo terrible y problemático de ella, *pues sólo así puede el hombre tener grandeza* (cf. EH, “Por qué soy un destino”, 5, p. 856).

(FP III, 9 [34], p. 248). Y en otro fragmento de esta época remata: “el superhombre, completamente por encima de la virtud tal como ha existido hasta ahora, *duro* por compasión — el creador que *golpea sin misericordia* su mármol” (FP III, 10 [25], p. 259).

⁸⁸ Así lo establece en un apunte fechado entre noviembre de 1882 y febrero de 1883: “Me fui a la soledad porque quería amar a los hombres, pero siempre debía odiarlos. Finalmente amé al superhombre — desde entonces *soporto* a los hombres. ¡Quiero llevarles una nueva esperanza! Y un nuevo temor — dijo Zaratustra” (FP III, 4 [110], p. 114).

En esta última referencia nietzscheana a lo sobrehumano y al superhombre (subrayo: sin comillas ni cursivas), pocas semanas antes de perder la cordura a principios de enero de 1889, en tanto que asume el calificativo de “demonio” atribuido a su turbulento personaje, podemos ver aquí tres características básicas:

1. Precisamente, este carácter negativo y malvado que adquieren estos personajes singulares en contraste con aquellos que se asumen como el mayor desarrollo, aunque lo que en verdad personifican es la *décadence*. Es decir, la necesidad que tiene la metafísica de descalificar profunda y valorativamente a sus contrarios, aquellos que la cuestionan seriamente.
2. El *superhombre* nietzscheano se aleja con firmeza de toda visión idealista, por lo que asume con plenitud la realidad “tal como es” (mediante una *moral terrenal*),⁸⁹ sin distorsiones o complacencias metafísicas de ningún tipo, que terminan deformándola y justificándola a partir de ciertos valores considerados como superiores.
3. En tanto que “es la realidad misma”, por su plenitud de fortaleza la asume por completo con toda su terribilidad y problemática definidas, además la confirma en tanto única vía para que lo conocido hasta ahora como humano pueda alcanzar la grandeza que significa todo lo *superhumano*.

Conclusión. El simulacro de la política cruel del superhombre

En el breve itinerario que seguimos aquí sobre la consecución del aciago héroe nietzscheano, con todos los apuntalamientos que levanta para

⁸⁹ Tal como señala al respecto M. Onfray: “Su superhombre aparece como una ética para nuestros tiempos postcristianos; trae una moral para vivir aquí y ahora; elabora un método para lograr la felicidad pagana de estar en el mundo tal cual es, tal y como es (y como somos). El superhombre es, en efecto, la oportunidad de una salida del nihilismo para quien lo desee. Y dicha opción se revela simple y fácil de llevar a cabo” (cf. 2021, II, p. 55).

la conflagración abierta de una factible “metaforología del superhombre”, resulta por lo demás muy sugerente que asalte la cuestión tanto en lo que su amigo F. Overbeck denomina el “periodo salvaje de su *Zarathustra*” (cf. 2016, p. 43) como asumiendo con coraje su condición en la época posterior a este “auténtico libro del aire de las alturas” (EH, pról., 4, p. 783). De esta manera, ya disipado el ensueño idealista que se impuso sin ninguna concesión en ese poema filosófico que acomete sacudirlo todo, busca adelantar en la elaboración “más personal” de un superhombre que sirva de acicate ontopolítico en el empuje transvalorativo de su filosofía de martillo;⁹⁰ el problema del *superhombre* parece dar otra vuelta de tuerca a una búsqueda que consiga volcar su pensamiento hacia la *praxis* y realización histórica en 1888; lo que el impulso sedicioso de los “filósofos legisladores” pretende es dejar atrás de manera definitiva lo demasiado humano hacia la realización de su *excelencia*.⁹¹

La práctica de la *perfección* tiene un claro envite sedicioso que en el *giro político* adquiere la filosofía nietzscheana impulsada por el postulado de la transvaloración de todos los valores y la proclamada “gran guerra” del último periodo. En este sentido, consideramos que la propuesta de lo *superhu-*

⁹⁰ Como señala D. W. Conway: “*these telegraphic remarks in The Antichrist(ian) contain Nietzsche’s single most fully developed statement of his conception of the Übermensch. In contrast to Zarathustra’s ambiguous teaching, Nietzsche’s sketch of the Übermensch in The Antichrist(ian) is consistent with (and explicitly linked to) his more familiar discussions of the political role of exemplary human beings* [Estos comentarios telegráficos en *El Anticristo(iano)* contienen la declaración individual más desarrollada de Nietzsche sobre su concepción del *Übermensch*. En contraste con la enseñanza ambigua de Zarathustra, el bosquejo de Nietzsche del *Übermensch* en *El Anticristo(iano)* es consistente con (y explícitamente vinculado a) sus discusiones más familiares sobre el papel político de los seres humanos ejemplares]” (cf. 1997, cap. 1, p. 21).

⁹¹ Según E. Fink, en este periodo: “No sólo se ponen en relación los temas del superhombre y del eterno retorno, también el nihilismo, y la transmutación de los valores, y el asesinato de Dios por un hombre concebido rigurosamente desde la voluntad de poder [...]. Nietzsche quiere conseguir mucho: busca ‘actuar’ como filósofo; no sólo intenta dar expresión a conocimientos, pretende preparar decisiones histórico-universales, transformar a la Humanidad. Su filosofía de la voluntad de poder desea convertirse —de acuerdo con el ser pensado y experimentado por ella— en poder. Quiere tener poder no como reconocimiento universal, sino como la doctrina vital de los pocos llamados al dominio supremo, como la intención del ser de los señores de la tierra” (1966, cap. 4, 7, p. 246).

mano ocupa un lugar destacado para entender su política trágica dionisiaca de pleno carácter realista;⁹² en tanto que el sesgo metafórico utilizado en su *Así habló Zaratustra*, que como vimos luego genera diferentes malentendidos y equívocos ante una idea en sí misma compleja, es necesario contraponer una concepción empírica del hombre fuerte que al tiempo que confirme su irrestricta “fidelidad a la tierra” consiga extender la *excelencia* en el ámbito de la realidad del mundo. Por eso señala Nietzsche:

El ser humano que, como realidad, es tan digno de veneración ¿cómo es que no merece ningún respeto en cuanto se pone a desear? ¿Ha de ser castigado por ser tan eficiente como realidad? ¿Ha de compensar su obrar, la tensión de su cabeza y de su voluntad en todo obrar, con un desprezarse los miembros en lo imaginario y lo absurdo? (GD, “Incursiones de un intempestivo”, 32, p. 670).

Lo que podemos designar —no sin algo de *perspicacia*— como la “condición superhumana” (*Übermenschlichkeit Zustand*) se refiere, más allá de todo ofuscamiento reduccionista o peligrosamente exaltante y en tanto posibilidad empírica buscada, a la factibilidad que tiene cualquier ser humano de superar su condición humana para acceder a lo *superior*; a un nuevo tipo de ser humano que se conquista mediante el esfuerzo regio de la *autosuperación*,⁹³ lo que termina colocando la invectiva del superhombre en

⁹² Así lo indica M. Onfray: “*Pourtant, rien ne sent moins la poudre ni le sang que le surhomme nietzschéen. S’il est cruel, c’est uniquement sur le terrain philosophique parce qu’il est sans concession à l’égard du réel [...]. Le surhomme est à la conjonction de l’éthique nouvelle et de toute possibilité de modernité. Dieu est mort et avec lui toutes les mythologies des arrière-mondes-liberté, vérité, sens et téléologie* [Sin embargo, nada huele menos a pólvora o sangre que el superhombre nietzscheano. Si es cruel, es sólo en el terreno filosófico, porque no tiene concesiones con respecto a la realidad (...). El superhombre está en la conjunción de la nueva ética con cualquier posibilidad de modernidad. Dios está muerto y con él todas las mitologías de los mundos remotos: libertad, verdad, significado y teleología]” (cf. 2006, pp. 117-118).

⁹³ Nos referimos en particular a la perspectiva de Oscar Ewald, que niega cualquier referencia a un tipo de humanidad viva, en tanto que se trata de un *símbolo* como “categoría del pensamiento y del querer moral” (cf. 1903, pp. 29-30, en particular véase el capítulo III. “*Der Übermensch als evolutionistisches Problem*”, pp. 28-35); o en Georges Simmel, quien habla del superhombre como un tipo kantiano de “idea reguladora” a la vez que forma del impulso de superación: “Por eso insiste constantemente Nietzsche en que la vida

un mero nivel terrenal al que *cualquiera* puede acceder nada más dedicándose con empeño y resolución para dejar tras de sí la “decadente” condición humana que lo limita e imposibilita responsabilizarse de su continuo devenir como proceso abierto de *excelencia* sin fin alguno, mientras que el ser humano requiere estar siempre perfeccionándose al asumir la *suerte* del “superhombre”. Así lo establece en su metáfora del “devenir animal humano” que primero se constituye en servicial camello, luego en el fiero león liberador y finalmente llega su turno al *niño* creador que *abre* nuevas posibilidades vitales;⁹⁴ se trata de la adquisición de renovadas *fuerzas vigorizantes* que permiten una auténtica “transvaloración de los valores” y reactivar aquellos *instintos básicos* que consigan detectar lo fundamental en el incremento de todo lo vital. Para este *salto* sorprendente se requiere cierta disciplina que permita superar la “benevolencia” y la “compasión” niveladoras con la indispensable *dureza* para la adquisición del *carácter* necesario en la superación del conformismo de la existencia media a la que somete el proceso de masificación gregaria.

En este sentido el “endurecimiento” (*härten*)⁹⁵ resulta indispensable para dejar atrás la frágil felicidad que busca una existencia placentera para el disfrute grosero; lo que pretende establecer es el incremento de

se hace más dura y más severa en proporción a su elevación. Nadie se indignaría más que él contra la interpretación del concepto de superhombre, que aprovecha la liberación de la moral altruista-democrática del miramiento para proclamar el derecho al placer libertino, en vez de aprovecharla para cumplir el deber de alcanzar el grado superior en el desarrollo objetivo de la humanidad” (cf. 2005, VIII, pp. 187 y ss.). F Overbeck lo complementa así: “La nueva culturalización de la humanidad que ha emprendido sólo es posible bajo el signo de la superación: esto lo demuestra Nietzsche de manera elocuente al identificarse con el superhombre y ejecutar esta idea en su propia vida” (2016, p. 41).

⁹⁴ Considerando lo que propone P. A. Rovatti: “El niño, para Nietzsche, podría ser la metáfora de la metáfora” (cf. 1999, II 6, p. 86).

⁹⁵ “Los creadores, en efecto, son duros. Y la bienaventuranza debe ser para vosotros imprimir vuestra mano sobre los siglos como si fuesen cera, — bienaventuranza de escribir sobre la voluntad de milenios como sobre el bronce, — más duros que el bronce, más nobles que el bronce. Sólo lo más noble es completamente duro. Esta nueva tabla coloca, hermanos míos, sobre vuestras cabezas: ¡*jendureceos!* —” (Za, 3ª par.: “De las tablas viejas y nuevas”, 29, p. 206 y GD, “El martillo habla”, p. 691).

las fuerzas para lograr niveles preeminentes mediante el ejercicio continuo del *espíritu agonal* de la superación. La humanidad superior tiene que emerger de este *maximum* de fuerzas concentradas para la superación de lo humano; percibir cierto orden por debajo del caótico mundo que habitamos y por el *escepticismo* que implementa le permite aceptar abrazando de manera trágica el mundo tal como *es (amor fati)*. Por eso, Nietzsche desprecia a aquellos que dependen de sus creencias y convicciones⁹⁶ para sostenerse y dar algún sentido a su debilidad, los llamados “alucinados del trasmundo” (*Hinterweltler*) que terminan despreciando la mundanidad de la vida; los “hombres fuertes” tienen que labrar el camino que se abre a rajatabla tras el vacío nihilista dejado por la “muerte de Dios”, asumiendo el destino propio en sus manos al poseerse a ellos mismos en el ejercicio de su libertad autónoma como fortaleza, ante una voluntad de poder activa incrementada hasta el paroxismo.

La aceptación irrestricta de la existencia y el incremento de las fuerzas vitales son la fórmula para la superación de la condición humana y el envite hacia el arribo del *superhombre*; el trabajo sobre sí mismo que realiza en *soledad* y abrazando sin restricciones el sufrimiento de la existencia con la indispensable nobleza de espíritu y plena actitud festiva hacia la vida en su sombrío rostro trágico, permite condensar el pasado con el porvenir que se abre para que como *individuo excepcional* consiga servir de modelo en el asalto de lo *superior* aquí y ahora, en tanto finalidad que debe empujar a

⁹⁶ “Las convicciones son prisiones. Esas personas no ven bastante lejos, no ven *debajo* de sí: pero para tener derecho a tomar la palabra en debates sobre el valor y el no valor hay que ver quinientas convicciones *debajo de* sí, *detrás* de sí [...]. Un espíritu que quiere cosas grandes, que también quiere los medios para lograrlas, es, por necesidad, un escéptico. La libertad con respecto a toda especie de convicciones, el *poder-mirar-libremente*, eso *forma parte* de la fortaleza [...]. La gran pasión, el fundamento y el poder del ser de un espíritu, pasión que todavía más ilustrada, todavía más despótica de lo que él mismo es, pone a su servicio todo el intelecto entero de dicho espíritu, le quita las vacilaciones, le da coraje incluso para servirse de medios no santos; en determinadas circunstancias *se alegra de que disponga de* convicciones. La convicción como *medio*: muchas cosas sólo se consiguen por medio de una convicción: la gran pasión usa, consume convicciones, no se somete a ellas, — se sabe *souverain* [soberana]. —” (cf. AC, 54, p. 757).

la humanidad en su conjunto hacia su superación.⁹⁷ Desde la perspectiva que pretende impulsar una “filosofía del superhombre” (J. M. Kennedy), mediante la apuesta metafórica como provocación para desplegar nuevas formas de reflexión y ayudar a transmutar la situación nihilista que nos subyuga, H. Blumenberg se refiere a la “mitología de Nietzsche” —sin temor a parecer anacrónico o insensato— que abre la posibilidad de pensar de *otras formas* la realidad y al ser humano:

En relación con el conjunto de la obra de Nietzsche, no se trata de un recurso estilístico ni de una figura retórica, sino que es la elección de la forma misma como antítesis. Cuando la filosofía de Nietzsche tiende hacia el pensamiento final del eterno retorno de lo mismo, porque espera que en él se establezca el significado absoluto del mundo y del hombre, topamos con la estructura formal del mito tomada, por así decir, al pie de la letra. A este pensamiento le precede la muerte de Dios como la condición para que sea posible el Superhombre [...]. En relación con el mito, se da un factor de unión en la filosofía de Nietzsche [...]. La afinidad de Nietzsche con el mito se debe a que la premisa de verdad se ha vuelto problemática. Los poetas mienten; la palabra recupera su relevancia (cf. H. Blumenberg, 2004, II, pp. 44-45).

De manera sintética queremos insistir en los siguientes aspectos:

1) La caracterización que realiza Nietzsche del superhombre desde el *trabajo metafórico*, que ha generado múltiples equívocos por su declarada

⁹⁷ Como lo indica K. Ansell-Pearson: “*It is through the teaching of eternal return that Zarathustra shows how one can learn to go under. It is the doctrine of return, therefore, that provides the bridge (the way) across (über) to the overman. At the same time, however, it the vision of the Übermensch which is designed to inspire in human being a desire for the experience of going-down and beyond (über) man* [Es a través de la enseñanza del eterno retorno que Zarathustra muestra cómo se puede aprender a hundirse. Es la doctrina del retorno, por lo tanto, la que proporciona el puente (el camino) a través (*über*) hacia el superhombre. Al mismo tiempo, sin embargo, es la visión del *Übermensch* que está diseñada para inspirar en el ser humano un deseo por la experiencia de descender y más allá (*über*) del hombre]” (cf. 1994, cap. 5, p. 105).

falta de consistencia,⁹⁸ le posibilita evadir la determinación cerrada de la teoría conceptual y dar prioridad a la utilización simbólica de la imagen para buscar aproximarse a esta “gran verdad” con mayor precisión y accesibilidad. Establece que el superhombre es el “sentido de la tierra”, el “rayo y la locura”, el “rayo que brota de la oscura nube (el ser humano)”, el “mar” que puede recibir sin volverse impuro “esa sucia corriente” (el ser humano), el “sentido de su ser (del ser humano)”, la “más alta esperanza”, el “rayo que habrá que venir”, “aquella estrella danzarina”, el que sabe “reír y bailar”, el “tipo óptimo de constitución”, representa todo lo “alciónico”, además tiene los “pies ligeros”, la “omnipresencia de la maldad y la arrogancia”, el “hombre superado”, la “realidad suprema”, la “especie más alta de lo existido”... Pero debemos insistir en que hay un proceso de continuidad estilística —dirigida por su intención de evitar algunas ambigüedades y distorsiones—, que va del planteamiento metafórico a la elaboración de algunas precisiones teóricas más escuetas, directas y personales de su último periodo.

2) Asumimos aquí que Nietzsche utiliza la metáfora del superhombre como simbólica de la superación,⁹⁹ es decir que al parecer acome- te utilizarla como *impulsor* para la transvaloración de su filosofía de martillo. Sin embargo, también consideramos que se trata sólo del primer momento de su invectiva, pues luego avanza en la búsqueda de su implementación en el ámbito empírico dejándolo ahí como modelo e impulso para que cualquiera que lo desee trabaje con inten-

⁹⁸ Precisamente, ante las distorsiones y malentendidos generados por la tendencia del ser humano a idealizar, podemos leer: “Hay tres soledades, la del creador, la del que espera y la de la vergüenza —. Sé la palabra y la señal del superhombre, pero las callo, me las oculto incluso a mí mismo. — *Vivir en la vergüenza ante una gran verdad*” (FP III, 16 [27], p. 343).

⁹⁹ Tal como lo puntualiza W. Kaufmann: “*To Nietzsche these Übermenschen appear as symbols of the repudiation of any conformity to a single norm: antitheses to mediocrity and stagnation* [Para Nietzsche estos *Übermenschen* aparecen como símbolos del repudio de cualquier conformidad con una norma única: antítesis de la mediocridad y el estancamiento]” (cf. 1974, 11, p. 309).

alidad en sí mismo para operar su propia superación; de ahí que haga énfasis en las referencias a la “historia”, al devenir y la simbólica del medio día en tanto *factibilidad abierta*; asimismo, la referencia a una posible reconciliación con la “naturaleza entera”, para preparar la totalidad de la tierra —incluidos plantas y animales— para el arribo de la superhumanidad. De ahí también proviene la confusión que genera en cuanto pregunta, a manera de criterio valorativo: “¿Han existido ya superhombres? Valor de nuestra cultura” (cf. FP III, 4 [254], p. 134). Sabemos ya su primera respuesta: “Aún no han existido superhombres” (cf. FP III, 10 [37], p. 261) y “¡Todavía no ha habido *ningún* superhombre!” (cf. FP III, 13 [26], p. 324). Con otra perspectiva dice que no obstante su particularidad y rareza, el superhombre siempre es posible —dentro del devenir histórico se han dado algunos ejemplos tanto colectivos como individuales—, aunque han aparecido como un *golpe de suerte* singular (como “excepción” o “caso afortunado”) y nunca de manera intencional a partir de un tipo de *programación* creativa.¹⁰⁰

- 3) Es vital considerar también la preparación de las condiciones indispensables para la emergencia de la superhumanidad, en tanto que se requiere de un tipo de servidumbre, hombre superior y último hombre que hagan posible la transvaloración definitiva para el advenimiento de lo realmente *superior*. Sin pretender indicar todos los elementos, Nietzsche propone que se trata de una transmutación psicofisiológica y ética; hay que trastocar la psicología de la servidumbre del hombre como animal gregario que le impone el contagio cristiano; pero a la vez se trata de una revaloración del cuerpo en forma de una *revolución fisiológica*, de claro

¹⁰⁰ Aún no existen las condiciones indispensables para que emerja como tal el superhombre: la tensión efectiva entre la función metafórica de la superación y la búsqueda de su implementación empírica; mientras, su máxima fuerza se centra en colocarse como una visión hacia el futuro mediante el trabajo de sí mismo desde el presente — ante las condiciones establecidas y laborar para la actualidad. Como señala en un fragmento de otoño de 1883: “¡Nada de impaciencia! El superhombre será nuestra siguiente etapa. Con este fin, por esta coacción, hace falta *mesura* y hombría” (FP III, 16 [6], p. 344).

enfoque biológico (no biólogo de tipo evolucionista).¹⁰¹ El asunto es, entonces, una fuerte conmoción que permita utilizar de manera creativa —por lo mismo, que logre vincular la destrucción de lo establecido con la construcción de lo nuevo— la indefectible base de todo lo “demasiado humano” (que exige el trabajo en la *soledad creadora*); pero también el ejercicio continuo en la transformación por la “dureza” en tanto referente básico para la faena constructiva de nuestra propia escultura de superhumano. Lo importante en este punto es asimismo la distinción que plantea Nietzsche entre la doma (*Zähmung*) del animal gregario de manada y la cría (*Züchtung*) para la formación de auténticos superhumanos, posibilitando la indispensable fortaleza para la superación del nihilismo metafísico y el impulso de una auténtica transvaloración.

- 4) Es necesario reiterar que Nietzsche no es un “mejorador de los hombres” al estilo de ciertos *librepensadores*, tal como lo expone con todas sus reservas en su *Primera Consideración Intempestiva*. *David Strauss, el confesor y el escritor* (1873) y en los primeros párrafos de *El Anticristo* (“El problema que aquí planteo no es qué debe redimir a la humanidad en la sucesión seriada de los seres —el ser humano es un *final*— ; sino qué tipo de ser humano se debe *criar*, se debe *querer*, como el tipo de valor más elevado, de vida más digna, de futuro más cierto”, AC, 3, p. 706). De aquí surge una diferencia fundamental que establece Nietzsche entre algunas teorías que se empeñan de forma explícita en el *mejoramiento* de los seres humanos como especie superior, desde el evolucionismo pragmático de su época (Herbert Spencer, John Stuart Mill, Alfred Fouillée, Émile Littré, Alfred Espinas, Jean-Marie Guyau) hasta las actuales teorías tecnobiológicas del transhumanismo de nuestra época (Julian Huxley, Raymond Kurzweil, Rodney Brooks, Nick Bostrom, Hans Moravec, Bill Joy, Michael Knasel, Jack Dunietz, Thomas Sturrm), en tanto que para el filósofo del

¹⁰¹ Al respecto, por ejemplo, véanse: M. C. Fornari (2016); C. Emden (2014); B. Stiegler (2010) y G. Moore (2002).

martillo cualquier planteamiento que se empeñe en desarrollar a la especie humana está determinado por lo meramente humano (ya que nunca se ha planteado lo *superhumano* como un fin en sí mismo), es su límite infranqueable.¹⁰² En definitiva: pertenecen a órdenes cualitativamente diferentes, tanto de formación como de realización.

La *gran guerra* que emprende Nietzsche durante esta época, mediante la “política fisiológica” de su último periodo, pretende acelerar este proceso para hacer viable el arribo del superhombre (*Übermensch*); no obstante, también sabía de las dificultades generadas por el conformismo piadoso y la sumisión extendida por el “último hombre” (*der letzte Mensch*), que opone todo tipo de resistencia ante las inercias del orden nihilista establecido en marcha, que no puede manejar que “Dios ha muerto”. En este sentido, la propuesta radical del *superhombre* significa no sólo el fin del estado imperante, sino también el término de toda utopía que acabe funcionando como la cara opuesta de ese orden en las debilidades y sumisiones humanas; quizá uno de sus principales mecanismos sea la determinación ontológica de un tipo particular de “sujeto” anclado mediante valores, formas de existencia y satisfacciones pasajeras acordes al funcionamiento metafísico.¹⁰³ El *superhombre* lanzado hacia el futuro, pero que en sus últimas obras adquiere un carácter *urgente* de inmediatez, desde ciertas “bases históricas” en busca de mantener sus necesarios vínculos materiales presentes, y opues-

¹⁰² Lo indica con toda claridad G. Deleuze: “El superhombre no es un hombre que se sobrepase y consiga sobrepasarse. La diferencia existente entre el superhombre y el hombre superior es de naturaleza, está en la instancia que respectivamente los produce, como en el fin que respectivamente alcanzan. Zaratustra dice: ‘Vosotros, hombres superiores, ¿creéis que estoy aquí para arreglar lo que habéis hecho mal?’. No podemos proseguir una interpretación como la de Heidegger que hace del superhombre la realización e incluso la determinación de la esencia humana. Porque la esencia humana no está esperando al superhombre para determinarse. Está determinada como humana, demasiado humana. El hombre tiene, por esencia, el devenir-reactivo de las fuerzas” (cf. 1986, v 8, p. 237).

¹⁰³ Así lo señala en una nota del periodo de *Zaratustra*: “El yo, primero en el rebaño. Lo contrario de esto: en el *superhombre*, el tú de muchos yoes de miles se ha convertido en Uno (por ello, los *individuos* se han convertido en Uno)” (FP III, 4 [188], p. 125).

to encarnadamente al orden idealista del *piadoso* “hombre cristiano” que pretende insertarse en la eternidad. Lo expresa en un fragmento póstumo fechado entre noviembre de 1882 y febrero de 1883: “El peligro de una vuelta a la *animalidad* está ahí. Honramos *a posteriori* a los muertos y les damos un sentido a sus vidas si formamos al superhombre a partir de ese material, y si le damos así *una meta* a todo el pasado” (cf. FP III, 4 [84], p. 108).

