

1-1-2016

La justificación estética de la vida en Nietzsche: verdad, moral, nihilismo y arte

Iván Darío Torres García
Universidad de La Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Torres García, I. D. (2016). La justificación estética de la vida en Nietzsche: verdad, moral, nihilismo y arte. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/68

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

**LA JUSTIFICACIÓN ESTÉTICA DE LA VIDA EN NIETZSCHE:
VERDAD, MORAL, NIHILISMO Y ARTE**

IVÁN DARÍO TORRES GARCÍA
Código: 30102202

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
PROGRAMA DE FILOSOFÍA Y LETRAS
BOGOTÁ D.C.
OCTUBRE DE 2016

**LA JUSTIFICACIÓN ESTÉTICA DE LA VIDA EN NIETZSCHE:
VERDAD, MORAL, NIHILISMO Y ARTE**

IVÁN DARÍO TORRES GARCÍA

Código: 30102202

**MONOGRAFÍA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESIONAL EN FILOSOFÍA Y
LETRAS**

**Bajo la dirección de:
GERMÁN ULISES BULA CARABALLO**

**UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
PROGRAMA DE FILOSOFÍA Y LETRAS
BOGOTÁ D.C.
OCTUBRE DE 2016**

El Filósofo del conocimiento trágico. Domina el instinto desenfrenado del saber, no mediante una metafísica nueva. No establece ninguna fe nueva. Percibe trágicamente el suelo escamoteado de la metafísica y no acaba de concentrarse con el torbellino frenético de las ciencias. Trabaja en una *vida* nueva: devuelve sus derechos al arte.

Friedrich Nietzsche

A la memoria de Jorge Padilla.

Agradecimientos

Llegué a la Universidad de La Salle en agosto de 2010. Allí aprendí a discernir sobre el mundo y los problemas que nos conciernen en compañía de extraordinarias personas: maestros, investigadores, futuros filósofos y profesionales de otras disciplinas que hicieron aportes más que valiosos para mi vida y mi formación. Pero, ante todo, quiero a La Salle porque mejoró decisivamente mi vida: fue allí donde me convencí de mi aptitud para las disciplinas humanas y donde encontré el arrojo para volver a orientar mi vida por una vía alterna: la de la reflexión.

Nunca antes había conocido a un equipo de profesionales ejemplares, coherentes y comprometidos con la transformación social de nuestro país. Por eso debo mucho a docentes como Carlos Guevara, Soledad Montero, Juan Ignacio Cardona, Manuel Palacio, Miguel Fonseca, María Cristina Sánchez, Álvaro Hernández Bello y Lida Villa, pero también a todos los amigos que conocí en la institución: Andrés Álvarez, Sergio Sierra, Diana Álvarez, Derian Ricardo Abril, Mayerly Aya, Hollman Ladino, Camilo Garzón, Mario Araujo y Ángela Esparza, entre otros.

Para finalizar, quiero agradecer muy especialmente a mis padres y hermanas, por su apoyo genuino e incondicional; al profesor Germán Bula, por todo el apoyo y asesoría que me brindó durante mi proyecto de grado; al personal de la facultad de Filosofía y Letras (Martha Lucía Riaño, Hernando Estévez, Andrés Felipe Valdés y Magaly Vega), por su oportuna ayuda; a todos los integrantes de la familia Cardona Giraldo, por haberme recibido como a un miembro más de su bellissimo hogar; y a Jorge Padilla, mi entrañable consejero y amigo, por una década de amistad. Antes de que se me adelantara, supe en una de nuestras habituales charlas que Jorge y yo coincidíamos en algo: La Salle cambió nuestras vidas para bien.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	7

CAPÍTULO I

NIETZSCHE: LA PUESTA EN DUDA DEL CONCEPTO DE VERDAD Y DEL IDEAL SOCRÁTICO-PLATÓNICO

Nietzsche y su sospecha de la cultura de Occidente	9
La crítica nietzscheana de la verdad y de la ciencia	10
El comienzo de la metafísica de artista	14
Continuidades Nietzsche-Aristóteles	17
El problema del socratismo	19
Relaciones entre la <i>Poética</i> de Aristóteles y el arte en Nietzsche	20
Conclusiones	24

CAPÍTULO II

LA INVERSIÓN DE LA MORAL, EL CUERPO Y LA PROCLAMA DEL ARTE

Nietzsche y el evolucionismo biológico	26
La moral y los impulsos sociales en <i>El origen del hombre</i>	30
Antítesis a la selección natural y los instintos sociales	32
La victoria de las fuerzas reactivas	34
El olvido en la salud del noble y la memoria en la moral plebeya	37
El modelo de la cultura trágica y de lo estético como salida al nihilismo	42

La inversión de los valores	43
La recuperación de los instintos y la sanación psicológica del hombre	45
Conclusiones	46

CAPITULO III

LA SUPERACIÓN DEL NIHILISMO Y LA REALIZACIÓN DEL ARTE DE LA EXISTENCIA

La salud del hogar	49
La enfermedad del nihilismo	51
La convalecencia	54
La Gran Salud del Espíritu Libre	56
La justificación estética de la vida	66
Conclusiones	72
CONSIDERACIONES FINALES	74
BIBLIOGRAFÍA	76

INTRODUCCIÓN

La irrupción de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) en el escenario del pensamiento filosófico contemporáneo se dio en medio de una serie de acontecimientos decisivos (científicos y sociales) que convulsionaron a Europa. Un rasgo concreto de esa etapa histórica es el encumbramiento de la razón; con los postulados de la Ilustración francesa, del Empirismo británico y del Positivismo europeo, cuyas doctrinas aún determinan al sujeto posmoderno, quedó una estructura de comprensión del mundo totalmente lógica y positivista, libre de la vigilancia de la Iglesia cristiana, que se aventuró a sustentar la inextricable naturaleza del universo mediante un discurso que solo reconocía lo medible, lo verificable, lo susceptible de explicarse a través de planteamientos racionales.

El optimismo positivista de la modernidad permitía creer en el nuevo ritmo del mundo y en su devenir en la noción de progreso. Al parecer, el hombre estaba cada vez más cerca de la perfección gracias a la emancipación del dios judeocristiano. Sin embargo, las vanguardias estéticas de la primera mitad del siglo XIX manifestaban una decisión de ruptura con los discursos sustitutivos de la antigua razón divina. Nietzsche, heredero de esas corrientes, fue uno de los pocos filósofos que entrevieron la inminente atmósfera de tensiones y el desasosiego que abatía al mundo pese a los logros científicos y a la desdivinización del universo. Por tal motivo, corrientes como el Romanticismo deliberaban sobre una nueva actitud vital que permitiera al hombre asumir su existencia desde otro horizonte. Sus inquietudes fueron acertadas y, quizá por eso, el pensamiento filosófico del siglo XXI aún se pregunta qué tan promisorias resultaron la técnica y los discursos nacionalistas después de la nefasta sucesión de dos conflictos bélicos.

Nietzsche, como filósofo, psicólogo y esteta, intuía el advenimiento de algunos eventos terribles que podrían ensombrecer la conciencia humana y no observaba con entusiasmo la sucesión de aquellas transformaciones aparentemente prósperas. Por el contrario, creía que la decadencia moral, religiosa y científica de Occidente era todavía más evidente en medio de los adelantos que ayudaban a creer en la disolución de las cuestiones metafísicas y en el triunfo de la razón. Nietzsche introdujo en su obra de juventud una de las consignas decisivas de su filosofía: la existencia y el mundo están eternamente justificados únicamente como fenómeno estético. Sin embargo, lo que se infiere del contexto de la secularización es que la vida no adoptado tal derrotero. Por el contrario, el concepto de verdad, la ciencia y la democracia, lejos de sustituir a

las morales para mejorar a la humanidad, se amoldan con éxito al afán utilitario de una cultura donde el arte cumple un rol de importancia menor.

En la presente monografía se busca establecer en qué consiste la justificación estética de la vida, dado que la pregunta por la libertad en tiempos actuales debe contemplar las alternativas de experimentación creativa del individuo y de todo lo que este puede conseguir, más allá de su esfera cultural y social. La defensa de una existencia estética, por tanto, no se reduce a la mera exaltación de las diversas posibilidades expresivas del arte; el verdadero reto radica en salir de la decadencia del nihilismo y en discurrir los ejemplos y circunstancias que favorezcan la afirmación estética de la vida desde el lugar que ocupa el hombre en el mundo.

Para llegar a la anterior conclusión, la presente monografía aborda tres planteamientos centrales en la filosofía de Nietzsche: la crítica a la noción de verdad que denuncia las limitaciones del edificio conceptual y cognoscitivo de la modernidad. Estas observaciones son el objeto de estudio del primer capítulo, donde también se investiga sobre las analogías existentes entre la concepción de la tragedia en Nietzsche y lo expuesto en la *Poética* de Aristóteles sobre la función del arte.

El segundo planteamiento a tratar en el siguiente capítulo es el de la crítica de la moral: Nietzsche se cuestiona si la anulación del vínculo entre la conducta moral humana y los viejos valores metafísicos, tal como la ha propuesto el Evolucionismo inglés, es acertada o no. Luego se aborda el estudio genealógico de Nietzsche sobre la moral, el resentimiento y demás rasgos del gregarismo judeocristiano que resultan ajenos a la voluntad de poder afirmativa.

Finalmente, a lo largo del tercer episodio se presentan las observaciones de Nietzsche con respecto al problema del nihilismo: la salud artificial que provee el fuego del hogar familiar y el consuelo de los preceptos metafísicos, la enfermedad ocasionada por la constatación de la muerte de Dios, la fase de convalecencia y, finalmente, la obtención de una Gran Salud que haga posible una vida para el arte. Una vez expuestas estas cuatro etapas se concluirá sobre el papel que cumple el arte como actividad fundamental de la vida en Nietzsche.

Capítulo I

Nietzsche: la puesta en duda del concepto de verdad y del ideal socrático-platónico

La historia cultivada por amor al conocimiento puro, no para la finalidad de la vida, y sin el contrapeso de unas «dotes plásticas», de una despreocupación creadora, es asesina, es la muerte.

Thomas Mann.

A lo largo del presente capítulo se hará una exposición de la crítica que Nietzsche, en sus escritos de juventud, hace al concepto de verdad, tal y como se entendió en Occidente durante más de veinte siglos de rigurosa racionalidad. La puesta en duda de la verdad y el intento de hacer aprehensión del mundo por la vía del lenguaje metafórico conduce al filósofo a otras diatribas: las de la ciencia, el historicismo y los sabios ilustrados que asentaron sus dogmas particulares de comprensión del mundo. Este rastreo presta atención al socratismo y al platonismo, dos de las primeras doctrinas del pensamiento que moldearon al hombre occidental, pero al elevado costo de la pérdida de la instintividad que lo facultaba para desarrollarse como un sujeto creador.

El capítulo también trata sobre la jerarquización platónica de los saberes. Allí ocupa el arte un lugar inferior por ser imitativo y por estar distante del universo inteligible de las ideas. Sin embargo, hay una concepción distinta a la de Platón en la *Poética* de Aristóteles donde el arte alcanza su plenitud en la poesía trágica: además de contar con un valor cognoscitivo y de ser más filosófico que la historia, el arte cuenta con el elemento de la κάθαρσις, lo cual constituye una importante correlación entre la disertación estética de Aristóteles y la de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. Una vez expuestas estas reflexiones, epistemológicas y estéticas, se intentará esbozar la justificación de un arte de la existencia en las claves de la metafísica de artista como salida a la crisis de la modernidad y de la enfermedad del nihilismo que pronosticó Nietzsche.

Nietzsche y su sospecha de la cultura de Occidente

Paul Ricoeur se refería en 1965 a Sigmund Freud, Karl Marx y Friedrich Nietzsche como los grandes “maestros de la sospecha”, y aseguraba que los tres pensadores coincidían al dirigir sus disertaciones hacia un “proceso de la conciencia “falsa”: “Ambos van juntos, porque el hombre

de la sospecha hace en sentido inverso el trabajo de falsificación del hombre del ardid.” (Ricoeur: 1990. Pág. 34.) Nietzsche se situó en el plano axiológico cuando recurrió a sus conceptos de *transvaloración*, de *fuerza* y de *debilidad* para pensar el problema de las mentiras y de los disfraces que el ser humano adoptó después del socratismo para justificar su saber y su proceder. Ese rasero, descrito por Ricoeur, esclarece el propósito de la filosofía del porvenir que Nietzsche introdujo décadas antes del suicidio de la razón y de la histeria belicista de Europa. Tal filosofía, que tiene como objetivo una demolición de los ídolos imperantes (los ideales), funciona a partir de un estudio genealógico del saber y del bien, de la verdad y de la virtud. Esta reflexión sobre la inversión de los valores dominantes y un nuevo individuo pensado en ausencia de los códigos convencionales ha de examinar también en todas aquellas causas que debilitaron al hombre moderno.

Friedrich Nietzsche publicó *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, uno de sus ensayos más insignes, en el verano de 1873. El texto se conoció póstumamente, pero en él se recogía buena parte de las ideas que ocuparon al filósofo a finales del siglo XIX: el análisis genealógico, la crítica al lenguaje y a la verdad científica y la justificación estética de la vida. En este ensayo se ponen en tela de juicio los postulados sobre el conocimiento y los discursos que han servido como andamiaje a la civilización occidental por espacio de siglos: la ciencia, la moral, la religión, etc. En *El nacimiento de la tragedia*, en cambio, se hace una exposición detallada de las fuerzas estéticas de la naturaleza y su satisfactoria conjunción en la tragedia ática. No obstante, para entender la justificación de semejante proyecto estético, que pretende establecer unas nuevas directrices para la humanidad mientras pregona las claves de la cultura trágica, es indispensable aproximarse a la crítica que realiza Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en torno a las ciencias y su puesto en la glorificación occidental a la noción de verdad. A su modo de ver, la ciencia ayuda a sedimentar una actitud de sumisión mediante los ideales y el orden instituidos, mientras que los hombres de ciencia (los sabios), así como los demócratas, se presentan como seres piadosos, fundadores de una nueva teología.

La crítica nietzscheana de la verdad y de la ciencia

Nietzsche abre el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* con una sátira de los filósofos más insignes del pensamiento ilustrado. Cuando estos pensadores aparecieron el intelecto era ensalzado como motivo de orgullo de los seres más infelices. La conjunción de ese

intelecto y de los ideales de conocimiento y de sensación llevaría al hombre a engañarse con respecto al valor de la existencia: el intelecto que funciona como medio de conservación a los menos dotados para enfrentar las inclemencias de la vida. (Nietzsche: 2010. Pág. 23). El hombre adolece de la óptima constitución de otras criaturas de la naturaleza y por eso debe perfeccionar su arte de fingir mientras promueve la adulación, el engaño, el enmascaramiento y la vanidad. Tal es su estofa: la mentira como “regla y ley” que hace dudar de una legítima inclinación del hombre hacia la verdad. Además, le es difícil afirmar si sabe algo de sí mismo o si puede percibirse tal cual es. Ni siquiera mediante la comprobación de su propia corporalidad puede abstraerse de su quimérica y arrogante conciencia, a la que se aferra con tal fuerza que termina siendo incapaz de dimensionar su verdadera crueldad, su codicia y voracidad, y olvida toda la ignorancia sobre la cual él y sus semejantes racionales yacen. (Nietzsche: 2010. Pág. 28-29).

El denominado “impulso hacia la verdad”, según Nietzsche, comienza a aparecer en la medida que el hombre, por hastío y necesidad, se ve obligado a adaptarse “gregariamente” a la sociedad que le cupo en suerte mediante la evasión de la “guerra de todos contra todos”, un mecanismo de adaptación. Esto implica que las designaciones humanas de las cosas, aquellas denominaciones con presunciones de universalidad y obligatoriedad, traigan a la verdad como algo canónico en medio del nuevo espectro civilizatorio. Con esta noción de verdad también surge por contraste la mentira: el mentiroso pretende que lo irreal aparezca como real. Se trata de una mentira perjudicial, no por la transgresión que supone la falta de concordancia entre lo expresado por el hombre y lo estrictamente real, sino porque su prójimo jamás querrá verse lesionado por engaño alguno: la mentira trae consigo consecuencias perjudiciales para quien procura únicamente las consecuencias gratas de la verdad. (Nietzsche: 2010. Pág. 24)

Según Nietzsche, el valerse de las palabras —entendidas como reproducción de impulsos nerviosos— para colegir cualquier causa fuera del hombre demuestra un uso falso e injustificado del principio de razón; deducir la certeza de cualquier fenómeno únicamente a partir de la designación hace pensar que las condiciones de dicho fenómeno pueden inferirse siempre mediante el mismo método, lo cual es un despropósito: cualquier división de los objetos en géneros es arbitraria y demuestra que el hombre se posa siempre al margen de lo que Nietzsche denomina “canon de la certeza”. (Nietzsche: 2010, Pág. 26.) En consecuencia, el filósofo denuncia aquí la parcialidad del hombre en todo ejercicio de delimitaciones y preferencias. De

hecho, la multiplicidad de lenguajes sería un indicio más de la imposibilidad de una obtención definitiva de la verdad a través de la palabra. Con esa hipótesis de Nietzsche se establece que el origen del lenguaje no se supedita a un proceso lógico. Por lo tanto, solo abundan metáforas: primero, metáforas originadas por la extrapolación entre una palabra (fenómeno sonoro) y una imagen; segundo, metáforas supuestas por la imagen transformada y llevada a un nuevo sonido, etc. De esta manera, nuestra certeza del conocimiento de cualquier objeto queda reducida siempre a una enorme cantidad de metáforas que no se corresponden con la naturaleza originaria (*Wesen der Dinge*) de cada cosa:

Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, sino de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas. (Nietzsche: 2010. Pág. 26)

Más adelante tiene lugar la conversión de palabras en conceptos. Ya que cada una de las palabras no puede ajustarse a todos los casos y experiencias particulares, convertidas en conceptos tratan de ensamblarse, de articularse con las inconmensurables experiencias que puedan coexistir. Justamente, aclara Nietzsche, es aquella equiparación de casos disímiles lo que trae consigo la formación de los conceptos: estos se dan en la medida que se soslaya toda diferencia individual, todo elemento distintivo, con el propósito de causar una representación, es decir, un arquetipo primigenio que pueda abarcar y moldear a todos los objetos de una misma clase y características afines, y donde cada ejemplar resulte distinto aunque pretenda acercarse fidedignamente al modelo original. Tanto la forma como el concepto, considera Nietzsche, son suministrados por la exclusión de lo individual y de lo real. La verdad no es otra cosa más que una hueste de metáforas y antropomorfismos, una suma de relaciones humanas a las que el común consenso ha enaltecido por la vía retórica con el fin de instituir las, de hacerlas canónicas. (Nietzsche: 2010. Pág. 28.)

El hombre veraz precisa del lenguaje metafórico, pero miente por convención, “borreguilmente”, por hábitos seculares. Esa inconsciencia es la que le lleva a apropiarse del sentimiento de la verdad, por lo cual designa cada cosa mediante una propiedad concreta. Por lo tanto, su invocación a la verdad es moral: hay que demostrarse a sí mismo lo provechoso de la verdad mediante el contraste entre el proceder del embustero y del hombre íntegro. En su calidad de ser

racional, el hombre no soporta el verse llevado por esas impresiones a las que disfraza de conceptos enganchados al tren de sus acciones. Esa aptitud de trocar y disolver figuras en conceptos sería lo que lleva a los humanos a creer que avanzan con respecto al animal; lo que les anima a establecer castas, leyes, delimitaciones, conminatorios e ineludibles esquemas ordenadores de jerarquías. Quien habita el edificio de los conceptos, explica Nietzsche, infravalora la noción de concepto como residuo de una metáfora. Cada sociedad se rige según un firmamento propio de conceptos y una división matemática para los cuales hay ya un dios asignado que debe buscarse en su esfera correspondiente. (Nietzsche, 2010). De esta suerte, el entramado cognoscitivo erigido por el hombre reposa sobre una base enclenque: débiles los cimientos, débil la fachada.

Todas las verdades humanas que se hallan imbricadas en su respectivo aposento racional son, en opinión de Nietzsche, descubrimientos de escaso mérito. (Nietzsche: 2010. Pág. 25.) Quien busca estas verdades antropomórficas y de valor limitado pretende una “metamorfosis del mundo en los hombres.” Se trata de una comprensión del mundo y de sus fenómenos en única conexión con el hombre, con sus dichas y adversidades. La antropomorfización del mundo, así como la multiplicación de la imagen del hombre como arquetipo central y su encumbramiento como “medida de todas las cosas”, no revelan más que el error de creer que, bajo esa ilusoria posesión de los objetos puros, las metáforas son las cosas mismas. Esta creencia es lo que recluye al hombre y lo que le impide manifestarse como un sujeto artísticamente creador, pues se procura confort y tranquilidad a través de un manantial de imágenes que reposan en el horizonte de la “capacidad originaria de la fantasía humana.” (Nietzsche: 2010. Pág. 31).

Según Nietzsche, el hombre no puede asimilar toda la multiplicidad de horizontes de percepción que coexisten entre todas las especies existentes. Ninguna atribución jerárquica a cualquiera de esas visiones tiene sentido, pues para ello se necesita de una medida de percepción omnisciente, lo cual es imposible a causa de la configuración única de cada organismo vivo: es como querer experimentar a plenitud la cuarta dimensión y olvidar que se es un sujeto tridimensional. Por consiguiente, entre el sujeto y el objeto solo hay un “traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar.” (Nietzsche: 2010, Pág. 31). Con la anterior conclusión, Nietzsche pone en tela de juicio la célebre teoría de la verdad como correspondencia

que la tradición encuentra plausible; la misma que justifica la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto que deja su impronta en el otro. Por esa razón, Nietzsche ironiza sobre aquellos “animales fantásticos” (alusión a Kant y Hegel y sus dogmas de comprensión del mundo) que inventaran el conocimiento en pleno esplendor de lo que el autor de la *Fenomenología del espíritu* definiera como “historia universal”. Estas son verdades instauradas, canónicas, válidas, apoyadas por un esquema discursivo y demostrativo que los occidentales han reconocido como firme, estable, como ἐπιστήμη. No obstante, ¿para qué sirven esas verdades fuera del léxico que las legitima?