Ante dicha situación que se impone sin miramiento alguno, quizá nos quede frente al reducido espectro de posibilidades a nuestra disposición la resistencia de arrogarse la “política cruel del superhombre” para impulsar el indispensable acabamiento transformador del “último hombre”¹⁰⁴ como nuestro claro enemigo más próximo, en tanto que es parte de lo que aún somos y la carga más pesada que imposibilita autosuperarnos; la apuesta abierta: transformarse mediante la superación de sí mismo o perecer.¹⁰⁵ Combatiendo a muerte dicho núcleo adverso, cuya guerra continua tiene que ser con toda seguridad tanto “interna” como “externa”, quizá la metafísica cristiana pueda comenzar a resquebrajarse para conseguir imponerse sobre el nihilismo que sigue estragando nuestras vidas más allá del gran acontecimiento de la “muerte de Dios”.¹⁰⁶ Se hace posible así *esgrimir* la propuesta empírica de la metáfora creadora del superhumano nietzs-

¹⁰⁴ Sin perder de vista lo que F. Fukuyama señala: “*It has always struck me that one hundred years after Nietzsche’s death, we are much less far down the road to either the superman or the last man than he predicted* [Siempre me ha llamado la atención que cien años después de la muerte de Nietzsche, estamos mucho menos lejos en el camino hacia el superhombre o el último hombre de lo que él predijo]” (cf. 2002, 9, p. 155).

¹⁰⁵ Según la interpretación de D. Astor, Nietzsche pretende “mostrar que, de no superarse transformándose en la materia del devenir, la cuestión de la preservación será la última, constituirá el triunfo completo del nihilismo”; remata más adelante: “Y presente que mantenerse es ya desaparecer. El terror último del nihilismo no reside en la voluntad misma de desaparición (que sería la sabiduría del Sileno), sino en la ignorancia de que la voluntad de mantenerse es ya una desaparición. El ‘último hombre’ y el ‘superhombre’ son los personajes conceptuales de esta alternativa de la voluntad. Mantenerse (es decir, desaparecer) o superarse” (cf. 2018, VII, p. 350).

¹⁰⁶ Por eso señala en un apunte de otoño de 1881: “Si de la *muerte de Dios* no extraemos una grandiosa *renuncia* y una continua *victoria sobre* nosotros, tendremos que cargar con la *pérdida*” (cf. FP II, 12 [9], p. 838).

cheano, que desde su filosofía de martillo impulsa el *envite sedicioso* de la transvaloración frente a la tozudez de la aparente “normalidad” metafísica imputada del nihilismo vigente. Por el momento, nos queda asumir el reto de la condición de aquellos “argonautas del ideal”, tal como lo anuncia en una de sus últimas obras:

Y ahora, después de haber estado en camino mucho tiempo de esta manera, nosotros los argonautas del ideal, más valerosos tal vez de lo que sería prudente, habiendo naufragado y sufrido muchos daños bastante a menudo, pero, como se ha dicho, más sanos de lo que se nos quisiera permitir, peligrosamente sanos, continuamente sanos... nos parece como si, en recompensa por ello, tuviésemos delante de nosotros una tierra aún no descubierta, un más allá de todas las tierras y rincones del ideal existidos hasta el momento, un mundo tan excesivamente rico en cosas bellas, extrañas, problemáticas, terribles y divinas, que tanto nuestra curiosidad como nuestra sed de posesión no caben en sí de gozo — ¡ay, que de ahora en adelante nada más nos puede saciar!... (FW, lib. 5º, § 382, pp. 403-404 y EH, “Así habló Zaratustra”, 2, p. 97).

CAPÍTULO IV

NIETZSCHE Y LA FILOSOFÍA DIONISÍACA: EL CUERPO COMO HILO CONDUCTOR*

[...]yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, — yo, el maestro del eterno retorno (GD, “Lo que tengo que agradecer a los antiguos”, § 5, p. 691).¹

Lo que había sido hasta entonces la caracterización metafísica esencial del hombre, la racionalidad, se traslada a la animalidad en el sentido de la voluntad de poder que vive corporalmente (M. Heidegger, 2005, VI, p. 754).

Nietzsche contrapone el Dioniso griego al Crucificado cristiano y confronta la respectiva concepción del sufrimiento: para el cristianismo éste es el camino hacia un ser santo, situado más allá del mundo; para los griegos, en cambio, “el ser es suficientemente santo para justificar incluso una enormidad de sufrimiento” [...]. Sólo cuando se consigue interpretar a Dioniso como dios del juego se puede entender en su esencia el juego divino del mundo en el espacio intermedio entre el cielo y la tierra (E. Fink, 1966, cap. 4, 7, pp. 254-255).

Se tiene la impresión de que desde su primer libro importante publicado, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (*El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, 1872), la figura de Dioniso adquiere una presencia fundamental en la propuesta filosófica nietzscheana; en realidad, este insigne dios griego de la *ebriedad sobrehumana* ya aparece de manera decisiva en un escrito redactado por Nietzsche en el ve-

* Una primera versión parcial se publicó en *Eikasía: Revista de Filosofía*, núm. 108, 2022, pp. 123-173.

¹ En una obra anterior, también señala: “ — yo, el último discípulo e iniciado del dios Dioniso, ¿no me debería estar permitido empezar por fin a daros a probar a vosotros, amigos míos, en la medida en que me esté autorizado, un poco de esta filosofía?” (cf. JGB, “¿Qué es aristocrático?”, § 295, pp. 433-434).

rano de 1870 —y después incorporado en los primeros párrafos de la obra sobre la tragedia ática— precisamente titulado “*Das dionysische Weltbild*” (“La visión dionisiaca del mundo”). La manifestación de la divinidad loca del *vinum* (vino), retomado de la estética de la *Frühromantik*, en particular de F. W. J. Schelling,² le permite intuir una potente *filosofía trágica* que consigue asimilar con creatividad lo más cruento y despiadado como realidades estimulantes para la aceptación plena de la vida e impulso generador de lo *superior*. De esta forma, la actitud ante el dolor que despierta la *terribilidad* de la existencia abre nuevas posibilidades de esta última y proyectos de realización sobre diferentes tipos de seres humanos; ante una reacción adversa de negación sobre el dolor de la vida que conduce hacia el debilitamiento de la fuerza ante un nihilismo metafísico depredador que termina negando la existencia, precisamente la religión cristiana —con la carga de resentimiento y mala consciencia que la caracteriza— deplora todo lo instintivo y sensual que intensifica lo *vital*; en cambio, la filosofía dionisiaca trabaja con firmeza en el incremento de la fuerza como voluntad de poder afirmativa de la existencia que acepta su irremediable lado *atroz*.³

La oposición se establece aquí entre el “hombre del rebaño” que propaga la religión del Crucificado y el llamado “hombre superior” que impulsa la filosofía de Dioniso.⁴ En realidad, la diferenciación energética que

² En particular para el estudio de la relación de Nietzsche con Schelling, véanse D. Barbaric (2011, pp. 263–280), J. E. Wilson (1996) y O. Kein (1935). Sobre la *Frühromantik* en general, véase F. C. Beiser (2018).

³ Sin dejar de lado el papel complementario que juega aquí el placer: “Si vosotros, adeptos a esta religión, tenéis realmente hacia vosotros la misma disposición que hacia vuestros semejantes; si no queréis que vuestro propio sufrimiento esté ni una hora con vosotros y prevenís siempre desde lejos toda posible desdicha; si sentís vuestro sufrimiento y vuestro displacer en general como algo malo, odioso, digno de ser aniquilado, como una tacha de la existencia, entonces, además de vuestra religión de la compasión, tenéis en el corazón otra, y ésta es quizá la madre de aquella: — la *religión de la comodidad*. ¡Ay, vosotros, cómodos y bonachones, qué poco sabéis de la *felicidad* de los hombres! — ¡porque la felicidad y la desdicha son dos hermanas y gemelas, que crecen juntas o, como en vuestro caso, *se quedan pequeñas juntas!*” (FW, lib. 4^o, § 338, p. 855).

⁴ Como señala S. Givone: “È il tragico, insomma, il ‘fuoco centrale’ da cui Nietzsche irradia quelle forze centrifughe, dislocanti, trasgressive in cui si risolve il suo pensiero: l’eccesso (sia nel senso della hybris dionisiaca sia nel senso dell’Übermuth di Zarathustra), la distruzione

permite calificar las tendencias de las fuerzas y valoraciones mediante una *psicología genealógica* de los diferentes tipos humanos deja en claro la necesidad imperiosa de *superar* la precaria condición humana. Así, la filosofía dionisiaca se presenta como un modelo creativo que sirve para generar una política experimental nietzscheana que posibilite implementar su proyecto de transvaloración de todos los valores que al lograr superar lo humano consiga impulsar al *Übermensch* (“superhumano”).⁵ Debemos decir que la “política experimental” nietzscheana parte del punto de vista *fisiológico* del cuerpo diferenciando tipos de fuerzas, en busca de superar de manera definitiva las limitaciones binarias de la metafísica nihilista y la moral piadosa de rebaño, como juego continuo de la voluntad de poder activa que apremia por la *gran salud*.

Lo que se pretende realizar en el presente capítulo es una indagación de los factores determinantes que aun en latencia permiten hablar de los inicios de una reflexión filosófica sobre la *animalidad humana* en la obra nietzscheana, partiendo del empuje de la política fisiológica dionisiaca; consideramos que se trata de un componente que franquea todo su quehacer y permite hablar —pese al carácter fragmentario y asistemático que se empeña en conferir a su obra— de un tenue *hilo* conductor que consigue interpretar de manera más continua su propuesta sediciosa de filosofía martilleante. Se parte de los siguientes cuestionamientos: ¿de qué forma su aproximación a lo dionisiaco consigue perfilar ya su filosofía de la animalidad? y ¿cómo logra constituirse ésta en una profunda crítica a la modernidad en forma de política dionisiaca? Primero, se realiza una sucinta

d'ogni ordinamento morale o cosmologico, il nichilismo come consumazione di Dio e nello stesso tempo come sovrabbondanza ludica del divino [Es lo trágico, en suma, el ‘fuego central’ del que Nietzsche irradia esas fuerzas centrífugas, desplazantes, transgresoras, en las que se resuelve su pensamiento: el exceso (tanto en el sentido de la *hybris* dionisiaca como en el del *Übermut* de Zaratustra), la destrucción de todo orden moral o cosmológico, el nihilismo como consumación de Dios y al mismo tiempo como sobrebundancia lúdica de lo divino]” (1991, intr., p. 19).

⁵ Así lo establece de manera contundente E. Voegelin: “La transvaloración no sugiere meramente un nuevo sistema moral: requiere una reforma radical de la persona” (2014, p. 67).

aproximación a la problemática que abre la potencia dionisiaca; luego, se revisan algunos de estos iniciales elementos que constituyen el sustrato de donde emerge con mayor claridad el núcleo de la animalidad en el pensamiento fisiológico nietzscheano; por último, se analiza la oposición complementaria entre la naturaleza dionisiaca y la apolínea como el *sum-mum* claro de su filosofía de la animalidad. Se acomete realizar un arqueo sobre la cuestión de la llamada “zoología humana” (*Zoologie des Menschen*), como elemento sedicioso y creador de su “política cruel” de carácter dionisiaco.⁶

En efecto, se trata de una breve aproximación circunscrita a este complejo problema que *ensaya* colocar en el corazón de la reflexión filosófica nietzscheana la rebelión fisiológica de la animalidad; únicamente se pretende contribuir en el debate esclarecedor sobre algunos fundamentos que impulsan la filosofía dionisiaca de Nietzsche y aquellos elementos que establecen su factible actualidad. Sin duda, indagar en ciertos factores que constituyen las *entrañas* y los desgarramientos contradictorios de una propuesta filosófica problemática puede generar escisiones y críticas severas, riesgo que se asume gratamente con la finalidad de colaborar en la generación de interpretaciones diferentes que deriven en una indispensable renovación del pensamiento y en su impacto en otras formas de realización como *arte de vivir*. En definitiva, lo que se puede concebir aquí como el “proyecto terapéutico” —por eso aquel “médico filósofo” (*philosophischer Arzt*) que reclama al inicio de su festiva obra *La gaya ciencia* (FW, pról., 2, p. 719)— de la transvaloración nietzscheana asumiendo con firmeza un *impulso fisiológico* como fuerza inconmensurable de un individuo agregado que se crea y supera a sí mismo en tanto política experimental dionisiaca, que se atreve a forjar nuevos valores desde otros criterios de estimación y convierte su propia *vida* en una franca obra de arte:

⁶ Tal como lo señala G. Colli: “*La volontà di potenza porta con sé il dolore, questa è la conoscenza terribile che Nietzsche chiama dionisiaca* [La voluntad de poder lleva consigo el dolor, éste es el conocimiento terrible que Nietzsche llama dionisiaco]” (cf. 1993, p. 128).

[Nosotros, en cambio, *queremos llegar a ser lo que somos* [wollen Die werden, die wir sind] — los nuevos, los únicos, los incomparables, los que-se-dan-a-sí-mismos-la-ley, los que-se-crean-a-sí-mismos! Y para ello debemos ser los mejores aprendices y descubridores de todo lo legal y necesario en el mundo: tenemos que ser *físicos*, para ser *creadores* en este mundo (FW, lib. 4^o, § 335, p. 853).

1. El acontecimiento dionisiaco, reír desgarrando: las múltiples figuras de lo otro

Es necesario comenzar aquí con una vieja historia, de esas pocas que si se saben utilizar adecuadamente aún permiten la desgarradura y la recomposición para “llegar a ser otros”. Pues al parecer, lo dionisiaco no sólo es el punto de acceso para comprender el auténtico espíritu griego, tal como pensaba Nietzsche,⁷ sino que quizá también sea la “ruta perdida” para *acceder* a lo más propio que constituye y ha abandonado el ser humano.⁸ Es posible decir que mientras no se consiga responder al cuestionamiento perenne: ¿qué es lo dionisiaco?, se continuará siendo desconocido e inimaginable para sí mismo.⁹ Esta afirmación puede parecer exagerada, seguramente lo es; sin embargo, se debe considerar que puede convertirse en un importante *acicate* para cuestionar de otro modo la búsqueda indagatoria

⁷ “Sobre todo el problema *de que* aquí hay un problema, — y de que los griegos, mientras no tengamos una respuesta a la pregunta “¿qué es lo dionisiaco?”, seguirán siendo completamente desconocidos e inimaginables” (GT, “Ensayo de autocrítica”, 3, p. 331).

⁸ Se deja aquí de lado, de manera deliberada, el hecho de que la intuición de la energía dionisiaca, en 1868, adquirió su máxima expresión combativa en la “metafísica del arte” que circunda *El nacimiento de la tragedia* (1872), con el vínculo Dioniso-Apolo, pero se ausentó del campo de reflexión nietzscheana por cerca de diez años (1872-1882), para reaparecer como parte de sus diversas metamorfosis con la declarada “muerte de Dios” en *La ciencia jovial* (1882); revelándose después de dicho asesinato, pero ahora creando el vínculo Dioniso-Ariadna, que permite percibir la intención nietzscheana de establecer “una manera de expresar la divinidad de lo diverso” (cf. J. Allouch, 2015, cap. III, p. 157; B. Stiegler, 2011; G. Deleuze, 1986, I 6, pp. 24-25 y V. Cirlot, 2021, I, pp. 13-41).

⁹ Tal como lo señala al inicio de *La genealogía de la moral*, donde afirma: “Nosotros, los que conocemos, a nosotros mismos no nos conocemos; y hay una buena razón: jamás nos hemos buscado — ¿por qué un buen día íbamos a *encontrarnos?*” (GM, pról., 1, p. 453).

en aquellas partes salvajes y oscuras que también constituyen al ser humano, pues luego se *obnubila* ante el concentrado énfasis en la parte civilizada y racional que lo determina. Es necesario retomar aquí como punto de partida aquel último desafío que Nietzsche lanza para inquietar al final de su particular autobiografía intelectual, escrita poco tiempo antes de sucumbir ante la locura:

¿Se me ha comprendido? — *Dioniso contra el crucificado* [— *Hat man mich verstanden?* — *Dionysos gegen den Gekreuzigten*] (EH, “Por qué soy un destino”, 9, p. 859).¹⁰

Lo que se ha denominado “acontecimiento dionisiaco” tiene que ver con un complejo fenómeno de múltiples aristas y paradójicos efectos, y que por lo mismo ha provocado los más diversos malentendidos: desde el controversial debate por su origen oscuro —luego relegado a la figura de *dios extranjero y loco*—, que por fin logra en parte disiparse a mediados del siglo xx con las tablillas en escritura lineal B, en donde queda del todo claro el origen y pertenencia de Dioniso al panteón griego,¹¹ hasta el propio carácter atípico de la *manía* dionisiaca dentro del sistema cerrado de los olímpicos. Se ha visto que aunque su pertenencia al fondo religioso griego resulta incuestionable, no niega la existencia de diversos *rasgos* que pertenecen al “dios delirante” de diversas religiones que conforman el espíritu religioso medi-

¹⁰ Al respecto, véase G. Battioni (2012).

¹¹ Se trata de las tablillas de arcilla —con escritura ideográfica silábica— encontradas en las excavaciones arqueológicas en el palacio de Cnossos, el 30 de marzo de 1900, por el arqueólogo inglés Arthur Evans. Fueron traducidas en 1952 por iniciativa del arquitecto inglés Michael Ventris, con la ayuda del profesor en filología clásica John Chadwick. “Más aún, entre los siglos XIV y XII, la mayor parte de los dioses reverenciados por los aqueos —cuyos nombres figuran en las tablillas en lineal B de Cnossos y de Pylos— son los mismos que se encuentran en el panteón griego clásico y que los helenos, en su conjunto, reconocen como suyos: Zeus, Poseidón, Enyalos (Ares), Paiawon (Peán = Apolo), Dioniso, Hera, Atenea, Artemisa y las Dos Reinas (la deidad dual Wanasso, es decir, Deméter y Core). El mundo religioso de los invasores indoeuropeos de Grecia bien pudo modificarse y abrirse a las influencias extranjeras; asimilándolas, conservó su especificidad y, con sus mismos dioses, sus rasgos distintivos” (cf. J.-P. Vernant, 1991, pp. 36-37 y W. Burkert, 2013, IV, pp. 328-329).

terráneo, incluso su presencia segura en algunos sitios del oriente próximo. Sucede como si formara parte de un *mítico fondo ancestral* —incluso preolímpico o “pregriego”, como señalan W. Otto (2007, II, p. 129 y 2001, II, pp. 44-45) y M. Daraki (2005, pról., p. 11)— que con una sorprendente *fuerza* nutre e impulsa un orden que requiere su complemento negativo para alcanzar niveles superiores de desarrollo.¹² Con seguridad se trata de un *dios anómalo*, como señala W. Burkert:

Entre los griegos de la época clásica ya existía la tendencia a identificar a Dioniso con el vino, de lo cual se colige que el bebedor de vino bebía al propio dios, que los mitos sobre la muerte del dador de vino describían los sufrimientos, la muerte y la transformación del propio dios. Es evidente que, a este respecto, los griegos de la época clásica enfrentaban obstáculos difícilmente superables, ya que, desde Homero, los dioses eran por definición “inmortales”. Entonces, ¿cómo podía morir un dios, más aún, ser la víctima de un banquete caníbal? Este mito es “indecible” (ἄρρητος). Sin embargo, se contaba eso de un único dios, de Dioniso: los titanes raptaron al niño Dioniso, lo trocearon y lo devoraron. Este mito, al parecer transmitido en los misterios órficos, era conocido en el siglo V, como lo demuestran las alusiones que a él se hacían, aunque no se reconocía oficialmente (2013, IV, pp. 345-346).

Este *atípico* dios griego, que también es considerado un “extraño” con una sorprendente fuerza “subversiva” dentro de la tradición politeísta de la que con certeza forma parte, con una larga genealogía de más de dos mil años que incluso se remonta hasta la época arcaica en la región egea y que por diferentes razones durante el siglo VI a.c. cobra una sorprendente *vitalidad*, de manera particular en la ciudad de Atenas como el corazón

¹² “En las representaciones más arcaicas de su culto, aparece Dioniso asociado a la naturaleza vegetal; en esto se puede decir que procede de una religión inmemorial cuyo pensamiento permanecerá siempre vivo en él, pues un nombre como *Bacchos* sigue designando al mismo tiempo al dios, al iniciado y al ramillete que sirve para consagrarlo. El dios se halla vinculado más particularmente a la arboricultura y, dentro de ella, a la viña” (cf. L. Gernet, 1981, I 3, p. 60).

de dicha revolución;¹³ sin duda, forma parte de un fenómeno más amplio que tiene que ver con una serie de transformaciones que nos permiten explicar algo de la *vigencia* poderosa adquirida y que coincide con lo que se ha denominado el “descubrimiento de la individualidad” (cf. W. Burkert, 2002, III, p. 109) y la llamada primera Ilustración iniciada en Jonia durante el siglo VI a.c. (cf. E. R. Dodds, 1985, VI, pp. 172-173). Se trata del complejo fenómeno que da nacimiento a las ciudades-estado, que marca y dota de identidad propia a la época clásica griega, en donde el “régimen democrático” ocupa una función determinante y la emergencia de la “explicación racional” que lanza a la *filosofía* es un proceso que contrasta con la *religión oficial*; pero también suceden transformaciones importantes en lenguaje y maneras de pensar, mutaciones significativas en normas y valores para nuevos tipos de vida.

En efecto, hay que entender el *excesivo* proceso de impacto del dionisismo —junto con sus repercusiones culturales impulsadas por la tragedia ática como su esfera inseparable—, a modo de un fantástico *contrasentido* de aquello que dicho proceso termina institucionalizando. Es decir, se trata de un dios “impolítico” que coexiste en un tiempo de expansión democrática y de importantes revueltas cívicas, se presenta como el dios de la *manía delirante* en una época de la razón institucionalizada; divinidad que muere y renace múltiples veces frente a la persistencia de los inmortales, portador de una religión telúrica con profundas raíces en la “diosa tierra” dentro de una religión olímpica gobernada por Zeus con el resplendor del rayo fulminante. Es decir, es la “instalación oficial de una heterodoxia en

¹³ Como señala J.-P. Vernant, en su notable estudio sobre el pensamiento griego: “La razón griega no se ha formado tanto en el comercio humano con las cosas cuanto en las relaciones de los hombres entre sí. Se ha desarrollado menos a través de las técnicas que operan sobre el mundo que por aquellas que actúan sobre los demás y cuyo argumento común es el lenguaje: el arte del político, del orador, del profesor. La razón griega es la que en forma positiva, reflexiva y metódica, permite actuar sobre los hombres: no transformar la naturaleza. Dentro de sus límites, como en sus innovaciones, es hija de la ciudad” (2011, p. 145). Es importante no perder de vista, en el asunto de la “racionalidad griega”, la distinción entre los “intelectuales” y el “hombre corriente”, tal como lo indica E. R. Dodds (cf. 1985, VI, pp. 176-177).

el corazón mismo de la ortodoxia a la que se opone” (M. Daraki, 2005, pról., p. 12), o hay que aceptar que quizá “está hecho de otra pasta que los auténticos olímpicos” (W. F. Otto, 2001, 18, p. 147) o tal vez porque es “por partes iguales el extraño y el extranjero. Es el extranjero portador de extrañeza” (M. Detienne, 1986, p. 34). Sin embargo, este asunto es más complicado de lo que parece. Pues al referirse a divinidades griegas se está hablando de auténticos “dioses múltiples” que en sí mismos guardan atributos contradictorios y opuestos, que luego terminan contraponiéndose; pero también en determinados contextos llegan a compartir ciertos *atributos* que los hermanan dentro de un orden jerarquizado —cierto, no exento de pugnas entre castas— que le otorga su marca particular a la religión griega.¹⁴

Hay que decir que cuando hablamos de Dioniso, como la divinidad que encarna en sí misma las contradicciones más vivas y cuya presencia dentro de la religión cívica griega resulta más paradójica, nos confrontamos con un complejo acontecimiento que choca directamente contra aquello sobre lo que se sustentan las actuales sociedades tecnocientíficas de la llamada “racionalidad instrumental”. Se trata de una incontenible *energía* que para domar un poco su *ferocidad* característica tiene que ser incorporada a la religión oficial griega.¹⁵ No hay que olvidar que los dioses olímpicos forman parte de la ciudad, pues la mitología politeísta que agrupa a estas divinidades constituye un ámbito sagrado que se ha institucionalizado por medio de una religión cívica; cada uno de los dioses, semidioses o héroes tiene su

¹⁴ “En el estadio griego de la religión, particularmente en la actitud observada respecto de los dioses olímpicos, se ve la coexistencia de dos castas: una más aristocrática y poderosa, y la otra menos aristocrática. Pero las dos van juntas y son de un único género, y no sienten vergüenza la una de la otra” (CGD, I 2, p. 939).

¹⁵ Nos referimos al carácter destructivo y homicida de la manía dionisiaca, en tanto que Nietzsche no idealiza a Dioniso ya que reconoce el carácter positivo y negativo que lo identifica: “Ya en *El origen de la tragedia*, Nietzsche mencionaba la violencia que acompaña, e incluso a menudo precede, a Dioniso en cualquier sitio. Después de todas las epifanías del dios se queda todo en ruinas. Manía, ante todo significa furia homicida. A diferencia de muchos de sus seguidores, Nietzsche no convierte lo dionisiaco en algo idílico e inconsecuente. Era demasiado honesto para disimular lo molesto, la cara desagradable de lo dionisiaco” (cf. R. Girard, 1999, p. 15).

propio *espacio* de realización (ciudades, templos, cuevas, montañas, teatros...) y su particular *tiempo* de ejecución (fiestas, aniversarios, carnavales...). Dioniso se presenta como una fuerte divinidad que pertenece a estas prácticas habituales desarrolladas por la religión pública, pero a la vez tiene la capacidad de ausentarse —a su propio modo— de ella, a manera de fuga recurrente: de ahí su carácter de *persistente extranjero* dentro de su propia patria.

Dentro de este culto mítico —establecido a partir de “ideologías”, rituales, ceremonias, sacrificios, participantes, ofrendas...— en el que se desarrollan las festividades dionisiacas, tiene que haber una práctica colectiva; es decir, una participación social que rebasa cualquier *uso* individual al incluirlo en el ejercicio del “Uno primordial” que lo contiene todo en la recuperación de aquella *alma original* que el rito insta continuamente.¹⁶ Pero también se refiere al carácter de inseparable del ámbito político, en donde se sobrepone sin confundirse para su realización efectiva dentro de un impulso que excluye su inseparabilidad para su efectivo funcionamiento. Dioniso, al igual que toda divinidad que compone el panteón griego, constituye en realidad una férrea “potencia” que por sus orígenes se vincula a la fertilidad de profundo arraigo con la diosa tierra (M. Daraki),¹⁷ pero sin olvidar que también se trata de un “dios marino” que por su *fluidéz líquida* permite el vínculo del mundo de los vivos terrestres con el subterráneo de los muertos, para constituirse en aquella indestructible raíz de la vida (K. Kerényi, 1998).

¹⁶ Como señala W. Otto: “Sabemos ahora que ya a mediados del segundo milenio antes de Cristo los griegos lo veneraban en Creta. Y en Delfos su culto es tan arcaico que en la Antigüedad podía decirse que allí se le había venerado aun antes de Apolo. La época de su florecimiento en Grecia sólo se inicia con la caída de las familias nobles que miraban retrospectivamente a sus antepasados heroicos” (cf. 2007, II, p. 128).

¹⁷ Puntualizando: “En la tradición cretense, que lo considera un hijo de Zeus y Persefone, Dioniso es un dios infernal, Zagreo, que exige sacrificios nocturnos; es también, añade nuestro informador [Diodoro], el fundador de la agricultura y el inventor de la labranza” (M. Daraki, 2005, 2, p. 65).

Con la *feroz* manía dionisiaca nos aproximamos a la divinidad que hace suya la locura, colocando a sus fieles seguidores en trances maniacos hasta conducirlos a estados febriles por medio de rituales colectivos que los vinculan en una comunidad inmemorial que tiene que *reactualizarse* de manera continua; por lo que el éxtasis dionisiaco introduce en la nueva religiosidad cívica de la ciudad ateniense un tipo de primitivo desorden y un impulso irracional en el corazón mismo del orden racional estatal.¹⁸ Por eso es necesario ubicar a Dioniso dentro del contexto ilustrado que promueve el ideal ético de la búsqueda racional de la excelencia (ἀρετή) humana; se trata de la principal finalidad del pensamiento griego que tiene como meta la búsqueda de la “vida buena”. Ante la exploración de aquello que precisamente distingue al ser humano de otros seres vivos en el despliegue de sus máximas posibilidades —nos referimos al uso de la razón para la solución de los problemas que se presentan a lo largo y ancho de la vida— los griegos elaboraron proyectos éticos de realización vital, que al buscar la *excelencia humana* en la fiesta de la existencia consiguen regular de manera efectiva los impulsos negativos desde prácticas de su propia *voluntad libre*.¹⁹

La realidad cósmica y la psíquica no pueden separarse. La coacción que ambas ejercen conjuntamente se revela como posibilidad de lo que normalmente sería extraordinario, incluso imposible, como plenitud de poder y libertad de una existencia superior: como fiesta. No necesitamos indicar el fundamento biológico-psicológico de esta coacción y de esta libertad, si tan

¹⁸ Tal como enfatiza L. Gernet: “Dioniso, salvo accidentes o artificio, es extraño a la ‘política’. No hostil, sino apaciblemente extraño; ahora bien, no existe dios fuera de él que sea de cierta talla y que no esté asociado al mismo tiempo a alguna función del Estado, o que por lo menos no figure en algún momento en la vida rutinaria de la *polis*. Pero existe su contrapartida. Dioniso mantiene una relación directa con la naturaleza, sobre todo con la salvaje y no civilizada o socializada: la aspiración de sus fieles los conduce hacia los lugares desérticos y baldíos: las representaciones más antiguas asocian a su triunfo o a su pompa nupcial las bestias del campo y hasta los animales feroces” (cf. 1981, 1 3, p. 78).

¹⁹ Por eso señala Nietzsche: “La tragedia es la válvula del conocimiento místico-pesimista dirigido por la voluntad” (FP I, 3 [45], p. 103).

sólo hemos vislumbrado la *estructura* del fenómeno. La fiesta es también en este caso “vida en el mito”: en el mito de un fondo vital común con el animal totémico y de la gula que de allí surge (K. Kerényi, 1999, p. 44).

Se trata de una contradicción muy significativa para entender el desgarramiento que explica el impulso que sacude la relevancia del “drama musical griego”, pues indudablemente en un sentido muy claro son opuestos el ejercicio de la *razón* en la búsqueda de la autosuficiencia del buen vivir humano y los golpes de la *fortuna* que involucran el destino de los mortales. Además el ámbito de la razón tiene que considerar todos esos factores corporales —como son los impulsos, instintos, pulsiones y deseos— que cuestionan a cada momento el uso estratégico del cálculo racional, puesto a prueba tanto desde el *juego* de la interacción entre el interior de las *pasiones* como desde el exterior de la *fortuna*. En esta tensión irresoluble de importantes consecuencias, la presencia estratégica de Dioniso se justifica plenamente para integrar todos estos elementos que forman parte del ser humano y se constituye como la única vía para el potencial desarrollo del “hombre total”;²⁰ es como si lo dionisiaco estuviera ahí para recordarle al hombre griego que no olvide incluir todos los factores que en tensión constante lo establecen con determinadas características y cuyo saber abre las posibilidades para la conquista de la excelencia como vía para la realización de una *buena vida*.

Insistiendo un poco más, pues de lo que se habla aquí es de conseguir una cierta *proporción* en constante negociación entre la indispensable salud corporal y la necesaria templanza del espíritu; Dioniso está ahí para recor-

²⁰ Según comenta al respecto R. Bodei: “Muy distinta es la condición de los modernos; tan fragmentadas están sus facultades que hace falta reunir las capacidades de muchos para dar forma a un hombre entero”; señala más adelante: “La totalidad resplandece, así, exclusivamente en las escisiones. De suerte que —como veremos en el caso de la tragedia— *cuanto más radicales, dolorosas e inconciliables sean las escisiones, tanto más intensamente se manifiesta en ellas ‘la unificación con todo cuanto vive’*. Lo trágico está en el órgano supremo de la intuición intelectual y en lo *nefas* de la tragedia, en el alejamiento máximo entre el dios y el hombre; se revelan casi *per absentiam* la unidad del ser y la presencia de lo divino y de la plenitud de la vida en el hombre” (cf. 1990, 2, p. 27).

dar que para desarrollar de manera más efectiva lo *racional* es indispensable incorporar lo *instintivo*.²¹ Se trata de un “pensamiento orgánico” o de una “fisiología intelectual”, que permita estar preparado para enfrentar las duras contingencias y lo absurdo de la vida.²² Ante el orden cívico impuesto por la religión oficial de la ciudad se postulan las fiestas dionisiacas como el juego periódico de la instauración del desorden maniaco en el corazón mismo del orden estatal. Los participantes activos en las diferentes celebraciones del arrobo dionisiaco consiguen una comunión con la divinidad para *exaltar la vida*; sin duda se trata de un culto que participa dentro del cortejo del sistema olímpico, forma parte del grupo exclusivo de las potencias múltiples de los inmortales. Pero esta “divinidad mortal” instala una personalidad y comportamientos religiosos que contradicen el propio sistema de lo divino, y sitúa en el mismo núcleo de la religiosidad pagana griega lo anómalo y atípico que la conmociona, para de manera simultánea impulsar y justificar su propio funcionamiento.²³

Es la encarnación de ese “gran dios ambiguo y tentador” (F. Nietzsche), la “figura de lo Otro” (L. Gernet), el “Extranjero del interior” (M. De-tienne), el “señor de los vivos y los muertos” (W. Otto), la “Potencia del desconcierto” (J.-P. Vernant) o la divinidad “Delirante” (M. Daraki), la que instala lo diferente e insólito dentro de un sistema que lo ha aceptado como parte necesaria del mismo; la religión mítica griega es un orden completo que para el funcionamiento que la dota de su carácter único requiere de

²¹ Como indica en una de sus obras más festivas: “Quizá también para la risa haya un futuro [...]. Quizá se habrá aliado entonces la risa con la sabiduría, quizá entonces sólo haya ‘gaya ciencia’” (FW, lib. 1^o, § 1, pp. 739-740).

²² Recordemos, según Nietzsche, que por definición la “tragedia es pesimista [...]. La *idea trágica* es la del culto de Dioniso: la disolución de la *individuatío* en otro orden cósmico, el transporte a la creencia en la trascendencia a través de los pavorosos medios del terror de la existencia. La culpa y el destino son sólo *μηχαναί* [medio] de este tipo: el griego quería huir absolutamente de este mundo de culpa y del mundo del destino: su tragedia no consolaba con un mundo después de la muerte. Pero momentáneamente les aparecía a los griegos la visión de un orden de las cosas por completo transfigurado” (cf. ETS, § 1, pp. 570-572).

²³ “Éste es, como ya dijimos, probablemente el milagro más grande de la religiosidad griega: el hijo del Dios celestial y mujer mortal, el perseguido, el sufrido y vencedor, el muerto y resucitado, se ha convertido en olímpico, por decirlo así” (cf. W. Otto, 2007, I, p. 129).

fuertes contrastes y contrapesos funcionales, en la generación de un potente mecanismo que facilite el pleno desarrollo humano en la búsqueda de la excelencia y la realización vital: “Los griegos son los artistas de la vida; tienen sus dioses para poder vivir, no para alejarse de la vida” (FP I, 3 [62], p. 106). Dioniso se sitúa en el centro de la metrópoli, sin abandonar sus profundas raíces rurales y *salvajes*, como pauta del desarrollo humanista griego que arrastra la ilusión que rompe los límites de lo establecido en la misma realidad política que lo alberga. La propia elaboración del montaje teatral de la tragedia que hace desfilar las mil máscaras, los disfraces recargados, los arrebatadores coros y el frenesí de la embriaguez intenta colocar la “ficción” exuberante en el corazón realista de la plaza pública, que cede ante su fantástica presión. Se trata de una periódica apertura de lo extraño en lo normal de la vida cívica, enlazando lo insólito con lo habitual en un mismo plano de igualdad; el regio maridaje entre aparentes opuestos en una misma *potencia* que desborda todos los lineamientos que brindan orden a un de por sí complejo sistema politeísta.

Dioniso se desliza de manera incómoda por las *fisuras* de un intenso sistema para evitar volverse rígido e introducir el impulso vital dentro de un orden que se formaliza hasta olvidar su propia razón de ser. Lo viejo requiere de lo joven,²⁴ lo civilizado de lo salvaje, lo racional de lo instintivo, la vida de la muerte... para renovarse sin cesar en la búsqueda de la excelencia vital; el arrobo dionisiaco obliga a dejar de ser lo que de común se aparenta en la representación de un papel que luego se toma muy en serio y termina por desgastarse, para transformarse en alguien distinto al desempeñar *otros papeles*. Por eso, Dioniso consigue reintroducir tanto la recuperación de la unidad ancestral en los ciudadanos que lo siguen como la *ferocidad* del

²⁴ Así lo señala M. Detienne, en su interesante estudio sobre la divinidad del vino: “La majestad de Dioniso en las fiestas y sobre los ancianos prometidos a la rectitud encuentra aquí su anclaje fisiológico. Cuando viene al mundo, el pequeño animal humano es naturalmente ‘todo fuego’: incapaz de mantener en reposo el cuerpo o la voz, gritando y saltando (*pèdan*) sin cesar, en desorden. Un recién nacido es una pequeña bestia loca, que grita y gesticula sin reglas, habitada por una pulsión saltarina (*to kata phusis pèdan*). Pulsión sin la cual no podría haber en él ni ritmo ni armonía” (1986, 116-117).

desorden destructor en un sistema que choca con sus rígidos lineamientos. Es la divinidad del éxtasis embriagador, que consigue liberar las asfixiantes amarras de la lógica racional oficial para servir de *punte vital* entre lo divino y lo animal, como un continuo que anula toda diferencia y distancia que separan estos ámbitos: lo humano se *diviniza* tanto como se *animaliza*, en la conformación de un “animal divinizado”.²⁵

La presencia sediciosa del dios loco del vino y su “enjambre salvaje” consigue actualizar con furor, con otra *intensidad* y de manera diferente a las demás divinidades, un fundamental “saber primordial” que por su carácter original rompe con todos los criterios y referentes que de manera regular ordenan la vida de los mortales; las divisiones estrechas entre géneros, sexos, reinos, edades, cambios biológicos y de conciencia, quedan al margen al no funcionar más en esta nueva situación que condensa todos los tiempos en una forma de “presente eterno”. Como lo hace para este impetuoso trastocamiento, la vida abarca también la muerte en forma del impulso de una “vida universal” que imprime un tipo de inefable inmortalidad, también el ser humano comprende lo *animal* a manera de “superanimal”²⁶ como tipo de arcana divinidad. Pues resulta entonces que “allí no hay frontera entre el hombre y el animal” (W. Otto 2007, II, p. 130), pero tampoco existe una frontera rígida entre el hombre y la *divinidad*; por lo que, como se señaló más arriba, es factible hablar de un *animal divino* que subvierte el orden imperante desde casa y socava desde el interior sus propios fundamentos.

²⁵ En “Lo apolíneo y lo dionisiaco” escribe C. G. Jung: “Lo dionisiaco, en cambio, es la libertad del instinto sin vallas, el estallido de la *dynamis* sin freno, de naturaleza animal y divina, de ahí que el hombre aparezca en el coro de Dioniso como *sátiro*, mitad dios y mitad chivo” (1972, III, p. 187 y GT, 4, pp. 348-351).

²⁶ “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 en esencia se alcanza precisamente la otra” (FP IV, 9 [154], p. 283).

Dioniso representa esa otra cara oscura y salvaje que el talento griego supo aceptar e incorporar de forma *genial* como algo innegable que también lo constituye.²⁷ Todos aquellos opuestos y contradictorios que sabían integrar como la única ruta virtuosa para conseguir la excelencia como máximo *arte de vivir*, y que el griego de la época trágica aprovechaba con creces; el énfasis dionisiaco en la parte instintiva y fisiológica de la animalidad mediante la *risa* festiva y desgarradora que abre la tragedia tiene el propósito de que el ser humano no se olvide de vivir con la mayor plenitud posible,²⁸ desde las propias bases corporales de su naturaleza animal hasta los impulsos divinos que lo mueven hacia la construcción de la excelencia “sobrehumana”. Ese *animal divino* que encarna como potencia lo dionisiaco —que complica la función del indispensable complemento— resultaba la vía conveniente para lanzar el asalto supremo del *hombre total*, al conseguir estropear y trastocar la realidad; este *impulso animal* de resistencia hacia la imposición de la parte racional y de la religiosa como únicas por desgracia se ha perdido con la violenta instauración de la lógica metafísica y cristiana en la modernidad nihilista. Aquí es donde Nietzsche visualiza la posibilidad de superación de la metafísica dogmática mediante el lance sedicioso del “superhombre”, en

²⁷ Hay que decir que, según la interpretación que realiza M. Daraki en su estudio fundamental sobre la divinidad del vino, la *manía* dionisiaca se presenta como un auténtico “derecho a la locura” en donde el tipo de *mestizaje* que genera la tragedia griega, a partir de las enseñanzas de Dioniso, posibilita la coexistencia de los impulsos naturales con razón artificial estructuradora de las ciudades. Sin duda esta nueva construcción psicológica arrastra también pérdidas irreparables. Es la emergencia de la “persona” individual y su tipo de “identidad” como garante de la “razón griega” la que choca de manera directa con el “alma salvaje” de lo impersonal del arrobó dionisiaco; precisamente lo dionisiaco se presenta como una forma de *rebelión* en contra de los costos y efectos reclamados por el orden de la razón. No queda más que instalar el “delirio” dentro del sistema de la ciudad, aunque sea en el periodo estipulado por el calendario religioso de las fiestas. Pese a su incorporación oficial, la *manía* dionisiaca reclama el derecho del “alma salvaje” y la instauración de un periodo en donde se rompen todas las barreras, los “hijos de la tierra” vuelven por sus fueros y la “razón” convive libremente con la “locura” (cf. M. Daraki, 2005, cap. VI, pp. 292-293).

²⁸ Como apunta K. Kerényi: “Cuando Dioniso está cerca, también lo está la tragedia” (cf. 2009, cap. I, p. 66). Pero, igualmente puede resultar válida la formulación contraria: cuando la tragedia está cerca, también lo está Dioniso.

tanto la auténtica confrontación es en realidad entre dos contrastadas visiones del mundo, tipos de realización vital y formas de ser humano: en verdad, la auténtica disputa es entre lo que representan Dioniso y el Crucificado.²⁹ Así lo señala Nietzsche:

Tú que viste en el hombre / tanto un dios como una *oveja*: / *desgarrar* al dios en el hombre, / al igual que la *oveja* en el hombre, / *y reír* desgarrando (PC, “Ditirambos de Dioniso”, p. 60).

2. La visión dionisiaca del mundo y la tragedia griega

Ya en su lección inaugural, que pronuncia el 28 de mayo de 1869 para asumir la cátedra de filología clásica en la importante Universidad de Basilea, Nietzsche esboza la sorprendente intuición que lo anima y que toma cuerpo de manera paulatina en su combativa filosofía de martillo: “La vida es digna de ser vivida, dice el arte, la seductora más bella; la vida es digna de ser conocida, dice la ciencia” (HF, p. 221).³⁰ Efectivamente, consideramos que en “Homero y la filología clásica” *quizá* se plantea por primera vez de manera abierta el carácter tenso y desgarrador que asume su crítica radical a la modernidad —vía la situación particular de la filología clásica y en general del sistema educativo alemán de la época— que contrapone de manera abierta la “racionalidad científica” con el “instinto artístico”; se trata de aquel impulso creador que Nietzsche denomina en la primera época de su reflexión la “cuestión centáurica”, es decir: la búsqueda por la vinculación

²⁹ Para un análisis de este espinoso asunto remitimos al estudio de R. Girard (1999, pp. 13-34). Crítica que continúa y se enriquece en R. Girard y G. Fornari (2002).

³⁰ La cuestión fundamental del impulso vital y de la creatividad del arte como estrategia de renovación de la vida se encuentra presente en el joven Nietzsche, que en el momento en que comienza a separarse de la rígida moral cristiana y reivindicar su irrestricta libertad busca una visión del mundo diferente. Por eso señala en 1862: “el telón cae, y el ser humano vuelve a encontrarse a sí mismo jugando como un niño con mundos, como un niño que despierta al brillo del amanecer y que riendo se borra de la frente los sueños terribles” (cf. HF, 13 [6], p. 204). Después identifica esta “fuerza vital”, que luego el conocimiento científico mal comprendido “imposibilita”, con el transgresor Dioniso.

sediciosa entre ciencia, filosofía y arte.³¹ Lo que ciertamente toma otras formas más radicales que lo alejan de este punto inicial que permanece latente en el fondo, pero consiguen nutrir con ímpetu su reflexión hasta alcanzar la originalidad y el impulso creador que caracterizan su *envite filosófico*.

Consideramos que es en este contexto que abarca la citada conferencia “*Homer und die klassische Philologie*” (“Homero y la filología clásica”, 1869) y los diversos materiales previos a la publicación de la estimada como su *opera prima* importante: *Die Geburt der Tragödie* (1872),³² es decir: “*Das Griechische Musikdrama*” (“El drama musical griego”, conferencia pronunciada el 18 de enero de 1870); “*Sokrates und die Tragödie*” (“Sócrates y la tragedia”, conferencia sustentada el 18 de febrero de 1870); “*Die dionysische Weltanschauung*” (“La visión dionisiaca del mundo”, escrito redactado entre junio y julio de 1870) y “*Sokrates und die griechische Tragödie*” (“Sócrates y la tragedia griega”, publicada en privado por Nietzsche en 1871), donde emergen aquellos elementos *protocolares* que conforman lo que podemos establecer como su “filosofía de la animalidad” dionisiaca. En efecto, vemos emerger estas líneas tensas y trepidantes, que luchan por equilibrar la exigencia

³¹ Pero habrá que agregar, como complementos indispensables a esta problemática, por lo menos los siguientes aspectos: 1) el trabajo complementario entre la filología y la filosofía; 2) el papel determinante que cumplen el genio individual y el “alma de un pueblo”; 3) el complemento necesario entre crítica y hermenéutica; y 4) el preciso contraste entre la crítica a la modernidad y el carácter *modélico* de la cultura trágica griega.

³² Pero tampoco hay que perder de vista que se trata de la obra “más mística”, según los esclarecedores comentarios de G. Colli: “*Ma La nascita della tragedia non è un’interpretazione storica. Proprio mentre sembra svilupparsi come tale, si trasforma in un’interpretazione di tutta la greccità, e quasi non le bastasse neppure questa prospettiva ondeggante, addirittura in una visione filosofica totale [...]. La nascita della tragedia è l’opera più ‘mística’ di Nietzsche, nel censo cioè che richiede un’iniziazione. Vi sono dei grandi che bisogna raggiungere e oltrepassare, per poter entrare nel mondo visionario della Nascita della tragedia [El nacimiento de la tragedia no es, empero, una interpretación histórica. Incluso cuando parece serlo, se transforma en interpretación de todo lo griego y, como si no le bastara tampoco esa perspectiva fluctuante, desemboca directamente en una visión filosófica total (...). El nacimiento de la tragedia es la obra más ‘mística’ de Nietzsche en la medida en que requiere una iniciación. Nos referimos a los grados que se necesita alcanzar o sobrepasar para poder entrar al mundo visionario de la obra]*” (cf. 1993, pp. 16-17 y R. Safranski, 2013, p. 66).

académica de la disciplina que impone la filología clásica con la creatividad artística que amenaza siempre con desbordarse. Algo que toma la forma *combativa* en su libro sobre la tragedia griega: “ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida” (GT, “Ensayo de autocrítica”, 2, p. 330).³³ En tanto que el discurso racional termina por establecer un infranqueable límite que define el mundo que podemos ver, percibir y pensar; ante este empeño del saber racional moderno se requiere el impulso creador del arte en la búsqueda por generar al *hombre total*.³⁴

Podemos rastrear de manera indirecta y diferida el tratamiento sobre el tema de la inefable *animalidad* desde los primeros escritos del profesor Nietzsche. Sobre todo, llaman la atención los trabajos reunidos bajo el título *El pensamiento trágico de los griegos* (escritos póstumos 1870-1871), en donde el joven profesor de filología reflexiona desde una tradición ilustrada de estudios clásicos y partiendo de un punto de vista nuevo pretende reanimar la disciplina; tentativa que como sabemos se ve frustrada con la publicación de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* y el revuelo levantado por las críticas virulentas de Wilamowitz-Möllendorff, en una serie de escritos bajo el título de “¡Filología del futuro!” (*Zukunftphilologie!*).³⁵ Si bien, según se puede interpretar, este enfoque de la *bestialidad* subversiva toma claridad con su escrito “La visión dionisiaca del mundo”, en sus dos con-

³³ En realidad esta sentencia aparece en el llamado “Ensayo de autocrítica”, que Nietzsche escribe para la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia* en 1886.

³⁴ Nietzsche habla del *hombre total*, que sin duda luego deriva en el “gran hombre”, el “hombre dionisiaco” y, finalmente, en el “superhombre”, desde el marco de la cultura griega que se promulga por la superación del hombre escindido que sólo genera el desarrollo de algunos aspectos en detrimento de otros; en este caso, se trata de una crítica al “hombre alejandrino”, “hombre teórico” u “hombre erudito”, que muy pronto desecha por inútiles los instintos, las intuiciones y los deseos. Por eso, señala: “Imaginemos una generación que crezca con ese denuedo de la mirada, con ese heroico impulso hacia lo enorme; imaginémonos el paso audaz de estos matadragones, la orgullosa temeridad con la que vuelven la espalda a todas las doctrinas de debilidad de aquel optimismo, para ‘vivir resueltamente en integridad y plenitud” (GT, 18, p. 411).

³⁵ Para un seguimiento puntual de este importante debate, véanse los artículos principales implicados en la polémica en el “Apéndice. La polémica sobre *El nacimiento de la tragedia*” (cf. OC I, pp. 859-965).

ferencias anteriores va tomando cuerpo y agregando elementos importantes hasta llegar a su formulación efectiva bajo los auspicios de la divinidad griega relacionada con la embriaguez y el permanente impulso vital.³⁶

A lo largo de estos escritos polémicos con la usanza en la que se suscriben, es viable encontrar aquellos factores y elementos que comienzan a desafiar la tradición metafísica occidental y pretenden esbozar el terreno complejo que posibilite entender las dimensiones del conflicto para buscar su factible salida, ante el peso de una costumbre que luego se torna *paralizante*. En el momento de realizar los análisis y reflexiones que siguen es importante no olvidar la aseveración siguiente: “Era el mismo grito salvaje con que la imaginación trágica marca inicialmente nuestro sentido de la vida. La misma lamentación salvaje y pura por la inhumanidad del hombre y la devastación de lo humano. Quizá no se ha quebrado la curva de la tragedia [...] el teatro trágico puede tener ante sí una nueva vida y un futuro” (G. Steiner, 2001, X, p. 257).