Solo dentro de sus confines la ciencia es eficaz, exitosa y carente de contradicciones. Pero en un entorno donde cada uno contara con una distinta percepción sensorial se vería a la naturaleza como una creación de suyo subjetiva. Por ende, de la naturaleza jamás se conocerán totalmente sus leyes sino sus sumas de relaciones. No por ello dejará el hombre de precisar de los conceptos, de esa torre de la ciencia a la que ha creído sólida para evitar sucumbir ante la amenaza de otras verdades ajenas a las de la razón. (Nietzsche: 2010, Pág. 32-34). Pero su instinto de construcción de metáforas aun no es dominado: otro mundo, resultado de los conceptos mismos, se le ha aparecido simultáneamente. Ello lleva al hombre a orientar sus acciones por otros surcos, ya que ese envión que ha dirigido hacia la construcción de metáforas no decae con la ciencia sino que busca otro campo de acción en el arte, del que depende, según Agustín Izquierdo, la metafísica de artista, la más auténtica tarea de la vida en donde “somos el sueño de un dios sufriente que para liberar su dolor nos proyecta como figuras oníricas”. (Izquierdo: 2000. Pág. 117).

El comienzo de la metafísica de artista

Gianni Vattimo es uno de los filósofos que ha expuesto con mayor claridad la articulación existente entre dos de las obras decisivas del joven Nietzsche. En *El sujeto y la máscara* Vattimo aclara que si en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* se señala al hombre como un animal consciente de su frágil situación en la naturaleza, obligado a recurrir a la ficción como un arma de defensa, en *El nacimiento de la tragedia* se rastrea en las raíces históricas de ese conflicto en función del cual se asume dicha ficción como disfraz y arma. Por tal razón, y en la medida que se confronte a la civilización actual con la griega que celebraba Nietzsche, afirma Vattimo, aparece la primera como un fenómeno de decadencia, ya que los griegos sí habían

podido erigir un mundo de belleza semejante al de los dioses olímpicos, un ejemplo satisfactorio de serenidad y equilibrio, sin conflictos y en armonía perfecta entre interior y exterior. Sin embargo, la existencia no sería soportable sin la transfiguración que llevan a cabo los dioses olímpicos pues ellos ayudan a soportar el terror de la muerte y el aniquilamiento. (Vattimo, 1990).

Nietzsche pretendía elegir, tanto en *El nacimiento de la tragedia* como en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, entre la abstracción filosófica y la imaginación productora de las obras de arte, privilegiando lo segundo. Como señala Rüdiger Safranski en *Romanticismo*, otros trabajos críticos de Nietzsche estaban dirigidos, por razones semejantes, contra pensadores prominentes como David Friedrich Strauss¹, quien constituía al antagonista más exaltado para los mitos estéticos que Richard Wagner y Nietzsche defendían fervorosamente; Strauss — ejemplo del declive de una sociedad disminuida por el encumbramiento de un modelo utilitarista y científico— declaraba un rechazo tajante a toda iniciativa de hacer del arte una especie de religión sustitutiva. (Safranski, 2009). Este es el trasfondo de las denuncias de Nietzsche en sus *Consideraciones intempestivas*: Strauss enaltece los logros de la modernidad, las vacunas, el boato de los distritos europeos, el mito del desarrollo, etc. Gracias al proselitismo de celebridades como Strauss, los compromisos científicos, políticos y estatales obligan a poner todas las miras en el desarrollo de nuevas obras que obedezcan al espíritu de la cultura utilitarista, donde el arte es visto como algo necesario, pero relegado a un segundo plano, convenientemente medido para que no termine engañando a nadie. (Safranski, 2009).

Lo que indigna a Nietzsche es la prioridad atribuida al espíritu de la modernidad y a sus cauces civilizatorios y tecnológicos; la rudeza de una burguesía para la que el arte no es más que un asunto secundario y que pretende convertir lo colosal y lo feroz de la naturaleza en algo placentero, cómodo. En palabras de Safranski, “lo impresionante en el saber es que, si disponemos de él, ya no es necesario dejarse impresionar. Se prefiere un tipo de saber que nos permita preservarnos de la tentación del *entusiasmo*.” (Safranski: 2009, Pág. 252). La inconformidad de Nietzsche con aquel confort burgués también le lleva a desdeñar del historicismo del momento, ya que el optimismo que recapitula con satisfacción los éxitos del

¹ David Friedrich Strauss (1808 – 1874). Teólogo y filósofo protestante alemán, discípulo de Hegel, que pasó a la historia por su particular interpretación de las lecturas evangélicas, a las que definía como simples relatos míticos que no podían sustentarse racionalmente.

pasado, y que se aferra a los mismos, termina evidenciando la inseguridad en todo sentimiento de la vida; carece de autenticidad, pues el asirse a los modelos y valores históricos supone un evidente empeño de representar, de emular. Nietzsche descubre en el historicismo una conducta germana que manifiesta una “falta de fuerza vital”. En cambio, el encantamiento de una estética originaria y eficaz (como la que identificaba a los griegos trágicos, el regreso a lo dionisiaco) es aquello que debe buscarse y que sí exuda la obra musical de Wagner. No obstante, Nietzsche se presenta en *Ecce homo* como el primer filósofo trágico; está seguro de ser el primer pensador que lleva a cabo una “transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico.” (Safranski, 2009).

La afirmación del fluir y del aniquilar, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el *devenir*, con rechazo radical incluso del concepto mismo de «ser» —en esto tengo que reconocer, en cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado. (Nietzsche: 2007, Pág. 79).

Al referirse al hechizo del arte, Nietzsche apelaba a las antiguas narraciones épicas en las que el ciudadano ateniense creía fervorosamente, y donde “la naturaleza entera revolotea alrededor del hombre como si solamente se tratase de una mascarada de los dioses”. (Nietzsche: 2010, Pág. 35). Bajo la misma tutela artística se presenta la tesis central de *El nacimiento de la tragedia*: “sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo”. (Nietzsche: 2011, Pág. 355). Para llegar a esa conclusión, Nietzsche llevó a cabo toda una exposición detallada del concepto de lo trágico y aseguró que el poeta lírico se identificaba de manera absoluta con el “Uno primordial”, donde el artista abdicaba de su subjetividad debido a la influencia dionisiaca. Esta exposición de Nietzsche tiene el propósito de exaltar lo trágico, no como lo nefasto o aciago, sino como lo que favorece una afirmación de la vida y de la muerte.

Según Nietzsche, hubo un “impulso primaveral” del que surgió la tragedia y que era connatural al espectador griego de las primeras manifestaciones escénicas del arte trágico. Ese impulso no puede valorarse sin la irritación y el enfurecimiento que caracterizaba, no solo a esas antiquísimas e inocentes poblaciones griegas, sino también a la naturaleza. Lo instintivo tiene allí un papel vital: en ello radica su vigor, su legitimidad. De la exuberancia de los instintos, de la exaltación que propiciaba la representación de los sátiros y los silenos, y donde el maquillaje y los atuendos enriquecían esas transformaciones afines al estado de éxtasis, surge el drama, pues allí no se pretende realizar una emulación, sino la transformación y el hechizo de un griego en el

estado de “hallarse-fuera-de-sí”. Es eso lo que constituye al entusiasta dionisiaco, incluso en su papel de espectador. Los griegos de la era del arte trágico conservaban sus sentidos “frescos, matinales, festivamente estimulados” (Nietzsche: 2009, Pág. 213), y ese es el estado idóneo para la captación de un arte dionisiaco. Con estas conjeturas del Nietzsche de los escritos preparatorios para *El nacimiento de la tragedia* se pone también en juego la necesidad de recuperar la sana sensación de no-erudición que definía a los espectadores del arte trágico. (Nietzsche, 2009.)

Continuidades Nietzsche-Aristóteles

Para establecer el porqué de una filosofía trágica en Nietzsche es necesario enunciar algunos aspectos centrales de la *Poética* de Aristóteles y así señalar las posibles aproximaciones y rupturas que existen entre su concepción trágica y la nietzscheana. Para Aristóteles, la tragedia es imitación de una acción esforzada y completa, que se ejecuta mediante un lenguaje sazonado, es decir, con ritmo, armonía y canto. Es importante que en esta manifestación poética se purguen las afecciones que tienen lugar en la obra a partir de la compasión y el temor. (*Poet*, 1449b). Según Aristóteles, las partes de la tragedia se realizan mediante versos y canto. Además, en tanto imitación actuada, esta expresión requiere de la decoración del espectáculo, así como de la melopeya (lo que tiene un sentido claro) y de la elocución (composición de los versos) para ser llevada a cabo. El pensamiento y el carácter son las causas naturales de las acciones y por ellas o triunfan o fracasan los personajes. La tragedia no imita personas sino acciones y vidas, y tanto la felicidad como la infelicidad están en la acción, que es su fin. (*Poet*, 1450a). La fábula es el principio y alma de la tragedia, en segundo lugar estarían los caracteres, y después el pensamiento, que consiste en decir lo que está implicado en la acción. Finalmente, en otro plano inferior, aparecen aspectos como el espectáculo:

(...) es cosa seductora pero muy ajena al arte y la menos propia de la poética, pues la fuerza de la tragedia existe también sin representación y sin actores. Además, para el montaje de los espectáculos es más valioso el arte del que fabrica los trastos que el de los poetas. (*Poet*, 1450b).

La estructuración de la tragedia depende del principio, el medio y el fin. Esto es así porque cualquier cosa bella debe tener “magnitud y orden”. (*Poet*, 1450b). Asimismo, la más perfecta de

las tragedias ha de ser compleja² y también debe ser imitadora de acontecimientos que inspiren temor y compasión. (*Poet*, 1452b). Justamente, en este punto aparece una diferencia con respecto a la concepción trágica de Nietzsche, quien soslayaría el sentimiento “compasivo” que pueda prevalecer en la percepción de un espectador de la tragedia, manifestación poética que se eleva por encima de las restantes. Por el contrario, Nietzsche creía que la tragedia era alegre. En *Ecce homo* desestima la función del arte trágico de Wagner de esta manera:

“Grecia y el pesimismo”: éste habría sido un título ambiguo; es decir, una primera enseñanza acerca de cómo los griegos acabaron con el pesimismo, de con qué lo *superaron*... Precisamente la tragedia es la prueba de que los griegos no fueron pesimistas: Schopenhauer se equivocó aquí, como se equivocó en todo. (Nietzsche: 2002, Pág. 76).

Cuando el poeta compone según el deseo del espectador, asegura Aristóteles, no se consigue el placer que ha de producir la tragedia, sino el de la comedia, que no imita a hombres elevados sino a hombres inferiores. Para el estagirita, la tragedia necesita lo patético. Tanto su nudo como su desenlace deben ser aplaudidos y en ella se procura que el espectador que oiga los hechos se horrorice o compadezca por lo que acontece. (*Poet*, 1453a). Aquí hay otra diferencia que cabe mencionar: cuando Nietzsche se refiere al rol de los espectadores y al de los actores establece que no hay motivos para una separación entre el público y quienes personificaban la obra. Por el contrario, el griego del común era un observador participativo, medidamente impetuoso pero sereno al mismo tiempo, que se integraba satisfactoriamente a la representación y que contaba con un pulcro discernimiento a la hora de desaprobado cualquier acento desatinado o excesos en el tono. Es lo que se manifiesta en *El drama musical griego*:

El griego huía de la disipante vida pública que le era tan habitual, huía de la vida en el mercado, en la calle y en el tribunal, y se refugiaba en la solemnidad de la acción teatral, solemnidad que producía un estado de ánimo tranquilo e invitaba al recogimiento: no como el viejo alemán, que, cuando alguna vez rompía el círculo de su existencia íntima, lo que deseaba era distracción (...) Por el contrario, el alma del ateniense que iba a ver la tragedia en las grandes dionisias continuaba teniendo en sí algo de aquel elemento de que nació la tragedia. Ese elemento es el impulso primaveral, que explota con una fuerza extraordinaria,

² Aristóteles, al referirse a los personajes de la tragedia, resalta que, siempre por algún yerro, se pasa de la dicha a la desdicha. En su *Poética* asegura que algunos personajes trágicos de la talla de Alcmeón, Edipo, Orestes, Meleagro, Tiestes o Télefo tuvieron que sufrir o llevar a cabo cosas terribles, y son justamente ese tipo de peripecias las que caracterizan a las tragedias complejas.

un irritarse y enfurecerse, teniendo sentimientos mezclados, que conocen, al aproximarse la primavera, todos los pueblos ingenuos y la naturaleza entera. (Nietzsche: 2009. Pág. 211.)

La “ingenuidad” de los griegos de la tragedia ática es la sana condición de individuos que aún no han sido vitalmente disminuidos por la “seguridad del hombre teórico”, de la que abomina Nietzsche, ni por el socratismo.

El problema del socratismo

En “El problema de Sócrates”, segunda sección de *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche dedica once aforismos a la denuncia del “cansancio de la vida”, una lamentación de quienes él llama mordazmente “sabios de todos los tiempos”. “La vida es una larga enfermedad; debo un gallo al salvador Asclepio” (Nietzsche: 2005, Pág. 124), recuerda Nietzsche al citar las palabras de Sócrates durante su muerte. También para el Nietzsche de los escritos de madurez, tanto Platón como Sócrates se revelaban como síntomas de decadencia. Esta mención es coincidente con sus ideas de *El nacimiento de la tragedia*: el platonismo y Sócrates son vistos como “instrumentos de la desintegración griega”. (Nietzsche: 2005, Pág. 124-125). Pero el declive de la cultura trágica en la Grecia primitiva no es únicamente responsabilidad de Sócrates, sino también del poeta trágico Eurípides y de todos los que fomentan una actitud negativa ante la vida. Nietzsche considera que todo juicio de valor de la vida, ya a favor, ya en contra, jamás llega a ser cierto y solo alcanza valor como síntoma: “El que un filósofo vea el *valor* de la vida como problema se convierte en una objeción contra él, en un interrogante a su sabiduría, en una falta de sabiduría”. (Nietzsche: 2005, Pág. 125). Además, Nietzsche menciona la fealdad de Sócrates y duda de su condición de verdadero griego; su carencia de belleza no puede deberse más que a un impedimento de la sana evolución de esa etnia vigorosa. Además de un ser feo, Sócrates es un *décadent*: su “malicia de raquíptico”, su δαίμων socrático, su ecuación socrática “razón igual a virtud igual a felicidad”, son aspectos que riñen con “los instintos de los primitivos helenos.” (Nietzsche: 2005. Pág. 126).

Según Nietzsche, los ἄριστοι griegos no deberían haber conocido un vuelco en la dialéctica socrática ni en las formas ulteriores de la argumentación y el silogismo, pues por ello triunfó el espíritu de la plebe y se hundió el gusto aristocrático; todo lo que requiere de demostraciones vale muy poco: “El dialéctico lleva a su contrincante a una situación donde le corresponde

probar que no es un idiota.” (Nietzsche: 2005, Pág. 127). Lo anterior apoya la negación nietzscheana de los aspectos que constituyen una cultura dominante que inicia con Sócrates y que, ante todo, exhibe su naturaleza reactiva, toda vez que, al parecer de Nietzsche, la venganza se oculta en el afán dialéctico del sabio ateniense. En tiempos de Sócrates, la racionalidad y lucidez cumplían para el hombre una función salvadora, mientras que el consentimiento a los instintos, a la corporalidad, le “hundían”. (Nietzsche: 2005, Pág. 129).

Platón enaltece el λόγος filosófico como la forma suprema de cultura porque cumple una misión educativa. A su parecer, el alma posee unas fuerzas ordenadoras y formativas que la filosofía encarna, mientras que la poesía, al ser imitación, no es una práctica que cumpla un rol en lo que a la finalidad del λόγος se refiere. (Jaeger: 2002, Pág. 765). Según Werner Jaeger, en el libro X de la *República* hay un ataque a Homero y a la poesía trágica “porque en ella se manifiesta con mayor fuerza el elemento «patético» impulsivo de la acción que la poesía ejerce sobre el alma” que, a la postre, se convertirá en el epicentro de la crítica de Nietzsche a la verdad. (Jaeger: 2002, Pág. 766). Homero era visto como el maestro de una cultura enciclopédica y universal que comprendía todas las artes, pero Platón luchaba contra la opinión general de los griegos, que siempre atribuyeron a la poesía un valor propedéutico. Con los cambios que se darán en la παιδεία griega ahora habrá una lucha que “se libra en nombre de la verdad contra la apariencia”. (Jaeger: 2002, Pág. 767). Por tal razón, la poesía imitativa no puede ser aceptada en el modelo de Estado que ahora se pretende fundar, muy a pesar de que semejante ideal de πόλις nunca pueda conseguirse. No hay una desaprobación definitiva de la poesía, pero Platón sigue considerando que esa manifestación arruina el espíritu de las gentes que no cuentan con “el conocimiento de la verdad” como remedio. Después de atender estos supuestos puede inferirse el porqué de una detallada jerarquización platónica de los saberes donde el arte (concretamente el arte imitativo) ocupa un lugar inferior. Al parecer de Platón, lo que hay en el trabajo pictórico no es más que la imitación de los objetos que ciertos artistas reproducen, objetos que a su vez son imitaciones de las ideas que habitan el pensamiento. El artista, por tanto, es inferior a quien produce la idea eterna de los objetos a partir de la cual se elaboran otros objetos, es decir, copias de copias. (Jaeger: 2002, Pág. 767).

Relaciones entre la *Poética* de Aristóteles y el arte en Nietzsche

Según Giovanni Reale, Aristóteles sitúa al arte un lugar intermedio entre las ciencias teóricas y

las ciencias prácticas porque constituye un saber que no es ni fin en sí mismo ni un conocimiento por mor de la acción moral: únicamente lo es “en beneficio del objeto producido”. Algunas cosas que la naturaleza no sabe hacer las crea el arte. (Reale: 2007, Pág.125). Por el contrario, Sócrates y Platón censuran el arte por considerar que este no depende de su objeto ni del contenido de verdad de este último, relegándolo al mero lugar de la μίμησις o imitación de cosas fenoménicas. (Reale: 2007, Pág. 126).

Pero las artes también tienen que ver con las técnicas; los griegos destacaron la condición cognoscitiva del arte por la contraposición arte-experiencia, por lo cual éste es comprendido como un saber más. Si para Platón las artes y la poesía son imitativas, Aristóteles afirma que algunas “tienen como fin la mera utilidad pragmática” mientras que otras se limitan a imitar la naturaleza, como ocurre con las *bellas artes*, de las que el filósofo de Estagira hace mención, pero con especial énfasis en la poesía trágica y épica. Los conceptos de μίμησις y κάθαρσις son aquellos de los que Aristóteles se sirve para comprender la naturaleza del hecho artístico. Si bien la μίμησις es imitación de cosas fenoménicas, Aristóteles se opone a esa concepción platónica del arte e interpreta dicho concepto, no como reproducción pasiva de las cosas, sino como recreación de las mismas según una nueva dimensión. (Reale: 2007, Pág. 126). De este modo, no hace falta que el poeta describa sucesos que ocurrieron realmente sino que su obra cumpla las condiciones de verosimilitud y de necesidad. Por ende, el poeta relata hechos que pueden suceder. Ni el contenido de verdad ni los hechos o circunstancias reales le confieren valor al arte, ya que este último cumple su condición toda vez que “añade un cierto quid del que carece la narración puramente histórica.” (Reale: 2007, Pág. 127).

Al ofrecer un tratamiento distinto a los hechos, el arte resulta superior a la historia, pues no los refiere con fidelidad pero sí los transfigura; el arte “les confiere un sentido más amplio, *universalizando* en cierto sentido ese objeto.” (Reale: 2007, Pág. 128). Pero esos universales del arte no son los de la lógica, sino que nacen de su capacidad de reproducir los hechos “según la ley de la verosimilitud y de la necesidad”. El arte, según Reale en su lectura de Aristóteles, puede desvincularse de la realidad y convertir en verosímil lo imposible y lo irracional. El pensador italiano recuerda el postulado del estagirita: “lo imposible verosímil es preferible a lo posible increíble.” La universalidad del arte consiste en reproducir los hechos y en vincularlos y relacionarlos de un modo unitario “como si formaran parte de un organismo en el cual cada una

de las partes tiene su sentido en función del todo del que es parte.” (Reale: 2007, Pág.128-129).

Las anteriores comparaciones entre las ideas estéticas de Aristóteles y Nietzsche coinciden en una visión del arte que alcanza la plenitud en la tragedia y que tiene una función decisiva en el pensamiento de ambos filósofos: para el primero, el arte y la poesía trágica cumplen la función cognoscitiva del saber, pero además pueden inducir la κάθαρσις. Esta, lejos de suponer una suerte de purificación de carácter moral o de ser reducida a un hecho fisiológico, puede cumplir una liberación análoga al placer estético. (Reale: 2007, Pág. 132). Por consiguiente, el arte no impone al hombre ningún peso y sí le devuelve la salud mediante emociones beneficiosas. Y así como Aristóteles se opone a la concepción platónica del arte, donde se habla del desencadenamiento de emociones que debilitan el elemento racional (Reale, 2007), Nietzsche privilegia un arte en el que reposa la actividad primordial de la existencia y que debe recuperar lo instintivo para que ocurra su feliz realización; el arte trágico de Nietzsche invierte, como recuerda Agustín Izquierdo, la consigna elemental de lo que él llama *socratismo estético*, y que consiste en que todo debe ser consciente para ser bello. De este modo, Nietzsche denuncia la aparición de la conciencia y la eliminación de lo instintivo, con lo cual el artista deja de comportarse como tal y actúa como un hombre teórico, ajeno a toda noción de la voluntad de poder y del elemento dionisiaco propio de la tragedia. (Nietzsche: 2009, Pág. 38).

Según Nietzsche, el arte trágico también decayó con Eurípides. Aristóteles, en cambio, no encuentra en el autor de *Medea* ningún núcleo problemático; más bien le pondera como el más trágico de los poetas. Sin embargo, hay otras consideraciones alrededor de la tragedia en las que el estagirita y el alemán muestran semejanzas: para Aristóteles, el coro “debe ser considerado como uno de los actores, formar parte del conjunto y contribuir a la acción, no como en Eurípides, sino como en Sófocles.” (*Poet*, 1456a). Nietzsche también considera que con la reducción del coro de sátiros a simple ornamento comienza el ocaso del arte trágico, al que tiene por la más excelsa manifestación artística. Finalmente, en su comparación de la tragedia y la epopeya, si bien la primera tiene todos los mismos elementos de la segunda, Aristóteles concluye que la tragedia es la manifestación poética superior porque cuenta con la música y el espectáculo, es decir, porque es visible en la lectura y en la representación al ser de menor extensión y porque tiene una unidad de acción superior. La epopeya, por el contrario, puede dar lugar a más de una tragedia. (*Poet*, 1462^a-1462b).

¿Era el de Eurípides un arte racional? Según Agustín Izquierdo, para este poeta trágico “el intelecto era el estado estético de donde se generaba toda creación.” (Nietzsche: 2007, Pág. 38). Cualquier plan escrupulosamente trazado, cualquier indicio de intelecto o erudición en la tragedia, cualquier alteración o recurso que aniquile el elemento dionisiaco es antiartístico y, por eso, el arte de Eurípides es semejante al del hombre teórico y de conocimiento, equivalente al socratismo estético arriba descrito. Adoptar esos recursos “racionales”, como la aspiración a hacerse con la verdad a la manera cristiana o de la ciencia, implica negar la imaginación. Por lo tanto, algo como la “verdad” no debe ser descubierto en el sentido de la indagación del hombre racional o en los caracteres del lenguaje, sino que debe ser engendrado, como ocurre en las etapas de la creación estética.

Nietzsche confía en un resurgimiento de la cultura trágica. De ello depende la regeneración del espíritu europeo del porvenir, pues la tradición platónica había menospreciado el valor del arte por ver en él un utensilio de la ruina de la cultura, algo hecho para quien no conoce la verdad. Para Platón, las obras imitativas de los poetas “no son más que fantasmas que no tienen ninguna realidad.” (*Rep*, 599a). Por consiguiente, y para que ocurra esa metamorfosis, se necesita del hechizo dionisiaco y de su soplo huracanado, el cual barre con todas las impurezas que han contaminado a la civilización alemana. Solo mediante ese hálito exuberante, una vez se acepta el sufrimiento y el goce que este trae consigo, se puede oír de nuevo la verdadera tragedia que narra las causas generadoras del ser. De esta suerte, Nietzsche exhorta a los alemanes de su tiempo para que se atrevan nuevamente a ser hombres trágicos, para que se constaten del declive del modelo cultural que ha propiciado el socratismo y clamen de nuevo por la libertad: “¡Vosotros acompañaréis al cortejo dionisiaco desde la India hasta Grecia! ¡Armaos para un duro combate, pero creed en los milagros de vuestro dios! (Nietzsche: 2009, Pág. 173).

Nietzsche propició la apertura del horizonte trágico y su respectivo derrotero artístico, el de los ἄριστος, el de una nueva estirpe de individuos óptimamente dotados según el arquetipo de los griegos de la mejor época; seres nuevos que tienen la adecuada salud para afirmarse creativamente en un mundo donde abundan el caos y el dolor, sin resentirse por eso, pues en ello consiste también la praxis nietzscheana:

“Crear es la redención del sufrimiento. Pero el sufrimiento es necesario para los creadores. El sufrimiento es transformarse, en cada nacimiento hay una muerte. No basta con ser el niño, sino también la parturienta: como el creador.” (Nietzsche: 2007, Pág. 142).

Solo los creadores pueden preciarse de su libertad y están en capacidad para cambiar las cosas de sitio. El artífice de la voluntad de poder puede promulgar un universo sin promesas ultraterrenales, liberándose por fin de toda la ficción metafísica que hundió por siglos a Occidente en una ignominiosa oscuridad. Cuando lo logre, sirviéndose de la impetuosidad y el vitalismo de los artistas, se desplegará un horizonte fecundo para la anhelada reivindicación de la cultura trágica de Nietzsche, quien encontró en la tragedia ática la perfecta compenetración y unificación de lo apolíneo y lo dionisiaco. Entre los diversos misterios revelados por la tragedia estaba “el arte como alegre esperanza de que pueda romperse el sortilegio de la individuación, como presentimiento de una unidad restablecida.” (Fink: 1981, Pág. 32).

Al parecer de Fink, las hipótesis de Nietzsche son discutibles en sentido filológico, como también su primera equiparación de la ópera wagneriana con la tragedia ática. Sin embargo, lo más importante es su concepción del mundo. Para Nietzsche, la filosofía debe ser entendida como sabiduría trágica, pues hay en ella una visión de la pugna entre las fuerzas opuestas que ya se han descrito. Esta sabiduría es, además, “la visión de la lucha eterna entre unicidad e individualidad, entre cosa en sí y fenómeno, entre embriaguez y sueño.” (Fink: 1981, Pág. 32). El órgano de esta filosofía en *El nacimiento de la tragedia* es el arte, pues además de interpretación es “medio y método” de la misma. Solo desde la óptica del arte Nietzsche puede denunciar toda la racionalidad socrática que ocasionó la muerte de la tragedia griega.

Conclusiones

La crítica de Nietzsche al concepto de verdad en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* es también crítica de los valores: la ciencia y sus supuestos teóricos son vistos, no como una estructura firme que da razón de los fenómenos del mundo, sino como otra invención humana. La verdad tampoco existe en cuanto tal y, si existiera, los hombres no podrían alcanzarla mediante sus sensaciones; únicamente es metafórica y ha sido aceptada retóricamente para que funcione en los ámbitos de la clasificación y la designación y como mecanismo de adaptación social, muy a pesar de su pertenencia a un plano ficticio. (Nietzsche, 2010). De manera

simultánea a la cimentación de ese edificio de metáforas del que no puede desprenderse, el hombre ha advertido que hay otro mundo para poder actuar: el del arte. Su error consiste, sin embargo, en aprisionarse en el universo de las verdades, lo cual ha impedido que su cualidad creativa prevalezca en el escenario de lo cotidiano.

Consciente de las trabas puestas a un atributo creativo que no se desarrolla plenamente, Nietzsche adelanta un ejercicio genealógico para detectar el comienzo del debilitamiento de las posibilidades artísticas del hombre. En su rastreo encuentra que hubo una forma de arte en la tragedia ática que dependía de los impulsos vitales del griego antiguo y en la que se alternaban y fusionaban las fuerzas de lo apolíneo y lo dionisiaco. Esa manifestación, sin embargo, perdió su fuerza y su belleza con el decadentismo socrático: la dialéctica y la primacía de la razón sobre la voluntad. Toda la crítica al socratismo obliga también a Nietzsche a condenar la concepción estética platónica y su clasificación de saberes, donde el arte es reducido al campo de la mera imitación. Además de expulsar a los artistas de la πόλις, Platón abomina de las nociones de finitud y de cuerpo que Nietzsche sí ha de resaltar a lo largo de su examen de la sabiduría trágica.

A diferencia de Platón, Aristóteles asegura que el arte no tiene la obligación de supeditarse a la realidad, aunque pueda seguir siendo verosímil. Lo que sí consigue el arte es la recreación de las cosas desde una nueva dimensión, especialmente en la poesía trágica, donde alcanza absoluto esplendor. El arte, según el estagirita, es en efecto μίμησις, pero también purifica la vida mediante una κάθαρσις que libera de tensiones. Nietzsche, por su parte, reivindica el espíritu de la música y la salud del “observador participativo” de la tragedia y se opone al platonismo y su finalidad del arte. El modelo de un individuo sano y apto para la creación es decisivo en su concepción de una metafísica de artista como solución a los más de dos mil años de platonismo canónico y de cosmovisiones trascendentes fundamentadas en la promesa de un mundo ulterior a la finitud corpórea, como la que imaginan los “alucinados del trasmundo”.

Hasta aquí se ha mostrado cómo Nietzsche pone en entredicho el concepto de verdad y los postulados del científicismo moderno y de la tradición platónica. A lo largo del siguiente capítulo se explicará la naturaleza de la crítica que, ya en su producción de madurez, hace el filósofo alemán al espíritu de rebaño, a las ideas tradicionales europeas frente a las nociones de bueno y malo, a las fuerzas reactivas que evidencian el debilitamiento del hombre y a los planteamientos científicos del pensamiento evolucionista para justificar la moral.

Capítulo II

La inversión de la moral, el cuerpo y la proclama del arte

Valorar es crear: ¡oídlo, creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas. (...) Cambio de valores – es cambio de los creadores. Siempre aniquila el que tiene que ser un creador.

Friedrich Nietzsche.

Se ha procurado hacer en el capítulo anterior una exposición de la postura de Nietzsche frente al supuesto epistemológico de las ciencias formales y su afán de expresar con firmeza el funcionamiento del mundo, lo cual ha instaurado un discurso de reflexión multiabarcadora y universal en consonancia con el ideal de *verdad* defendido en Occidente. Pero hay otro aspecto que, además de revelar la ausencia de su salud, imposibilita la actividad artística del hombre y lo que este puede llegar a ser: la moral. Esta ficción metafísica ha llevado al hombre a acatar todo un conjunto de normas y una fe que le haga creerse lleno seguridades distintas a las que debería proporcionar su desperdiciada impulsividad vital.

En lo que sigue se dejará de lado la crítica de Nietzsche a la ciencia con el fin de abordar los problemas que el filósofo expuso en *La genealogía de la moral* –en discusión con la sustentación de la moral expuesta por el evolucionismo inglés del siglo XIX– sobre la evolución de la cultura judeocristiana en Europa. Una vez explicadas sus meditaciones acerca de las ideas sobre la moral de los esclavos y de las valoraciones que las originan, se resaltarán, a la luz de la obra de Nietzsche, las alternativas para salir de la decadencia a la que se llegó con la aceptación de tales cánones, a saber: la inversión de los valores y la recuperación de los instintos para conseguir el saneamiento psicológico del hombre. De este saneamiento depende la feliz realización del arte, la más auténtica tarea de la existencia.

Nietzsche y el evolucionismo biológico

En tiempos de Nietzsche, la ciencia dejó de estudiar la moral como una distinción fundamental del hombre con respecto al resto de especies. El giro para el estudio de un hombre desvinculado de sus determinaciones metafísicas, alojado en un cuerpo perecedero, fue operado por Charles Darwin en 1860. Nietzsche leyó a Darwin y sus teorías sobre la hominización (como se sigue de los estudios de comentaristas que se mencionarán a continuación, de los planteamientos de

Humano, demasiado humano o de los aforismos sobre el anti-darwinismo que escribió el filósofo en sus obras de madurez). Las preocupaciones de Darwin no son de carácter estético, pero sus disertaciones sobre el remordimiento y el deber tienen una explicación en la teoría del origen de las especies: explica la moral enraizándola en el proceso evolutivo del ser humano, ya culturizado.

En su ensayo *On the way to the "Anti-Darwin"*, Dirk Robert Johnson se refiere a la atención que Nietzsche prestó a las ciencias naturales durante su denominado periodo medio, es decir, la etapa de producción filosófica que comprende las obras *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y los cuatro primeros libros de *La gaya ciencia*. Nietzsche adoptó buena parte de los postulados darwinistas, se interesó por el método científico y desdeñó el idealismo filosófico del siglo XIX, con lo cual se puede considerar que, si bien no era un darwinista, por lo menos sí llegó a simpatizar con la llamada “revolución darwiniana.”

Esa primera impresión de Nietzsche como un “pensador darwiniano” puede observarse mejor en *Así habló Zaratustra*, obra donde conceptos como el *Übermensch* y la voluntad de poder conservan algunas relaciones con el pensamiento científico de Darwin. (Johnson: 2003, Pág. 657, traducción propia). Al parecer de Johnson, todo ese enfoque se ha desplazado en años recientes al estudio de *La genealogía de la moral*, con lo cual se ha reavivado la discusión sobre el interés de Nietzsche por el método genealógico y, por extensión, por su naturalismo inspirado en Darwin. Johnson interpreta las obras del periodo medio de Nietzsche y hace hincapié en la importancia de Darwin. Allí señala que, a su parecer, existen numerosos “afluentes de ramificación de la filosofía del periodo medio de Nietzsche que pueden ser mejor comprendidos mientras uno reconozca que Darwin se erige como un poderoso río detrás de dichos afluentes.” (Johnson: 2003, Pág. 658, traducción propia).

La filiación de Nietzsche y Darwin se puede deducir, según Johnson, de dos indicios primordiales. El primero tiene que ver con el interés del filósofo por la base terminológica de la ciencia de Darwin, es decir, el legado histórico-materialista. Según Johnson, son las “sofisticadas y matizadas críticas de las bases del materialismo terminológico de la ciencia darwiniana las que permiten (a Nietzsche) localizar las conjeturas morales que subyacen al proyecto de Darwin y que lo sostienen.” El segundo indicio radica en el hecho de que Nietzsche estuvo influenciado por las teorías sobre una lucha en la naturaleza y por el rol de la fisiología y de la voluntad

biológica. Darwin llegó a conclusiones diferentes de las de Nietzsche, pero fue un referente para las investigaciones del filósofo. Los pensamientos de Nietzsche revelan un “nexo de ideas” con Darwin, cada vez más estricto y circular, que después dirigirá en contra del naturalista británico y de sus respectivos seguidores. (Johnson: 2003, Pág. 659, traducción propia).

Para Johnson, las afinidades entre Nietzsche y Darwin empiezan a esclarecerse en el ensayo “David Strauss, el confesor y el escritor”, texto de la primera sección de las *Consideraciones intempestivas*. Nietzsche hace allí una crítica al individuo que denomina “filisteo culto”, y que Diego Sánchez Meca, en su estudio introductorio de la producción de juventud de Nietzsche, así define: un individuo “consecuencia de la nueva situación espiritual creada tras la victoria militar y política de Bismarck.” (Nietzsche: 2011, Pág. 46). En las críticas a Strauss, añade Johnson, el pensamiento de Nietzsche y el de Richard Wagner coincidían. Sin embargo, el interés de Nietzsche por la ciencia de Darwin, sus esfuerzos a la hora de desarrollar un paradigma naturalista para la moralidad y su impaciencia frente a los constructos metafísicos indican que ni las soluciones de Wagner ni las de Schopenhauer constituían una solución aceptable con respecto al problema de la voluntad. (Johnson: 2003, Pág. 660, traducción propia). Asimismo, Darwin buscó algunas explicaciones para el fundamento de las instituciones humanas (entre ellas la religión y la moralidad) en la naturaleza y en las acciones del hombre; intentó sustentar los constructos humanos a partir de las bases del naturalismo científico:

Darwin hizo de la voluntad biológica y de la mente humana los puntos de partida para un examen completo de la historia humana y del desarrollo. Darwin se acercó al hombre desde una perspectiva “más allá del bien y del mal”, más allá de la conveniencia de un resultado específico.” (Johnson: 2003, Pág. 661, traducción propia).

Otro pensador influenciado por Darwin fue Paul Rée; Nietzsche expresa en *La genealogía de la moral* su distanciamiento de los postulados de Rée en *El origen de las sensaciones morales*, obra de hipótesis genealógicas semejantes a las de Darwin. Más adelante afirma que el origen de las expresiones “bueno” y “malo” y la moral ascética surgen de la esfera del noble y del esclavo, y señala que Rée, como los genealogistas ingleses, encuentra la fuente de tales sentimientos en un “modo altruista de valoración”. (Nietzsche: 2010. Pág. 59.)

Para continuar con Darwin, Johnson señala que los *moralistas*³ franceses tenían una percepción del comportamiento que radicaba en un “pesimismo fundamental y un escepticismo hacia el hombre y la conducta humana”, como también en el perfeccionamiento de una sensibilidad psicológica que se deduce de su omisión de los contextos metafísicos, así como de un enfoque en las pasiones, lo cual llevó a esos pensadores a permanecer escépticos en lo concerniente a la razón. (Johnson: 2003, Pág. 663, traducción propia). El propósito de los *moralistas* consistía en presentar una mirada objetiva del hombre, liberado ya de las restricciones cristianas tradicionales sobre el bien y el mal, y en explicar al individuo a partir de un estudio psicológico más preciso. Algo similar hizo Darwin posteriormente: evitó las nociones metafísicas para concentrarse en una conducta y en unas emociones humanas observables. Fue así como Darwin estableció, en obediencia a los “hechos”, que algunos aspectos como el egoísmo y el interés propio constituían rasgos primarios del hombre. De esta manera, el científico británico meditó sobre “una fuente central de la conducta: el instinto de auto-conservación.” (Johnson: 2003, Pág. 663, traducción propia).

Según Johnson, Nietzsche reconoció que Darwin, como los *moralistas* franceses, no quiso tratar los aspectos morales como absolutos sino como distinciones relativas. Así, la evolución darwiniana pudo, cuando menos, explicar cómo los valores tuvieron que surgir de sus opuestos. Los metafísicos tradicionales, en cambio, creían en la existencia de un reino moral absoluto, fuera de la experiencia humana, cuyos valores morales surgieron milagrosamente. Pero Darwin relativizó la valoración de la conducta y así pudo analizar las acciones y motivaciones del hombre:

El altruismo y el egoísmo ya no eran, por ejemplo, opuestos morales *ipso facto*; en lugar de eso, ambos valores fueron entrelazados, a tal punto que uno representaba una gradación más fina del otro.” (Johnson: 2003, Pág. 664, traducción propia).

Darwin parece haber identificado distinciones en las valoraciones, tal como ocurrió con los metafísicos de antaño, pero asimismo pensaba que los orígenes de tales distinciones podían ser hallados en una fuente moral individual de la cual terminarían brotando innumerables variaciones, alteraciones. Darwin, al no aceptar como válida una presunta moralidad absoluta,

³ Cabe recordar aquí que esta generación de filósofos galos -que encumbró a La Rochefoucauld, Pascal, Voltaire, La Fontaine y Stendhal- fue así llamada en función de su crítica de las costumbres occidentales y no de una defensa de la moral conservadora.

logró reconocer la presencia de unos patrones éticos *relativos* en la naturaleza. Esos patrones, advierte Johnson, “ilustran el entrelazamiento de motivaciones y aspiraciones ocasionalmente contradictorias”. (Johnson: 2003, Pág. 664, traducción propia).

Darwin observó que fue la historia natural (jamás los supuestos bíblicos) la que reveló cómo determinados patrones morales sobresalieron y sustituyeron a otros a lo largo del tiempo. Así, la historia primitiva humana ya no debía supeditarse a las consignas cristianas y, en consecuencia, la genealogía del hombre requería de una reconfiguración. (Johnson, 2003). De esta manera, los valores morales tenían que haber hallado sus orígenes en una conducta *pre-moral*, es decir, en algo primitivo. Darwin evitó la religión y se enfocó en la hipótesis de una voluntad biológica mientras teorizaba sobre la primacía de los instintos, pero no desestimó las motivaciones morales. Por el contrario, se esforzó por presentar al hombre como un ser de “aspiraciones morales y de impulsos inmorales”. En suma, Darwin rechaza la idea de una noción absoluta de la moralidad y somete las acciones morales a una conducta instintiva. (Johnson: 2003, Pág. 665, traducción propia).

Finalmente, D. R. Johnson concluye que Nietzsche adoptó tres elementos del darwinismo: “la negación de un universo moral trascendente y la relatividad de los valores; el énfasis en el naturalismo científico y los orígenes históricos; (y) la concentración en voluntades biológico-psicológicas dentro de la naturaleza”. Dichos aspectos son definitivos en el pensamiento del periodo medio de Nietzsche, pero la búsqueda genealógica de la moral en Darwin depende de “una excavación histórica de los instintos altruistas.” Nietzsche, por su parte, no coincide con tales ideas en ninguno de los tratados de *La genealogía de la moral*. (Johnson: 2003, Pág. 666, traducción propia).

La moral y los impulsos sociales en *El origen del hombre*

Darwin establece que las facultades morales del hombre han sido perfeccionadas por la selección natural⁴. (Darwin: 1994, Pág. 129). El acto colectivo de socializar, anterior al principio de

⁴ En entrevista concedida a ActionBioscience.org, Douglas Futuyma (Beca Guggenheim, 1992) recuerda que la selección natural, proceso por el cual una especie se adapta a su medio ambiente, “lleva al cambio evolucionario cuando individuos con ciertas características poseen una tasa de supervivencia o reproducción más alta que los otros individuos (...) y pasan estas características genéticas heredables a su progenie”. Futuyma alude a las teorías de

imitación, fue posible porque los hombres adquirieron “los mismos sentimientos que impelen los otros animales a vivir en comunidad, siendo además seguro que todos manifiestan la misma disposición general”. (Darwin: 1994, Pág. 131). Un sentimiento de cariño era lo que llevaba al hombre a sentirse inquieto, cuando se separaba de sus semejantes, por un previo afianzamiento de sentimientos de valor, fidelidad y simpatía. La adquisición de esas cualidades sociales se daba, no solo por selección natural, sino también por hábitos hereditarios.

Únicamente los hombres de aquellas tribus que se ayudaban entre sí, mientras fueran valerosos, simpáticos y fieles, podían ganar batallas a otros pueblos adversarios. Darwin añade: “Todas las ventajas que los soldados disciplinados adquieren sobre las hordes desordenadas procede muy especialmente de la confianza que cada soldado tiene en el apoyo de su camarada, tanto más seguro, cuanto que se funda en la obediencia, lazo (...) de infinito valor, pues siempre valió más alguna forma de gobierno que ninguna, (...) pues la fuente de todo progreso es la unión.” (Darwin: 1994, Pág. 131). Aquellas cualidades morales a las que se refiere Darwin fueron difundiéndose, según él, por todo el mundo:

“(…) aumentándose de día en día las facultades de razonar y prever los sucesos, cada hombre se convenció bien pronto de que, ayudando a sus compañeros, los obligaba a pagar después en igual moneda sus servicios. Motivo leve, sí, pero que fue suficiente para que se fuera adquiriendo el hábito de ayudar a los compañeros y de ejecutar acciones que ganasen su benevolencia, robusteciéndose con ello los sentimientos de simpatía, que son el primer impulso para ejecutar buenas acciones.” (Darwin: 1994, Pág. 132).