Así termina su importante estudio el crítico literario G. Steiner; ahí podemos ver que desde sus primeras líneas señala la peculiaridad y el carácter único de la tragedia helénica como forma teatral, auténtico *espejo* del mundo griego. Pese a la extensión universal del “sentimiento trágico de la vida”, el poder del drama ático se apaga muy pronto (si acaso sobrevivió de manera fragmentaria y aislada en algunas propuestas artísticas a lo largo del tiempo hasta nuestros días); ante el agotamiento que esto significa, pero visto con el necesario pesimismo, Steiner conserva un *halo* de confianza ante un posible renacimiento del espíritu trágico. Sin embargo, habrá que considerar que el drama helénico era un fenómeno social y po-

³⁶ Como señala en su estudio sobre la filosofía en la época trágica de los griegos: “El camino que se remonta a los orígenes conduce siempre a la barbarie; y quien se ocupa de los griegos debe tener presente qué tanto barbarizar el instinto desatado de conocimiento como el odio al saber; y que los griegos, dado su respeto a la vida, dada su necesidad de un ideal de vida, lograron dominar ese instinto insaciable de conocimiento que llevan dentro [...] porque querían vivir enseguida lo que habían aprendido; por este motivo filosofaron en tanto que hombres civilizados, teniendo la cultura y la civilización como propósito” (PHG, 1, pp. 36-37).

lítico de múltiples efectos, pues indudablemente el contexto en el que se inscribe e impulsa es el de la mitología dionisiáca como parte fundamental de la religión politeísta cívica. Con este complejo telón de fondo pueden destacarse los siguientes aspectos complementarios entre sí:

- 1) Pretende realizar una crítica radical a la modernidad desde la referencia de la cultura trágica helénica, situando en la “erudición” el principal elemento que *frena* el desarrollo del arte moderno; esta “atrofia del gusto” —tal como la llama Nietzsche— afecta de manera profunda la indispensable “creatividad artística” que para su avance natural requiere la fuerza de los instintos, deseos e impulsos creativos que posibiliten la producción de lo *diferente*.
- 2) Critica el carácter escindido del arte moderno que impide la indispensable “experiencia estética”, que dentro del contexto de la cultura griega iba impulsando el arribo del llamado *hombre total* o “gran hombre”. Por ello, reduce al hombre moderno a un simple *fragmento* que experimenta de manera dividida toda aproximación estética; resulta que ya no sabemos *gozar* de la belleza del mundo como “hombres íntegros”. Así, para el hombre moderno la práctica artística termina por ser una experiencia alejada, extraña y bárbara.
- 3) Destaca el poder de los estados *extáticos* para salir de sí mismo y de la vida cotidiana como una de las principales prácticas que promueven el espíritu trágico, posibilitando con lo que llama el “terrible entusiasmo dionisiáco”, la recuperación de un impulso de pertenencia que ante los excesos acumulados consigue el indispensable *encantamiento* como el principio esencial del drama griego. Este poder de alteración de la embriaguez trágica encarna todas las *potencias feroces* de la naturaleza para generar el necesario mecanismo de metamorfosis que la vida necesita de manera constante para su persistencia e incremento:

Pues éste no comienza con alguien que se disfrace y pretenda provocar un engaño en los otros, sino más bien con el hecho de que uno se encuentre fuera de sí y se descubra transformado y hechizado. En el estado “fuera de sí”, en el éxtasis, sólo se requiere un paso más: no regresar ya a nosotros mismos, sino convertidos en otro ser, de modo tal que nos comportemos como seres hechizados (GMD, p. 85).

Se trata, pues, de un tipo de “sabiduría estética” que asume lo que Nietzsche considera el desarrollo pleno de la naturaleza dionisiaca, donde con certeza se sustenta el antiguo drama ático;³⁷ es el *contexto de propiciación* que consigue potencializar las *fuerzas vitales* que someten el alma humana a las más difíciles pruebas, con la finalidad de aplicar el principio clave de que ante las más complicadas tareas es donde se fortalece y desarrolla el “hombre libre”;³⁸ aquí se muestra una de las principales tareas a las que se somete: es una forma de *propedéutica* para el ejercicio supremo del *alma libre*. Este es uno de los puntos nodales de la teoría sobre la tragedia que propone Nietzsche, y que también ubica como tarea del “sabio filósofo” de la época trágica de los griegos: “La tarea que ha de cumplir el filósofo en una civilización verdadera, organizada conforme a un estilo propio, es, desde nuestras circunstancias y nuestras experiencias, muy difícil de determinar con claridad, por la sencilla razón de que nosotros no poseemos tal civilización” (PHG, 1, p. 39).³⁹

³⁷ Así establece su crítica K. Kerényi: “Según Nietzsche, es un hecho incuestionable que el único tema de la tragedia griega en su forma más antigua eran los sufrimientos de Dioniso y que este dios fue durante mucho tiempo el único héroe teatral. Tal afirmación no sólo es históricamente falsa, por cuanto no nos ha llegado ningún dato directo que corrobore este punto; también lo es formalmente, puesto que la forma comprendía el carácter contradictorio fundamental de la *zoé*, el fondo de su dialéctica” (1998, 2ª par., III, p. 224). Pero no hay que perder de vista que Nietzsche no pretende la exactitud histórica, sino que busca resaltar las transformaciones de Dioniso en sus múltiples máscaras y su honda expresividad en el mito del *héroe herido* (cf. GT, § 10, pp. 374-377). Véanse también G. Colli (1993, pp. 16-17) y R. Safranski (2013, p. 66).

³⁸ “A lo largo de todo el arte griego fluye la orgullosa ley según la cual sólo lo más difícil es una tarea digna de un hombre libre” (GMD, p. 87).

³⁹ No hay que perder de vista que estos primeros escritos filológicos del joven Nietzsche estaban ya marcados por el impulso del interés filosófico y por la búsqueda de precisión

En tanto que el sustrato fundamental de la tragedia ática es la *música* como impulso de su capacidad poética, factor propiciador del *arrobó extático*, resulta que es utilizada como un fantástico medio para conducir con la potencia necesaria a los partícipes hasta despertar en ellos el “sentimiento de los dioses y los héroes” (GMD, p. 93). Por desgracia, el hombre moderno ha deteriorado su gusto estético al punto de segmentar las expresiones artísticas e imposibilitar la comprensión de la experiencia estética como un todo unificado; según Nietzsche, actualmente no logramos comprender el estrecho vínculo complementario que establecía la música con el texto que guiaba la tragedia griega. Lo que el filósofo de la *ciencia jovial* intenta recuperar en su indagación genealógica sobre el “fenómeno” es que el drama musical griego cumplía la función determinante de vincular en un todo unificado al arte antiguo en su plena acción transformadora.

Pero esta luminosidad cegadora de la tragedia ática se ha perdido en la remota noche de los tiempos, de tal forma que luego nos resulta prácticamente irreconocible. Como parte del implacable proceso de *decadencia* en el que cae de forma paulatina la tragedia, Nietzsche señala algunos de sus principales aspectos: 1) el paso del drama musical griego hacia la nueva comedia ática será impulsado en buena medida por la concepción estética de Eurípides; 2) esta mutación estética nos habla del terrible efecto que produce cuando “llevan al público al escenario” (ST, p. 100); 3) el abandono del auténtico pasado heroico, de aquellos grandes hombres que consumaban enormes proezas al hombre común estandarizado, y la instauración de lo cotidiano inmediato como único referente aplastante; y 4) con la nueva

en sus propuestas teóricas: “Entonces trabajaba en su ‘justificación filosófica’, un escrito sobre ‘Origen y meta de la tragedia’, que al mismo tiempo podría preparar su despedida de la filología y debería servir para su trabajo en el libro mayor. De forma cada vez más consecuente se dedicaba al trabajo filosófico. Su concepción filosófica la veía trazada en los rasgos principales [...]. Dos conferencias pronunciadas a comienzos de 1870 habían preparado el trabajo filosófico” (cf. D. Fischer-Dieskau, 1982, pp. 71-72).

comedia euripideana la palabra desciende hasta el nivel medio del pueblo y abandona las alturas que investían a la raza de los semidioses como “maestros del habla” (ST, p. 101).

Según la interpretación nietzscheana, que sacrifica la verdad histórica en aras de una composición estética que *afecte* y ayude a la transformación de los receptores del discurso por medio de una hermenéutica agonal, con Eurípides comienza el “juego ajedrecístico” del cálculo racional que pretende explicarlo todo; lo que viene generando es que el griego renuncie a su inmortalidad épica al olvidar su *pasado* glorioso, e imposibilite el arribo a un *futuro* igualmente glorioso. Lo que provoca la nueva comedia ática es la imposición del gusto estético de esclavo, como producto de la incontenible decadencia del antiguo drama musical. De aquí se impuso un tipo de “estética racionalista” cuyo fundamento lo fija Nietzsche en el *socratismo*; la hipótesis nietzscheana sitúa como causa principal del deterioro irreversible del drama musical ático la dupla decadente conformada por Eurípides y Sócrates.

Con este cambio artístico hacia lo consciente, es decir con el trabajo de la “obra de arte socrática”, se comienzan a despreciar el *instinto* y el *arte* mismo; de aquí que al negar lo fundamental de la naturaleza humana —el férreo e incontenible instinto vital—, se termina rechazando la “sabiduría instintiva” antigua, aquella en perfecta armonía con sus impulsos fisiológicos, pero también implicada directamente con el devenir existencial más propio. Ante el planteamiento que elabora Nietzsche sobre las características de lo que denomina como “naturaleza productiva”, se genera un *juego* fecundo entre las partes consciente e inconsciente del ser humano; la “sabiduría inconsciente” es la porción afirmativa y creativa que no requiere mediación alguna para manifestarse de manera dinámica, y la “sabiduría consciente” precisa cierta intervención para actuar de *forma crítica*. Pero, según Nietzsche, resulta que en ese tipo de naturaleza productiva el “instinto se hace crítico y la consciencia creadora” (ST, p. 110).

Surge en esa época una auténtica mutación *antiartística* de profundo calado y graves repercusiones, la inversión del auténtico espíritu griego se

genera por el impacto del socratismo, mediante Eurípides en el ámbito estético y Platón en la esfera filosófica. Pero lo que el fenómeno socrático significa en realidad es la organización teórica de lo *unilateral*, de la fragmentación del ser humano a partir de la exaltación de sus facultades teóricas y racionales: es en este camino sinuoso y oscuro donde la *ciencia* se separa del *arte*. Es el enaltecimiento de una parte que conforma el espíritu griego, el lado luminoso que impulsa lo apolíneo como factor que contribuye en el impulso para el nacimiento de la ciencia en la región helena.⁴⁰ Sin embargo, desde esta perspectiva nietzscheana hay que reconocer el fenómeno del socratismo como más antiguo que la aparición del propio Sócrates; el factor determinante que comienza a excluir el impulso artístico es la instalación infecciosa de la dialéctica en el seno del drama musical griego, sobre todo vía la instauración del “diálogo” en tanto elemento externo a su propia naturaleza; se trata de un factor tardío que se incorpora a manera de “lucha dialéctica” como disputa racional entre dos actores.

El profundo instinto griego que impulsa al héroe del drama musical cede de manera paulatina su lugar a la lógica racional del “héroe de la palabra”. De esta forma, el *estilo* de la tragedia cambia de manera radical, al punto de que termina por desplazar el aspecto musical para instaurar el imperio de la palabra construida de forma lógica; la aniquilación del espíritu musical se produce con la imposición de una bien armada “pieza de intriga” cuyo resultado es el florecimiento de la *nueva comedia* y de “hombres heroicos estilizados”. Es ocultado aquel manto pesimista que caracteriza la tragedia musical ática, en donde el hombre trágico acepta de manera franca y sin resquicio todo lo doloroso y terrible que envuelve la existencia. Se trata de una actitud noble y digna cuya aceptación terrible de la existencia dota al hombre dionisiaco que la asume de la necesaria *jovialidad*, en

⁴⁰ “Desde este punto de vista es significativo que Sócrates sea el primer gran griego que era feo. Hasta ese punto es todo en él simbólico. Es el padre de la lógica, que representa del modo más nítido la naturaleza de la ciencia. Él es el aniquilador del drama musical, que había reunido en su seno los rayos luminosos del arte antiguo en su conjunto” (ST, pp. 112-113).

oposición sentida al *optimismo* que caracteriza al hombre dialéctico. Es el hombre que calcula racionalmente, por lo cual cualquier desgracia es producto de un defecto o mal cálculo que tiene que aceptarse; el dialéctico se constituye en un “hombre de astucia” que se vale de diversas artimañas para ejecutar su jugada y sacar ventaja de la situación, aun siendo pernicioso logra inclinarla a su favor.

En resumen, es esta *dialéctica* socrática que busca imponer la virtud y el conocimiento como forma de vida feliz la que arruina el drama ático; por eso dice Nietzsche que es en el “optimismo socrático” donde reside la muerte de la tragedia con profundo espíritu pesimista. El enérgico impulso del drama helénico al parecer se *agota* ante la aniquilación que sufre el espíritu musical como su naturaleza propia, el exceso de dialéctica y de una moral optimista acaban con esa *fuerza* profunda que destruye tanto como construye; dicha decadencia dialéctica optimista se filtra por todos los poros del drama musical hasta su devastación. Es un proceso *ruinoso* que en la exploración hermenéutica que realiza Nietzsche comienza con su máxima grandeza en el primer periodo de Esquilo, después el crepúsculo es en parte introducido por Sófocles y rematado de forma acelerada con los tintes de comedia culta movido por Eurípides. En este punto de su reflexión, Nietzsche se interroga sobre la factibilidad de un posible “renacimiento” del antiguo arte griego que impulsa el *espíritu dionisiaco*, pues quizá le queda algún futuro a esta sabiduría vital inconmensurable.

Al parecer, es en el escrito titulado “La visión dionisiaca del mundo” donde mejor y de manera más clara permite entrever parte del núcleo constitutivo de la filosofía de la animalidad nietzscheana.⁴¹ Desde el inicio

⁴¹ Señala Nietzsche al referirse a la orgía dionisiaca o *bacchanâle*: “Cantando y bailando se exterioriza el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar, y está en camino de ponerse a volar por los aires bailando. En sus gestos habla la transformación mágica. Así como ahora los animales hablan y la tierra da leche y miel, así también en él resuena algo sobrenatural: se siente dios, él mismo ahora anda tan estático y erguido como veía en sueños que andaban los dioses” (cf. GT, 1, p. 341).

de este escrito *anticipador* se perfila lo que puede ser considerado como el corazón revelador que marca de forma viva la propuesta teórica y práctica nietzscheana; podemos decir que es *ahí* donde se transmuta una *intuición mística* en un impulso filosófico sedicioso sin igual. Comienza el autor indicando el carácter peculiar de la cultura griega que “muestra y a la vez oculta” entre sus dioses la visión que tienen del mundo. Dentro de este complejo juego de claroscuros míticos y complementos paradójicos, con seguridad la dupla divina constituida por Apolo y Dioniso resulta tremendamente productiva; se trata de dos visiones estéticas contrapuestas que de manera continua entran en conflicto y competencia, pero por su carácter particular y creativo se vinculan estas dos fuerzas de la naturaleza para dar nacimiento a la tragedia griega.⁴² Según Nietzsche esta alianza figura en el momento “culminante de la voluntad helénica” que representan los dos estados de *gozo* de la existencia, a saber: el *sueño* y la *embriaguez*.

Es a partir de Dioniso que la *experiencia estética* se constituye en una genuina revuelta en el mundo antiguo, pues hay que considerar este auténtico impulso artístico como parte de un complejo contexto ilustrado que como indispensable contrapeso requiere la invención de la tragedia y al hombre dionisiaco que asume el proyecto de transformar su vida en una obra de arte. Resulta una diferencia fundamental, aunque no opuesta, con la estética plástica apolínea en donde el artista trabaja el mármol para hacer salir la escultura que oculta y que la creación onírica de la *apariencia*

⁴² Sin duda, la crítica que realiza C. G. Jung al joven Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* se centra en el excesivo énfasis en lo estético que realiza el filólogo, frente al olvido de la dimensión religiosa que para Jung resulta fundamental para entender el espíritu griego: “[E]n Nietzsche, al igual que en Schiller, se advierte la acusada tendencia a atribuir al arte el papel mediador y redentor. Y con ello queda el problema inmovilizado en lo estético [...] pasa por alto, por completo, el punto de vista religioso, sustituyéndolo por la consideración estética” (cf. 1972, III, pp. 190–191). Pero, desde nuestra perspectiva, Nietzsche no olvida lo religioso, sino que sobrepone lo estético para destacar su influjo filosófico y político como impulso sedicioso, precisamente, para *mover* lo religioso.

reclama; en cambio, para la sabiduría dionisiaca se trata de una *estética de la naturaleza* que toma al mismo ser humano como una escultura que hay que modelar para conseguir forjar una existencia bella.⁴³

El hombre no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte, se transforma en algo tan extasiado y elevado como había visto a los dioses en sus sueños. Lo que aquí se manifiesta no es ya la fuerza artística de un solo hombre, sino la de la naturaleza. Un sonido más noble, un mármol más valioso es lo que se amasa y se cincela: el hombre. Ese hombre formado por el artista Dioniso se comporta con respecto a la naturaleza como la estatua con el artista apolíneo (DW, 1, pp. 122-123).

De esta forma, la creación artística dionisiaca que trabaja con la fuerza de la naturaleza utiliza una forma de “embriaguez consciente”. Sin embargo, el dionisismo no deja de ser una *fuerza salvaje*, ciega y destructiva que puede revertirse en contra del artista apasionado hasta su propia aniquilación; por ello lo advierte Nietzsche: requiere de la virtuosa y estética complementariedad del arte apolíneo. Ciertamente se trata de un momento supremo de la cultura griega cuando se establece el vínculo entre ambas divinidades para generar la *excelencia vital*. La particularidad del culto dionisiaco se hace figurar aquí con toda su fuerza turbulenta por la mutación divina que realiza desde la liberación de las “pulsiones básicas animales” que permiten borrar las trabas sociales durante las celebraciones hasta la transición ha-

⁴³ Esta idea fundamental en todo el pensamiento nietzscheano, aparece ya formulada de manera velada y algo variada en el diálogo platónico titulado *Fedro* (cf. Platón, 2010, 252d-253a, pp. 358-359). Y toma cuerpo como tal sin duda en la filosofía helenística, en particular es formulada con toda claridad en la filosofía neoplatónica de Plotino: “Retírate de ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo superfluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de ‘labrar’ tu propia efigie hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la virtud” (cf. 2009, I, pp. 109-110). Finalmente, Giovanni Pico della Mirandola señala en la famosa *Oratio de hominis dignitate* de 1486: “No te he hecho ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informes y plasmes en la obra que prefirieses. [...] porque se forja, modela y transforma a sí mismo según el aspecto de todo ser y su ingenio según la naturaleza de toda criatura” (2009, pp. 14 y 17).

cia una “fiesta de salvación del mundo, en una jornada de transfiguración” (DW, 1, p. 123). Este complejo proceso de regeneración cultural continua que posibilita esta dupla divina —sin duda es un mecanismo fundamental en la religión politeísta griega lo que le atribuye su particularidad—, les permite un triunfo compartido que consigue superar sus desavenencias para generar lo *superior*.

Es precisamente en este encuentro creativo que se posibilitan el drama ático y el desarrollo del “artista trágico”, una vez que la creatividad artística puede engendrar *nuevos mundos*, cuando se consigue darle forma al “caos de la voluntad”; la llamada embriaguez que impulsa la *manía* dionisiáca permite hablar de un profundo hechizo que consigue dejar de ser el individuo limitado para participar en el emplazado “Uno primordial” que le atribuye la unidad al mundo transfigurado. Lo que más asombra y llama la atención es esta forma estratégica de tratar y guiar para un propósito espiritual los instintos animales que se desatan durante la celebración de las diferentes festividades dionisiacas, que rompen con todos los convencionalismos y restricciones sociales; todas aquellas barreras e inhibiciones se vienen abajo para traspasar lo simplemente humano recuperando la *vía animal* que conduce a la igualación con los dioses. Es en este momento supremo que se logra la reconciliación plena con la vida y el mundo transfigurado, lo que permite reconciliar de manera festiva todos los supuestos contrarios; el ser humano convertido por el impulso extático consigue de nuevo reunirse con la naturaleza para formar la unidad inquebrantable que le atribuye vida plena.⁴⁴

Debe quedar claro que —insiste Nietzsche— la *invención* de este par de opuestos complementarios no responde a la tiranía de las necesidades o ante la ráfaga de angustia que los duros apremios de la vida fraguan una estrategia de evasión hacia alucinaciones del trasmundo. En general, el po-

⁴⁴ Aquí refiere Nietzsche, a manera del símbolo trágico que le da sentido, el mito de unión: “El mito dice que Apolo había reunido de nuevo a un Dioniso desmembrado. Ésta es la imagen del Dioniso reconstruido por Apolo, salvado de su destrucción asiática” (DW, 1, p. 127).

liteísmo griego es un tipo de “religión de la vida” en pugna constante por su *superación*; todo lo existente es envuelto en un halo divino dentro de este mundo, sin considerar calificativo alguno para su plena realización. Desde una perspectiva superficial puede parecer un simple juego de gratuitos efectos, pero se trata más bien de una *sabiduría* producto de la creatividad artística griega; se trata de una respuesta de *saber jovial* ante el irremediable fondo trágico de la horrenda existencia. Aquí Nietzsche refiere la atávica sabiduría que revela el dios encadenado del bosque: “lo mejor es no ser; lo segundo mejor, morir pronto” (DW, 2, p. 128).⁴⁵ Algo que pone al hombre griego frente a lo *absurdo* de la propia existencia.

Precisamente, los elementos que especifican a la religión cívica olímpica se integran de manera digna con esta filosofía trágica de la vida, para terminar aceptando el *dolor* y la *terribilidad* misma de la existencia: ¡arrojarle algo de la luminosidad del olimpo a las tinieblas trágicas de la vida! Para soportar el drama de las tensiones de la vida, el genio griego utilizó la “¡ilusión artística!”⁴⁶ para inventar una *religión solar* que consiguiera superar la oscura sentencia del dios del bosque:

He aquí un conocimiento de la más inusual sabiduría. Ver su propia existencia, tal como es, en un espejo transfigurador y protegerse con este espejo frente a Medusa. Esa fue la genial estrategia de la “voluntad” helénica,

⁴⁵ “Dice una vieja leyenda que durante mucho tiempo el rey Midas había perseguido en el bosque al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso, sin poder atraparlo. Cuando por fin cae en sus manos, el rey pregunta qué es para el ser humano lo mejor y más ventajoso de todo. Rígido e inmóvil, el demonio guarda silencio; hasta que, obligado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: ‘Miserable estirpe de un día, hijo del azar y del cansancio, ¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti — morir pronto’” (GT, 3, p. 345-346).

⁴⁶ El símbolo de esta contradicción es indudablemente la *máscara*, como señala W. F. Otto: “Toda la magnificencia de lo periclitado, lo sofocado, aparece como una ceremonia avasalladora, al tiempo que se pierde en lo infinito. Quien porta la máscara se ve arrebatado por la excelsitud y la dignidad de aquellos que ya no son. Él es él y, sin embargo, es otro. Lo ha rozado la locura, algo del secreto del dios frenético, del espíritu del ser bifronte que habita en la máscara y cuyo último retoño es el actor” (cf. 2001, 19, p. 152). Sobre la importancia de la máscara en Nietzsche, que atraviesa toda su propuesta, véase G. Vattimo (1998).

simplemente para poder vivir [...]. El mismo impulso que lleva al arte hacia la vida, como un complemento y perfección de la existencia que conduzca a la supervivencia, es también el que hizo surgir el universo olímpico, un mundo de belleza, de quietud y de goce (DW, 2, pp. 128-129).

Ante el duro desafío existencial lanzado por el dios del bosque, la sabiduría trágica helénica opone una *aceptación* irrestricta hacia la vida, ya que “incluso como jornalero” el héroe griego prefiere y apuesta por la existencia; se trata de una férrea *voluntad vital* que aún continúa sirviendo como modelo al ser humano moderno. Sin embargo, también hay que cuidarse de las copias burdas e imitaciones vulgares; pese a todo, todavía siguen enseñando sobre la “necesidad de la apariencia artística”⁴⁷ como estrategia fundamental para enfrentar las grotescas vicisitudes de la existencia, al encontrarnos ante la visión del mundo del pueblo griego que busca reconciliar con plenitud al ser humano con la naturaleza. Aquí la naturaleza férrea del hombre helénico consigue trasfigurar la voluntad en obra de arte para generar una adecuada “sabiduría del dolor”; dicha estrategia existencial —apunta con brío el filósofo de la *ciencia jovial*— representa una encarnizada lucha que realiza el espíritu griego para dar nacimiento a la tragedia ática.

La enérgica sabiduría existencial para aceptar plenamente la vida tal como es, sin subterfugio alguno, que utiliza la “embriaguez del dolor” dionisiaca trabada en intensa lucha con el “sueño de la belleza” apolínea, se intensifica en su máximo desarrollo con la “invención del rito dionisiaco”. Dioniso encarna el impulso incontenible de la naturaleza, cuyo misterio emergía con una deslumbrante claridad que casi lograba eclipsar a la seductora apariencia del dominio de Apolo.⁴⁸ Con la llegada e integración del

⁴⁷ Por eso, señala en su particular escrito autobiográfico: “¿Cuánta verdad *soporta*, a cuánta verdad se *atreve* un espíritu? Éste fue convirtiéndose para mí, cada vez más, en el auténtico criterio de valor. El error (—la creencia en el ideal—) no es ceguera, el error es *cobardía* [...]. Todo logro, todo avance en el conocimiento *se sigue* del coraje, de la dureza con uno mismo, de la limpieza consigo mismo” (EH, pról., 3, p. 782).