Otro estímulo que menciona Darwin en lo que concierne al desarrollo de las facultades morales y sociales en el hombre es aquel que nace de la alabanza o censura de su prójimo a partir de determinadas acciones. De tal suerte, lo relativo al bien será aceptado y lo relativo al mal desaprobado, incluso entre los más salvajes individuos. En ello radica, según Darwin, el fundamento de la moral: en impulsos de atracción por lo bueno y de rechazo por lo malo. El hombre experimenta temor a la censura y afecto por la alabanza. (Darwin: 1994, Pág. 132). Esta exposición de las facultades morales en “El origen del hombre y la selección en relación al sexo” concluye con la siguiente afirmación:

Darwin en *On the Origin of Species (by means of Natural Selection)*, (1859). Recuperado de <http://www.actionbioscience.org/esp/evolucion/futuyma.html>

Finalmente, nuestro sentido moral o conciencia es un elevado y completo sentimiento nacido de los sentimientos sociales, fuertemente guiado por la aprobación de nuestros semejantes, regulado por la razón y el amor propio, y en los últimos tiempos por profundos sentimientos religiosos apoyados en el hábito y la instrucción.” (Darwin: 1994, Pág. 133).

La adquisición y el perfeccionamiento de esas cualidades morales es lo que otorga a ciertas tribus su ventaja sobre las demás: la moralidad como “un elemento importante para el éxito de sus empresas.” El hombre moral, asegura Darwin, tiene más chance para prosperar y crecer.

Antítesis a la selección natural y los instintos sociales

Nietzsche expresa en *El crepúsculo de los ídolos* su desacuerdo con las teorías del autor de *El origen de las especies*. (Nietzsche: 2005, Pág. 175). Sin embargo, fue en los fragmentos 677 y 678 de *La voluntad de poder* donde manifestó más claramente su desacuerdo frente a la controvertible premisa de Darwin acerca de la existencia de unas cualidades sociales humanas, adquiridas y perfeccionadas gracias a la selección natural:

Nada me sorprende tanto, al lanzar una mirada sobre los grandes destinos de los hombres, como encontrarme delante de mí lo contrario de lo que hoy ven Darwin y su escuela, o de lo que quieren ver: la selección a favor de los más fuertes, de los mejor logrados, el progreso de la especie. Precisamente es lo contrario lo que se toca con la mano: la supresión de los casos felices, la inutilización de los tipos mejor logrados, el inevitable gravitar de los tipos medios y hasta de los tipos inferiores a la medida. (Nietzsche: 2011, Pág. 458.)

Más allá de esta reprobación, Nietzsche no identifica el cimiento de la moral occidental en ninguna suerte de sentimiento social, reglamentado de manera racional o por la rutina humana, y muchísimo menos lo asocia con un rasgo de elevación o perfeccionamiento humanos. Más bien es el *temor*, tal como lo explicita en el segundo tratado de *La genealogía de la moral*, lo que da origen a una moral de hombres vulgares, un pueblo bajo, de animales de carga y esclavos del trabajo. Esta es una esfera de seres infelices, absolutamente ajena a la de los *bien nacidos*. Estos hombres del resentimiento construyen su felicidad al observar primero a su enemigo, mientras que el *hombre activo*, el *noble*, el *rebotante de fuerza*, no procede igual; quienes poseen una forma noble de actuar dicen siempre “sí” y, además, se refieren a sí mismos como “Nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices.” (Nietzsche: 2010, Pág. 78).

La felicidad del hombre de resentimiento (la del Sabbat) es narcótica, algo que produce sosiego. Si el hombre noble “vive con confianza y franqueza ante sí mismo” (Nietzsche: 2010, Pág. 79), el resentido no es ni sincero ni ingenuo, ni honesto y directo consigo mismo. Es un ser que adora los escondrijos, los senderos clandestinos y las puertas traseras; un ser que gusta de esperar y de humillarse y que, en función de su resentimiento, hace de la suya una raza más astuta que la del hombre noble, quien no honra jamás la astucia. Para el noble, la astucia no es tan esencial como sí lo son unos instintos reguladores en perfecto funcionamiento. En él, el resentimiento se agota en una reacción inmediata y por eso no envenena, mientras que para el hombre bajo, débil e impotente, el resentimiento es permanente, lo cual le envenena: sus venenosos sentimientos le producen úlceras. (Nietzsche: 2010, Pág. 79).

Otro atributo del hombre noble es su respeto por sus enemigos: únicamente tolera al enemigo en quien no hay nada que despreciar y sí mucho que respetar. El hombre resentido, en cambio, ve en él mismo al *hombre bueno* y en su enemigo al *malvado*, mientras que el concepto de lo bueno en el hombre noble proviene de sí mismo. Lo malo para el noble es una creación secundaria; lo malvado para el resentido es un acto verdadero en la concepción de la moral de esclavos. (Nietzsche: 2010, Pág. 81). La forma como se manifiestan esas valoraciones contrapuestas, que suponen la existencia de una pluralidad de morales a pesar de la obstinación de una cultura que cree que la suya es la única moral válida y constituida, ya había sido expresada por Nietzsche en *Así habló Zaratustra*:

Muchas cosas que este pueblo llamó buenas son para aquel otro afrenta y vergüenza: esto es lo que yo he encontrado. Muchas cosas que eran llamadas aquí malvadas las encontré allí adornadas con honores de púrpura. (...) Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder. (Nietzsche, 2015, Pág. 115).

Expuestas estas diferencias, Nietzsche se refiere a una “inversión de la ecuación aristocrática de los valores.” Tal ecuación es: *bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado por los dioses*. Dicha ecuación fue invertida por los judíos. Para ellos, buenos eran los miserables, los pobres, los impotentes, los bajos, los que sufren, los que sobrellevan penurias, los enfermos, etc. Comienza de esta manera lo que define Nietzsche como “la rebelión de los esclavos en la moral”. (Nietzsche: 2010, Pág. 75).

Finalmente, Johnson señala que Darwin adoptó la terminología y las ideas psicológicas de los *moralistas*, cuyo estudio de las acciones humanas estaba movido por concepciones implícitas – trascendentales, estéticas y absolutas– de la moralidad y la virtud, con lo cual se permitían analizar la conducta humana. “Darwin creía que la moral como tal había evolucionado a partir de los instintos sociales. Sobre todo, Darwin dio prioridad al instinto de la simpatía: ese fue el origen de lo que él llamó “el sentido moral”. (Johnson: 2003, Pág. 672, traducción propia). Según Johnson, Darwin no dudaba que una única explicación abarcadora sobre el desarrollo del hombre pudiera ser encontrada, ni que el “estado de naturaleza” proporcionara el marco donde ese desarrollo pudiera ser explicado. La moralidad podría haber evolucionado, pero un paradigma que sustentara su evolución tendría que ser total y completo. No obstante, Johnson aclara que la pregunta que más preocupa a Nietzsche no tiene que ver con el modo de evolución de la moral, sino con la manera como la *creencia* en la moralidad se originó. (Johnson: 2003, Pág. 657, traducción propia). Para cerrar la discusión Nietzsche-Darwin es necesario señalar que las teorías del científico inglés no sirvieron a Nietzsche únicamente para el rastreo de los primeros estudios de desvinculación entre la conducta moral y la visión metafísica de la tradición occidental; también le permitieron “articular sus propias hipótesis en lo que concierne a la moralidad y sus orígenes.” (Johnson: 2003, Pág. 678, traducción propia).

La victoria de las fuerzas reactivas

El amor de la raza judía habría brotado, según Nietzsche, de su propio odio, razón por la cual el pueblo de Israel consuma una transvaloración de los valores donde triunfan otra clase de ideales sobre los ideales nobles; una victoria de la plebe y del rebaño con la que se hace palpable la derrota de los señores y la dominación de los plebeyos. En esta victoria de la moral del hombre vulgar se da una intoxicación de la sangre en la entremezcla de razas, pero además trae consigo el triunfo del resentimiento, que es ahora creador, que alumbra valores. (Nietzsche: 2010, Pág. 77). El *πονηρός*, aquel hombre vulgar de trabajo y esclavo de carga, tiene en el *no* un acto creador porque tal es la palabra que dice siempre la moral de esclavos, la de los hombres de resentimiento y de venganza imaginaria. No ocurre igual con la moral noble, que “brota de un triunfante decir *sí* a uno mismo.” (Nietzsche: 2010, Pág. 78).

Al ilustrar al hombre resentido, que concibe un “enemigo malvado” y que desde ese concepto inventa por contraste un “hombre bueno” (él mismo), Nietzsche se refiere al “retroceso de la

humanidad”: los instintos represores y revanchistas se manifiestan. Así las cosas, ahora comienza a creerse que la cultura consiste en criar, a partir del depredador, un hombre manso y civilizado, un inofensivo animal doméstico. (Nietzsche: 2010, Pág. 83). Es en ese esquema comunitario donde los instintos de la reacción y el resentimiento aparecen como “instrumentos de la cultura”. Hoy, asegura Nietzsche, no hay nada que “nos conceda el derecho a mantener nuestra fe en el hombre”; hay un notable cansancio del hombre y, con ello, un indicio del nihilismo.

En *Nietzsche y la filosofía*, Gilles Deleuze explica la manera como las fuerzas reactivas y su voluntad nihilista han completado su triunfo, y conclusión es desoladora: “Cuando la fuerza reactiva separa a la fuerza activa de lo que ésta puede, ésta se convierte a su vez en reactiva.” (Deleuze: 2012, Pág. 93). El filósofo francés indica aquí la consumación de un devenir-reactivo que se da en tanto ha sucedido “una afinidad de la reacción con la negación”, es decir, una cualidad de la voluntad de poder o “voluntad de la nada” que favorece el triunfo de las fuerzas del resentimiento, de la mala conciencia y del ideal ascético. Dichas fuerzas son, a su vez, fuerzas del nihilismo que han descompuesto lo activo o, en el decir de Deleuze, lo que tiende al poder. (Deleuze, 2012).

Para ilustrar cómo la moral del pueblo separa a las fuerzas activas de sus correspondientes manifestaciones de fuerza, Nietzsche apela al ejemplo del cordero y el ave de rapiña. El cordero dice a sus semejantes: “el ave rapaz es mala” y “nosotros somos los buenos.” (Nietzsche: 2010, Pág. 86). El cordero alimenta rencor por el ave rapaz, pero no es lícito reconvenir al ave rapaz por cazar al cordero. Es absurdo exigir a una fuerza que no se manifieste como tal (que derribe, que quiera dominar o que tenga sed de adversarios, resistencias y triunfos). En ello radica un quantum de fuerza, es decir, una voluntad, un impulso, una eficacia. Dicha manifestación de fuerza es lo que la moral del pueblo bajo pretende separar. Así, la venganza y el odio son rasgos propios del pueblo: “El fuerte es libre para ser débil y el ave rapaz es libre para ser cordero,” porque así lo cree el pueblo. (Nietzsche: 2010, Pág. 86).

Los oprimidos aseguran ser distintos al malvado y se exhortan entre sí a ser buenos. Por eso no hieren, ni atacan; jamás devuelven el golpe y conceden a Dios la venganza mientras esquivan lo malo. Por eso asegura Nietzsche que “El paciente, el justo, el humilde exige poco de la vida.” (Nietzsche: 2010, Pág. 86). El débil es sosegado, paciente y de virtud resignada, aspectos que ve en sí mismo como un logro involuntario, un merecimiento: su instinto de autoconfirmación y

autoconservación, con el que justifica la mentira. Y en tanto mentira y autoengaño, es el alma, su dogma de fe, lo que le sirve para interpretar su propia debilidad como “libertad, como un mérito su ser de tal o cual forma.” (Nietzsche: 2010, Pág. 87). Si no fuera por esa mentira, la debilidad del oprimido no parecería un mérito. Pero esa impotencia no resarcida es lo que después llama bondad y la bajeza temerosa lo que luego llama humildad. El débil procede en su moral según una cobardía que cree decretada por Dios, un llamado a la espera denominado paciencia y un no poder vengarse denominado “no querer vengarse”. Asimismo, el amor al enemigo, la bienaventuranza o el honrar a toda autoridad porque Dios así lo manda, son aspectos de una moral de pueblo que el resentido, ese animal del odio y la venganza, considera virtudes. “Fabrica blancura a partir de toda negrura.” (Nietzsche: 2010, Pág. 88).

El débil se las arregla para convertir en virtud todos sus rasgos de miseria, y a su deseo de venganza lo hace pasar por “triunfo de la justicia”. Dice que odia la injusticia y la impiedad, cuando en realidad hay en él un hondo rencor por sus adversarios. De esta manera, para la moral occidental que se ha querido afianzar como universal después de la victoria de los resentidos sobre los fuertes, eso que se denomina victoria de Dios es en realidad un deseo de venganza de aquellos que se hacen pasar por los buenos y los justos en la tierra. Esto es lo que ocurre mientras viven en su fe:

¿Y cómo llaman a lo que les sirve de consuelo contra todos los sufrimientos de la vida, a su fantasmagoría de la bienaventuranza anticipada y venidera? –

« ¿Cómo? ¿Oigo bien? Lo llaman “el juicio final”, el advenimiento de *su* reino, del “reino de Dios”... pero mientras tanto viven “en la fe”, “en el amor”, “en la esperanza”.» – ¡Basta! ¡Basta! (Nietzsche: 2010, Pág. 89).

El primer tratado de *La genealogía de la moral* deja como corolario la exposición de una lucha de valores opuestos, los de “bueno y malo” y “bueno y malvado”, que, a juicio de Nietzsche, permanecía inconclusa y en plena vigencia a finales del siglo XIX. Tal pugna fue librada por los pueblos de Roma y de Judea. Roma veía al judío como la antítesis de su naturaleza. Lo que Judea sentía por el romano, en cambio, está consignado en el Apocalipsis de Juan. Nietzsche reconoce allí una racionalidad de represalia: “La más cruda explosión escrita de cuantas pesan sobre la conciencia de venganza.” (Nietzsche: 2010, Pág. 92). En esa lucha de fuertes y nobles contra un pueblo sacerdotal del resentimiento prevaleció la moral popular que hasta aquí se ha descrito, y

por eso Roma terminó inclinándose ante las figuras de Jesús, de sus apóstoles (Pedro y Pablo) y de María. Tal derrota supone el sucumbir de Roma. A pesar de eso, hubo una luz, un nuevo despertar del ideal clásico y de una Roma construida sobre otra que había sido “judaizada”: el Renacimiento. Sin embargo, ese nuevo ideal sucumbió con la Reforma, un movimiento alemán e inglés que Nietzsche también define como resentido y plebeyo. Se trata de una rara excepción, ya que los movimientos que convulsionaron a la sociedad francesa y europea cincuenta y cinco años antes del nacimiento de Nietzsche también son para él un paradigma del triunfo del resentimiento plebeyo, aunque de la Revolución Francesa se pueda rescatar a Napoleón por encarnar lo que el filósofo alemán veía como “el ideal noble en sí.” (Nietzsche: 2010, Pág. 94).

El olvido en la salud del noble y la memoria en la moral plebeya

En el segundo tratado de *La genealogía de la moral*, “«Culpa», «mala conciencia» y similares”, Nietzsche menciona elementos que deben recuperarse para lograr una futura superación de la moral occidental plebeya. Una de esas disposiciones positivas es el olvido por ser una facultad de inhibición activa. Si se hace “tabula rasa” de la conciencia habrá espacio para lo nuevo, sobre todo si se trata de funciones nobles. (Nietzsche: 2010, Pág. 98). Por eso no hay felicidad, alegría, esperanza, orgullo o presente posibles si no interviene el olvido, que también es indicio de una salud fuerte, un valor activo que se manifiesta en la memoria de la voluntad. Nietzsche lo identifica también en la crianza de “un animal que tenga derecho a hacer promesas.” (Nietzsche: 2010, Pág. 99). No se trata en ningún caso de un hombre calculable, erigido desde la moralidad de la costumbre, sino un individuo soberano que únicamente se asemeja a sí mismo y, por ende, es también un ser supramoral con voluntad propia, libre e independiente. La suya, a diferencia de la del resentido, es una conciencia de libertad en virtud de su poder y perfección: una voluntad libre. Este hombre libre y de voluntad inquebrantable posee su propia medida de valor, lo cual le faculta para respetar o menospreciar “mirando al otro desde sí mismo”, para patear a “los galgos que prometen sin tener derecho a ello.” (Nietzsche: 2010, Pág. 100).

Al referirse a las religiones y su violencia, Nietzsche habla de la manera como el hombre recurre a la brutalidad en tanto *mnemotécnica*, en este caso algo siniestro, algo hecho para perdurar en la memoria del hombre. Al intentar formarse una memoria hubo para el hombre sangre, martirio y sacrificio. Las religiones son sistemas de crueldades donde el dolor se convierte en un poderoso medio auxiliar de la memoria. (Nietzsche: 2010, Pág. 102). Las ideas se deben dejar fijas para

que el sistema nervioso e intelectual pueda ser hipnotizado. Por ello, las leyes y las cárceles son ejemplo del esfuerzo humano por triunfar sobre el olvido. Este intento de hacer presente la memoria se convierte en un requerimiento de la convivencia social, tal como esta se manifiesta en Europa. Nietzsche ya se había referido a la violencia como recurso mnemotécnico en algunos de los aforismos que escribió entre la primavera de 1878 y noviembre de 1879. *Maestros en lugar de jueces* es uno de los más explicativos:

Contra la justicia punitiva. En su lugar sólo puede ponerse la instructiva (que mejora la razón y, precisamente por eso, los hábitos: ¡ creadora de motivos!). “¡Un bofetón al niño! No volverá a hacerlo”. Aquí por tanto el bofetón es un recordatorio de la lección: el dolor como estímulo poderosísimo de la memoria. De donde resultaría la máxima dulcificación de todos los castigos; ¡y la mayor igualación posible de los mismos! ¡Sólo como medios mnemotécnicos! ¡Entonces un poco basta! (Nietzsche: 2007. Pág. 325).

Sin esa memoria “incorporada” a través del castigo, es decir, sin ese impulso incorporado, es imposible someter a la plebe en la moral: se apela a esos recursos mnemotécnicos con el fin de crearle una memoria al vasallo o al castigado, de advertirle y recordarle cómo debe proceder en lo moral. Así se efectúa la denominada *domesticación* del hombre. Pero esa memoria no se incorpora a la razón, sino al cuerpo. En un estudio introductorio de *La genealogía de la moral*, Sánchez Meca habla de “juicios incorporados”, constitutivos del cuerpo y de la vida instintual del hombre. De este modo, es a partir del castigo y de las advertencias hechas al cuerpo (no en este caso al ego), una vez éste ha formado dentro los correspondientes dispositivos pulsionales, como se asimilan determinados comportamientos y parámetros conductuales:

(...) frente a nuestros impulsos y la unidad de nuestra dinámica viviente, la conciencia constituye, como decía Nietzsche (...), una instancia superficial pues el yo no es más que una simplificación lógica y abstracta en cuanto retraducción de la verdadera unidad viviente –que es el cuerpo– en unidad pensada. Por eso, en último término, aunque el yo ignore los impulsos que se agitan en el inconsciente, es siempre el cuerpo –dice Nietzsche– quien piensa y quien decide. (Nietzsche: 2010, Pág. 31).

Si existe una decadencia equivalente al descontrol de los instintos, como añade después Sánchez Meca, “eso da origen a una sensación de miedo y de inseguridad por la incapacidad para controlarlos. Entonces se impone la necesidad de tiranizar.” (Nietzsche: 2010, Pág. 39).

Mediante la dominación tiránica de los instintos básicos y un esmerado refinamiento en el arte de hacer sufrir, o mejor, mediante una creatividad del suplicio (el desollamiento, el descuartizamiento, las quemaduras, el empalamiento humano, etc.), se obtienen otros instrumentos que también apelan a la memoria para instituir “seres razonables”, con lo cual queda demostrado que la sangre está siempre en aquellas cosas buenas que enaltece la moral plebeya. (Nietzsche: 2010, Pág. 103). Es así como la moral, al controlar y reprimir los instintos del hombre bajo, termina llevando a cabo una desnaturalización del hombre.

En su conferencia magistral *¿De dónde y cómo se forman los valores?*⁵, ofrecida en Ciudad de México para la Fundación Ética Mundial, Diego Sánchez Meca aclara que, al igual que el bofetón dado a un niño cuando se comporta inadecuadamente, el castigo físico es siempre una manera aparentemente eficiente de “hablar al cuerpo y no a la razón” para que el castigado recupere la memoria de lo que debía y no debía hacer. “La moralidad sería la imposición, mediante una disciplina muy estricta, que muchas veces incluye el castigo corporal y la coacción psicológica (y) la inculcación de unos valores, de unas normas dentro de ese proceso de educación (donde) no es imprescindible la explicación racional de la conveniencia de crear esos hábitos”. Después aclara que la razón nunca es la primera instancia del conocimiento, sino el hábito.

Lo que Sánchez Meca señala aquí ya había sido observado por Nietzsche en *La genealogía de la moral*: “El criminal merece un castigo porque habría podido actuar de otro modo.” (Nietzsche: 2010, Pág. 103). Con la mecánica *acreedor-deudor* ocurre algo parecido, ya que al hacer una promesa se pretende formarle una memoria a quien promete. De esta manera, el acreedor puede infligir todas las torturas que desee al deudor; lastimar su cuerpo cuanto quiera para que obtenga la satisfacción de sentirse solventado. El goce de la violencia, asegura Nietzsche, es un bocado exquisito para el acreedor, una suerte de derecho señorial que le permite sentirse superior en las vejaciones que produce en el cuerpo de quien no ha cumplido su obligación: “La compensación consiste, pues, en una concesión y un derecho a la crueldad.” (Nietzsche: 2010, Pág. 105). Para decirlo con Spinoza, Nietzsche enuncia la noción de la *sympathia malevolens* que había introducido el pensador neerlandés, definida como una propiedad del hombre. Así, algunas

⁵ Tamez, O. [Orlando Tamez]. (2012, abril 22). La filosofía de Nietzsche_05. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=lAp1GAwzbhM>

castas superiores creían necesaria la posesión de ciertos seres sobre los que fuera lícita la descarga de la maldad y del sarcasmo. “Ver sufrir sienta muy bien; hacer sufrir, todavía mejor.” (Nietzsche: 2010, Pág. 107). Sin crueldad, por lo tanto, no hay fiesta para el hombre (el resentido).