⁴⁸ En cuanto Apolo hace arribo al escenario de la mitología griega, también su origen remoto se sitúa dentro de una “cultura prehelénica” aunque “su figura no lleva rasgo oriental alguno”, como afirma W. Otto (2007, II, pp. 112 y 2001, 18, pp. 147-151).

dios del vino en la cultura helénica, sobre todo en el ámbito del arte que lo conduce a otro nivel más allá de la apariencia y belleza apolínea, se genera una auténtica *revolución* en el espíritu del mundo griego. Con seguridad fue un evento singular e irrepetible a su modo, que llevó la estética hacia un estrato superior; esta *fuerza artística* conjunta las artes plásticas con la música para dar origen a la poesía. Ante la medida apolínea que mantenía de forma artificial un orden que la sabiduría tenía que proteger para su óptimo funcionamiento, como un torbellino arrasador aparecen las dionisiacas en donde “se expresa el exceso de toda la naturaleza en placer, dolor y conocimiento”, en tanto que el “exceso se revela como la verdad” (DW, 2, p. 134).

La potencia de lo musical trágico arrastra todos los límites hasta traspasar el orden impuesto. El ancestral culto a Dioniso, que por mucho tiempo se mantuvo aislado sólo en los “gremios poético-musicales” consigue luego incorporar toda su *subversión* en la religión oficial. Es precisamente en la generación de este contexto anómalo por la presencia de la divinidad del impulso excesivo de la *embriaguez extática* que se produce el nacimiento del drama musical ático; la capacidad que tiene la *manía* dionisiaca del olvido, la capacita para alejarse de lo cotidiano y sólo para regresar de aquel éxtasis transfigurador con el sentimiento por una voluntad de lo superior: “En la conciencia del despertar de la embriaguez ve únicamente lo terrible o absurdo de la existencia humana: le repugna. Ahora finalmente comprende la sabiduría del dios de los bosques” (DW, 3, p. 135). Al realizar dicha transmutación se puede ver que caracteriza propiamente la “obra de arte trágica”, logra establecer un tipo de equilibrio entre la embriaguez y el sueño,⁴⁹ abre las posibilidades del “hombre dionisiaco”; se genera un *mundo intermedio* que se mueve de forma creativa entre belleza y verdad, se trata de un ámbito que mantiene en tensión los extremos para impedir

⁴⁹ “¿Cómo surge el arte? El placer de la apariencia, el dolor de la apariencia — lo apolíneo y lo dionisiaco, que se incitan siempre recíprocamente a la existencia” (FP I, 7 [154], p. 185).

que alguno de ellos termine por devorar al otro, entre lo ridículo y lo sublime para no sucumbir al encanto de la bella apariencia o ante las exigencias de la verdad, mejor utilizar la creatividad de la *verosimilitud*. Este carácter escindido —señala Nietzsche— lo encarna sobre todo Dioniso.

Así, se produce una importante reconciliación con la realidad, en tanto que la apariencia del *sueño* venía prevaleciendo en la concepción anterior del mundo griego, por su propio carácter enigmático y su plena aceptación pese a los hastíos de la existencia; aquí la voluntad se repone con *jovialidad* ante los reveses trágicos de la vida, que frente a los horrores y sufrimientos impone una “serena felicidad”. Así lo indica el filósofo del martillo: “Plena alegría de vivir en el desprecio de la vida. Triunfo de la voluntad en su negación misma” (DW, 3, p. 139). El artista trágico asume este reto en busca de *transfigurar* su visión del mundo ante la evidencia del vacío existencial que se irradia sin consideración alguna; su capacidad de creación estética consigue modificar el dolor y la nada para incrementar la *fuera vital*. El objetivo de esta forma diferente de vínculo complementario entre los presuntos opuestos de la voluntad apolínea y dionisiaca es la creación de una forma superior de vida; en este escenario el arte trágico dionisiaco juega con la *máscara* para saltar por encima de las apariencias a manera de “signo de la verdad”.

La “obra de arte dionisiaca” consigue expresarse como especie superior humana, dejando tras de sí las parciales formas individuales;⁵⁰ en tanto el lenguaje gestual por antonomasia es el de la *danza*, que se encarga de transmitir los “sentimientos más íntimos de la naturaleza” y la voluntad logra expresar el “gesto de la existencia en sí” (cf. DW, 4, p. 145). En esta nueva estética trágica se produce un vínculo creativo entre rítmica, dinámi-

⁵⁰ Así lo señala en una de sus principales obras: “Un espíritu semejante *que se ha hecho libre* está firme en el centro de todo un fatalismo alegre y confiado, con la *fe* en que sólo lo individual es respetable, en que en la totalidad todo se redime y se afirma, ese espíritu que *ha llegado a ser libre* está inmerso en el todo, y abriga la *creencia* de que sólo lo firma — 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* — ” (cf. GD, “IncurSIONES de un intempestivo”, 49, p. 684).

ca y armonía, en la forma diferente de la poesía cuya simbólica reúne palabra y sonido; esta nueva esfera alcanzada por la poesía trágica congrega la “sensibilidad de la imagen” de la épica con la “sensibilidad del sonido” de la lírica. Se trata del impulso del *ditirambo dionisiaco* que abre otros mundos al arte, para confrontar y amplificar la estética apolínea aislada de la comprensión artística anterior, posibilitando una potencialización de todas las fuerzas simbólicas no presentada antes:

Pero en el ditirambo dionisiaco el entusiasmo de Dioniso se excita hasta la suprema elevación de sus capacidades simbólicas. Algo nunca sentido presiona para manifestarse hacia fuera, la aniquilación de la individuación, la unidad de ser en el espíritu de la especie, la naturaleza, en fin (DW, 4, p. 147).

3. Del espíritu trágico griego al planteamiento de la animalidad

Como es sabido, el vínculo que se establece entre Apolo y Dioniso está mediado por un copioso río de sangre, así lo indica M. Detienne en su importante estudio sobre el dios del arco y la lira: “Esta versión, también órfica, la cohabitación de Apolo y Dioniso en Delfos comienza con los restos de un sacrificio especialmente sangriento cuya culpabilidad recae en primer lugar sobre los titanes” (2001, 3, p. 93).⁵¹ Esta unión cómplice resulta reveladora desde donde se la observe y, como se señaló más arriba, genera una *articulación divina* muy productiva que transforma la cultura helénica hacia cierto desarrollo único e irrepetible. Estas dos representaciones *energéticas* de la vida del mundo le sirven al joven profesor Nietzsche para

⁵¹ “Nietzsche considera la conciliación de Apolo délfico con Dioniso como símbolo de la conciliación de estos contrastes en el pecho del griego civilizado. Mas al hacerlo olvida su propia fórmula compensadora, según la cual los dioses del Olimpo deben su claridad a la oscuridad del alma griega. Conforme a esto la reconciliación entre Apolo y Dioniso sería una bella apariencia, un desiderátum provocado por la necesidad sentida por la mitad civilizada griega en lucha con su lado bárbaro, que en el estado dionisiaco precisamente se abría camino con precipitación” (cf. C. G. Jung, 1972, III, pp. 188-189).

saldar cuentas con algunos de los resabios de su rígida formación piadosa, para enfrentar posteriormente el nihilismo dejado por la llamada “muerte de Dios” y poder pensar más allá de la reducción metafísica imperante. Tal como puntualiza G. Colli:

Se entenderá ahora fácilmente el porqué de la extraordinaria fertilidad de la contraposición entre apolíneo y dionisiaco, la cual no representa otra cosa que una mayor aproximación al hombre, un paso del tratamiento metafísico al antropológico; lo que llamaré interioridad y expresión, tratando de los principios de las cosas, se podría llamar también dionisiaco y apolíneo si me acerco a la vida y a las aspiraciones del hombre y las estudio de cerca como buen filólogo (cf. 2020, III, p. 67).

En efecto, cuando por medio de un soberano salto expresado en forma de una “crisis de consciencia” comienza con hostilidad a alejarse del dogma religioso que lo había sometido durante sus años de formación en el hogar familiar,⁵² buscando preservar su libertad individual conquistada emprende escudriñar en una concepción del mundo *diferente* que consiga potencializar la autonomía ocupada, pronto voltea su mirada hacia la cultura griega. Sacudirse de dicho yugo y virar hacia el ámbito de la filología clásica, son acciones que en poco tiempo se acompañan por el descubrimiento del influjo de la filosofía de A. Schopenhauer (1788-1860); el “pesimismo griego”

⁵² Sin duda se trata de un indispensable desplazamiento que en todo auténtico creador va de los móviles individuales a la elaboración filosófica dentro de un proceso de historia universal; como lo ha señalado K. Jaspers: en tanto que Nietzsche sabe que en la cultura alemana de su época se ha desarrollado una especie de “escepticismo temerario” que se extiende sobre todo entre los “hijos de pastores”, cuya falta de coincidencia entre la exigencia de lo que predicán y la realidad que va por otro lado resulta *enfermizo* desde donde se le mire: “Sin embargo, frente al anticristianismo de Nietzsche se plantea una pregunta decisiva: ¿De dónde le viene esa hostilidad y qué es lo que la limita? ¿Cuáles son los móviles, derivados de una determinada concepción del mundo, qué impulsan a Nietzsche a rebelarse contra el cristianismo, y qué persigue con ese combate? La diferencia entre Nietzsche y tantas gentes que de su hostilidad al cristianismo no retienen más que un lenguaje, reside en la profundidad de sus móviles propiamente filosóficos [...]. No debemos, pues, buscar el sentido del pensamiento de Nietzsche en la adopción de una actitud determinada, sino sólo en el movimiento que nos comunica y en que ese movimiento promueve” (cf. K. Jaspers, 2008, p. 91).

encontrado en la tragedia musical ática —sobre todo a partir de la unión transgresora entre Apolo y Dioniso— y la estructura explicativa del mundo en términos de representación y voluntad schopenhaueriana, conducen a Nietzsche a contrapuntear la metafísica cristiana con un *pesimismo de la fortaleza*⁵³ celebrador de la vida y una *filosofía del juego* de sediciosos efectos. Este saber como juego transgresor toma la forma de la *filosofía dionisiaca*.

La dura crítica que emprende Nietzsche en contra de la metafísica cristiana indica el poder de alienación que suscribe la razón religiosa como creación del ser humano, que es el “animal que venera” (FW, lib. 5º, § 346, p. 862), en tanto que la “Tierra es el *astro* auténticamente *ascético*” (GM, tra. 3º, 11, p. 528), lo lanza hacia el abrazo franco de la vida; pero la vida también es un *abismo* que al romper con todo posible asidero nos arroja hacia la *oquedad* del sinsentido. Aquí resultan fundamentales las *enseñanzas* del impulso trágico griego, pues ante la extensión del absurdo que deja el abandono del falso asidero de la religión y el conocimiento, puede ser cubierto por el *mero juego* dionisiaco. Mientras, la representación religiosa del mundo termina inmovilizándonos y haciéndonos dependientes de ideales trascendentes, mediante la fuerza inmanente de la voluntad inmoral que caracteriza *in extenso* al mundo. Esta religión “monótono-teísta”⁵⁴ del impuesto “dios impostor” que nos subyuga, es desarmada desde su interior mediante el juego y la risa de múltiples divinidades que muestran de manera más fiel el proceder de una ciega voluntad que no acepta finalidad alguna preestablecida y asignada: se trata de aquellas *potencias vitales* que

⁵³ Así, agrega en un fragmento póstumo datado en otoño de 1887: “Detengámonos un instante en este síntoma de *suprema cultura*, — lo llamo el *pesimismo de la fortaleza*” (FP IV, 10 [21], p. 305).

⁵⁴ Se trata de un neologismo acuñado por el mismo Nietzsche, con la ironía que lo caracteriza: “¡Dos milenios casi y ni un solo Dios nuevo! ¡Por el contrario, todavía ahora y como existiendo según dicta la ley, como un *ultimatum* [cosa última] y un *maximum* [máximo] de la fuerza formadora de dioses, del *creator spiritus* [espíritu creador] en el ser humano, ese Dios digno de lástima del monótono-teísmo cristiano!, jese híbrido producto de la decadencia, compuesto de nulidad, concepto y contradicción, en el que tienen su sanción todos los instintos de la *décadence*, todas las cobardías y fatigas del alma! —” (cf. AC, 19, p. 718 y GD, “La ‘razón’ en la filosofía”, § 1, p. 631).

conducen a la celebración jovial de la existencia, *pese a y por* su acentuado carácter abismal: “los griegos son los artistas de la *vida*; tienen sus dioses para poder vivir, no para alejarse de la vida” (FP I, 3 [62], p. 106).⁵⁵

Por eso, cuando Nietzsche profundiza en la cultura griega es para *servirse* de la filología clásica como herramienta interpretativa y emplear la reflexión filosófica para dejar atrás las pretensiones positivistas de la primera; abandona la aproximación historicista para impulsar desde su propia condición el *juego* desde una “hermenéutica estética” de la transmutación sediciosa. Por eso hay que considerar que la aproximación artística de estas dos potencias muy pronto se convierte en una fuerza política transvalorativa que convierte el duplo apolíneo-dionisiaco en *energías existenciales*. Aquí podemos percibir en su forma más pura la incontenible y amoral *voluntad de vida* que empuja, ya que se trata de la salvaje manifestación de aquello que simboliza el delirante Dioniso que muere y renace tantas veces como sea necesario; en tanto que lo dionisiaco es la vida misma, con toda la fuerza que deviene destruyendo y construyendo de manera incesante; por eso consideramos que la *animalidad* es la misma celebración de la existencia que posibilita la divinidad de la ebriedad pródiga; precisamente, la pantera y el tigre que jalan el carro de Dioniso (GT, 1, p. 341) simbolizan las potencias desgarrantes de la *vida salvaje* que avanza de manera inexorable.

En sus diferentes aproximaciones a la cultura y espiritualidad griegas, Nietzsche insiste fuera de toda idealización ramplona en la *superioridad vital* de éstas respecto al desarrollo de la cultura y el hombre moderno.⁵⁶ Sin embargo, no hay que perder de vista que lo griego no es más que un nuevo acceso hacia algo diferente que lo aleja de la aceptación común y derrotista, y le otorga un ímpetu agonal inesperado para enfrentar con la necesaria

⁵⁵ Como señala C. G. Jung, refiriéndose a la primera obra sobre la tragedia de Nietzsche: “Advierte la oscura capa sobre la que está pintado el claro y áureo mundo del Olimpo [...]. La ‘serenidad’ griega, el riente cielo de la Hélade como brillante ilusión sobre un fondo sombrío: he aquí el descubrimiento que estaba a los nuevos reservado” (1972, III, p. 185).

⁵⁶ Anota en un fragmento de esa época: “¡[...] fustigar a la ‘Grecia jovial y materialista’ con la que sueñan los modernos!” (FP I, 3 [71], p. 107).

jovialidad la “enfermedad metafísica” que hunde la modernidad. De aquí que el trabajo hermenéutico nietzscheano se inscribe de manera deliberada dentro del estatuto de la confrontación destructiva y del impulso artístico constructivo; pese al carácter trágico que satura lo dionisiaco —en donde abraza con jovialidad lo terrible de la vida—; recupera la *fuerza vital* necesaria para subvertir el orden de la normalidad impuesta. El complemento revolucionario entre las dos divinidades surge con el desplazamiento recíproco de la ensoñación individual apolínea con la ebriedad colectiva dionisiaca,⁵⁷ que sin dejar de ser uno mismo se consigue participar de forma radical en el “Uno primordial” en tanto *communita* (comunidad) ancestral de realización;⁵⁸ aquí lo elemental animal se continua con lo superior divino, que en la radicalidad de un *impulso creador* se complementan.

Desde sus mismos orígenes los griegos crearon su particular mitología y religión de los olímpicos para “contrarrestar” algo de lo atroz y patético de la vida (cf. GT, 3, pp. 345-347); pero también consigue *activar* los indispensables mecanismos de la creatividad artística para la realización de una vida bella y la formación estética de sí mismo. Pero es indispensable no perder de vista —como ya se señaló más arriba— que la finalidad del análisis y la reflexión sobre el mundo antiguo griego no es una simple reconstrucción histórica y filológica, sino que el *trabajo filosófico* utiliza esta expresión cultural como “espejo” que ayude a contrastar la modernidad para generar

⁵⁷ “Según esto, la reconciliación entre Apolo y Dioniso sería una bella apariencia, un desiderátum provocado por la necesidad sentida por la mitad civilizada del griego en lucha con su lado bárbaro, que en el estado dionisiaco precisamente se abría desapoderadamente camino” (C. G. Jung, 1972, III, pp. 188-189).

⁵⁸ Sin duda se trata de un concepto fundamental en el debate de filosofía política en el contexto internacional, ya que la *communita* se presenta como un espacio activo de reflexión ontológica que se muestra ante el fin del paradigma de la representación y el llamado fin de la política; sin duda, se refiere a la recuperación del necesario referente no esencialista del ser-con o ser-en-común o ser-juntos. Para este importante tema, véanse R. Esposito (2012); G. Agamben (2007); J.-L. Nancy (2001) y M. Blanchot (1999). Como señala G. Bataille: “Vivir una posibilidad hasta el fin pide un intercambio de varios, *que la asuman como un hecho que les es exterior* y no depende ya de ninguno de ellos [...]. Respecto a la posibilidad que propuso, Nietzsche no dudó jamás de que su existencia exigiese una asociación. El deseo de una asociación lo agitaba sin cesar” (cf. 1979, 1^a par., III, p. 37).

la factible superación de sus deficiencias; es decir, no se trata de imponer a la época actual una copia burda de la cultura ática, sino de transformarla en una estrategia que empuje la transvaloración de todos los valores para el futuro. Con Dioniso como encarnación simbólica de la *voluntad de poder*, Nietzsche esgrime una nueva actitud hacia la vida: lo dionisiaco se traduce en afirmación y asunción de la apariencia como única realidad sobre la que hay que saber bailar y reír, justo por el carácter terrible que la franquea. Es un tipo de sabiduría que partiendo de la experiencia estética traduce la filosofía en el “juego de la vida”, la aseveración de la existencia se produce mediante la *carrajada soberana* que rompe la rígida y paralizante moral de la metafísica cristiana.

Por eso Apolo no es el opuesto de Dioniso; es más bien su particular complemento, logran conformar una unidad magnífica de energías que pretende impulsar lo superior en aras de generar al auténtico *animal-hombre dionisiaco*. En la búsqueda de una nueva forma de existencia, la filosofía dionisiaca —pues no se debe olvidar que “también *los dioses filosofan*” (cf. FP III, 41 [9], p. 878)— se contrapone a la frugalidad del idealismo metafísico y la ascética moral cristiana: ¡la confrontación real se *juega* entre Dioniso y el Crucificado! Para nosotros resulta absurdo y poco productivo terminar por confrontar de manera extrema a Nietzsche contra Dios, como suele hacerse con frecuencia para terminar enunciando la rotunda derrota del anticristiano ante la llamada “revancha de Dios” (G. Kepel, 2003) o el “fracaso de la secularización” (U. Beck, 2008). Se trata de un complejo problema de niveles éticos y ontológicos al que para hacerle realmente justicia es indispensable confrontar a dos auténticos pesos pesados y contrincantes rudos en el oscuro tablero del mundo: *Dioniso contra el Crucificado*. Se trata de dos visiones opuestas y excluyentes de la vida que inequívocamente redundan en tipos de existencia que para nada resultan conciliables.⁵⁹

⁵⁹ Al respecto, véanse los comentarios que hace J. Derrida en relación con algunos argumentos de M. Heidegger acerca de la *Historia de un error* (en el sentido del planteamiento heideggeriano de “ese otro que ya no forma pareja en una oposición de inversión”), Derrida propone: “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula” de *Crepúsculo*

Pero al apostar por Dioniso como posible salida del “oscuro océano metafísico” (FP I, 26 [6], p. 429) nos encontramos con una paradoja que *desgarra* a todo aquel que quiera asumirlo como contrapartida del dominio de la ilusión religiosa occidental; Nietzsche sabe de estas contradicciones que exigen asumirlas con *fortaleza* para sufrir en carne viva un tipo de representación simbólica del mítico desmembramiento del dios delirante de la embriaguez; en primer lugar, una filosofía de la vida que conduce a una absoluta reconciliación con la existencia y termina por celebrarla mediante el “juego del mundo” que se expresa por el baile y la risa transgresoras; en segundo lugar, la aceptación de la destrucción y de la crueldad como prerequisite político para conseguir la transvaloración de la vida del mundo. Con certeza, estas dos caras complementarias de un mismo fenómeno — que exige asumir en un proceso que requiere *destruir* para *construir*, por la situación particular de la *salud* de Nietzsche que se mezcla con el destino mismo de toda la humanidad—⁶⁰ conducen a los más diversos malentendidos que merman las posibilidades sediciosas de las propuestas de su filosofía de martillo. Se debe considerar que se trata de una sórdida trampa de algún tipo que impone el propio sistema metafísico imperante.

En efecto, algunos pensadores de primer orden como R. Safranski (2013) y R. Girard (2002) —por citar a dos de los más representativos—

de los ídolos (1888): “No sólo se ha invertido la jerarquía de los dos mundos, el sensible y el inteligible, sino que se consolidan un nuevo escalafón y una nueva posición de valor. La innovación no consiste en renovar el contenido jerárquico o la substancia de los valores, sino en transformar el valor mismo de esa gradación. ‘Una nueva jerarquía (*Rangordnung*) y una nueva posición de valor (*Wertsetzung*), esto quiere decir: reacomodar el *esquema* jerárquico (*das Ordnungs-Schema verwandeln*)’. No suprimir toda jerarquía, la an—arquía consolida siempre el orden establecido, la jerarquía metafísica; no cambiar ni invertir los términos de una jerarquía dada; sino transformar la estructura misma de lo jerárquico” (cf. J. Derrida, 1981, p. 53).

⁶⁰ Como expresa L. Andreas-Salomé: “en el último de sus periodos creadores, toda su vida interior se refleje en teorías filosóficas: hasta que el alma oscura y el alma luminosa se conviertan finalmente en representantes de lo humano y lo sobrehumano [...]. Para ello será también lo que en tan gran medida ha convertido a Nietzsche en el filósofo de nuestro tiempo, ya que en su persona adquirió una forma arquetípica de lo que conmueve el fondo de nuestra época” (2005, 1^{er} apa., pp. 86 y 98).

contribuyen en su momento a prolongar ciertos prejuicios al mismo tiempo que consiguen disipar otros y reflexionar con profundidad respecto a las importantes aportaciones filosóficas de Nietzsche. En cuanto al primero, sus puntuales análisis lo llevan a destacar la parte positiva y la negativa de la filosofía práctica nietzscheana: habiendo descubierto durante su juventud el mundo antiguo griego, bajo la vertiente salvaje de lo dionisiaco y de su inseparable tragedia ática, la irrestricta aceptación de la vida y su celebración festiva en el “juego del mundo”, en la época de madurez — antes de sucumbir ante la locura— Nietzsche se desliza hacia su extremo destructor y cruel hacia la vida. Así lo cuestiona el actual habitante de la Selva Negra: “¿De qué manera una filosofía que nació como una doctrina de la vida ha desembocado en esa filosofía de la crueldad y de la destrucción? ¿Qué le ha sucedido al filósofo del ‘pleno mediodía’ durante su estancia en la inhumana caverna de sus imaginaciones, en la que se descubrió a sí mismo como ‘destino del mundo’, para que ya no pueda volver a ese ‘mundo’?” (cf. R. Safranski, 2013, pp. 59–60).⁶¹

Aquí observamos que la *demarcación* que realiza Safranski se suscribe a partir de los referentes de la proyección que perpetra Nietzsche entre la situación existencial y física de su propia persona con el destino de la historia universal; el estado precario de su salud física lo mantiene en el borde para viajar siempre en la búsqueda del clima más favorable y con la ejecución de su cuidado y estricto régimen alimenticio —combinado con una disciplina de prolongadas caminatas—, que lo conserva en estado óptimo para trabajar con *pasión* en la configuración paciente de su propuesta sediciosa. Es precisamente el derrumbamiento de su salud mental, según Safranski —hecho que se suele simbolizar con la profusión del llanto en el momento del abrazo al caballo maltratado en la Plaza Carlo Alberto, de Turín—, lo que muestra el momento en que el solitario de Sils-Maria es

⁶¹ Hay que tener en cuenta aquella afirmación subversiva en plena clave fisiológica, que anota en un fragmento póstumo de noviembre de 1887–marzo de 1888: “Se ha de tener el coraje en el cuerpo para permitirse una maldad: la mayoría son demasiado cobardes para hacerlo” (FP IV, 11 [51], p. 380).

finalmente “vencido por la piedad” que lleva hasta el quebranto la vida espiritual del autonombrado “último discípulo del filósofo Dioniso”. En cuanto a la derivación en su época madura hacia la filosofía de la crueldad y el poder absurdo, que al pretender defender la vida terminan destruyéndola, desde esta interpretación los *sueños* que guarda Nietzsche de *trastocar* el curso de la historia del mundo y acabar con los débiles que imposibilitan el desarrollo de la aristocracia superior; esto, por desgracia distorsionado, es retomado y realizado por los verdugos nazis hitlerianos.

Por otro lado, los análisis que hace R. Girard desde el ámbito de la antropología de las religiones le permiten establecer lo que llama la “doble herencia de Nietzsche”: por una parte, la *apropiación* que realiza la barbarie nazi del descubrimiento nietzscheano de la “vocación victimaria del cristianismo” y, por otra, el *uso* postmoderno del *perspectivismo* que defiende Nietzsche al aseverar que “no existen hechos, sólo interpretaciones”.⁶² En cuanto al primer aspecto, que es el que interesa revisar aquí, Girard establece el contrasentido que se presenta en la modernidad ante el “triumfo de la preocupación por las víctimas”, para encontrarnos con el exterminio fascista del nacionalsocialismo y ante su sistemática aplicación de la violencia destructiva; tomando como modelo la reflexión nietzscheana, que supo percibir la inclinación por la protección de las víctimas del cristianismo, el nazismo pretende erradicar precisamente dicha tradición humanista que

⁶² Así lo señala Nietzsche: “El carácter interpretativo de todo suceder. No hay ningún acontecimiento en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos *escogidos* y reunidos por un ser que interpreta” (FP IV, 1 [115], p. 60) y “Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno ‘sólo hay hechos’, yo diría: no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* ‘en sí’: quizá sea un absurdo querer algo así. ‘Todo es subjetivo’, decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el ‘sujeto’ no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. — ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, mi hipótesis [...]. En la medida en que la palabra ‘conocimiento’ tiene sentido el mundo es cognoscible; pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, ‘perspectivismo’ [...]. Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros impulsos y sus pros y contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos” (cf. FP IV, 7 [60], p. 222).

se presenta como inexorable. En este punto puede afirmarse que Girard acepta la contribución de Nietzsche, pues es el filósofo que reconoce por primera vez la “vocación victimaria del cristianismo”.