Pese a lo anterior, Nietzsche señala que la vida era más alegre cuando la humanidad no se avergonzaba de su crueldad. La humanidad se hizo oscura con una “vergüenza del hombre ante el hombre” que corrobora el pesimismo, el hastío, el cansancio de vivir, gesto de repugnancia que dice *no*. También se trata de una vergüenza de los instintos, muy característica de las épocas de moral y de blandura, de “la época más malvada del género humano” (Nietzsche: 2010, Pág. 108), de un asco que al débil y al asceta le producen la alegría y la inocencia del animal. Los padecimientos se convierten de esta forma en el máximo argumento contra la existencia. Pero en tiempos anteriores al periodo moral y de reblandecimiento, el dolor no dolía tanto como ahora, cuando lo que procuramos cotidianamente es, justamente, la eliminación de toda dolencia. Los griegos prehelénicos tenían una valoración muy distinta de su dolor y lo ofrecían a los dioses para brindarles felicidad. (Nietzsche: 2010, Pág. 109)

En la moral plebeya y en la relación *acreedor-deudor* se pretende gozar de los beneficios de una vida comunitaria. Cada quien desea salvaguardarse de todo perjuicio y hostilidad, pero eso depende de la adquisición contractual que supone esa vida en sociedad. Allí, el criminal es un *quebrantador* porque rompe el contrato, la palabra y todo aquello que le garantiza seguridad y comodidad. (Nietzsche: 2010. Pág. 109). Cuando el criminal comete un delito también atenta contra su acreedor: la comunidad. La sociedad debe expulsarle y castigarle con toda la dureza necesaria. De esta manera, el resentimiento, además de una señal típica de la moral plebeya, también lo es del anarquista y del antisemita, quienes, como el cristiano, santifican la venganza con el nombre de *justicia*. La revancha se convierte en la honra de los afectos reactivos, pues en nombre de ese ideal de justicia, consentido por la sociedad, el castigo desempeña diversas funciones: frustra posibles daños ulteriores, repara al damnificado, infunde temor frente a los jueces y ejecutores del castigo, se vuelve *fiesta* para quien lo ejecuta, forma la memoria o supone un “pago de honorarios” para el acreedor o afectado. (Nietzsche: 2010, Pág. 121-122).

Pero más allá de su utilidad, la función del castigo radica en despertar sentimientos de culpa. Es, por tanto, instrumento de la mala conciencia y del remordimiento. No obstante, hay en el castigo

un efecto adverso e indeseado por la moral: endurece y enfría al castigado, refuerza su capacidad de resistencia. En cuanto a la conciencia del ejecutor del castigo, este no expresa nunca el propósito de habérselas con un culpable sino “con el causante de algún daño”, quien a su vez no desarrolla necesariamente una especie de pena interior. (Nietzsche: 2010, Pág. 124).

Con Spinoza, afirma Nietzsche, el mundo regresa a la inocencia en la que reposaba antes de la invención de la mala conciencia: el *morsus conscientiae* (remordimiento) se convierte en lo opuesto al *gaudium* (alegría), con lo cual el castigado no asume la pena diciendo “no debí hacerlo” sino pensando que “algo ha salido mal de forma imprevista” y sometiéndose así a su castigo como quien asume una enfermedad o una desgracia. (Nietzsche: 2010, Pág. 124). En suma, el hombre puede aumentar su temor mediante el castigo (o también mediante la amenaza al castigo), algo que termina domesticándolo pero que no hace del él un hombre mejor. Estos mecanismos de coacción y de intimidación demuestran que la mala conciencia es la enfermedad del hombre que ha quedado aprehendido en “el hechizo de la sociedad y de la paz.” (Nietzsche: 2010, Pág. 125). Eso es lo que ocurre cuando ha tenido lugar una suspensión y devaluación de los instintos del hombre. Por tal motivo, la reducción al pensar, argumentar y calcular es consecuencia de la pérdida de todos los impulsos reguladores que guiaban al hombre con una seguridad inconsciente. Eso es lo que lleva a Nietzsche a concluir que la conciencia es el órgano “más pobre y más falible” del ser humano.

Tales rasgos de debilidad indican una instintividad “vuelta hacia dentro.” Nietzsche la define como “la interiorización del hombre”, análoga al proceso en el individuo que cree en *el alma*, con lo que queda frenada la “descarga del hombre hacia fuera” y que supone una inversión en la adecuada dirección del hombre “contra el hombre mismo.” (Nietzsche: 2010, Pág. 126). Asimismo, la mala conciencia, en tanto constructora de ideales negativos y en la dinámica *acreedor – deudor* ya descrita, permanece en las sociedades por espacio de milenios porque todavía rige entre los hombres el convencimiento de los logros de los antepasados, con quienes hay una deuda tácita: la estirpe existe gracias a esos ancestros y es obligatorio saldar la deuda mediante el sacrificio, con fiestas y toda suerte de declaraciones de respeto y obediencia, que revelan otra clase de temor: el que produce el antepasado y su poder. La deuda se incrementa cuando crece el poderío de la casta:

Pensemos hasta el final esta tosca lógica: finalmente la fantasía del temor creciente hará crecer necesariamente y de un modo colosal a los antepasados de las estirpes *más poderosas*, y se retirarán a la oscuridad del inquietante misterio divino y de lo irrepresentable: finalmente el antepasado se transfigura necesariamente en un dios. ¡Tal vez sea éste el origen de los dioses, un origen, pues, a partir del miedo!... Y quien crea necesario añadir: «*¡Pero también a partir de la piedad!*» (Nietzsche: 2010, Pág. 131).

La humanidad ha heredado, asegura Nietzsche, el peso de las deudas, pero también “el anhelo de saldarlas.” De tal modo, la adoración a los dioses, el servilismo y el sentimiento de culpa crecen y se constituyen de manera simultánea con la elevación del “concepto de dios y el sentimiento de lo divino.” Y en la genealogía de las divinidades, en el relato de sus victorias y de sus luchas, se refleja la instauración de las jerarquías de los pueblos. (Nietzsche: 2010, Pág. 132). Quien padece la enfermedad descrita por Nietzsche es el hombre de mala conciencia, el hombre domesticado y encarcelado en el Estado cuya única voluntad consiste en hallarse culpable y convencerse de lo imposible que le resulta la expiación de sus culpas. La sanación dependerá, por lo tanto, de un “intento inverso”, de algo ajeno a la forma como el hombre relacionó sus impulsos e inclinaciones naturales con la mala conciencia, suceso terrible que lleva a Nietzsche a diagnosticar todo el decaimiento del nihilismo. (Nietzsche, 2010).

El modelo de la cultura trágica y de lo estético como salida al nihilismo

Hasta aquí se ha constatado con Nietzsche que toda la exaltación de aquel mundo de esencialidades inalterables y eternas es el resultado de una invención del hombre: un mundo suprasensible y constituido cuyas formas, como lo recuerda Deleuze, estriban en *la idea de valores superiores a la vida*: Dios, la verdad, la esencia, el bien, etc. Pero todo el cúmulo de esas formas y valores “no es un ejemplo entre otros, sino el elemento constitutivo de cualquier *ficción*.” (Deleuze: 2012, Pág. 207). Dicha ficción, que tiene detrás de sí la depreciación del mundo y la negación de la vida, también tiene que ver, según Deleuze, con un segundo sentido: “Se reacciona contra el mundo suprasensible, se le niega toda validez. (...) Desvalorización ya no significa valor de la nada tomado por la vida, sino la nada de los valores, de los valores superiores.” (Deleuze: 2012, Pág. 208). Entiéndase, por consiguiente, que la pérdida de la fe en los antiguos fundamentos morales, que han perdido la vigencia de antes, supone que el hombre está tentado por querer *la nada* en tanto ya no tiene en qué arraigarse. El nihilismo indica que ya

no se trata solo de una depreciación de la vida a partir de la esfera de los valores superiores (la de la moral plebeya), sino de la constancia de una vida *depreciada* y de un mundo que “rueda hacia su propia nada” pues carece de valores, de sentido y finalidad. (Deleuze: 2012, Pág. 208-209).

En *El hombre rebelde*, Albert Camus dedica todo un episodio a Nietzsche. Allí recuerda que, en el mundo desembarazado de Dios, el hombre no se supedita más a ninguna instancia tutelar y está solo. (Camus, 2015). Pero no resulta fácil sobrellevar dicha libertad; el hombre nihilista "no es aquel que no cree en nada sino aquel que no cree en lo que es." (Camus: 2015, Pág. 105). En el párrafo 20 de “«*Culpa*», «*mala conciencia*» y *similares*” Nietzsche da su beneplácito a la pérdida de la fe en el dios cristiano; el ateísmo, a su parecer, puede liberar a la humanidad del viejo sentimiento de la deuda adquirida. (Nietzsche, 2010). Pero la afirmación de un hombre apto para la creación estética no depende únicamente del olvido de los preceptos morales sino también de la recuperación de todo lo instintivo, de las pulsiones y aspectos sensibles del hombre, desestimadas durante más de dos milenios de platonismo y de moral judeocristiana.

La inversión de los valores

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche señala cómo la moralidad occidental instauró el espíritu de rebaño. Esa conducta obsecuente, que no se hubiera dado sin un sofocamiento de los instintos, es la que ha llevado al hombre a empequeñecerse y a hallarse impedido para la realización de todo lo que puede conseguir como un ser creativo. Es necesaria la recuperación del regocijo del hombre en la certeza de su condición de ser terrenal: la misma de los griegos primigenios que se reconocían en su condición precedera, en el hálito sano de sus instintos, en su tragicidad. Nietzsche se enemista con lo que niega la vida: lo que la languidece, lo que la corrompe. Entiende que no solo la sana naturaleza instintual del hombre se ha arruinado en la moralidad; también han sido frustrados los instintos, se ha inhibido el sentimiento de crueldad con los actos de socialización, el sentimiento de culpa se ha instituido como un concepto moral más: la vida se ha vuelto contra sí misma. Pero uno de los mayores rasgos de esa progresiva indigencia consiste en el “impulso ascético”. Nigel Warburton lo resume así en *La caverna de Platón*:

(...) una pulsión aparentemente absurda y autodestructiva, es una especie de autotortura que constituyó el último recurso de quienes no eran capaces de ejercer su voluntad en el mundo, pero se ha convertido en un ideal que se debe celebrar. (Warburton: 2008, Pág. 202).

Las cosas arruinadas por el ideal ascético, según Nietzsche, son inconmensurables y de fatídicas consecuencias porque a este no se le ha expresado ningún ideal rival, ningún antagonista, salvo la ciencia, que también ha resultado por él vencida. La ciencia, que posee su propia voluntad y ha sido capaz de arreglárselas “sin Dios, el más allá y las virtudes de la negación”, también revela una deficiencia, más allá de sus logros y de haber hallado trabajadores y adeptos: “no demuestra (...) hoy un objetivo, un ideal, la pasión de una gran fe”. En resumen, en la ciencia se refugian los desanimados, los carcomidos, los incrédulos y los de mala conciencia. Seres que a pesar de su laboriosidad y de su erudición “(...) sufren y no quieren confiarse a sí mismos lo que son (...), seres entumecidos y carentes de reflexión que sólo temen una cosa: *cobrar conciencia*.” (Nietzsche: 2010, Pág. 194-196). Ni los hombres de conocimiento ni los ateos ni los moralistas ni los nihilistas ni los agnósticos son tampoco esos genuinos espíritus libres (entre ellos los impulsores de la democracia) que aseguran ser y que juran haberse liberado de las lacras del nihilismo, “pues todavía creen en la verdad”.

Hay que buscar, por lo tanto, la manera de transformar esos antiguos ideales para que pueda tener lugar la anhelada realización del arte. Y, entendido el hombre como un esteta de su propia existencia, se infiere que el artista ya no debe rendirse más al servicio del ideal ascético por ser eso un indicio de corrupción. El ideal ascético y la ciencia revelan ese “empobrecimiento de la vida” que Nietzsche denuncia en *La genealogía de la moral*. Pero no son los científicos ni los hombres de conocimiento quienes pueden adelantar una nueva existencia a la luz de lo estético. Una vez acaparan los eruditos toda la atención, “ya no existe la fuerza desbordante, la certeza de la vida, la certeza en el futuro.” (Nietzsche: 2010, Pág. 199). Si los valores morales, el ideal ascético y la ciencia van en contravía de la satisfactoria realización del hombre, lo primero que debe aceptarse es que ya no puede aplaudirse un derrotero de vida en función de lo que el hombre *debe* hacer, sino de lo que desea hacer, de un decir “yo quiero”, como lo hace el niño de las tres transformaciones de Zaratustra. Llegar a esa instancia no supone, desde luego, un tránsito inmediato: la creación de los nuevos valores requiere primero el *crearse* una libertad, como lo hace el león:

En otro tiempo el espíritu amó el “Tú debes” como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho incluso en lo más santo, de modo que robe el quedar libre de su amor: para ese robo se precisa el león. (Nietzsche: 2015, Pág. 67).

La inversión también exige admitir que las posibilidades de una nueva vida en el orden del arte no estriban en la acepción de los supuestos teóricos de la ciencia ni en las promesas de la democracia, ya que ambas cosas apelan al gobierno de las muchedumbres. En la victoria de la creatividad está el nuevo propósito del hombre sobre lo rutinario: un hombre para el arte, pero desde la acción y no desde el conocimiento o el afán de obtención de la verdad. En suma, un hombre que se afirma en la existencia y en la inocencia del devenir: “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.” (Nietzsche: 2015, Pág. 67).

La recuperación de los instintos y la sanación psicológica del hombre

Desde luego, para el nuevo comienzo es necesario liberarse de las nociones de culpa y de pecado adquiridas en la moralidad cristiana, pero también hay que sanarse del abatimiento que supone el nihilismo, es decir, del convencimiento de que no queda nada a qué aferrarse, de que ya no persiste nada una vez derrumbados los ideales morales y religiosos, salvo la sensación de repugnancia hacia la vida en la constatación de la muerte de Dios y su doctrina dogmática y teológica de comprensión del mundo. En palabras de Nietzsche, el preferir “querer *la nada* a no querer nada”. (Nietzsche: 2010, Pág. 208).

El siempre ahora del arte es un ensayo sobre la función de la estética en el pensamiento de Nietzsche. Allí, M.^a Antonia de Castro cita un esclarecedor ejemplo sobre la estimulación de la capacidad de olvido para la regeneración de un individuo que pueda crear. Como en la genealogía de Nietzsche, la “facultad de inhibición activa” del olvido y la extracción de los dispositivos pulsionales con los que el hombre ha recordado cómo proceder en lo moral (lo incorporado, lo grabado en el cuerpo), son elementos decisivos para la sanación:

Una de las historias que se cuentan en África al atardecer narra las milagrosas curaciones de un hechicero que, para alejar los males del cuerpo enfermo, hablaba largamente con el paciente, le adjudicaba un nuevo nombre, le atribuía otro pasado y mientras le iba invistiendo de un nuevo carácter, le devolvía a una vida nueva. Por este sencillo método basado en la disolución de su memoria, alejaba de él los males que le venían atribulando, para poder comenzar a ser otro, liberado de sí mismo y curado. (Vidal: 1998, Pág. 56).

De la cualidad del olvido depende el arte en su creación y contemplación. Solo quien se ha soltado de esas ataduras morales, aquel hombre cuyo pensamiento apela al cuerpo como punto de partida, está en aptitud, como concluye de Castro, de volver “a hacer presente la creación y así instaurarse como el “siempre-ahora”. (Vidal: 1998, Pág. 56). El joven Nietzsche de *El drama musical griego* también atribuía esa capacidad de disolución de la memoria al espectador originario del arte trágico: un individuo sano, irracional en el sufrimiento y en la felicidad, cuya única memoria (su erudición) era la del recuerdo de los días felices, y que se libera de las cadenas de la razón gracias a las prodigiosas fuerzas del arte. Su espíritu ha devenido libre al tomar nuevamente posesión de sí. Este hombre, al igual que el niño artista, conserva sus sentidos estivales, primaveralmente estimulados para gozar de las más auténticas manifestaciones de la expresividad humana con el asombro mismo de la primera vez. (Nietzsche: 2009, Pág. 213).

Conclusiones

La irrupción de Nietzsche en la era denominada como *secularización* coincide con una serie de adelantos y de alternativas técnicas, científicas y teóricas acerca del hombre y de su papel en el mundo. Lo más importante de todo ese escenario de aparentes adelantos es que el hombre ya se ha liberado de una superestructura moral y teológica en la base de los dogmatismos religiosos de antaño. Dada esta nueva coyuntura, el filósofo alemán adelanta los escritos de su periodo medio mientras estudia e intenta refutar los planteamientos sobre el origen de los sentimientos morales, propuestos por la escuela del evolucionismo biológico británico del siglo XIX, concretamente los de Charles Darwin.

La teoría sobre la selección natural y la adaptación al mundo por parte de los individuos mejor constituidos impregna el pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, el filósofo expresa su desacuerdo con Darwin sobre la supuesta existencia primigenia de unos instintos de tipo social que hayan justificado todo el comportamiento moral del hombre. A diferencia del naturalista y también de Paul Rée, Nietzsche señala que son el temor y la crueldad los elementos que llevan al hombre a erigir todo un sistema de convenciones morales que pueda salvaguardarle de la amenaza de los demás y que lo llene de seguridades. Los postulados del evolucionismo son refutados en *La genealogía de la moral*, obra en la que se recurre al método genealógico para demostrar que las ideas tradicionales sobre las fuentes de la moral han sido siempre erróneas y que los sentimientos de la bondad, la abnegación o la culpa han brotado realmente del

resentimiento. Lo valioso de la apuesta de Nietzsche radica en su refutación de las acciones altruistas, que los genealogistas ingleses relacionaban con el concepto de “bueno”.

En cuanto al resentimiento, Nietzsche señala que los plebeyos invirtieron la valoración original de los conceptos “bueno y “malo”. Así, la primera valoración se atribuyó a los actos altruistas y la segunda a los actos egoístas. Esa drástica revalorización fue heredada en Occidente y terminó favoreciendo los intereses de los plebeyos. La mala conciencia, en cambio, correlaciona con el sentimiento de culpa que ha sobrellevado la humanidad y que ha determinado las pautas de su conducta en el esquema social. Así las cosas, el diagnóstico de Nietzsche revela que las fuerzas reactivas del resentimiento han separado a las activas de lo que pueden. Pero la moral plebeya, además de haber operado esa revalorización, se ha mostrado como una invención humana más; ya no es algo que deba permanecer instituido como de una vez para siempre y, por lo tanto, se puede modificar.

Nietzsche celebra la pérdida de la fe en el dios cristiano. Si el hombre se olvida de los viejos discursos que legitiman la conducta moral podrá considerar una vida para el arte, una existencia saneada del peso de los fundamentos teológicos y morales, pero para eso tendrá que abandonar su fe en esperanzas supraterráneas y volver a ser una vez más “el sentido de la tierra”. “La anulación de la memoria devuelve al hombre la capacidad de experimentar, de ver con una mirada nueva”, señala M.^a Antonia de Castro. (Vidal: 1998, Pág. 56). Quien reconoce al cuerpo y lleva a cabo el proceso de crearse su libertad podrá recuperar la sana inocencia del devenir, el del nuevo comienzo, el de un “decir sí”: “Cuerpo soy yo y alma” – así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?” (Nietzsche: 2015, Pág. 78)

En el tercer capítulo se abordará el proceso que adelanta el hombre —modelado a partir de los valores absorbidos al calor del fuego del hogar familiar— para liberarse de los lastres del nihilismo y adquirir finalmente la Gran Salud. Una vez expuesto tal proceso se señalarán las características del arte trágico en la meditación poética y filosófica del Nietzsche de los escritos de juventud, y se concluirá así sobre las particularidades y la justificación de una estética de la existencia.

Capítulo III

La superación del nihilismo y la realización del arte de la existencia

Creo que, en la base del arte, está esa idea o ese sentimiento muy vivo, una cierta vergüenza de ser hombre que hace que el arte consista en liberar la vida que el hombre apresó.
Gilles Deleuze.

A lo largo del capítulo anterior se abordó la discusión que Nietzsche sostiene con la escuela del evolucionismo biológico inglés, donde el filósofo alemán refuta las hipótesis científicas de Darwin sobre la justificación del comportamiento moral. Después fueron expuestos dos planteamientos básicos de la disertación de Nietzsche en *La genealogía de la moral*: primero, el éxito de las fuerzas reactivas en la fundación de la moral de esclavos y del ideal ascético; en segundo lugar, la incorporación de los dispositivos pulsionales y de la memoria en el individuo como mecanismo para el asentamiento del espíritu de rebaño en Occidente. A continuación se examinará cómo fueron descubiertos los débiles cimientos de la moral judeo-cristiana y cuáles fueron las alternativas que expuso Nietzsche para superar el abatimiento producido por la constatación de la muerte de Dios y para la obtención de la Gran Salud.

En las siguientes páginas se hará uso del esquema de Gordon C.F. Bearn en “Superficial —Out of Profundity: Nietzsche’s Unwritten Birth of Tragedy”, primer capítulo de *Waking to Wonder: Wittgenstein’s Existential Investigations*. La sinopsis de Bearn describe cómo la filosofía de Nietzsche trata la enfermedad del nihilismo y explica las alternativas para que el individuo pueda recuperarse. A juicio de Bearn, el proceso sigue cuatro fases específicas: la salud del hogar, la enfermedad, la convalecencia y la Gran Salud del Espíritu Libre. Así se pretende establecer cómo en la última de las fases descritas se obtiene una óptima salud y se dan las condiciones para que los seres humanos, una vez liberados de las creencias metafísicas y de la crisis anímica del nihilismo, puedan asumir sus vidas afirmativamente en las posibilidades de lo estético. En este capítulo se mencionan también diversos planteamientos de Gilles Deleuze, Agustín Izquierdo y Diego Sánchez Meca sobre la disertación estética de Nietzsche.