En tanto que Nietzsche se aparta de manera abierta del enfoque positivista dominante en el ámbito interpretativo de la filología clásica, accediendo a un subnivel filosófico disimulado, consigue establecer con su particular *hermenéutica fisiológica* del espíritu dionisiaco la *violencia colectiva* que domina el fenómeno mítico en general. En su raíz profunda, el martirio descrito por la “Pasión del Crucificado” comparte el mismo drama, por ejemplo, con el descuartizamiento sufrido por Dioniso niño por parte de los titanes; lo que sucede aquí es un *giro* fundamental al variar de manera radical el *sentido* que se le asigna a una fuente aparentemente común.⁶³ Mientras que el mito dionisiaco aprueba e impulsa el mimetismo de la violencia destructiva, el cristianismo redentor termina condenando dicha carga agresiva al manifestarse a favor de las víctimas.

Por medio de esta interpretación, R. Girard consigue lo que parece ser la finalidad de su rigurosa reflexión argumentativa: a la vez que resalta la vocación salvadora de los mártires por parte de un cristianismo que ahora resulta el protagonista insuperable de la época actual de la deplorable “comedia humana”, ante el deterioro inhumano de las sociedades actuales, de aquí ataca precisamente el “nefasto influjo” de la filosofía nietzscheana —una especie de *raíz del mal*— en la barbarie del nazismo hitleriano, que asume justo como proyecto el exterminio del ordenamiento protector de las víctimas. En la acometida que lleva a cabo el cristianismo en contra del ya abatido sobre la lona Dioniso, en un escenario de pleno “reencantamiento del mundo”, Girard aprovecha la ocasión para *impugnar* con aversión

⁶³ “La diferencia, según él, no estriba en los *hechos*, que son los mismos en ambos casos, sino en su interpretación [...]. Los etnólogos eran demasiado positivistas para comprender la distinción entre los hechos y su interpretación, su *representación*. En nuestros días los ‘deconstructores’ invierten el error positivista. Para ellos sólo existe la interpretación. Quieren ser más nietzscheanos que Nietzsche, y en lugar de eliminar los problemas de interpretación, como hacían los positivistas, eliminar los hechos” (cf. R. Girard, 2002, XIV, pp. 222-223).

al *delirante* Nietzsche. No hay duda de que los comentarios que realiza se presentan como muy representativos ante una serie de descalificaciones sistemáticas del pensamiento nietzscheano que se vienen realizando desde hace algún tiempo, en tanto que *colisiona* con algunas de sus principales valoraciones y puntos de vista.⁶⁴

Sin dejar de considerar los méritos del filósofo de la *ciencia jovial*, que percibe el necesario carácter persecutorio y victimario del espíritu del mito, reconoce a la vez la vocación por las víctimas del judeocristianismo que condena a todo tipo de verdugo que infrinja la “ley de la compasión”. Pero parece ser la única *virtud* de Nietzsche que le concede Girard, pues fuera de dicha aprobación no hace más que delirar, ya que “en lugar de admitir en la inversión del esquema mítico una *indudable* verdad sólo proclamada por el judeocristianismo, hace todo lo posible por desacreditar la toma de posición a favor de las víctimas” (cf. R. Girard, 2002, XIV, p. 224). Aunque acepta la presencia asesina de la violencia, no le es posible o “está ciego” para legitimar la tremenda “injusticia” que la caracteriza. La *feroz crítica* que ejerce Nietzsche en contra del carácter mesiánico de las religiones monoteístas de la salvación va acompañada de una apuesta sediciosa por el espíritu dionisiaco, lo que significa aceptación absoluta de la propia crueldad y violencia de la vida; no ocurre así con la piedad del hombre religioso, porque promueve el espíritu de resentimiento y la moral de esclavo del animal gregario.⁶⁵

⁶⁴ Un ejercicio muy representativo en esta veta de crítica radical a la obra nietzscheana en general es el escrito de A. Comte-Sponville, “*La brute, le sophiste y l’esthète: l’art au service de l’illusion*”, en Luc Ferry y Alain Renault (eds.), *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset, Paris, 2002 [1991]. Ahí podemos apreciar con detalle el desfile de toda una serie de increpaciones, calumnias y abiertas acusaciones que Comte-Sponville y sus compañeros de campaña (A. Boyer, V. Descombes, L. Ferry, R. Legros, P. Raynaud, A. Renault y P.-A. Taguieff) espetan en contra de algunas de las principales propuestas nietzscheanas. En estos ejercicios interpretativos se percibe con claridad un choque imposible de conciliar entre *valores antagónicos* (cristianos vs. dionisiacos), pese a que el choque parece reductivo.

⁶⁵ R. Girard revira y lo critica del siguiente modo: “Así entiende Nietzsche la ‘genealogía’ del cristianismo. Cree oponerse al espíritu gregario sin reconocer en su dionisiaca disertación la expresión suprema de la masa en lo que ésta tiene de más brutal, más estúpida” (2002, XIV, p. 224).

Parece que Nietzsche se deja *seducir* sin remedio por la ilusión de los mitos y sus letales “mecanismos victimarios”, lo que *obnubila* su comprensión al quedar fascinado por la cruel *embriaguez dionisiaca*. El aristocratismo nietzscheano no consigue percibir, más allá de la oposición entre débiles y fuertes, el heroísmo humanista en contra de la violencia mimética del judeocristianismo; pero según Girard la “triquiñuela” a la que recurre Nietzsche resulta indigna de sus profundos análisis, que finalmente su “inteligencia no resistirá”; en efecto, aquí ataca el antropólogo de la religión el hundimiento nietzscheano como la incapacidad de su comprensión que corresponde al descubrimiento de aquellos elementos que vinculan y separan el saber mítico de la vocación salvífica judeocristiana. Ciertamente, el hundimiento nietzscheano en la demencia significa justo lo *insostenible* de su comprensión, pues resulta que al “no poder instalarse confortablemente en las monstruosidades en que iba acorralándolo la necesidad de minimizar su propio descubrimiento, el filósofo se refugia en la locura” (cf. R. Girard, 2002, XIV, p. 225).

Según estas aproximaciones, Nietzsche no puede *resistir* su propio descubrimiento —que por supuesto, al final, como su ineludible moraleja se revertirá en su contra en tanto merecido castigo— y tiene que justificar la violencia dionisiaca con “argumentos monstruosos” que al parecer terminan enajenándolo de la realidad, al punto que ataca con violencia a los débiles y enfermos cristianos cuando él mismo es un enfermo débil cuyo cuerpo se deteriora hasta agotarse en el insondable mar de la insania: “Verdadero don Quijote de la muerte, condena toda medida a favor de los desheredados”, para rematar de forma contundente: “Es el cristianismo el que posee la verdad frente a la locura nietzscheana [...]. Nietzsche no sólo se autodestruyó, sino que propuso y alentó también las terribles destrucciones del nacionalsocialismo” (cf. R. Girard, 2002, XIV, pp. 226–227).⁶⁶

⁶⁶ Sin duda se trata de una de las principales acusaciones lanzadas a la filosofía nietzscheana, luego derivada en una insostenible *moda* que lo encasilla sin remedio en el antisemitismo. Resulta que una revisión puntual de sus reflexiones, sorteando su desorientador método contradictorio, no permite mantener ni un segundo dicho prejuicio.

Podemos seguir citando algunas otras frases y sentencias, auténticas *perlas* del espíritu antinietzscheano que caracteriza a buena parte de la intelectualidad pensante de nuestro tiempo, pero digamos que para nuestro interés se encuentran los elementos necesarios que luego el autor citado nada más reitera.

Aquí no se pretende algún tipo de encomio o justificación a *ultranza* de las propuestas filosóficas de Nietzsche, ésta no busca ser la labor emprendida aquí, ahí está la propia obra del intempestivo “pensador maldito” para defenderse por sí misma en lo que provoca e implica; más bien, lo que interesa ver aquí es qué permiten percibir y aprender dichas críticas y detracciones. Se considera que el *nudo* problemático principal se encuentra en la tensión paradójica entre la afirmación irrestricta de la vida, que se celebra mediante el *juego* de la filosofía dionisiaca y su derivación hacia una “ciega” violencia destructiva en aras de su supuesta protección; con toda seguridad, parece que este vuelco tiene que ser abordado —si quiere profundizarse lo suficiente para extraer sus más importantes consecuencias y posibilidades— desde un decidido *enfoque político*. Sin embargo, para que se comprenda mejor dicha perspectiva tienen que abrirse nuevas factibilidades que permitan superar las limitaciones metafísicas; un síntoma evidente que mantiene el debate en esta categoría es la casi absoluta suscripción del fenómeno a un entrampado *nivel moral*, sin poder pasar luego al complementario *nivel ontológico*.

El cambio de enfoque nietzscheano *vira* hacia estrategias transvalorativas en forma de *políticas de jovialidad*,⁶⁷ lo que abre diferentes posibilida-

Mejor prefieren apresurarse a inculpar al filósofo en el supuesto impacto de sus ideas en las acciones genocidas del nazismo; lo que se nota de inmediato —con un poco de atención, claro— es la incomprensión, manipulación y distorsión que esa casta nazi de asesinos realiza de algunas de sus principales propuestas. En todo caso, qué culpa puede tener algún pensador de los usos y abusos que la posterior barbarie pueda hacer de sus reflexiones y propuestas de acción. Se trata de las maneras que toma el *fascismo ideológico* que deforma todo lo que toca y destruye inexorablemente lo que se encuentra a su paso.

⁶⁷ Así lo plantea G. Agamben: “El conflicto político decisivo que gobierna todo otro conflicto es, en nuestra cultura, el surgido entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, pues, cooriginariamente biopolítica” (cf. 2016, 17, p. 146).

des que comienzan aceptando el agotamiento del planteamiento político tradicional de la representación —considerando como uno de sus nudos fundamentales el reducto schmittiano *amigo/enemigo*— y la necesidad de utilizar este agotamiento para su factible superación *impolítica*; cuando Nietzsche acepta de manera incondicional la afirmación de la *vida*, admite también la parte negativa, maldita y destructiva —el “placer de *aniquilar* en un grado que se ajusta al de mi *fuerza* para aniquilar” (EH, “Por qué soy un destino”, 2, p. 854)— que *forzosamente* la caracteriza o acompaña. Reconocer el caudal incontenible de la vida significa no sólo quedarse con las cosas positivas y desechar los aspectos negativos en aparente relación inconmensurable, se trata de considerar que sus energías destructiva y constructiva luego avanzan retrocediendo.⁶⁸ Es algo que Nietzsche aprendió muy bien en sus diferentes aproximaciones a la cultura trágica griega, con todos sus aspectos racionales e irracionales implicados, al constituirse en el primer discípulo moderno del filósofo Dioniso, asumido plenamente como un *dios libertario*; incluso cuando R. Girard admite que Nietzsche es el “mayor teólogo de nuestros tiempos” (cf. 2011, p. 94) es para de inmediato injuriarlo, señalando sus equívocos e incapacidades como productos de su *delirio* incontenible.

Al parecer, el problema radica en partir de un calificativo moral —en “juzgar de manera nihilista”—, lo que significa *caer* en una intolerancia que de entrada anula y ataca todo aquello que no coincida con su punto de vista, con esos principios y modos de valorar que implica su *ideal*. Para empezar, no es posible aceptar otras propuestas y éstas se descalifican atacando directamente al “contrincante”, pues aquello que no se entiende o no se quiere comprender es mejor destruirlo, colocándolo del lado de la insen-

⁶⁸ Precisamente es lo que critica del dios cristiano: “La castración *contranatural* de un Dios en favor de un Dios meramente del bien estaría aquí fuera de todo lo deseable. Al Dios malvado se lo necesita como al bueno: en efecto, uno no debe la propia existencia precisamente a la tolerancia, a la filantropía [...]. ¿Qué importancia tendría un Dios que no conociese la cólera, la venganza, la envidia, el desprecio, la astucia, la violencia?, ¿al que acaso ni siquiera le fuesen conocidos los deliciosos *ardeurs* [ardores] de la victoria y de la aniquilación?” (cf. AC, 16, p. 716).

satez, obcecación o incapacidad. Ciertamente también resulta poco efectivo continuar enfocando la filosofía nietzscheana desde la ortodoxia de sus seguidores o incautos defensores que terminan reduciéndolo a un simple y limitado esquema que repiten hasta la saciedad. En tanto que Nietzsche y su obra nos “da en qué pensar” (cf. FW, pref., 1, p. 718), es necesario aventurar interpretaciones diferentes, controladas, que establezcan qué permite aún *reflexionar* y *actuar* para enfrentar algunas de las principales perplejidades de nuestros días: verlo con ojos críticos de los actuales tiempos para comprender el *alcance* de los “vaticinios” o anticipaciones que realiza acerca de ellos, pero también sin perder de vista su propio *contexto* de emergencia: es el *futuro* el que le pertenece (el “pasado mañana”), pero ese futuro es ya el actual *presente* y lo que se consiga hacer para el *porvenir*.

Como señala de manera provocadora en un fragmento póstumo fechado entre diciembre de 1881 y enero de 1882: “¿Pero dónde desembocan todos los ríos de lo grande y lo grandísimo que hay en el hombre? ¿No hay un océano para ellos?” — Sé tú ese océano: así habrá uno” (FP II, 16 [9], p. 892); aquí podemos apreciar el impulso fundamental que mueve su pensamiento y busca implementar sus acciones. Para Nietzsche la fuerza aristocrática de la grandeza choca directamente con la debilidad esclava de la bajeza reductora gregaria (en términos de su *zoología de la potencia* sería el vuelo del *pájaro* espíritu libre en contra del rastrero *sapo* metafísico). El envite de la potencia denuncia precisamente el engaño de la moral de esclavos del espíritu religioso monoteísta, incluso impacta de manera negativa dentro del gremio de los filósofos, que se constituye en su implacable Circe, que para mantener alienado al *animal humano* lo domestica en el gregarismo de la culpa, la mala conciencia y el resentimiento; condenan al estrato fuerte del espíritu aristócrata como lo negativo del mal, la perversión, la crueldad o lo inhumano. Por todo eso parece *sintomático* que para defender su postura — que reivindica lo más razonable en la protección de las víctimas de un “humanismo totalitario”, según lo mejor que ha *azotado*

el mundo moderno—, se termine muy pronto reclusando a Nietzsche en la *insensatez* e incluso se llegue a considerar el hundimiento psíquico como su “merecido castigo”.

La postura excluyente de la metafísica cristiana finalmente establece un límite difícil de superar, sino es que imposible, incluso *funciona* como un mecanismo de implicaciones ontológicas que articula elementos lingüísticos, morales, psicológicos, cognitivos, económicos, políticos... Nietzsche es un conocedor del fenómeno religioso y de la religión cristiana en particular, sabe de aquellos elementos que trabajan desde su interior y de los *bajos fondos* sobre los que se sostiene; detesta el gregarismo exaltador de lo mediocre, su falsedad para enaltecer sólo el bien y rechazar el mal, cuando son partes constitutivas de un mismo fenómeno complejo que no se puede *fragmentar*; de aquí que se glorifique el ideal de un *hombre mutilado* como parte de un mundo decadente, en oposición al impulso del *hombre integral* que pretende desarrollar un ámbito superior. El antagonismo fundamental existente en el fondo es entre pagano y cristiano, lo que indudablemente deriva en formas diferentes de *estilos de vida*:

PAGANO-CRISTIANO

Pagano es el decir sí a lo natural, el sentimiento de inocencia en lo natural, “la naturalidad”. *Cristiano* es el decir no a lo natural, el sentimiento de indignidad en lo natural, la antinaturalidad. “Inocente” es, por ejemplo, Petronio; en comparación con este hombre feliz, el cristiano ha perdido de una vez para siempre la inocencia. Pero puesto que el *status cristiano* tiene que ser finalmente también un mero estado natural, pero no puede comprenderse como tal, “*cristiano*” significa una *falsificación de la interpretación psicológica* elevada a principio (FP IV, 10 [193], p. 363).

En esta oposición radical —que para nada se debe minimizar con conceptos como “neopaganismo” o “neocristianismo”— se muestra el enfoque nietzscheano que sabe de las *trampas* de la descalificación moral que termina encerrando toda posibilidad de lo distinto en el estrecho cajón de la *infamia*; partiendo de la profunda diferenciación energética que sepa-

ra ambas visiones del mundo, Nietzsche establece la *vida* como continua potencialización que en su despliegue adecuado se empeña en prevalecer. Lo que sucede con el cristianismo metafísico y moralizante es que termina negando la vida al desnaturalizarse, al rechazar lo “material corporal” en provecho de lo “etéreo espiritual”; en la vinculación que realiza entre la vida y el poder, resulta que la caracterización nietzscheana de este fenómeno como *voluntad de poder* permite establecer un criterio máximo como facultad de realización existencial. La incapacidad *vital* que muestra desde sus bajos orígenes el cristianismo parte de ideas metafísicas que proporcionan una visión equívoca o engañosa de la realidad; al supuesto sujeto del conocimiento que ejerce su voluntad es imposible pensarlo apartado de los modos de poder que lo configuran, procesos de regulación legal, contratos de pacificación y de protección que ocultan la posibilidad de distinguir el *flujo* de fuerzas que se encuentran en constante pugna para imponerse.⁶⁹

La gran política (*große Politik*) nietzscheana se refiere justo a este vínculo que determina las posibilidades de incrementar en su máximo impulso el *poder vital*, al aceptar la indispensable fuente fisiológica que le proporciona todo su respaldo, aunque luego de forma contradictoria; la metafísica cristiana significa precisamente la pérdida de aquellos *instintos vitales* que terminan por entrapar en ciertos efectos volátiles de todo lo *idealista* sobre lo que pretende sostenerse. La referencia a la *animalidad humana* se recupera siguiendo el “hilo conductor del cuerpo”, tiene que ver con la revaloración de los instintos vitales dionisiacos que de manera

⁶⁹ Sin lugar a dudas, la *aniquilación*, que enuncia en su explosiva obra *El Anticristo* (1895 [1888]), levanta ámpula y lleva a los más terribles malentendidos: “No satisfacción, sino más poder, *no* paz en general, sino guerra; no virtud, sino dureza (virtud al estilo del Renacimiento — *virtù*, virtud sin-moralina). Los débiles y malogrados deben perecer: primera proposición de *nuestro* amor a los seres humanos. E incluso se les debe ayudar en eso” (cf. AC, 2, p. 706). Aquí se dibuja la ironía sediciosa que caracteriza al filósofo del martillo, en tal forma que si lo tomamos al pie de la letra y en serio lo *interpretamos* como promotor de la absoluta aniquilación de los débiles y las víctimas; pero, en realidad, se trata de una devastación simbólica para metamorfosear las fuerzas en sentido superlativo para ser otro diferente y “llegar a ser lo que se es” [*Du sollst der werden, der du bist*]. Ciertamente, la inmolación de las víctimas en paredones de fusilamiento, cámaras de exterminio y otras sofisticadas técnicas de muerte, corresponde únicamente a los nazis carniceros.

lamentable se han abandonado frente a las seducciones monoteístas. Por eso la contraposición efectiva entre lo cristiano (*monoteísta*) y lo dionisiáco (*politeísta*) enfrenta a disposiciones diferentes de fuerzas que sintetizan visiones del mundo, y con ello derivan en formas de subjetivación y posibles estilos de vida.

Precisamente, la aceptación incondicional de esta primordial *fuerza vital* —que por lo mismo tiene que asumirse tanto en su parte destructiva como en su constructiva— conduce a Nietzsche a situarse más allá del bien y del mal, en el intento por desmarcarse filosóficamente de toda interpretación moral del mundo; ahora se requiere la celebración festiva del reconocimiento de la vida mediante el *sí constructor*, después es necesaria la *violencia* para impulsar la transformación de la vida utilizando el *no destructor*; si se quiere aceptar uno se tiene que incluir al otro, pues son caras de un mismo fenómeno más complejo, de carácter más *poliédrico*, en pleno sentido *extramoral*.

La guerra heracliteana como condición de vida cobra aquí toda su fuerza al asumirse en tanto forma primordial de la existencia, es decir: ésta no puede entenderse sin la *lucha* continua que le da forma a la “gran política”; la aceptación festiva de la vida que se concretiza en obras fundamentales como *La gaya ciencia* (1882) y *Así habló Zaratustra* (1883–1885), se continúa en su forma destructiva en libros esenciales como *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *Crepúsculo de los ídolos* (1888) y *El Anticristo* (1888), de tal manera que no pueden entenderse sino como partes de un “asistemático proyecto político” de insidia cruel en contra de la metafísica cristiana del nihilismo moderno.

Como en un gozoso juego de mesa, Nietzsche tira en esta ocasión con *malicia* los dados marcados para que nos permitan ver los diversos aspectos de un mismo fenómeno en toda su complejidad multifacética; ora se presentan negativos, ora se muestran positivos o cualquier otra combinación posible, pero siempre buscando no reducir la naturaleza *profusa* de la vida del mundo. Quizá la filosofía dionisiáca que asume con *pasión* la sensibilidad

trágica de la vida —como el infranqueable *amor fati* (amor al destino)—⁷⁰ pueda recuperarse ante el fracaso donde se le ha emplazado con el avance incuestionable del “reencantamiento del mundo”; sobre todo con la decidida *recristianización* que se cumple e impulsa principalmente desde ciertos enclaves académicos, por lo menos en sus incipientes manifestaciones, que al parecer ante el cansancio nihilista de estar a la deriva en un mar tempestuoso de lo absurdo y libre de valores se colocan de lleno en la “tierra santa de la fe”, con valores superiores como cauciones. En otras palabras, por la aparente falta de alternativa de una intelectualidad al parecer “derrotada” por el insidioso nihilismo y asediada por su cruel orfandad, la acometida cristiana vuelve por sus potestades valorativas e impone su visión del mundo tras el aparentemente decisivo fracaso de las secularizaciones.

⁷⁰ Como señala de manera rotunda: “La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es la búsqueda voluntaria incluso de las caras más malditas e infames de la existencia [...]. El estado más alto que un filósofo puede alcanzar: tener una actitud dionisiaca con la existencia —: mi fórmula para ello es *amor fati*” (FP IV, 16 [32], p. 677).

EPÍLOGO

BREVE MANIFIESTO DE FILOSOFÍA DIONISIÁCA

Queremos retomar aquí el planteamiento que lanza el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer, casi al final de su importante obra *Über die Verborgenheit der Gesundheit* (*El estado oculto de la salud*) de 1993: “¿Es aún comprensible o es ya algo incomprensible aquello afirmado por Nietzsche como *Dioniso o el Crucificado?*” (2017, 13, p. 184). Sobre todo pensando en el momento particular en que Nietzsche estipula en sus últimos escritos este difícil reto en el marco previo de su derrumbamiento en la demencia, con la llamada “euforia de Turín” presentada el 3 de enero de 1889. Pero si aceptamos la hipótesis acometida por G. Deleuze, que señala incluso que las últimas misivas luego catalogadas como “de la locura” forman parte de la obra del filósofo:

La crisis de parálisis general marca el momento en que la enfermedad sale de la obra, la interrumpe y hace imposible su continuación. Las últimas cartas de Nietzsche dan pruebas de ese momento extremo; también ellas pertenecen todavía a la obra, forman parte de ella. Mientras Nietzsche tuvo el arte de desplazar las perspectivas, de la salud a la enfermedad y al revés, disfrutó, por enfermo que estuviese, de una “gran salud” que hacía que la obra fuera posible. Pero cuando le faltó este arte, cuando se confundieron las máscaras dentro de la de un payaso y un bufón, bajo la acción de uno u otro proceso orgánico, la propia enfermedad se confundió con el final de la obra (Nietzsche había hablado de la locura como una “solución cómica”, como una última bufonada) (2006, p. 17).

De esa forma, si aceptamos que incluso no sólo son con certeza estos escritos parte de la obra nietzscheana — recordemos que la afirmación constituye la última frase del apartado final (“Por qué soy un destino”) del particular ejer-

cicio de autopresentación titulado *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, apenas terminado el 29 de diciembre de 1888—, podemos también admitir que al parecer se trata de apuntes redactados en un momento de extrema lucidez rompiendo con ciertas ataduras y prejuicios que frenaban su especulación y ponían en riesgo su misma cordura al soltar todas las amarras. Sin embargo, aunque la afirmación se ha ido enrareciendo con el paso del tiempo, al punto de volverse algo incomprensible por los referentes que encierra y las exigencias que implica, sigue validando una importante oposición energética que resulta útil para buscar sustraerse a la reducción metafísica vigente. Lo primero que evidencia es el tono necesariamente bélico del planteamiento, y de esta manera anuncia la “gran guerra” a muerte que exige la toma de partido por las implicaciones que están en juego.

Podemos agregar que la filosofía dionisiaca es una de las posibles formas subversivas que toma la llamada “antifilosofía”, es decir buscando romper de manera deliberada con el conocimiento filosófico por lo “absurdo” de sus planteamientos y la complicidad asumida con el orden metafísico cristiano imperante, en particular en su letal expresión nihilista de la modernidad. Esta oposición es lo que Nietzsche denomina la “transvaloración de todos los valores” que el martillo de la crítica tiene que saber evidenciar y derribar en busca de establecer nuevos valores y diferentes formas de valorar en una nueva armonía con la vida.