La salud del hogar

Estimación del mundo suprasensible y subestimación del mundo terrenal

En *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Diego Sánchez Meca declara: “La vida débil, la vida enferma, decadente y sufriente no es capaz de aguantar el sufrimiento y sobreponerse a él, *se conserva*. (Sánchez Meca, 2005, Pág. 101). Para ilustrar esa conservación basta con recordar dos sucesos históricos: la persistencia del cristianismo en Occidente después del fin del mundo antiguo y la Reforma protestante. Ambos acontecimientos ejemplifican la implantación de valores absolutamente opuestos a los del paganismo, así como la negación evidente de todos los aspectos trágicos de la vida. En *El Anticristo*, Nietzsche exclama:

Para poder decir *no* a todo cuanto representa la curva *ascendente* de la vida, (la armonía plena, la hermosura, la autoafirmación) el instinto de resentimiento, hecho genio, tuvo que inventarse *otro* mundo con respecto al cual esa *afirmación* de la vida supuso lo malo, lo reprochable, en sí. (Nietzsche: 2005, Pág. 46).

El ideal ascético en tanto estratagema del cristianismo, así como el nihilismo en tanto “transmisión hereditaria de una morbosidad”, afectan las disposiciones fisio-psicológicas del individuo y, además, son indicio de desnaturalización (*Entnatürllichung*). (Sánchez Meca, 2005). El cristianismo asienta un “proceso de culpabilización con su interpretación del pecado original que destruye de raíz toda inocencia.” (Sánchez Meca, 2005, Pág. 109). Por lo tanto, al azar se le ha privado de su sana ingenuidad: ¿Qué es, en definitiva, la moral judeo-cristiana? El azar despojado de su inocencia; la desgracia envilecida por el concepto “pecado”; el bienestar denunciado como peligro, como “tentación”; el malestar fisiológico infectado del gusano roedor de la conciencia... (Nietzsche: 2005, Pág. 46).

Según el esquema de Gordon C.F. Bearn, quienquiera que esté destinado a ser un espíritu libre nace sano, pero llega a verse apremiado por “todo lo que encadena”: la reverencia sumisa a los mayores, a la nación, a los maestros, a los lugares de culto, etc. Esos valores, adquiridos en el *hogar familiar*, se estiman como elevadísimos. Sin embargo, Bearn señala que, para Nietzsche, se trata de valores metafísicos. La metafísica —donde las formas platónicas y las formas cristianas no difieren demasiado— “desinfla el valor del mundo terrenal e infla el valor de un mundo celestial”. (Bearn: 1997, Pág. 4, traducción propia). De hecho, Nietzsche se refiere al

cristianismo como una especie de platonismo para el pueblo en *Más allá del bien y del mal*, obra en la que el filósofo define al credo de los metafísicos como una esperanza en valores opuestos a todo lo que favorece la elevación en el hombre. (Nietzsche, 2006). En todo este enfoque de los valores metafísicos radica lo que Bearn denomina “salud del hogar”. Los metafísicos, que aseguran comprender los orígenes de las cosas, asimismo creen entender de dónde proviene lo desagradable: “de nuestras vergonzosas urgencias humanas” (Bearn: 1997, Pág. 5, traducción propia), idea que apela a la negación del cuerpo que impera en Occidente y contra la que Nietzsche expresa su desacuerdo a lo largo de toda su obra. Para los metafísicos, lo verdadero, el bien y lo bello no pueden emanar del desagradable, ilusorio y variable mundo humano, sino de otro lugar, de un origen (*eigenen*) que nada tiene que ver con lo transitorio, lo engañoso o lo seductor. (Nietzsche, 2006). Lo anterior significa que el dios oculto yace en su propia base y no en otro lugar. Sobre esta valoración negativa del mundo terrenal e inmanente, la exposición de Michael Onfray resulta igualmente ilustrativa:

¿Qué se le reprocha a ese mundo? Querer la felicidad en la tierra, aquí y ahora, y no más tarde, hipotéticamente, en otro mundo inalcanzable, concebido como una fábula para niños... La inmanencia es el enemigo, la mala palabra. Los epicúreos deben su sobrenombre de puerco al hecho de que su constitución fisiológica los determina; su existencia genera su esencia. Al no poder actuar de otro modo que como *amigos de la tierra*, según la feliz expresión del *Timeo* de Platón, esos materialistas se condenan a excavar con el hocico sin saber siquiera que por encima de su cabeza existe un Cielo lleno de ideas. (Onfray: 2008, Pág. 63).

Si el mal y el bien son diferentes y se acepta que el primero procede de este mundo, el bien está “en otro mundo”. En la primera Epístola de San Juan se desapruaban las pulsiones elementales del cuerpo: “Porque todo cuanto hay en el mundo —la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas— no viene del Padre, sino del mundo”. (Juan, 2:16, Biblia de Jerusalén). El Padre es el dios *no transitorio* al que se refiere Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*. La fe fundamental del metafísico, como explica Bearn, consiste en que los valores opuestos deben tener genealogías opuestas. Los “momentos más altos”, según Nietzsche, radican en los ya referidos valores de la verdad, el bien y lo bello. Son esos valores — los que por más tiempo encadenan a los hombres— y la creencia que en ellos se deposita lo que constituye la fase que Bearn denomina “salud del hogar”, algo que deriva del calor artificial de la

chimenea familiar, un calor que contrasta (y difiere) del calor natural de la Gran Salud. Lo que hace creer a quien ha absorbido los preceptos del hogar familiar que se encuentra sano radica en el consuelo que provee el arraigo en los valores metafísicos. En consecuencia, si se ha ensalzado la salud del hogar ha sido por los consuelos que esta provee para protegerse de la decadencia y de los pecados del mundo. El reverenciado dios de la salvación no proviene *del mundo*. Por el contrario, promete un mundo donde la bienaventuranza, la paz y la felicidad son eternas, un mundo sin dolor al que solo pueden aspirar quienes adopten su credo y los valores del hogar familiar.

La enfermedad del nihilismo

En “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»” Martin Heidegger afirma: “(...) aunque Dios, en el sentido del dios cristiano, haya desaparecido del lugar que ocupaba en el mundo suprasensible, dicho lugar sigue existiendo aun cuando esté vacío.” (Heidegger: 2000, Pág. 168). Ciertamente, lo que Nietzsche detecta con ese vacío del nihilismo, como asegura Deleuze, es una reacción contra el mundo suprasensible. Sin embargo, la reacción apenas supone una desvalorización; la nada de los valores superiores: “Ahora, se niega la esencia, pero se conserva la apariencia.” (Deleuze: 2012, Pág. 208). La muerte de Dios, que Nietzsche anuncia por primera vez en *La gaya ciencia*, es, según Franco Volpi, "el hilo conductor para interpretar la historia occidental como decadencia y suministrar un diagnóstico crítico del presente." (Volpi: 2011, Pág. 59). El nihilismo se entiende aquí como la "falta de sentido" o carencia de una respuesta al "¿para qué?" de la vida y del ser, como un fenómeno que se deduce del recorrido lógico de la historia occidental; las ideas de Dios, verdad y bien pierden totalmente su valor y llevan a la humanidad a una fase de insensatez. (Volpi, 2011). En el prefacio de *La voluntad de poder*, Nietzsche ya anunciaba este padecimiento:

Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: *la llegada del nihilismo*. (...) Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar. (Nietzsche: 2011. Pág. 31.)

Un anuncio así resulta desolador si con él se piensa en la disolución de las morales y de los principales esquemas europeos de la cultura, pero también es positivo porque da cuenta de la liberación de una doctrina absolutista a partir de la cual gravitaban todas las actividades inherentes al hombre. No obstante, hay un debilitamiento de todo lo vital, como señala Agustín Izquierdo, que quiere instalarse en la existencia mientras niega la belleza y la alegría. Lo que debe hacerse ahora es buscar entre todas esas actividades del hombre algo que pueda elevar el sentimiento de poder y que afirme simultáneamente la vida. (Izquierdo: 2001.)

Tachadura del mundo divino: la muerte de Dios

Por ser la suya una época de transformaciones técnicas, políticas y artísticas, Nietzsche consideraba que la actitud nihilista era la gran enfermedad del siglo XIX. Pero si con el ánimo científico de la modernidad y sus logros técnicos, instrumentales y sanitarios se había constatado que ya no era válido conceder la legitimidad de antaño a Dios —como se sigue del capítulo anterior—, tampoco se estaba procediendo según una actitud de afirmación que dependiera de una certeza y estimación de la vida humana como valor fundamental (que no emana de fuentes trascendentes) y tampoco de la pertenencia del hombre al mundo de lo terreno. La fase de la enfermedad descrita en *Humano, demasiado humano* también está asociada a una “gran liberación” que remueve a quien la padece de las virtudes enaltecidas en el calor del hogar familiar y a las que se había atribuido un elevadísimo valor. Según Bearn, los síntomas de la enfermedad consisten en un desprecio y una sospecha de todo lo que antes se amó y valoró, una constatación terrible de que esos aspectos de excelsa cuantía carecen de repente de todo valor: “La gran liberación para los esclavos de esta índole se opera repentinamente, como un temblor de tierra: el alma joven se siente de golpe agitada, desligada, arrancada, ella misma no comprende lo que le sucede.” (Nietzsche: 2000, Pág. 35).

Nietzsche observa que el enfermo puede comenzar a alabar aquellas cosas que antes eran consideradas como malas y es entonces cuando ocurre esa especie de inversión de los valores que evidencia una falta de coraje frente a lo que el filósofo alemán definía como “el signo de interrogación de una curiosidad más peligrosa.” (Bearn: 1997, Pág. 6, traducción propia). El mundo celestial ha sido tachado, se le niega, pero la negación aún supone su permanencia. De hecho, Nietzsche consigna en *La voluntad de poder* que la moral cristiana sigue siendo *inmovible*, aunque se reconoce su decadencia: “se transforma en asco ante la falsedad y la

mentira de toda interpretación cristiana del mundo y la historia.” (Nietzsche: 2011, Pág. 33). Según Bearn, lo más grave es dudar si cualquiera de los viejos valores posee algún valor, si nada de lo que antes se consideraba como bueno o como malo es de algún valor en absoluto. En ese escepticismo está el sustrato del nihilismo: “No existe la verdad, no hay una naturaleza absoluta de las cosas ni una «cosa en sí».” La idea del deambular por una nada infinita, como consecuencia de la muerte de Dios, se ajusta a la enfermedad. (Bearn, 1997).

El nihilismo se ha consumado porque las categorías de “fin”, “unidad” y “verdad”, que Volpi define como “principio organizador que daba un sentido al devenir”, se han desgastado debido a la “sospecha de que lo que las alimentaba era simplemente la inconsciente autoilusión de la que se sirve la vida humana para sobrevivir. Así, con el devenir no se ha alcanzado nada y todo lo engañoso del fin de ese devenir es lo que origina el nihilismo; la reconducción del devenir a un principio unificador, organizado como unidad, asimismo se ha derrumbado y también con eso la idea de “verdad” pues “en el devenir no hay fin ni unidad”. (Volpi: 2011, Pág. 63). En suma, con Nietzsche puede pensarse que este lamentable estado psicológico es, en palabras de Volpi, un *nihilismo incompleto*, porque si bien es cierto que con él se ha comenzado a derribar el viejo sistema de valores, los nuevos que han aparecido ocupan el lugar de los primeros. En ello radica el vacío al que se refiere Heidegger.

Los nuevos ídolos: ciencia y democracia

Como indica Sánchez Meca, Nietzsche afirma que la moral de rebaño sabe defenderse de todas aquellas morales restantes que podrían resultar notablemente superiores. Pero la moral occidental no reconoce esa diversidad y exclama: “¡Yo soy la moral misma y no hay ninguna otra moral!” Allí, junto a las promesas de la técnica y de la ciencia —supuestos sustitutos de la moral cristiana en el espectro del nihilismo—, ha aparecido un nuevo heredero del cristianismo: la democracia. Entre los que se presentan a sí mismos como demócratas, los socialistas son muy semejantes a “todos aquellos en su hostilidad radical e instintiva a toda forma de sociedad diferente de la del rebaño autónomo.” Socialistas y anarquistas, cristianos y hombres reactivos, reivindican por igual la compasión y el odio mortal por el sufrimiento (la supresión del dolor) y coinciden “en la creencia de la compasión *comunitaria*, como si esta fuera la moral en sí, la *cima*, la *alcanzada* cima del hombre, la única esperanza del futuro, el consuelo de los hombres de hoy, la gran redención de toda culpa de otro tiempo.” (Nietzsche: 2007, Pág. 145-146).

Nietzsche ve en el socialismo, en el anarquismo, en el espíritu comunitario y en las nuevas ciencias los sucedáneos de las viejas morales: discursos que comprueban que, ante la sensación de vacío, aún no se manifiestan otras posibilidades que permitan pensar en la transformación de la cultura nihilista, en la obtención de algo que estimule y haga posible la vida en conformidad con la creación. Consiguientemente, el experimento de Nietzsche consiste en llevar a cabo el proceso de transvaloración. Según Sánchez Meca, al volver la mirada a alguno de los escasos modelos anteriores, fortuitos y raros, como el de los griegos prehelénicos, se descubre que sí hubo para Nietzsche un tipo eficiente “con valores distintos, superior al hombre moderno.” Hasta el modelo del hombre del Renacimiento supera al individuo del siglo XIX. En consecuencia, la obtención de un hombre diferente no tiene por qué ser una utopía. “No hay humanidad como una totalidad unitaria.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 248). Lo que hay es discontinuidad, ruptura, retrocesos y, por supuesto, un devenir sin propósitos concretos, predeterminados o metafísicos.

La convalecencia

La fase fría de la convalecencia

Después de la enfermedad del nihilismo ocurre una tercera fase que Bearn llama *convalecencia*. En ella, Nietzsche ha señalado una “condición a mitad de camino” entre la enfermedad y la buena salud. Esta convalecencia se prolonga por espacio de varios años y consta de dos etapas: una primera fase fría y una segunda fase cálida. El convaleciente, lo largo de la primera fase, “ya no vive en las cadenas del amor y el odio, con un sí, con un no.” (Bearn: 1997, Pág. 7, traducción propia).

Se vive sin estar ya entre los lazos del amor ni del odio, con un sí y con un no, cerca o lejos, voluntariamente, gozando sobre todo al escaparse, al evadirse, al tender el vuelo, tan pronto huye como remontándose por el aire; se encuentra uno en ese estado, como el hombre que ha visto debajo de él una multiplicidad de objetos, y viene a ser lo contrario de aquellos que se preocupan enteramente de cosas que ya ni les atañen siquiera. Efectivamente, lo que el espíritu libre contempla en lo sucesivo son solamente cosas – ¡y cuántas cosas!– que no le preocupan ya. (Bearn: 1997, Pág. 7, traducción propia).

Durante la enfermedad se sentía odio por lo que antes era muy querido. Ahora, ni se odia ni se ama, pero se observan los antiguos valores con frialdad y distancia. Según Bearn, lo importante

de esta fase es que el convaleciente ha comenzado a desacoplarse de todo aquello que alguna vez amó y, como consecuencia de ese desacoplamiento, ya no procede con odio, ni desprecio, ni desconfianza. Lo que en el hogar familiar se valoraba no tiene ahora el mismo valor, pero no por ello interviene el odio: “El convaleciente baja la vista frente a lo que otros preocupa, con tierno menosprecio, con ironía.” (Bearn: 1997, Pág. 7-8).

La fase cálida de la convalecencia

La segunda fase cálida de la convalecencia trae de vuelta a la tierra al convaleciente: lo lleva allí, “donde el sol calienta”. Durante este ciclo el convaleciente abre sus ojos por primera vez para apreciar las cosas próximas. De su lectura de Nietzsche, Bearn tiene presente que las cosas cercanas le habían sido reveladas al convaleciente en el hogar familiar antes de su enfermedad. No obstante, fue en el fondo de ese hogar donde absorbió la fe de los metafísicos, o fe de los valores opuestos: “Para abrir los ojos al mundo metafísico celestial simplemente hay que cerrar los ojos a las cosas más cercanas.” (Bearn: 1997, Pág. 8). Solo en esa fase cálida de la convalecencia las cosas cercanas están próximas, “abiertas del todo”, como si así hubieran permanecido desde el comienzo. En el sol de invierno el convaleciente puede, siempre y cuando sea fiel a la tierra, gozar ocasionalmente de lo que Nietzsche llama *salud* o de la sutileza mágica de lo cercano: “¡Qué dicha incluso en la lasitud, en la antigua enfermedad, en las recaídas del convaleciente! ¡Cómo se complace en quedarse tranquilamente sentado con su mal, en hilar la paciencia, en acostarse a la puesta del sol!” (Nietzsche: 2000, Pág. 38).

El convaleciente se recupera del nihilismo, es decir, lo que debe superarse, la enfermedad en la que el nihilista no está del todo liberado de los valores adquiridos en el fuego tradicional, ya sea un fuego cristiano o un fuego platónico. Además, ya se ha prescindido de las categorías de ser, unidad y objetivo, con lo cual el mundo parece sin valor. Pero con la devaluación de tales categorías se comprueba que estas no pueden ser aplicadas al universo; si hasta ahora han servido para medir el valor del mundo, ahora solo refieren un mundo ficticio. En este sentido, la muerte de Dios priva a la tierra de su importancia, únicamente si se insiste que no pueden existir valores, “excepto valores teológicos.” (Bearn: 1997, Pág. 9, traducción propia).

Bearn hace mención de lo que en *Humano, demasiado humano* se describe como la abolición del “mundo real”, es decir, una enfermedad. Empero, el “mundo real” es el metafísico, absorbido en

el calor que provee el fuego del hogar familiar. Con esta lectura de Bearn y lo establecido por Nietzsche en *Humano, demasiado humano* se puede colegir que el verdadero “mundo real” es el de lo que aquí se ha denominado “cosas próximas”, es decir, un mundo sin relación con lo metafísico o celestial, mientras que el “mundo falso” es el de lo metafísico, el de los valores teológicos. A la fase cálida de la convalecencia se llega una vez el convaleciente logra abolir esa creencia según la cual los valores han de ser teológicos o metafísicos. La desactivación del nihilismo, como señala Bearn, será nuevamente sugerida por Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!” (Nietzsche: 2001, Pág. 58). La tradición europea había pensado el ilusorio mundo metafísico como el mundo verdadero. Pero en la fase cálida de la convalecencia —una vez abolidas las ideas tradicionales— hay una constatación, en ausencia de los cielos platónicos y cristianos, del mundo y su fragilidad. Ya no es posible considerar la total seguridad pragmática del “hombre de negocios”, su invulnerable condición frente a cualquier desastre. Ahora hay un valor constituido por la fragilidad de las cosas en la tierra, por su falta de un enlace metafísico con el mundo. (Bearn, 1997).

La Gran Salud del Espíritu Libre

Durante la *Gran Salud del Espíritu Libre*, como bien comenta Bearn, los futuros espíritus libres han comprendido que todo juicio de valor manifiesta la perspectiva de quien juzga y, para poder alcanzar su libertad, deben aprender a juzgar según “sus propias metas más altas”, es decir, no desde lo aprendido y lo absorbido en el fuego artificial del hogar familiar, sino de la Gran Salud que proporciona el cálido sol, los nuevos valores, el significado o, en palabras de Nietzsche, “el sentido de la tierra.” (Bearn, 1997). Tal es la exhortación de Zaratustra: “Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.” (Nietzsche: 2015, Pág. 47).

Pero para que se den las condiciones de la Gran Salud, Nietzsche debe dar importancia a la “seguridad del desbordamiento”, concepción que corresponde a dicha instancia y que no desconoce el riesgo de la enfermedad pues se trata de algo de lo que no puede desprenderse: la

buena salud en sí, concluye Bearn, es frágil. (Bearn, 1997). La idea original está estipulada en el prefacio de *Humano, demasiado humano*:

Desde este aislamiento enfermizo, desde el desierto de estos años de aprendizaje, queda aún mucho trecho hasta esa inmensa seguridad y salud desbordante, que no puede prescindir de la enfermedad misma, como medio y anzuelo del conocimiento; (...) hasta esa superabundancia de fuerzas plásticas, medicatrices, educadoras y reconstituyentes, que es justamente el signo de la *gran* salud, esa superabundancia que da al espíritu libre el privilegio peligroso de poder vivir a *título de experiencia* y de entregarse a las aventuras: ¡el privilegio del dominio del espíritu libre! (Nietzsche: 2000, Pág. 36).

“La buena salud es una vida en sintonía con lo que está cerca.” (Bearn: 1997, Pág. 14, traducción propia). La vida débil, en cambio, corresponde con las actitudes cristianas de la culpa y del pecado original; “promueve y extiende el odio a lo que es humano, animal, material; horror de la carne, temor de la felicidad y de la belleza (...) Promueve y extiende una voluntad de nada.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 110). Estos aspectos, que abordan el problema de la negación del cuerpo, llevan a Sánchez Meca a meditar cómo la filosofía de Nietzsche hace hincapié en un contexto fisiológico indispensable para la realización del arte:

Ha adoptado la óptica del arte porque la considera el ámbito de la cultura en el que de un modo más auténtico se expresa el trasfondo fisiológico de sus dispositivos instintivos. El arte es, para Nietzsche, a la vez sintomatología del cuerpo y efecto sobre la vida. (Sánchez Meca: 2005, Pág. 119).

Nietzsche no entiende el cuerpo como un artefacto que opera de acuerdo a determinadas leyes de la mecánica, sino como vida, como voluntad de poder, es decir, no como una fuerza en sí, sino como un movimiento de superación continua: “Es una prodigiosa síntesis de funciones, de órganos, de sistemas y de procesos dinámicos en los que se basa la estructura visible que es el hombre vivo.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 127). Según Sánchez Meca, el cuerpo también manifiesta una dinámica de fuerzas, sutil e inteligente, que posee la seguridad innata de cualquier movimiento automático y, al mismo tiempo, una sabiduría superior a nuestro propio conocimiento consciente. (Sánchez Meca, 2005).