Por la función que cumple en este engaño nefasto, la figura del sacerdote —en particular la de su primer representante, Pablo de Tarso— se constituye en el principal organizador de las fuerzas reactivas de la religión del Crucificado, que daña la vida porque propaga el contagio del resentimiento y la “mala conciencia”. Ellos son los propiciadores del nihilismo moderno, al empequeñecer la existencia mediante su trivialización ante la majestuosidad de los valores considerados como superiores. No hay que olvidar la aciaga presencia del platonismo como su indudable vaso comunicante, que desde la antigüedad pervierte el valor de la voluntad de poder activa, en aras de un inexistente mundo de las ideas como esencias absolutas. Se trata del desprecio que se desata y de la náusea provocada por la negación de todo lo corpóreo y sensual.

En este sentido, la filosofía de Dioniso —como potente y osada *antifilosofía*— pretende volver a la filosofía corpórea, materialista, sensualista, festiva, alegre y danzarina. De aquí que se tome en serio el criterio de temporalidad impuesto por el *historicismo moderno*, en particular de factoría hegeliana. Romper con la temporalidad lineal y de tipo teleológica constituye todo un reto, pues se trata de una visión secularizada de la historia divina que la religión cristiana ha contagiado en todo el Occidente desde sus orígenes. Nietzsche opone a semejante carga —que se presenta como castigo por las pretensiones humanas de acceder al árbol del conocimiento, con frutos amargos que intoxican—, el sorprendente reto del “eterno retorno de lo mismo”. Ciertamente, el mecanismo de la memoria y el olvido se constituye en una práctica de la necesaria “voluntad de ilusión” que requieren los seres humanos creativos para continuar existiendo con jovialidad en un mundo trágico de implacables desafíos.

Esta lucha entre interpretaciones contrapuestas que pretenden imponerse, como ejercicio sedicioso de hermenéutica agonal, permite destacar la importancia que adquiere el problema del lenguaje en la *crítica antifilosófica*. Es importante dejar que se exprese lo que hay mediante el uso metafórico de la retórica del lenguaje, en tanto el lenguaje preciso del concepto pretende sólo decir la verdad de las esencias del mundo como gran ideal puro. La oposición radical dicha entre Dioniso y el Crucificado posibilita articular todos estos elementos en dos grandes potencias que pueden inhibir o incrementar todo lo vital. En este sentido, mediante esta contraposición, Nietzsche busca *precipitar* la transvaloración en la última etapa de su vida, para terminar por superar de forma decidida el nihilismo —en tanto que “el desierto crece” sin concesión— que nos asfixia, luego sin darnos cuenta del todo.

En este sentido es relevante la invectiva puesta en marcha por su Zarathustra, como figura representativa del *complot* emprendido por Nietzsche en el último periodo de su vida y precipitado en la primavera de 1885 con la designación de “filosofía de Dioniso”, en la exploración para dar nombre a esta nueva filosofía que se le presenta como muestra del “gran engaño”. Pues está convencido de que necesitamos el error, el engaño y la ilusión para

poder vivir con toda la potencialidad disponible. Al buscar la *liberación* que implica saltar por encima del nihilismo, aprendiendo a navegar entre pasado, presente y futuro por medio del *uso* de la voluntad de ilusión que introduce el desorden del “eterno retorno”, conseguir desenredar el máximo entrapo nefasto del “último hombre”, que agota y anula para poder asumir por fin el reto del “superhombre”, Nietzsche utiliza la mitología salvaje del dios Dioniso —como la ascensión de la “animalidad humana” buscando lo *superhumano*— en tanto instrumento de su filosofía sediciosa para saber aprovechar con creatividad el problema de la “muerte de Dios” como oportunidad de autosuperación de todo lo humano.

El problema que Nietzsche plantea a partir de arrogarse como discípulo del filósofo Dioniso es optar en definitiva por cortar y dejar muy por detrás la cadena de la religión del Crucificado, decidido a abandonar la moral de la compasión y la metafísica nihilista, para trastocar el curso de la historia en tanto que se asume como dinamita a punto de estallar. Consciente de semejante reto que queda por delante, pues ante la osadía de soltar las amarras y navegar sin timón, Nietzsche traza una sinuosa y peligrosa ruta que termina perdiéndolo en la enajenación del vacío de la locura, en parte debido a la fragilidad del equilibrio de su salud integral en un cuerpo acometido por la enfermedad desde su juventud. La salida del mundo de la metafísica nihilista, que *subyuga* todo lo que aparentemente conocemos, comienza con el trazo de la referencia metafórica, pero de ninguna manera se detiene ahí, pues también requiere el “esfuerzo de una historización del razonamiento del ultrahombre que busca resultados inmediatos y también ‘políticos’” (cf. G. Vattimo, 1998, p. 166).

En definitiva, la filosofía dionisiaca de confección nietzscheana significa el intento de la última lucha con su acérrimo enemigo —la peor catástrofe que le ha ocurrido a la humanidad— como parte del anuncio de una nueva época que Nietzsche suponía con sinceridad que inauguraba. El difícil reto está ahí, y la manera de problematizar nietzscheana nos lo arroja a la cara como máxima *provocación*, a cada uno de nosotros, y a todos nos corresponde asumirlo o dejarlo pasar.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Friedrich Nietzsche

Se utilizan las siguientes abreviaturas de las obras de Nietzsche como aparato referencial bibliográfico. Se ajusta al uso que emplea de manera estándar la edición crítica de las publicaciones del filósofo, la *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*.

- AC *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo, Obras completas IV. Escritos de madurez II*, trad. Joan B. Llinares, Madrid: Tecnos, 2016, pp. 695-772.
- BA *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, trad. Miguel Manzano, Barcelona: Tusquets Editores, 2009.
- CGD *El culto griego a los dioses*, trad. Diego Sánchez Meca, Madrid: Aldebarán, 1999.
- CO I *Correspondencia I (junio 1850-abril 1869)*, trad., intr. y notas Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid: Trotta / Fundación Goethe.
- CO IV *Correspondencia IV (enero 1880-diciembre 1884)*, trad., intr. y notas Marco Parmeggiani, Madrid: Trotta, 2010.
- CO V *Correspondencia V (enero 1885-octubre 1887)*, trad., intr. y notas Juan Luis Vermal, Madrid: Trotta, 2011.
- CO VI *Correspondencia VI (octubre 1887-enero 1889)*, trad., intr. y notas Joan B. Llinares, Madrid: Trotta, 2012.
- DAR “Descripción de la retórica antigua”, *Escritos sobre retórica*, ed. y trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid: Trotta (Clásicos de la Cultura), 2000, pp. 81-161.
- DW “La visión dionisiaca del mundo”, *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*, trad. Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 10), 2004, pp. 119-190.
- EH *Ecce homo. Cómo llegar uno a ser lo que es, Obras completas IV. Escritos de madurez II*, trad. Manuel Barrios Casares, Madrid: Tecnos, 2016, pp. 775-859.
- EKP “Enciclopedia de la Filología clásica: Cómo se llega a ser filólogo (1870-1871)”, *Obras completas II. Escritos filológicos*, trad. Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, 2013, pp. 297-312.
- ETS “Introducción a la tragedia de Sófocles”, *Obras completas II. Escritos filológicos*, trad. Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, 2013, pp. 565-590.
- FH “*Fatum* e Historia”, *Obras completas I. Escritos de juventud*, trad. Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, 2011, pp. 201-208.
- FPI *Fragmentos póstumos I*, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid: Tecnos, 2007.

- FP II *Fragmentos póstumos II*, trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, Madrid: Tecnos, 2008.
- FP III *Fragmentos póstumos III*, trad. Juan Luis Verma y Joan B. Llinares, Madrid: Tecnos, 2006.
- FP IV *Fragmentos póstumos IV*, trad. Juan Luis Verma y Joan B. Llinares, Madrid: Tecnos, 2006.
- FW *La gaya ciencia [La gaya scienza]*, trad. Juan Luis Verma, *Obras completas III. Obras de madurez II*, Madrid: Tecnos, 2014, pp. 705-905.
- GD *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con martillo, Obras completas IV. Escritos de madurez II*, trad. Joan B. Llinares, Madrid: Tecnos, 2016, pp. 611-691.
- GM *La genealogía de la moral. Un escrito polémico, Obras completas IV. Escritos de madurez II*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Tecnos, 2016, pp. 441-560.
- GMD “El drama musical griego”, *El pensamiento trágico de los griegos, escritos póstumos 1870-1871*, trad. Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004, pp. 77-97.
- GT *El nacimiento de la tragedia, Obras completas I. Escritos de juventud*, trad. Joan B. Llinares, Madrid: Tecnos, 2011, pp. 323-438.
- HF “Homero y la filología clásica”, *Obras completas II. Escritos filológicos*, trad. Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, 2013, pp. 219-231.
- HL *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, ed. trad. y notas Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- JGB *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, trad. Kilian Lavernia Biescas, Madrid: Tecnos, 2016, pp. 283-437.
- KSA *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlin/New York/München: Walter de Gruyter/dtv, 1976 y ss.
- M *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales, Obras completas III. Obras de madurez I*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 483-694.
- MA *Humano, demasiado humano, Obras completas III. Obras de madurez I*, trad. Marco Parmeggiani, Madrid: Tecnos, 2014, pp. 69-466.
- NE *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (otoño de 1887)*, trad., ed. y notas Elena Nájera, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 12) 2006.
- NF *Nosotros los filólogos*, trad. José Luis Puertas, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 11), 2005.
- OCI *Obras completas I. Escritos de juventud*, trad., intr. y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid: Tecnos, 2011.
- OC II *Obras completas II*, trad., intr. y notas Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca, Luis Enrique de Santiago Guervós y Juan L. Verma, Madrid: Tecnos, 2013.
- PC *Poesía completa (1869-1888)*, ed. y trad. Laureano Pérez Latorre, Madrid: Trotta, 2011.
- PHG *La filosofía en la época trágica de los griegos, Obras completas I. Escritos de juventud*, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid: Tecnos, 2011, pp. 571-607.
- SE *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva*, trad., pról. y notas Luis Fernando Moreno Claros, Madrid: Valdemar (El Club Diógenes, 125), 2006.

- SGT “Sócrates y la tragedia griega”, *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*, trad. Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004, pp. 149-190.
- ST “Sócrates y la tragedia”, *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos 1870-1871*, trad. Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004, pp. 99-117.
- WA *El caso Wagner. Un problema para músicos, Escritos sobre Wagner*, trad. Joan B. Llinares, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 8), 2003, pp. 183-242.
- WL *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. Manuel Garrido, Madrid: Tecnos, 2010.
- WS “El caminante y su sombra”, *Humano, demasiado humano II*, trad. Marco Parmeggiani, Madrid: Tecnos, 2014, pp. 371-466.
- Za *Así habló Zaratustra, Obras completas IV. Escritos de madurez II*, trad. Alejandro Martín Navarro, Madrid: Trotta, 2016, pp. 71-279.

Capítulo I. Hermenéutica agonal e historia viva en Nietzsche

- Adorno, Theodor W. (1991). “La idea de historia natural”, *Actualidad de la filosofía*, trad. J. L. Arantegui Tamayo, Barcelona: Paidós, pp. 103-134.
- Agamben, Giorgio (2010). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia: Pre-Textos.
- Álvarez Gómez, Mariano (2007). *Teoría de la historicidad*, Madrid: Síntesis.
- Aron, Raymond (1984). “La filosofía de la historia”, *Dimensiones de la conciencia histórica*, trad. David Huerta y Paloma Villegas, México: FCE, 1, pp. 13-37.
- Benjamin, Walter (2012). “Sobre el concepto de historia”, *Obras de Walter Benjamin*, lib. 1, vol. 2, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: ABADA Editores, pp. 305-318.
- Berkowitz, Peter (2000). *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, trad. María Condor, Madrid: Cátedra.
- Borchmeyer, Dieter (ed.) (1996). *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cano, Germán (1999). “Nietzsche y la poderosa fuerza del presente. Una introducción a ‘Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida’”, F. Nietzsche. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, ed. G. Cano, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 2), pp. 11-32.
- Casanova, Giacomo (2011). *Soliloquio de un pensador [edición bilingüe]*, trad. Conxa Grau y Joan C. Otero, Barcelona: Arpegio.
- Conill, Jesús (2009). “Hermenéutica genealógica del cuerpo”, *Estudios Nietzsche*, núm. 9, Trotta, pp. 15-23.
- Colli, Giorgio (1993). *Scritti su Nietzsche*, Milano: Adelphi Edizioni.
- Davey, Nicholas (1988). “Hermeneutics and Nietzsche’s early Thought”, A. Parsons (ed.). *Nietzsche and German Thought*, Cambridge, pp. 88-118.

- Davey, Nicholas (1987). “Nietzsche, the self and hermeneutic theory”, *The journal of the British Society for Phenomenology*, 18, pp. 272–284.
- Davey, Nicholas (1986). “Nietzsche’s aesthetics and the question of hermeneutic interpretation”, *The British Journal of Aesthetics*, 26, pp. 328–344.
- Derrida, Jaques (1972). “La mythologie blanche”, *Marges de la Philosophie*, París: Minuit, pp. 247–323.
- Diderot, Denis (2016). *El paseo del escéptico o Las avenidas*, trad. Elena del Amo, Pamplona: Laetoli.
- Dostoievski, Fedor (2000). *Los hermanos Karamazov*, Buenos Aires: Biblioteca Universal Digital. Versión electrónica: [www.biblioteca.org.ar/libros/133472.pdf].
- Ferraris, Maurizio (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*, trad. Francisco José Martín, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ferraris, Maurizio (2003). *La hermenéutica*, trad. José Luis Bernal, México: Taurus.
- Ferro Bayona, Jesús (2004). *Nietzsche y el retorno de la metáfora*, Barranquilla: Ediciones Uninorte.
- Foucault, Michel (1980). “Nietzsche, la genealogía, la historia”, *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1, pp. 7–29.
- Grondin, Jean (2009). “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la Hermenéutica?”, *Estudios Nietzsche*, núm. 9, Trotta, pp. 53–66.
- Hegel, G. W. Friedrich (1985). *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, trad. José Gaos, Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (2007). *Sobre el comienzo*, trad. Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Biblos (Biblioteca Internacional Martin Heidegger).
- Heidegger, Martin (2005). *Nietzsche*, trad. Juan Luis Verma, Madrid: Destino.
- Heidegger, Martin (1983). *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México: FCE (Sección de Obras de Filosofía).
- Heller, Ágnes (1999). *Una filosofía de la historia en fragmentos*, trad. Marcelo Mendoza Hurtado, Barcelona: Gedisa.
- Kant, Immanuel (2010). “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (1784)”, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, trad. Agapito Maestre, Madrid: Cátedra, pp. 33–49.
- Kaufmann, Walter (1985). *Hegel*, trad. Víctor Sánchez de Zavala, Madrid: Alianza Editorial.
- Kofman, Sara (1976). *Nietzsche et la métaphor*, París: Galilée.
- Kofman, Sarah (1972). *Nietzsche et la métaphor*, Paris: Payot.
- Koselleck, Reinhart (2013). *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, trad. Kilian Lavernia, Madrid: Escolar y Mayo.
- Koselleck, Reinhart (2010). *historia/Historia*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Trotta (Mínima Trotta).

- Lebrun, Gérard (2008). *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, trad. Alejandro García Mayo, Madrid: Escolar y Mayo (Colección de Análisis y Crítica).
- Marrou, Henri-Irénée (1954). *De la connaissance historique*, París: Seuil (Points Histoire).
- Meyer, Katrin (1998). *Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Meschonnic, Henri (2017). *Para salir de lo postmoderno*, trad. Hugo Savino, Buenos Aires: Dispares/Cactus/Tinta Limón.
- Nietzsche, Friedrich (1988). *Die Geburt der Tragödie, Werke, Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin: Walter de Gruyter & Co., Band I, pp. 9-156, [https://ppgarteecultura.files.wordpress.com/2013/05/friedrich-nietzschesgiorgio-colli-montinari-die-geburt-der-tragodie-unzeitgemessen-betrachtungen-iv-nachgelassene-schriften-1870-1873-band-1-kritische-studienausgabe-in.pdf].
- Onfray, Michel (2019). *La construcción del superhombre. Contrahistoria de la filosofía VII*, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires: El Cuenco de Plata (Teoría y Ensayo).
- Reboul, Olivier (1993). *Nietzsche, crítico de Kant*, trad. Julio Quesada y José Lasaga, Barcelona: Anthropos/UAM-I.
- Ricoeur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, Buenos Aires: FCE.
- Rosset, Clément (2014). *La Force majeure*, París: Minuit.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003). *Reflexiones de un paseante solitario*, trad. Carlos A. Sanz, Buenos Aires: Quadrata.
- Rovatti, Pier Aldo (1999). “Nietzsche: un niño juega a orillas del mar”, *Como la luz tenue. Metáfora y saber*, trad. Carlos Catropi, Barcelona: Gedisa (Colección Filosofía, 6), pp. 77-88.
- Santiago Guervós, Luis Enrique de (2009). “Comprender el pasado estéticamente: Nietzsche y la historia”, *Estudios Nietzsche*, núm. 9, Madrid: Trotta, pp. 123-137.
- Scharff, Robert C. (1974). “Nietzsche and the ‘Use’ of History”, *Man and World*, VIII/1, Den Haag, pp. 67-77.
- Schelling, F. W. J. (1990). *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, trad., intr. y notas José L. Villacañas, Madrid: Tecnos (Colección Metrópolis).
- Simmel, Georg (2005). *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. Francisco Ayala, Buenos Aires: Prometeo.
- Sprute, Jürgen (2008). *Filosofía política de Kant*, trad. C. A. Lemke Duque, Madrid: Tecnos (Biblioteca de Historia y Pensamiento Político).
- Vaihinger, Hans (2010). “Las fuentes de la idea de ficción en Nietzsche. Escritos de juventud”, F. Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos, pp. 83-117.
- Vattimo, Gianni (2012). *Introducción a Nietzsche*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona: RBA (RBA Pensamiento).
- Vattimo, Gianni (2010). *Adiós a la verdad*, trad. María Teresa d’Meza, Barcelona: Gedisa.

- Vattimo, Gianni (2002). *Diálogo con Nietzsche*, trad. Carmen Revilla, Barcelona: Paidós.
- Vattimo, Gianni (2000). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, Gianni (1998). *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona: Ediciones Península (Historia, Ciencia, Sociedad, 216).
- Velázquez Becerril, César A. (2015). “Hermenéutica agonial e historia viva en Nietzsche”, César Velázquez (coord.). *Compendio argumentado de hermenéutica*, México: UAM-X (Colección Aportes de Investigación, 7), pp. 21-79.
- Virno, Paolo (2011). “El llamado ‘mal’ y la crítica del estado”, *Ambivalencia de la multitud*, trad. Emilio Sadier y Diego Picotto, Buenos Aires: Tinta Limón, pp. 121-170.
- Virno, Paolo (2003). “Historia natural”, *Gramática de la multitud*, trad. de Adriana Gómez, Buenos Aires: Colihue, pp. 139-205.
- Weil, Éric (2008). *Problemas kantianos*, trad. Alejandro García Mayo, Madrid: Escolar y Mayo (Colección de Análisis y Crítica).
- White, Hayden (2002). “Nietzsche: la defensa poética en la historia en el modo metafórico”, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo, México: FCE (Sección Obras de Historia), pp. 316-356.
- Zunjic, Slobodan (1987). “Begrifflichkeit und Metapher”, *Nietzsche Studien*, 16, pp. 149-163.

Capítulo II. La hermenéutica fisiológica de Zaratustra: Juegos interpretativos desde Heidegger y Gadamer

- Berkowitz, Peter (2000). *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, trad. María Condor, Madrid: Cátedra.
- Conill, Jesús (2009). “Hermenéutica genealógica desde el cuerpo”, *Estudios Nietzsche*, núm. 9, Madrid, Trotta, pp. 15-23.
- Del Caro, Adrian (2011). “Zarathustra Is Dead, Long Live Zarathustra”, *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 41, núm. 1 (Spring 2011), pp. 83-93.
- Del Caro, Adrian (2002). “Facing Zarathustra, or The Critics Speak Back”, *Colloquia Germanica*, vol. 35, núms. 3-4, pp. 263-285.
- Derrida, Jacques (2009). *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu Editores (Colección Nómadas).
- Ferraris, Maurizio (2003). *La hermenéutica*, trad. José Luis Bernal, México: Taurus.
- Ferraris, Maurizio (2000a). *Historia de la hermenéutica*, trad. Armando Perea Cortés, México: Siglo XXI.
- Ferraris, Maurizio (2000b). *Luto y autobiografía. De San Agustín a Heidegger*, trad. Tomás Serrano, México: Taurus (Colección La Huella del Otro).

- Gadamer, Hans-Georg (2016). *Poema y diálogo*, trad. Daniel Najmías y Juan Navarro, Barcelona: Gedisa (Colección Esquinas).
- Gadamer, Hans-Georg (2011). *Nietzsche —el antípoda. El drama de Zaratustra*, trad. Pola Mejía Reiss, México: Textos de Me Cayó el Veinte.
- Gadamer, Hans-Georg (2010). *El último dios. Lección del siglo XX (Un diálogo filosófico con Ricardo Dottori)*, trad. José Luis Iturrate Veá, Barcelona: Anthropos/UAM-C (Autores, Textos y Temas. Hermeneusis, 29).
- Gadamer, Hans-Georg (2003). *Verdad y método*, trad. Ana Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca: Sígueme.
- Girard, René (1988). “Dionisos contra el Crucificado”, *Modern Language*, Stanford University, pp. 816-835.
- Heidegger, Martin (2011). *Aportaciones a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Diana V. Picotti C., Buenos Aires: Biblos (Biblioteca Internacional Martin Heidegger).
- Heidegger, Martin (2005a). *Nietzsche*, trad. Juan Luis Verma, Madrid: Destino (Imago Mundi, 67).
- Heidegger, Martin (2005b). *¿Qué significa pensar?*, trad. H. Kahnemann, Buenos Aires: Terramar (Caronte Filosofía).
- Heidegger, Martin (2003). *Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, Martin (2001). “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”, *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 75-93.
- Heidegger, Martin (1983). *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México: FCE (Sección de Obras de Filosofía).
- Janz, Curt Paul (1984). *Nietzsche. Biographie*, Tome II, trad. Pierre Rusch, Paris: Gallimard.
- Loeb, Paul S. (2011). “Zarathustra Hermeneutics”, *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 41, núm. 1 (Spring 2011), pp. 94-114.
- Loeb, Paul S. (2010). *The Death of Nietzsche’s Zarathustra*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 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 Gredos).
- Marion, Jean-Luc (1999). “El derrumbamiento de los ídolos y el afrontamiento de lo divino”, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, trad., M. Pascual y Nadia Latrille, Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 39-86.
- Moreno Claros, Luis Fernando (2002). *Martin Heidegger. El filósofo del ser*, Madrid: Edaf.
- Overbeck, Franz (2016). *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, trad. Iván de los Ríos Gutiérrez, Madrid: Errata Naturae (La muchacha de dos cabezas).

- Pippin, Robert B. (2006). "Introduction", *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, ed. Adrian Del Caro and Robert B. Pippin, trad. Adrian Del Caro, Cambridge: Cambridge University Press, pp. viii-xxxv.
- Rovatti, Pier Aldo (1999). "Nietzsche: un niño juega a orillas del mar", *Como la luz tenue. Metáfora y saber*, trad. Carlos Catropi, Barcelona: Gedisa (Colección Filosofía, 6), pp. 77-88.
- Spinks, Lee (2013). *Friedrich Nietzsche*, London y New York: Taylor & Francis Group (Routledge Critical Thinkers).
- Starobinski, Jean (2008). *La relación crítica*, trad. Ricardo Figueira, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Velázquez Becerril, César A. (2015). "Juegos interpretativos desde Heidegger y Gadamer. La Hermenéutica fisiológica de Zarathustra", César Velázquez (coord.). *Compendio argumentado de hermenéutica*, México: UAM-X (Colección Aportes de Investigación, 7), pp. 81-137.
- Velázquez Becerril, César A. (2013). *Nihilismo y políticas de jovialidad. Lecturas de Nietzsche*, México: UAM-X.
- Volpi, Franco (2005). *El nihilismo*, trad. Cristina I. del Rosal y Alejandro G. Vigo, Buenos Aires: Biblos.
- Vattimo, Gianni (2012). *Introducción a Nietzsche*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona: RBA Libros.
- Vattimo, Gianni (2002). *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, trad. Carmen Revilla, Barcelona: Paidós (Biblioteca del Presente, 19).

Capítulo III. Los argonautas del ideal. Elementos para una metaforología del superhombre nietzscheano

- Allouch, Jean (2015). "Un cambio en la erótica: Dioniso y Ariadna", *Una mujer sin más allá. La injerencia divina III*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires: El cuenco de Plata (Teoría y Ensayo), cap. III, pp. 125-174.
- Ansell-Pearson, Keith (1994). *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, New York: Cambridge University Press.
- Arendt, Hannah (2016). *La vida del espíritu*, trad. Carmen Corral y Fina Birulés, Barcelona: Paidós (Paidós Básica, 110).
- Astor, Dorian (2018). *Nietzsche. La zozobra del presente*, trad. Jordi Bayod, Barcelona: Acantilado (El Acantilado, 378).
- Bataille, George (1979). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. Fernando Savater, Madrid: Taurus (Ensayistas, 84).
- Berggren, Douglas (1962-1963). "The Use and Abuse of Metaphor", *Review of Metaphysics*, vol. 16/1 (diciembre 1962), pp. 237-258 y 16/2 (marzo 1963), pp. 450-472.