Crecimiento contra autoconservación

Llevar a cabo la transvaloración depende del intento de incorporar nuevos juicios de valor en los que “se traducirían el potenciamiento y la intensificación de la vida.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 254). Solo de esa manera puede ser reorientada la situación cultural de Occidente. Para eso hay que tener en cuenta las observaciones sobre el concepto de autoconservación que se mencionan en “Crítica de los supremos valores históricos”, segundo libro de *La voluntad de poder*. En el aforismo 202, Nietzsche asegura que, con el Nuevo Testamento, la apropiación de las expresiones “Dios”, “juicio final”, “verdad”, “amor”, “sabiduría” o “espíritu santo” ha servido a los seguidores de los textos canónicos del cristianismo para protegerse ante todo lo que corresponde al *mundo*. Tales nociones se relacionan con el proceso de autoconservación que ha inventado el judío. (Nietzsche, 2011).

A otra idea semejante sobre el concepto de autoconservación llega Nietzsche en *La genealogía de la moral*: quienes se definen a sí mismos como “los oprimidos, los pisoteados, los violentados” se exhortan entre sí a ser “buenos” y a diferenciarse de los “malvados”, con lo cual conceden la venganza a Dios para no atacar ni devolver el golpe; justifican su debilidad y la llaman “virtud resignada, sosegada, paciente, gracias a la falsificación y la mentira propias de la impotencia, como si la debilidad del débil (...) fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, un acto, un mérito.” (Nietzsche: 2010, Pág. 87). El instinto de autoconservación justifica la mentira: un dogma de los débiles, un autoengaño con el que se interpreta la debilidad como “libertad”. (Nietzsche, 2010). En *Más allá del bien y del mal*, el instinto de autoconservación es algo sobre lo que los fisiólogos deben reflexionar; hay que dudar si se trata del verdadero “instinto cardinal de un ser orgánico” ya que cualquier ser vivo, antes que nada, busca “dar libre curso a su fuerza (pues) –la vida misma es voluntad de poder-: la autoconservación es tan sólo una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de esto.” (Nietzsche: 2009, Pág. 36). En suma, la autoconservación en *La voluntad de poder* es definida como una invención judía (Nietzsche, 2011) y en *Más allá del bien y del mal* como un principio teológico superfluo (Nietzsche, 2009), es decir, en una noción propia del reducto de la moral.

Por su parte, el crecimiento o aumento es un rasgo del individuo que puede controlar su energía vital, que la acrecienta y la dirige al levantamiento de una cultura superior. Tal individuo tiene su tipo opuesto en el decadente, en el enfermo que procede bajo el mandato de órdenes reactivas.

Este ser, que no regula su energía y que obedece a las presiones y conflictos de la gran mayoría, es un esclavo de imposiciones anónimas que no consigue “contradecir esa tiranía, para desarrollar un proyecto original de sí mismo.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 258). Es por eso que en *El anticristo* se honra al instinto de crecimiento y acumulación de fuerzas del que depende que la existencia no retroceda ni se menoscabe, ya que los valores que se enemistan con la naturaleza son decadentes, nihilistas. (Nietzsche, 2005).

El ejemplo del tipo trágico

Tanto en *El nacimiento de la tragedia* como en sus textos preparatorios, Nietzsche asociaba la idea de naturaleza con el concepto del Uno primordial (*das Ur-Eine*). Al ser separado del Uno primordial existe el riesgo de vivir en sufrimiento y contradicción. Era así como, valiéndose del glosario de Schopenhauer, el joven Nietzsche resaltaba la magia de lo dionisiaco como garantía de un hombre libre y en absoluta concordia con la naturaleza:

Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial. (Nietzsche: 2005, Pág. 46).

Nietzsche ve en Dioniso la fuerza primitiva que impulsa al individuo en la embriaguez de una vitalidad exuberante. La experiencia dionisiaca se efectúa en el arte y en la música, donde se supera la experiencia de la individuación y se es partícipe de la exuberante energía del “fondo natural, Uno e indestructible del mundo.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 257). Allí, Dioniso constituye la prefiguración de la voluntad de poder. Por eso Nietzsche invita a volver la mirada a los griegos, ya que observa en su linaje la voluntad de poder que consigue dominar su propia fuerza, “una organización de dispositivos pulsionales en torno a un centro de gravedad que regula las confrontaciones entre fuerzas activas y fuerzas reactivas, en conformidad con las exigencias de potenciamiento e intensificación de la vida.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 258). La voluntad sana, como asegura Gustavo Santiago en *Intensidades filosóficas*, es “inocente, es aquella que no busca conservarse, sino que acepta el ocaso (...) el lugar de la creación es el del niño que es capaz de proyectar sus propios juegos, de concebir la vida misma como una multiplicidad de juegos que permiten el crecimiento. Esta voluntad es, por tanto, lo opuesto de

una voluntad de sometimiento y dominación, es una voluntad que lucha por la liberación y que, una vez que la consigue, se dedica a crear «su mundo».” (Santiago, G: 2008, Pág. 161).

A propósito de las aclaraciones anteriores, vale la pena traer a colación las distinciones que se resaltan en el esquema comparativo de los dos tipos propuesto por Gilles Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*: el *tipo activo* es el *Señor*; su variedad del tipo radica en el sueño y la embriaguez; sus mecanismos son los excitantes de la vida, los estimulantes de la voluntad de poder y el rechazo de la memoria; por principios tiene la dualidad Apolo- Dioniso y la facultad del olvido como principio regulador; sus productos son: el artista, el aristócrata y el hombre soberano; su cualidad de la voluntad de poder es la *afirmación*. El *tipo reactivo*, por el contrario, tiene en su variedad del tipo al resentimiento, a la mala conciencia y al ideal ascético; sus mecanismos son el desplazamiento de las fuerzas reactivas, la inversión de valores, la interiorización de la fuerza y la interiorización del dolor; sus principios son la fuerza activa separada de lo que puede, la usurpación de la cultura y la formación de rebaños; sus productos son: el acusador perpetuo, el hombre que multiplica su dolor, el hombre culpable, el hombre domesticado y el hombre ascético; su cualidad de la voluntad de poder es la *negación*. (Deleuze: 2012, Pág. 203).

Con este esquema se puede saber en cuál de los dos tipos es posible hallar un modelo eficiente para la transvaloración. Según Sánchez Meca, quienes tengan la audacia de adelantar el experimento de una transvaloración para conseguir una óptima salud —el modo no nihilista de ejercer la voluntad de poder afirmativa— deben seguir el ejemplo de los griegos de la tragedia ática, pues esa casta constituye el paradigma de la “continua superación como autoexigencia del máximo rigor y disciplina con uno mismo.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 258-259).

Nietzsche expresa su rechazo por todos los discursos e instituciones europeas como la moral, los estamentos políticos y, desde luego, la religión porque detecta en todos ellos los “factores de regularización que unos hombres imponen a los demás.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 272). Por esa razón, y en la procura de una moral de señores que guíe a Europa a una nueva situación, Nietzsche veneró a diversos filólogos e historiadores que continuaban estudiando la antigüedad, pues es allí donde pueden ser hallados los indicios de la existencia de una moral completamente diferente a la que imperaba en tiempos del filósofo, y que hoy todavía prevalece en las expresiones del nihilismo. La moral de los señores, que Nietzsche atribuía a los hombres “más

fuerteres y profundos”, a los ἄριστος, también conserva una relación con la filosofía dionisíaca. En alguno de los fragmentos póstumos, traducidos por Sánchez Meca, es así descrita:

Una reflexión que reconoce en la reflexión y en la transformación del hombre y de las cosas el placer supremo de la existencia, y en la moral solo un medio para dar a la voluntad dominadora la fuerza y la capacidad de imponerse a la humanidad. (Sánchez Meca: 2005, Pág. 272).⁶

Si un arquetipo nihilista ha constituido la norma a seguir en la cultura europea, la consecución del hombre superior depende de lo que Nietzsche denomina *Sebstüberwindung* o autosuperación, es decir, la “superación de sí del hombre superior que se eleva y se destaca de este modo del hombre gregario y nihilista.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 272). Se debe tener en cuenta que dicha autosuperación no constituye un salto cualitativo para que toda la esencia humana sea superada, de tal modo que comprenda el gran conjunto completo de seres humanos que habitan la tierra, sino que los nuevos individuos estén decididos a aplicarse a un “nuevo ascetismo de la sublimación”, decisivo para la superación del arquetipo nihilista que ha perdurado en Europa. Asimismo, la voluntad de poder, su permanente crecimiento y fortalecimiento, depende de la superación, ya que el individuo debe incorporar dicho movimiento como un impulso primordial de su existencia y de su afirmación; debe ser un hombre definido por la riqueza de sus instintos, pero también por la capacidad para dominarlos. (Sánchez Meca: 2005, Pág. 273).

La pluralidad de los instintos debe ser enriquecida; los instintos, impulsados a la contradicción. De esta manera puede imponérseles una síntesis unificadora que logre acrecentar el sentimiento de poder y también el de placer. Así, si el hombre quiere efectuar exitosamente la autosuperación debe incrementar todos los instintos posibles —entre ellos los que la moral nihilista pretende obstruir— para que en el reordenamiento de todos esos impulsos se evite un inmovilismo. Por eso asegura Nietzsche que el tipo-hombre debe ser “rico en contradicciones y antítesis separadas” y, por ende, amante del riesgo, aventurero, sensual, pero asimismo un despreciador del confort y del inmovilismo, sin dejar por ello de conservar el refinamiento, la sensibilidad y la espiritualidad que le corresponden. (Sánchez Meca, 2005). Si el individuo nihilista sobresale por su fragmentación interna, por el temor al cambio y por una absoluta inhabilidad para lograr su

⁶ Del original *Nachgelassene fragmente*, abril-junio de 1885, 34 (176); cfr. Junio-julio de 1885, 37 (8)

propio dominio, lo que más necesita es una imposición de órdenes, una adecuación a determinados hábitos, y eso hace de él un ser gregario:

Origen de la fe. —El espíritu gregario no ocupa su posición por razones, sino por hábito; si es, por ejemplo, cristiano, no es que haya comparado las diversas religiones y haya elegido entre ellas; si es inglés, no es que se haya decidido por Inglaterra, sino que ha encontrado ya existentes la cristiandad e Inglaterra y las ha admitido sin razonar, como un hombre que ha nacido en un país de viñedos llega a ser bebedor de vino. (...) El habituamiento (sic) a principios intelectuales sin razones y sólo por hábito, es lo que llamamos *creencia*. (Nietzsche: 2000, Pág. 172).

A diferencia del ser gregario, el hombre afirmativo “vive en un movimiento constante de autocreación y autodeterminación.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 275). Una vida para la afirmación y para el arte debe desdeñar de las nociones de fragmentación y de especialización que hay detrás de la limitación del nihilista. Solo hay grandeza mientras se acepte la universalidad, donde el individuo posee una comprensión perspectivista de la existencia, lo cual propicia la apertura de las posibilidades de interpretación: lo inabarcable de la vida es para él seducción y, en consecuencia, no incurrirá en dogmatismos ni podrá aprobar ninguna explicación moral o religiosa del mundo, ninguna idolatría impuesta y gregariamente aceptada, pues la ciega violencia del fanatismo es otra señal del hombre plebeyo. (Sánchez Meca, 2005). En la cultura superior se procura la elevación del tipo humano seleccionado gracias a la activación de los instrumentos que hacen posible la realización de una cultura afirmativa mediante “el crecimiento y la acumulación de la fuerza junto con la capacidad de dominarla.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 261). Lo que se busca es el fortalecimiento y el crecimiento en vez de la autoconservación, y el ejemplo del hombre griego permite pensar en esa cultura aristocrática de la excepción, de la experimentación y del riesgo. Se espera que en toda cultura aristocrática haya un excedente de fuerzas pues sin esa acumulación no se puede adelantar el experimento de convertir la cultura occidental una cultura saludable. Otro requisito para tal conversión es el dominio de las pasiones, pero no su extirpación o debilitamiento.

De manera simultánea al aumento de dicha potencia y al robustecimiento y fortaleza de los impulsos y las pasiones debe darse una autorregulación. Esto no consiste, sin embargo, en el desarrollo exacerbado de una conciencia o de una racionalidad que guíe la conducta y domine los

instintos, pues algo semejante redundaría en una hipertrofia de los impulsos racionalistas que podría degenerar la vida instintual o, lo que es lo mismo, en algo que provoque una privación de los mecanismos de autorregulación espontánea del hombre. Justamente, es esa degeneración de la riquísima impulsividad vital del individuo, como señala Sánchez Meca, la que ocurrió con Sócrates, hombre que encarna la decadencia de la cultura griega, cuya fórmula estriba en la lucha contra los instintos. (Sánchez Meca, 2005).

Para que la vida espontánea triunfe se necesita, entonces, “alcanzar la seguridad de un instinto”, con independencia de los elementos conscientes y/o racionales. Por su parte, Sócrates reconoce como vergonzosos esos importantes atributos. Según Sánchez Meca, Nietzsche observa que Sócrates “está descomponiendo los instintos griegos, los está desnaturalizando al desenraizarlos de su suelo y defender el tipo del hombre abstracto” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 264), es decir, el hombre sabio, dialéctico, justo o bueno que enaltece el socratismo y que, para Nietzsche, concuerda con un hombre degenerado, con “una planta desenraizada de su suelo (...), la contranaturaleza de primer orden.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 264).

Una vez se acepta que la racionalidad o la conciencia no funcionan para lograr un autodomínio, hay que evitar un conflicto interno entre los instintos, pero eso solo se conseguirá si se incorporan y asimilan tantas pasiones y contradicciones como sea posible: hay que “estar abiertos siempre a lo diverso y esforzarse por integrarlo.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 265). Eso fue lo que hicieron los griegos al oficiar fiestas dedicadas a sus propias pasiones e inclinaciones “malas”. El cristianismo nunca hubiera celebrado el paganismo del mundo de los griegos prehelénicos. Por el contrario, Nietzsche observa en el credo cristiano (como en la filosofía de Schopenhauer, la de Platón y en la teoría del idealismo) unos instintos corruptivos, todo lo que se enemista con la vida y que encubre un hondo espíritu de represalia. (Sánchez Meca, 2005). En cambio, quien se reconoce en la palabra “dionisiaco” no padece esa degradación: “Quien no sólo comprende la palabra «dionisiaco», sino que se comprende *a sí mismo* en ella, no necesita ninguna refutación de Platón, o del cristianismo, o de Schopenhauer - *huele la putrefacción...*”. (Nietzsche: 2006, Pág. 78).

Según Nietzsche, los griegos tomaban todo lo pagano y lo contemplaban como algo “demasiado humano”, pero sin calumniarlo. Más bien le otorgaban “una especie de derecho de segundo orden por integración en los usos de la sociedad y del culto (...), para poder dar a esas aguas

bravas un curso lo más inofensivo posible.” (Nietzsche: 2000, Pág. 73). En suma, ni lo prehelénico, ni lo asiático (lo bárbaro) ni la animalidad deben aniquilarse, sino permitírseles una descarga moderada por ser parte también de la esencia griega; los griegos no contemplan posibilidad alguna de asociación entre la vitalidad y la “mala conciencia” cristiana que Nietzsche denuncia en *La genealogía de la moral*, sino que, por el contrario, conciben una “inteligente exaltación de los instintos fuertes” con la que hacen posible la vida; una espiritualización (*Vergeistigung*) de los instintos que asimismo representa la unión y la armonía con el espíritu en lugar de esa pugna nihilista que se da entre la pasión y la razón. (Sánchez Meca: 2005, Pág. 265).

Al espiritualizar un instinto también se le debe *sublimar*, es decir, “refinarlo con la ayuda de otros instintos que le obligan a ejercer su fuerza para aumentar la acumulación de la potencia, pero dentro del equilibrio que mantiene la autorregulación del conjunto.” (Sánchez Meca: 2006, Pág. 266). Por tanto, lo contrario al espíritu es esa brutalidad que adolece por completo de todo refinamiento: la terquedad, el fanatismo, la barbarie. El espíritu, en cambio, es señal de ingenio en tanto hay una profusión de recursos “para dominar la fuerza de otro instinto y refinarlo.” Así, la sublimación de los instintos obedece también a la voluntad de poder como pugna entre fuerzas que son controladas cuando se les asigna una forma. Un instinto sublimado no es una fuerza que pueda desencadenarse bajo control alguno, sino “una forma de poder que se domina y utiliza para la creatividad.” (Sánchez Meca: 2006, Pág. 267). Dado lo anterior, la naturaleza de un instinto no se altera con la sublimación; únicamente cambia la manera de manifestación de su fuerza. Sublimar, en este caso, no tendrá que ver con suprimir o suplantar, sino con un modo específico de desarrollo. La sublimación corresponde así a una acción más de la voluntad de poder que ordena los impulsos y que los somete a una permanente autosuperación, sin que por ello se niegue el caos que entre ellos existe.

Cuando se trata del arte, la labor del artista no es algo que emana de la negación de los impulsos sino de su sublimación, especialmente de los impulsos sexuales. De esta manera, el artista transmite al espectador lo que Sánchez Meca define como una “exaltación de su propio cuerpo”, o mejor, “la transfiguración de la vida que en él ha producido ese estado corporal de sobreabundancia sublimada de fuerzas.” Y Nietzsche ve en los griegos el modelo de esa exitosa sublimación de instintos que también consigue espiritualizar una enfermedad y convertirla en

poder: las creaciones artísticas del griego prehelénico ejemplifican “el triunfo de la voluntad de poder afirmativa.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 267-268).

El proyecto que da vuelta al nihilismo, la tentativa de renaturalización del hombre, no implica un dejarse llevar por la vigorosidad de la animalidad o los instintos primarios, sino comprender que Nietzsche ve en la moral una *contranaturalidad*. Desencadenar completamente los impulsos y entregarse a ellos también puede resultar fatal. Lo que se debe hacer es recuperar lo instintivo, pero de tal manera que sean redirigidas “su configuración y sus relaciones de fuerza”; hay que desbaratar el automatismo que domina los impulsos —regulación que prevaleció debido a la larga domesticación que llevó a cabo la cultura europea sobre el hombre— y sanarlos, sublimarlos para conseguir algo más constructivo. Gracias a Nietzsche es posible pensar ahora en un “ascetismo de los fuertes”, a saber: una disciplina de los instintos para que el ser humano adquiera control sobre todo el caos que lo constituye y pueda convertirlo en forma y, al mismo tiempo, transformarlo en una cultura superior. En esto consiste, como explica Sánchez Meca, lo que Nietzsche definió como “moral de los señores”, es decir, lo que debe reemplazar al antiguo sistema de creencias, valores, reglas y costumbres que hubo en la Europa cristiana. Su propuesta de esa nueva moral de los señores nace después de haber meditado sobre la figura del asceta cristiano como un ser infeliz e insatisfecho, un individuo “infel a la tierra y a la vida.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 268-269).

La moral de los señores es afirmativa porque reivindica al cuerpo y a la tierra mediante una “máxima acumulación de energía” que, sobre todo, favorece el acto de crear. (Sánchez Meca, 2005). Sánchez Meca comenta que Nietzsche también tiene como objetivo la delimitación de las condiciones necesarias para conseguir la consabida moral de los señores. Para eso hay que promover e impulsar un individuo antitético, un ser completamente opuesto al nihilista menguado y decadente, alguien que pueda decir “sí”, o sea, un ejemplar afirmativo y *no moderno* que en la obra de juventud de Nietzsche corresponde con la idea del genio y en la de madurez con la formación del tipo de hombre contrapuesto que hasta aquí se ha descrito. El objetivo de Nietzsche siempre fue el mismo, aunque el lenguaje de su filosofía fue cambiando. En cualquier caso, su proyecto fue concretándose al insistir en la primacía del cuerpo, en el carácter constituido de los instintos y en la refutación, impugnación y rechazo de todo lo que correspondía con el idealismo que afirma lo trascendente del espíritu de la cultura europea. Toda

esa transformación implica que la cultura ya no ha de contemplarse como la formación espiritual e intelectual del hombre —lo que los alemanes denominan *Bildung*—, sino como “la unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones de la vida de un pueblo, unidad que tiene su origen en la actividad de sus instintos.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 271).

La moral de los señores es, por ende, la misma del *Übermensch*, ya que tiene entre sus principios al olvido como principio regulador: olvido del resentimiento que afirma la vida al hacer “tabula rasa” de la conciencia y favorece todo lo nuevo; olvido que hace del hombre un ser soberano y supramoral con voluntad propia y libre. (Nietzsche, 2010). En “La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia”, Thomas Mann señala cómo las técnicas y disciplinas que ha impuesto el antagonista reactivo del *Übermensch* (la historia y la ciencia nihilistas) paralizan la acción y el libre desenvolvimiento de la vida estética. (Mann, 2010). Sin la facultad de olvido no es posible una vida para el arte: “Nietzsche quiere, de manera muy bella y muy noble, lo *sobrehistórico*. (...) La ciencia odia el olvido como muerte del saber e intenta suprimir todos los límites del horizonte.” (Mann: 2010, Pág. 107). Michel Onfray también menciona que el *Übermensch*, lejos del guerrero bruto y de escasas luces, es el individuo experimenta la tragicidad que concierne a la necesidad pura de la voluntad de poder. (Onfray, 2010). Y además de vivir la naturaleza trágica del mundo, también acepta su sino trágico en el espiral del eterno retorno de lo mismo. En definitiva, aprende a amarlo:

La vida filosófica de Nietzsche supone, pues, la biografía del descubrimiento progresivo del carácter trágico del mundo, luego el intento de vivir con este hallazgo metafísico clavado en el alma y, finalmente, el difícil proceso de aprender a amar lo trágico. (Onfray: 2008, Pág. 36).