- Berkowitz, Peter (2000). *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, trad. María Condor, Madrid: Cátedra.
- Blanchot, Maurice (1973). *La ausencia del libro / Nietzsche y la escritura fragmentaria*, trad. Alberto Drazul, Buenos Aires: Ediciones Caldeón.
- Blondel, Eric (2000). “Les guillemets de Nietzsche: philologie et généalogie”, Michel Foucault, *Lectures de Nietzsche* (sous la direction de J. F. Balaude’et P. Wotling), París, LGF: Livre de Poche, pp. 71-101.
- Blumenberg, Hans (2018). *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, trad. Jorge Vigil, Madrid: Antonio Machado Libros (La balsa de la Medusa, 71).
- Blumenberg, Hans (2013). *Teoría del mundo de la vida*, trad. Manfred Sommer, Buenos Aires: FCE (Sección de Obras de Filosofía).
- Blumenberg, Hans (2004). *El mito y el concepto de realidad*, trad. Carlota Rubies, Barcelona: Herder.
- Blumenberg, Hans (2003 [1962]). *Paradigmas para una metaforología*, trad. J. Pérez de Tudela Velasco, Madrid: Trotta (Mínima Trotta).
- Blumenberg, Hans (2002). *La posibilidad de comprenderse*, trad. César González, Madrid: Síntesis (Colección Perspectivas, 2).
- Cacciari, Massimo (2003). “Le Jésus de Nietzsche”, *Esprit* (octubre 2003) [<https://esprit.presse.fr/tous-les-numeros/une-apres-guerre-froide-chaotique/570>].
- Cacciari, Massimo (1994). “Lo impolítico nietzscheano”, *Desde Nietzsche: tiempo, arte y política*, trad. Mónica B. Cragnolini y Ana Paternostro, Buenos Aires: Biblos, pp. 61-79.
- Cassirer, Ernst (2007). *Antropología filosófica*, trad. Eugenio Ímaz, México: FCE.
- Cassirer, Ernst (1963). *An essay on man*, New Haven y London: Yale University Press.
- Campioni, Giuliani (2011). “Las sombras de Dios”, *Nietzsche: Crítica de la moral heroica*, trad. Sergio Sánchez, Madrid: Avarigani Editores, III, pp. 173-205.
- Campioni, Giuliani (2004). *Nietzsche y el espíritu latino*, trad. Sergio Sánchez, Buenos Aires: El Cuenco de Plata (Ensayo).
- Cirlot, Victoria (2021). *Ariadna abandonada. Nietzsche trabaja en el mito*, Barcelona: Alpha Decay.
- Colli, Giorgio (2011). *La sabiduría griega I. Diónisos - Apolo - Eleusis - Orfeo - Museo - Hiperbóreos*, *Enigma*, trad. Dionisio Mínguez, Madrid: Trotta.
- Colli, Giorgio (2010). *La sabiduría griega III. Heráclito*, trad. Dionisio Mínguez, Madrid: Trotta.
- Colli, Giorgio (1993). *Scritti su Nietzsche*, Milano: Adelphi Edizioni.
- Colli, Giorgio (1974). *Dopo Nietzsche*, Milano: Adelphi Edizioni (Biblioteca Adelphi, 55).
- Conway, Daniel W. (1997). *Nietzsche & the Political*, London and New York: Routledge.
- Deleuze, Gilles (1986). *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona: Anagrama (Colección Argumentos, 17).

- Derrida, Jacques (2009). *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu (Nómadas).
- Derrida, Jacques (1994 [1971]). “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, Madrid: Cátedra, pp. 247-312.
- Derrida, Jacques (1987). “La retirada de la metáfora”, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, trad. P. Peñalver Gómez, Barcelona: Paidós (Pensamiento Contemporáneo, 2), pp. 35-75.
- Derrida, Jacques (1981). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz Lázaro, Valencia: Pre-Textos.
- Durand, Gilbert (1971). *La imaginación simbólica*, trad. Marta Rojzman, Buenos Aires: Amorrortu.
- Emden, Christian J. (2014). *Nietzsche's Naturalism. Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Emmet, Dorothy M. (1945). *The Nature of Metaphysical Thinking*, London: Macmillan.
- Esposito, Roberto (2012). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2006). *Categorías de lo impolítico*, trad. Roberto Raschella, Buenos Aires: Kats (Conocimiento, 3005).
- Ewald, Oscar (1903). *Nietzsche Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen. Eine kritische Untersuchung*, Berlin: Hofmann [<https://archive.org/details/nietzscheschlehreioewaluoft/page/n5/mode/2up>].
- Faye, Jean-Pierre (2000). *Nietzsche et Salomé: La philosophie dangereuse*, París: Grasset & Fasquelle.
- Ferraris, Maurizio (2001). “Ecce homo”, *Luto y autobiografía. De San Agustín a Heidegger*, trad. Tomás Serrano, México: Taurus (La Huella del Otro III), pp. 97-135.
- Fornari, Maria Cristina (2016). *Nietzsche y el evolucionismo. Dos ensayos*, trad. Sergio Sánchez, Córdoba: Brujas (Nietzscheana, 2).
- Fink, Eugen (1966). *La filosofía de Nietzsche*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial (El libro de Bolsillo, 37).
- Fukuyama, Francis (2002). *Our posthuman future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York: Farrar Straus & Giroux.
- Gadamer, Hans-Georg (2011). *Nietzsche —el antípoda. El drama de Zarathustra. La muerte como pregunta. La experiencia de la muerte*, trad. Pola Mejía Reiss, México: Me cayó el veinte.
- García Calvo, Agustín (1999). *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Madrid: Lucina (Lecturas Presocráticas, II).
- Gentili, Carlo (2004). *Nietzsche*, trad. Beatriz Rabadán y J. Luis Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva (Biblioteca Nietzsche, 6).
- Heidegger, Martin (2005). *Nietzsche*, trad. J. Luis Vermal, Madrid: Ediciones Destino (Imago Mundi, 67).

- Henry, Michel (2010). *Fenomenología de la vida*, trad. Mario Lipsitz, Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento/Prometeo Libros.
- Hicks, Stephen (2016). *Nietzsche y los nazis. Una visión personal*, trad. Luis Kofman, Buenos Aires: Barbarroja Ediciones.
- Howatson, M. C. (ed.) (1999). *Diccionario abreviado de la literatura clásica*, trad. C. M. Ávila, X. Bel, A. Cánovas et al., Madrid: Alianza Editorial (Gran Bolsillo, 1003).
- Janz, Curt Paul (1978). *Nietzsche. Biographie, Tome 1. Enfance, Jeunesse, les années bâloises*, trad. Marc B. de Launay, Violette Queuniet, Pierre Rusch and Maral Ulubeyan, Paris: Gallimard.
- Jaspers, Karl (2008). *Nietzsche y el cristianismo*, trad. D. Cruz Machado, Buenos Aires: Leviatán.
- Jung, Carl Gustav (1995). *El hombre y sus símbolos*, trad. Luis Escolar Bareño, Barcelona: Paidós.
- Kaufmann, Walter (1974). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press.
- Kennedy, John MacFarland (1910). *The Gospel of Superman. The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. New York: The Macmillan Company, [<https://archive.org/details/gospelofsupermanoolichuoft/page/n5/mode/2up>].
- Kennedy, John MacFarland (1910). *The Gospel of Superman. The Philosophy of Friedrich Nietzsche*, trad. Henri Lichtenberger, Edinburgh and London: T. N. Foulis.
- Mondolfo, Rodolfo (2015). *Heráclito. Textos y problemas de interpretación*, trad. Oberdan Caletti, México: Siglo XXI.
- Moore, Gregory (2002). *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Montinari, Mazzino (2003). *Lo que dijo Nietzsche*, trad. Enrique Lynch, Barcelona: Salamandra.
- Nolte, Ernst (1994). *Nietzsche y el nietzscheanismo*, trad. T. Rocha Barco, Madrid: Alianza Editorial.
- Overbeck, Franz (2016). *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, trad. Iván de los Ríos Gutiérrez, Madrid: Errata Naturae (La muchacha de dos cabezas).
- Onfray, Michel (2021). *Las avalanchas de Sils Maria. Geología de Friedrich Nietzsche*, trad. Rubén Martín Giráldez, Barcelona: Fragmenta (Fragmentos, 72).
- Onfray, Michel (2019). *La construcción del superhombre. Contrahistoria de la filosofía VII*, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires: El Cuenco de Plata (Teoría y Ensayo).
- Onfray, Michel (2006). *La Sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche*, Paris: Le Livre de Poche (Biblio Essais Inédit, 4388).
- Pepper, Stephen C. (1982). “Metaphor in Philosophy”, *Journal of Mind and Behavior*, núm. 3, pp. 197–205.
- Pepper, Stephen C. (1942). *World Hypotheses: A Study in Evidence*, Berkeley: University of California Press.

- Perelman, Chaïm (2003). *The Realm of Rhetoric*, trad. William Kluback, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Perelman, Chaïm y L. Olbrechts-Tyteca (2006). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, trad. Julia Sevilla Muñoz, Madrid: Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, 69).
- Píndaro (2008). *Obra completa*, trad. E. Suárez de la Torre, Madrid: Cátedra (Letras Universales, 114).
- Reboul, Olivier (1993). *Nietzsche, crítico de Kant*, trad. Julio Quesada y José Lasaga, Barcelona: Anthropos/UAM-I (Autores Textos y Temas / Filosofía, 44).
- Ricoeur, Paul (2008). *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, trad. M. M. Prelooker, L. J. Adúriz, A. Fornai, J. C. Gorlier y M. T. La Valle, Buenos Aires: Prometeo Libros/UCA.
- Ricoeur, Paul (2001 [1975]). *La metáfora viva*, trad. Agustín Neira, Madrid: Trotta / Ediciones Cristiandad.
- Ricoeur, Paul (1991). *Finitud y culpabilidad*, trad. A. García Sánchez y L. M. Valdés Villanueva, Buenos Aires: Taurus.
- Rovatti, Aldo Pier (1999). “Nietzsche: un niño juega a orillas del mar”, *Como la luz tenue. Metáfora y saber*, trad. Carlos Catropi, Barcelona: Gedisa, II 6, pp. 77-88.
- Simmel, Georg (2005). *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. Francisco Ayala, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Sloterdijk, Peter (2005). *Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto “Evangelio” según Nietzsche*, trad. German Cano, Madrid: Siruela (Biblioteca de Ensayo, 23).
- Stiegler, Barbara (2010). *Nietzsche et la biología*, pref. F. Leoni, Mantova: Negretto.
- Stiegler, Barbara (2005). *Nietzsche et la critique de la chair: Dionysos, Ariane, le Christ*, París: PUF (Epiméthée).
- Strauss, Leo (2014). “Nota sobre el plan de *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche”, *Sin ciudad no hay filósofos*, trad. Antonio Lastre y Raúl Miranda, Madrid: Tecnos, pp. 171-195.
- Valadier, Paul (1982). *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, trad. E. Rodríguez Navarro, Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Vattimo, Gianni (2012). *Introducción a Nietzsche*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona: RBA (RBA Pensamiento).
- Vattimo, Gianni (2001). *Diálogo con Nietzsche*, trad. Carmen Revilla, Barcelona: Paidós (Biblioteca del Presente, 19).
- Velázquez Becerril, César A. (2019). “Los argonautas del ideal: elementos para una metaforología del superhombre nietzscheano”, *Eikasia Revista de Filosofía*, núm. 91, pp. 143-174. <https://doi.org/10.57027/eikasia.91.546>
- Voegelin, Eric (2009). *La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche*, trad. Esteban Amador, Buenos Aires: Hydra.

- Welte, Bernhard (1962). *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, trad. L. Jiménez Moreno, Madrid: Taurus (Cuadernos Taurus, 37).
- Wheelwright, Philip (1962). *Metaphor and Reality*, Bloomington: Indiana University Press.
- Wheelwright, Philip (1954). *The Burning Fountain. A Study in the Language of Symbolism*, Bloomington: Indiana University Press.
- Williams, Bernard (2012). “Introducción a *La gaya ciencia*”, *El sentido del pasado*, trad. A. García de la Sienra, México: FCE, XXI, pp. 358-372.
- Young, Julian (2015). “Nietzsche: The Long View”, J. Young (ed.), *Individual and Community in Nietzsche’s Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1, pp. 7-30.

Capítulo IV. Nietzsche y la filosofía dionisiaca: el cuerpo como hilo conductor y Epílogo. Breve manifiesto de filosofía dionisiaca

- Agamben, Giorgio (2016). *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio (2007). *The Coming Community*, trad. Michel Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Allouch, Jean (2015). “Un cambio en la erótica: Dionisos y Ariadna”, *Una mujer sin más allá. La injerencia divina III*, Buenos Aires: El cuenco de Plata (Teoría y Ensayo), cap. III, pp. 125-175.
- Andreas-Salomé, Lou (2005). *Friedrich Nietzsche en sus obras*, trad. e intr. L. F. Moreno Claros, Barcelona: Minúscula (Con Vuelta de Hoja, 1).
- Barbaric, Damir (2011). “Der kommende Gott. Dionysos bei Nietzsche und Schelling”, Lore Hühn y Philipp Schwab (eds.). *Die Philosophie des Tragischen: Schopenhauer - Schelling - Nietzsche*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, pp. 263-280.
- Bataille, George (1979). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. Fernando Savater, Madrid: Taurus (Ensayistas, 84).
- Battioni, Giulio (2012). *Dioniso contro il Crocefisso. Uno sguardo sul pensiero politico di Nietzsche*, Roma: Aracne.
- Beck, Ulrich (2009). *El dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*, trad. Rosa S. Carbó, Barcelona: Paidós.
- Beck, Ulrich (2008). “Dios es peligroso”, trad. Martí Sampons, *El País*, recuperado el 15 de enero de 2008 [<http://www.redescristianas.net/dios-es-peligrosoulrich-beck/>].
- Beiser, Frederick C. (2018). *El imperativo romántico. El primer romanticismo alemán*, trad. Naím Garnica y Horacio Tarragona, Madrid: Sequitur.
- Bell, Daniel (1980). “The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion”, *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Nueva York: Basic Books, pp. 324-354.

- Berger, Peter (1999). *The desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids (Michigan): Eerdmans.
- Berman, Morris (1987 [1981]). *El reencantamiento del mundo*, trad. Sally Bendersky y Francisco Huneeus, Chile: Cuatro Vientos.
- Blanchot, Maurice (1999). *La comunidad inconfesable*, trad. Isidro Herrera Baquero, Madrid: Arena Libros.
- Bodei, Remo (1990). *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*, trad. Juan Díaz de Atauri, Madrid: Visor (La balsa de la Medusa, 33).
- Burkert, Walter (2013). *Homo Necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, trad. Marc Jiménez Buzzi, Barcelona: Acantilado (El Acantilado, 280).
- Burkert, Walter (2002). *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, trad. Xavier Riu, Barcelona: Acantilado (El Acantilado, 53).
- Caputo, John D. y Gianni Vattimo (2010). *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, trad. Antonio J. Antón, Buenos Aires: Paidós (Contexto, 170).
- Cirlot, Victoria (2021). *Ariadna abandonada. Nietzsche trabaja en el mito*, Salamanca: Alpha Decay.
- Colli, Giorgio (2020). *Apolíneo y dionisiaco*, trad. Miguel Morey, Madrid: Sexto Piso.
- Colli, Giorgio (1993). *Scritti su Nietzsche*, Milano: Adelphi Edizioni.
- Daraki, Maria (2005). *Dioniso y la diosa tierra*, trad. B. Gala Valencia y F. Guerrero Jiménez, Madrid: Abada.
- Deleuze, Gilles (2006). *Nietzsche*, trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río, Madrid: Arena Libros (Filosofía una vez, 6).
- Deleuze, Gilles (1986). *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona: Anagrama.
- Derrida, Jacques (1981). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz Lázaro, Valencia: Pre-Textos.
- Detienne, Marcel (2001). *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*, trad. Mar Llinares García, Madrid: Akal.
- Detienne, Marcel (1986). *Dioniso a cielo abierto*, trad. Margarita Mizraji, Barcelona: Gedisa.
- Dodds, Eric Robertson (1985). *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Madrid: Alianza Editorial.
- Dworkin, Ronald (2013). "Religion without God", *The New York of Review of Books*, recuperado el 4 de abril de 2013 [<http://www.nybooks.com/articles/2013/04/04/religion-without-god/>].
- Esposito, Roberto (2012). *Communitas: origen y destino de la comunidad*, trad. C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu.
- Ferry, Luc y Alain Renault (eds.) (2002). *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris: Grasser.

- Fink, Eugen (1966). *La filosofía de Nietzsche*, trad. Andrés Sánchez Pascal, Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 37).
- Fischer-Dieskau, Dietrich (1982). *Wagner y Nietzsche. El mistagogo y su apóstata*, trad. Vicente Romano, Madrid: Altalena,
- Gadamer, Hans-Georg (2017). *El estado oculto de la salud*, trad. Nélica Machain, México: Gedisa (Gedisa_cult.).
- Gauchet, Marcel y Luc Ferry (2007 [2004]). *La religión después de la religión*, trad. Esteban Molina, Barcelona: Anthropos.
- Gernet, Louis (1981). “Dioniso y la religión dionisiaca: elementos heredados y rasgos originales”, *Antropología de la Grecia antigua*, trad. B. Moreno Carrillo, Madrid: Taurus (Ensayistas, 195), pp. 59-81.
- Girard, René (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*, trad. F. Díez del Corral, Barcelona: Anagrama.
- Girard, René (1999). “Dionisos contra el Crucificado”, trad. Ángel Barahona, *Rev. Modern Language Notes*, Universidad de Stanford, 1999. Recuperado el 18 de julio de 2016 [<http://www.angelbarahona.es/articulos/Dionisos%20contra%20el%20Crucificado.pdf>].
- Girard, René (1997). “Estrategias de la locura: Nietzsche, Wagner y Dostoyevski”, *Literatura, mimesis y antropología*, trad. Alberto L. Bixios, Barcelona: Gedisa, IV, pp. 74-94.
- Girard, René y Gianni Vattimo (2011). *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, trad. R. Rius Gatell, Madrid: Paidós (Contextos, 194).
- Girard, René y Giuseppe Fornari (2002). *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*, Génova: Marietti.
- Givone, Sergio (1991). “Introduzione”, F. Nietzsche. *La nascita della tragedia. La filosofia nell'età tragica dei Greci. Verità e menzogna*, Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, pp. 13-29.
- Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. Javier Palacio, Madrid: Siruela (Biblioteca de Ensayo, 50).
- Heidegger, Martin (2005). *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, Madrid: Destino (Imago Mundi, 67).
- Jaspers, Karl (2008). *Nietzsche y el cristianismo*, trad. D. Cruz Machado, Buenos Aires: Leviatán.
- Jung, Carl Gustav (1972). “Lo apolíneo y lo dionisiaco”, *Tipos psicológicos*, trad. Ramón de la Serna, Buenos Aires: Sudamericana, cap. III, pp. 184-198.
- Kein, Otto (1935). *Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling*, Berlin: Junker und Dünnhaupt (*Neue Forschungen, Ab. Philosophie*, Bd. 6).
- Kepel, Gilles (2003 [1991]). *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris: Le Seuil (Points).
- Kerényi, Kart (2009). *Los héroes griegos*, trad. Cristina Serna, Girona: Atalanta.
- Kerényi, Kart (1999). *La religión antigua*, trad. Adam Kovacsics y Mario León, Barcelona: Herder.

- Kerényi, Kart (1998). *Dionisios. La raíz de la vida indestructible*, trad. Adan Kovacksics, Barcelona: Herder.
- Lenoir, Frédéric (2005). *Las metamorfosis de Dios: la nueva espiritualidad occidental*, trad. M. Hernández Díaz, Madrid: Alianza Editorial.
- Mirandola, Giovanni Pico Della (2009). *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. Alfonso Ruiz Díaz, México: UNAM (Pequeños Grandes Ensayos, 5).
- Nancy, Jean-Luc (2001). *La comunidad desbordada*, trad. Pablo Pereda, Madrid: Arena Libros.
- Negel, Thomas (2010). *Secular Philosophy and the Religious Temperament: Essays*, New York / Oxford: Universidad de Oxford Press.
- Onfray, Michel (2006). *La Sagesse tragique. Du bon usage de Nietzsche*, Francia: Le Livre de Poche (Biblio Essais Inédit, 4388).
- Otto, Walter F. (2007). *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, trad. J. J. Thomas, Madrid: Sexto Piso.
- Otto, Walter F. (2001). *Dioniso. Mito y culto*, trad. Cristina García Ohlrich, Madrid: Siruela (El Árbol del Paraíso, 9).
- Platón (2010). *Fedro, Diálogos I*, trad. y notas Emilio Lledó, Madrid: Gredos (Grandes Pensadores), pp. 767-941.
- Plotino (2009). *Enéadas I*, trad. y notas Jesús Igal, Madrid: Gredos (Biblioteca Gredos).
- Safranski, Rüdiger (2013). *¿Cuánta verdad necesita el hombre? Contra las grandes verdades*, trad. Valentín Ugarte, México: Tusquets (Ensayo, 91).
- Schmitt, Carl (2014). *El concepto de lo político*, trad. Rafael Agapito Serrano, Madrid: Alianza Editorial.
- Steirner, George (2001). *La muerte de la tragedia*, trad. E. L. Revol, Barcelona: Azul.
- Stiegler, Barbara (2011). *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris: PUF (Épiméthée).
- Vattimo, Gianni (1998). *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. Jorge Binaghi, Barcelona: Ediciones Península (Historia, Ciencias, Sociedad, 216).
- Velázquez Becerril, César A. (2022). "Nietzsche y la filosofía dionisiaca: el cuerpo como hilo conductor", *Eikasia Revista de Filosofía*, núm. 108, pp. 123-173. <https://doi.org/10.57027/eikasia.108.315>
- Vernant, Jean-Pierre (2011). *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Mariano Ayerra, Madrid: Paidós (Orígenes, 80).
- Vernant, Jean-Pierre (1991). *Mito y religión en la Grecia antigua*, trad. Salvador María del Carril, Barcelona: Ariel.
- Voegelin, Eric (2014). *La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche*, trad. Esteban Amador, Buenos Aires: Hydra.
- Wilson, John Elbert (1996). *Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.

César Arturo Velázquez Becerril

es profesor–investigador del Área de Polemología y Hermenéutica, Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Sus investigaciones se centran en los estudios hermenéuticos, la filosofía política contemporánea, la relación entre literatura y filosofía, la retórica argumentativa sofística y la filosofía de Friedrich Nietzsche. Dentro de sus publicaciones destacan: *El ‘esprit gaillard’ que ríe. Nietzsche y el envite del nihilismo* (2022); *Nietzsche y la crítica radical a la política* (2019); *Tractatus politicus minimum. Ensayos sobre la política de la crueldad de Nietzsche* (2017); *Breve tratado de filosofía centaúrica. Sobre el influjo del pensamiento preplatónico en Nietzsche* (2016). Asimismo diversos artículos especializados, entre los que pueden destacarse: “La vida en apariencia como meta: Nietzsche con la máscara de sofista” (2023); “Gorgias y el logos como *pharmakon*: frente al problema de la ‘realidad’” (2023); “Sade, el vértigo entre literatura y filosofía” (2023); “Nietzsche y el retorno a los presocráticos: ser un ‘saboreador’ de la vida” (2023); “La filosofía del callar y reír: Nietzsche y el escepticismo pirrónico” (2022); “La virtud política en el ‘Gran Discurso’ de Protágoras” (2021); “Retórica y filosofía: la sofística en pleno dominio de la ‘negatividad’” (2020) y “La farmacia de los sofistas: Antifonte y la curación por la palabra” (2019).

Para el pensador alemán Friedrich Nietzsche (1844–1900) de nada sirve una filosofía que *no resulte incómoda para nadie*, pues el cuestionamiento del orden metafísico establecido y sus certezas más preciadas termina por trastornar los conspicuos asideros tradicionales, y ocasiona sin duda un menoscabo del todo inquietante. Esta provocación parte del preguntar insidioso que articula la problematización en la búsqueda de lo nuevo y diferente. A partir del planteamiento de que la interpretación es el arte más alto que realiza la filosofía, ya que interpretar, por lo tanto también valorar y establecer el sentido de los fenómenos, es en sí mismo *pensamiento cuestionante*.

La presente obra reúne cuatro ensayos que buscan horadar en algunos de los más significativos problemas abiertos por Nietzsche, según el acercamiento que propone el autor del libro: 1) El problema de la importancia de una historia para la vida, que consiga equilibrar de manera virtuosa la relación entre memoria y olvido; 2) La cuestión de la interpretación agonal, como ejercicio comprensivo y apremiante para pensar jovialmente desde otra forma de *hacer filosofía*; 3) El problema de la apuesta del “superhombre”, como reto abierto por la autosuperación de la humanidad ante el proceso moderno de decadencia; y 4) La cuestión del impulso de una auténtica “filosofía dionisiaca”, que abrace con pasión el sentido trágico de la vida, que permita afrontar y superar los retos del nihilismo dilatado que padecemos.

Hay que decir que se trata de un ejercicio que se propone ensayar algunos accesos —entre otros posibles—, que permitan abordar desde perspectivas diferentes al autor de *Así habló Zaratustra*. De manera alguna estas aproximaciones pretenden simplificar en una apretada síntesis las fundamentales aportaciones del filósofo del martillo, mucho menos minimizarlas para hacerlo más accesible. En realidad se trata de una propuesta que detrás de su aparente “facilidad”, estilo ligero, fragmentario y aforístico resulta engañosa, pues luego se torna exigente e implicativa para sus lectores que pretendan llevar algunos de sus principales planteamientos hasta sus últimas consecuencias. Desde su perspectiva sediciosa, la filosofía es un *arte de vivir*, es decir: el empeño feroz de una *est-ética* de la existencia, impulsada por una auténtica “filosofía dionisiaca”.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ISBN LIBRO ELECTRÓNICO



9 786072 182970 1