La justificación estética de la vida

La experiencia estética frente a la noción de verdad

Todos los aspectos que aluden al cuerpo, ya expuestos a lo largo de éste y del primer capítulo de la presente investigación, son decisivos para la asimilación de la filosofía dionisiaca que Nietzsche comenzó a preparar en sus primeras obras filosóficas. El filósofo confiesa en *Ecce homo* que *El nacimiento de la tragedia* tenía como uno de sus principales propósitos mostrar las alternativas que hallaron los griegos prehelénicos para acabar (o *superar*) el pesimismo, con lo

cual se establece que el temperamento de esa antigua estirpe era en realidad afirmativo y no pesimista. (Nietzsche, 2002). No obstante, la crítica de la cultura que se pone de manifiesto en la producción temprana de Nietzsche también hace énfasis en el arte, pero a partir de una vehemente refutación a la concepción platónica, donde lo estético, como ya se ha revisado en la *Paideia* de Werner Jaeger, desempeña un papel menor.

Como ya se resaltó en el primer capítulo, Platón considera que el arte carece de valor epistemológico por ser imitativo. (Jaeger, 2002). Por consiguiente, el arte para Platón no es lo suficientemente estable y no puede corresponder con nada que se precie de ser objetivo. De lo contrario, el fundador de la Academia jamás hubiera desterrado a los artistas de la πόλις. Pero Nietzsche se sitúa en las antípodas del filósofo ateniense; en su revisión crítica de los fragmentos póstumos, Agustín Izquierdo recuerda que Nietzsche adjudica la designación de “artístico” a todo lo concerniente al individuo y jerarquiza las diversas clases de arte de una manera opuesta a la de Platón. Así, las morales, la religión, la metafísica, la ciencia y la democracia pertenecen al terreno del arte, pero como manifestaciones secundarias; son “formas de mentira que ayudan a vivir.” (Nietzsche, 2007). Si esos discursos son tomados por lo que no son, es decir, si se le otorga prioridad a ese tipo de categorías menores, se está negando la condición fundamental del sujeto en tanto artista y se mutila la actividad estética del hombre: “(...) pues los estados artísticos de excitación se sustituyen por estados de poca intensidad, lo que se traduce en una valoración negativa de la vida frente al valor afirmativo que implica todo acto vital o de creación.” (Nietzsche: 2007, Pág. 19).

En *El nacimiento de la tragedia* hay una asociación entre el arte apolíneo y las nociones de objetividad y de verdad. Apolo, el dios de la luz, habita en un mundo concreto de sueños donde todo es forma, armonía, y belleza, y donde yace también lo limitado y el principio de individuación; Dioniso, en cambio, anida en el mundo de la ebriedad, donde se da lo caótico y lo ilimitado. Apolo tiende a la simetría y al equilibrio mientras que Dionisio se dirige al caos y al desbordamiento. Pero para Nietzsche, según Agustín Izquierdo, tanto lo apolíneo como lo dionisiaco expresan formas de embriaguez, aunque distintas: la ebriedad en lo apolíneo es parcial y en lo dionisiaco se extiende a todos los sentidos. (Nietzsche, 2007). En resumen, el bello y equilibrado arte apolíneo que emula las formas del mundo empírico esconde lo incierto y lo caótico de la vida, mientras que en el arte dionisiaco nada se oculta. Por el contrario, en él se

ovaciona a la vida y al Uno primordial con todo lo azaroso que ello conlleva, con todo su desbordamiento y caos: acepta sin reclamo la espantosa veracidad del mundo trágico y no acepta arrepentimiento ni actitudes pesarasas ante la vida.

En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche denuncia la “inveterada tartufería de la moral” que ha quedado con la trampa del “conocimiento por el conocimiento”. (Nietzsche: 2007, Pág. 51). Con esto sugiere que debe conseguirse “otra verdad” que aflore de la creación humana y no de las derivaciones de la ciencia o del saber adquirido por acumulación o rutina. Anuncia, además, el advenimiento de una nueva generación de filósofos hastiados por la preocupación de una verdad procedente de los dogmatismos. La verdad del arte, en un ejercicio interpretativo de las lecturas aquí mencionadas, tiene que ver con la verdadera libertad, pues la verdad “imaginaria”, según lo expuesto en *El Crepúsculo de los Ídolos*, solo se le prometía a los llamados sabios, a los religiosos, a los justos o a los pecadores penitentes: “El «mundo verdadero» - una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, - una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla!” (Nietzsche: 2001, Pag. 58). El afán de obtener la verdad al modo platónico-cristiano o de la ciencia es un obstáculo para la imaginación. Así pues, la verdad no debe ser “descubierta”, como en la indagación habitual de los caracteres del lenguaje, sino que debe ser “engendrada”, como sí ocurre a lo largo de las etapas de la creación estética. Nietzsche manifestaba en 1884 esa idea en el siguiente aforismo: “Hay una inclinación a la verdad, por inverosímil que parezca, al menos en algunos hombres. Hay también una inclinación contraria, por ejemplo, en los artistas.” (Nietzsche: 2007, Pág. 140). A conclusiones afines se llega en otros fragmentos previos:

Honestidad en el arte: ¡nada que ver con el realismo! Esencialmente, honestidad de los artistas contra sus fuerzas: no quieren mentirse a sí mismos ni embriagarse; no producir el efecto en sí mismo, sino imitar la experiencia (el auténtico efecto). (Nietzsche: 2007, Pág. 140).

(...) *hacernos a nosotros mismos, crear una forma a partir de todos los elementos, ¡ésa es la tarea! ¡Siempre la de un escultor! ¡La de un hombre creador! ¡No por el conocimiento, sino por el ejercicio y un modelo llegamos a ser nosotros mismos!* (Nietzsche: 2007, Pág. 140-141).

El artista de la existencia

Nietzsche afirma en buena parte de sus fragmentos sobre el problema estético que el arte persuade a vivir con mayor fuerza, pero con seducción. Si el arte no se comprende como la única posibilidad plausible de la vida, habrá una aniquilación de la ilusión, es decir, algo que correlaciona con las ciencias: “se seguiría el quietismo si no hubiera arte”. (Nietzsche: 2007, Pág. 53). Por tal razón, en la justificación estética de la vida no hay negación del dolor ni de la contradicción. El espíritu constructivo ha de estar estimulado para la creación, incluso en las circunstancias más adversas: “Hay que comprender el fenómeno artístico fundamental que se llama vida: el *espíritu constructivo* que construye en las circunstancias más desfavorables: de la manera más lenta --- la prueba para todas sus combinaciones ha de ser dada de nuevo: *perdura*.” (Nietzsche: 2007, Pág. 68).

En el primer capítulo de esta monografía se trataron las posibles aproximaciones entre Nietzsche y Aristóteles sobre la tragedia y se enunciaron las funciones que cada filósofo atribuía a esa manifestación del arte, pero en *Ecce homo* hay una respuesta que el pensador alemán ofrece al estagirita y a su concepción de la *κάθαρσις*: la psicología del poeta trágico no sirve para “purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga de ese afecto (...) sino para, más allá del espanto y la compasión, ser nosotros mismos el eterno placer del devenir.” (Nietzsche, 2006, Pág. 78). Con base en lo anterior, Nietzsche se reconoce como el primer filósofo trágico y como la antítesis de cualquier pensador pesimista. Líneas más adelante, también asegura que el eterno retorno es el ciclo incondicional, la repetición infinita de todas las cosas, la doctrina definitiva de Zaratustra que conjetura la “afirmación del *fluir* y del *aniquilar*”, concepto esencial para la comprensión de la filosofía dionisiaca. (Nietzsche, 2006).

Para la actividad estética de la naturaleza es preciso aceptar que el mundo no es ordenado, sino caótico, que no hay en él leyes, razones o propósitos... Cuando se reconoce que la vida se justifica estéticamente también se admite la inocencia del devenir, pues al solo aceptar el ser o la realidad, lo que se termina adoptando es el nihilismo. Esa sana idea de ingenuidad que entraña todo cambio y todo acontecimiento, como propone Onfray en *La inocencia del devenir* (propuesta de un guión cinematográfico donde el autor intenta llevar a cabo una biografía filosófica de Nietzsche, un “testimonio de su pensamiento vivido”), es lo que enseña cómo llevar la vida; una concepción que conserva un enlace con los conceptos de voluntad de poder y de

amor fati. Después de la muerte de Dios únicamente queda la voluntad de poder como la “fuerza que mueve toda realidad (...), sólo existe el eterno retorno de las cosas y la voluntad de poder.” La muerte de Dios, como ya se ha comentado, parece una noticia aterradora, pero es asimismo un anuncio regocijante porque instituye una filosofía trágica que libera al hombre de “la carga de tener que ser”:

NIETZSCHE: El eterno retorno es un principio selectivo; en cada momento de la existencia en que vacilamos, debemos decirnos: «Elijamos lo que habrá de repetirse sin cesar», «prefiramos lo que retornará eternamente...». Y entonces todo se vuelve simple. Hay que amar lo que sucede, *amor fati*, «ama tu destino». He aquí mi fórmula para todas las cosas. Que, por lo demás, es la fórmula de la alegría, si no ya de la felicidad, o al menos la fórmula para conjurar la infelicidad...” (Onfray: 2008, Pág. 93).

El anterior fragmento hace parte de un diálogo ficticio, ideado por Onfray, que Nietzsche y Lou Salomé sostienen en la escena 47 de *La inocencia del devenir* mientras deambulan por la basílica de San Pedro en Roma. El encuentro, que acaece en abril de 1882, habrá de repetirse, como promete Nietzsche a Lou, en el eterno retorno. Y no solo repetirse: también ha sucedido anteriormente. Así las cosas, ese acontecimiento tendrá que ocurrir nuevamente en el mismo lugar, y no como una probabilidad, sino como algo seguro, ya que “Todo es fatalidad, necesidad.” A propósito, en el ensayo *Nietzsche’s Amor Fati: The Embracing of an Undecided Fate*, Friedrich Ulfers y Mark Daniel Cohen estipulan lo siguiente sobre el “abrazo al destino” que personifica el concepto nietzscheano del amor fati:

Amor fati es el abrazo de un mundo que obedece a un orden implicado de libertad y necesidad: de libertad en lo que es libre de cualquier “debe” que lo juzgue deficiente, y de cualquier meta que “deba” ser alcanzada; y de necesidad porque la falta de una meta que alcanzar consiente al mundo su “debe”, tiene que ser lo que es, y no lo que ha determinado una autoridad que está más allá de los perímetros del mundo. (Ulfers y Cohen: 2007, Pág. 5, traducción propia).

El hombre, como asegura el Nietzsche de Michel Onfray, no puede decidir cuál será su destino pero sí debe amar lo que sucederá: “(...) puesto que no podemos elegir, amemos lo que acontece y así estaremos liberados de toda espera...” La función que el filósofo tiene en dicha coyuntura consiste, según Onfray, en “enseñar la naturaleza trágica del mundo y luego ofrecer las

soluciones para vivir en él y alcanzar la alegría.” (Onfray: 2008, Pág. 93). De esta manera, la apuesta estética de Nietzsche por preferir “lo que habrá de repetirse sin cesar” es una valoración *intempestiva* que debe guiar al hombre en la ingenuidad de lo dionisiaco y de la naturaleza circundante, en la inocencia del elemento trágico que también corresponde al devenir. Acerca de esta concepción, que privilegia el goce estético, ya había discurrido Nietzsche en *El drama musical griego*, conferencia ofrecida en 1870 en Basilea: “Ese elemento es el impulso primaveral, que explota con una fuerza extraordinaria, un irritarse y enfurecerse, teniendo sentimientos mezclados, que conocen, al aproximarse la primavera, todos los pueblos ingenuos y la naturaleza entera.” (Nietzsche: 2009, Pág. 211-212).

Según Sánchez Meca, la filosofía dionisiaca es indispensable para propiciar “un cambio de rumbo, una nueva orientación.” Pero también ha de tenerse en cuenta que tal proyecto no puede ser inmediato y necesita de sucesivas generaciones. Por eso se habla de una filosofía *para el pasado mañana*. El proyecto supone una superación de la moral y por eso Nietzsche advierte en *Más allá del bien y del mal* por qué no es oportuno reconocer la existencia y legitimidad de una única moral multiabarcadora, como lo ha pretendido la cultura europea; ante todo, primero debe reconocerse que las morales son múltiples, como también lo son las culturas:

La moral es hoy en Europa moral de animal de rebaño: - por lo tanto, según entendemos nosotros las cosas, no es más que *una* especie de moral humana, al lado de la cual, delante de la cual, detrás de la cual son o deberían ser posibles otras muchas morales, sobre todo morales *superiores*. (Nietzsche: 2007, Pág. 145).

También se necesita la fundación de una especie diferente de hombre como tipo predominante. Pero el proyecto de la transvaloración estriba, además, en la eliminación de la mala conciencia, de la mala apariencia otorgada a las acciones y a la vida; el hombre dejará de ser malvado una vez deje de considerarse como tal. Así se va efectuando la sanación psicológica a la que aluden Bearn y Sánchez Meca en sus lecturas de Nietzsche, una idea que difiere, no obstante, de la *κάθαρσις* de Aristóteles. (Sánchez Meca, 2005). Con esta transformación también debe cambiar el lenguaje: hay que suprimirle su gastado uso reactivo y predominante, metafísico; hay que devolverlo a “su condición de expresión de la voluntad de poder artística.” Lo que se pretende, en definitiva, es que el lenguaje sea poetizado (*Dichtung*). Por eso es habitual que Nietzsche recurra a un lenguaje no estereotipado y también a las expresiones del ditirambo o al lirismo: “El

nuevo lenguaje tendría, pues, que destruir y, al mismo tiempo, afirmar, es decir, habría de tener a la vez la dureza del martillo que destruye los viejos ídolos y la dulzura de la embriaguez de los cantos de Zaratustra.” (Sánchez Meca: 2005, Pág. 260). El lenguaje cotidiano, en cambio, es metafísico y por eso gregariza y fetichiza; su tendencia es nihilista y reactiva, debe ser roto. Al eliminarlo en búsqueda de otro, que aluda a lo sensible, también es posible recuperar la condición de creación artística del lenguaje. (Sánchez Meca, 2005). Bajo esa propuesta, que el Nietzsche de juventud comienza a elaborar a partir de los modelos de la tragedia ática, y que ya en plena madurez apuesta por un criterio de afirmación, puede iniciarse el proceso de transvaloración.

Conclusiones

La sociedad occidental ha permanecido atávicamente atada a diversos preceptos morales y metafísicos, propios de la tradición judeo-cristiana. Tales valores heredados introducen una noción de salud que llena de seguridades al hombre frente a las inclemencias de la vida y que se fundamenta en la existencia de un reino como el que el dios del Nuevo Testamento promete a los buenos y a los justos. Sin embargo, tal concepción es ajena a la naturaleza y al orbe. La crítica de Nietzsche muestra que los valores morales frenan el desarrollo estético del hombre y formula un derrotero distinto, donde el individuo ya no se rige por el “tú debes” y hace su vida según sus inclinaciones naturales y en virtud del devenir. Por consiguiente, no hay reinos metafísicos. Para dar razón de esto, el método genealógico de Nietzsche ha observado detalladamente todo lo que debilita la vida, todo lo que la degenera, todo lo que ha hecho del hombre un individuo subyugado, resentido y enfermo. Estas son características de lo reactivo, es decir, de todo aquello que separa a los hombres sanos de lo que pueden llegar a ser. Lo activo, en cambio se revela como lo señorial, lo exuberante, lo dominante, lo vital.

Con la muerte de Dios y el vacío que produce la añoranza de los valores metafísicos ocurre el nihilismo. Allí, las pautas de la conducta van cambiando e introducen nuevos discursos que sustituyen a las viejas morales por los postulados de la ciencia, los ideales democráticos, las ideologías políticas y por un racionalismo que subordina la voluntad al conocimiento y a la noción de verdad. El proceso para superar el decaimiento anímico que supone el nihilismo es largo. La convalecencia es dispendiosa, pero durante ese periodo el hombre se desacopla de los antiguos valores trascendentales. Frente al hombre nihilista, débil y sumiso, Nietzsche aboga por

un ser saludable, impulsivo, vital y alegre que afirma la vida, que dice *sí*, que instituye sus propias “metas más altas”. Por ende, la superación del nihilismo estriba en las posibilidades del arte. El *Übermensch* constituye el arquetipo ideal de la voluntad de poder: un hombre de buen temperamento que puede ir *más allá* del nihilismo por tratarse de un individuo creador. Una vez obtiene la *Gran Salud* y permanece, como recuerda Gordon C.F. Bearn, “en sintonía con lo cercano”, el hombre puede hacerse artista de su propia existencia, sin dejar de reconocer al perpetuo devenir en toda la expansión de sus fuerzas creativas. Lo anterior hace de la de Nietzsche una apuesta estética: la vida, aún con todas sus vicisitudes, y en la afirmación de su voluntad, se vanagloria de su inagotable y desbordado horizonte de posibilidades.

Antes de que Nietzsche notara que en la música de Wagner ya no sonaba “la flauta de Dioniso”, ambos estetas confiaban en lo que Henri Lefebvre define como una “misteriosa redención del hombre moderno. (...) una iluminación interior del hombre, restituido a su naturaleza profunda, apaciguando en la expresión trágica su dolor eterno y su eterno desgarramiento.” (Lefebvre: 2005, Pág 73). El Nietzsche trágico adoptó una posición mística que le permitió creer en una sanación que llegaría del arte y no de esperanzas metafísicas, pero esa intuición también estuvo en su obra de madurez. A diferencia de Platón, para quien el arte es un quehacer imitativo y de ínfima jerarquía ontológica, Nietzsche hace de la actividad estética un elemento transversal de su meditación filosófica, le atribuye una función prioritaria porque provee de sentido a la vida:

(...) *hacernos a nosotros mismos, crear una forma a partir de todos los elementos, ¡ésa es la tarea! ¡Siempre la de un escultor! ¡La de un hombre creador! ¡No por el conocimiento, sino por el ejercicio y un modelo llegamos a ser nosotros mismos!* (Nietzsche: 2007, Pág. 141).

El de Nietzsche no es un arte que procede del conocimiento, ni de las apariencias, ni de las invenciones del mundo empírico, sino de la acción humana. La filosofía de Nietzsche —la del aristócrata, la del tipo activo, la del artista— halla sus mecanismos en los estimulantes de la voluntad de poder y en los más insondables instintos humanos: quiere “*excitar toda la máquina para que pueda comenzar el camino del arte*”. (Nietzsche: 2007, Pág. 39). En conclusión, el propósito de la experiencia vital del individuo reside en la victoria de una actividad estética que afirma al arte dionisiaco, que encuentra a la belleza en plena conjunción con el placer del hombre y que prevalece sobre el resto de las prácticas humanas: solo en los surcos del arte adquiere cabal sentido la existencia humana.

CONSIDERACIONES FINALES

Nietzsche empezó a sospechar de la eficacia de la ciencia y del concepto de verdad en sus escritos de juventud. Estos aspectos adquirieron tanta primacía en la modernidad que el campo del arte quedó severamente restringido. En la Grecia prehelénica, en cambio, al atributo creativo del hombre se le otorgaba una importancia superlativa. Allí, la manifestación superior artística era la tragedia, donde las fuerzas opuestas de lo apolíneo y lo dionisiaco se alternaban sin que ninguna sofocara a la otra ni se viera aminorado el arte, pero con la irrupción del socratismo, los cambios introducidos por Eurípides en la tragedia y la jerarquización platónica de los saberes ocurrió, a juicio de Nietzsche, el debilitamiento de la sabiduría trágica. Por esta razón, el filósofo alemán reivindicó a lo largo de toda su producción los elementos trágicos y aspectos sensibles humanos que el mundo inteligible propuesto por Platón y la racionalidad moderna habían desestimado drásticamente.

Ya en pleno proceso de secularización, una vez instituidas la razón, la democracia y la técnica, se quiso desvincular a la moral de los preceptos metafísicos judeocristianos. Tal intento fue llevado a cabo por el evolucionismo inglés: Darwin explicó la conducta moral a partir de la supuesta presencia de unos instintos altruistas y sociales en el hombre. Nietzsche refutó esa idea, pero también se sirvió de ella para introducir su propia genealogía del comportamiento moral que, en este caso, emana del miedo y de la crueldad. A su parecer, todo el entablado de convenciones morales erigido por el hombre occidental tiene el propósito de encontrar seguridades frente a la amenaza que suponen los otros. Pero el sujeto moral europeo que denuncia Nietzsche también tiene dentro de sus distintivos principales al resentimiento, la mala conciencia y los ideales ascéticos; el resentimiento correlaciona con una fuerza reactiva que impide el desarrollo creativo del individuo y que es rasgo de la moral plebeya y gregaria. Por consiguiente, para pensar en las posibilidades de una vida que se justifique en la vía del arte hay que liberarse de todas las convenciones religiosas y morales, pero también se debe comprender que reemplazar a Dios por el racionalismo y la tecnocracia es un error más.

La filosofía de Nietzsche, su apuesta por la recuperación de los aspectos sensibles del hombre como salida a la crisis de la modernidad y de la enfermedad del nihilismo, su disertación estética a la luz de la cultura trágica como alternativa a los dogmas de una civilización hecha según las pautas del gnosticismo platónico, acaparó la atención de algunos pensadores y estetas que

intentaron hallar soluciones para recuperarse del hundimiento de la razón occidental. Si bien el desastre aún no cesaba y lo peor estaba por llegar, el pensamiento filosófico y literario de la segunda década del siglo XX pensó de nuevo en el arte como un elemento clave para la regeneración del hombre nihilista y racional; entendía el rol de la imaginación como vía de escape de una civilización disminuida y desencantada ante la «irracional racionalidad» de la modernidad. Después del desconcierto y de lo aciago de la guerra, la elevación de la belleza frente al desencanto del mundo tendría que modelar un individuo sano, un hombre más-allá-del-nihilismo y, para lograrlo, era necesario volver a Nietzsche.

La justificación de una estética de la existencia radica en volver a hacer del arte la actividad metafísica del hombre, pero, para conseguirlo, esta valoración ha de ser intempestiva: ser válida en cualquier época y lugar que ocupe el individuo. La estética de la existencia defendida por Nietzsche, su propósito y particularidad, consiste en volver a poner la vida en el fondo de las cosas para así recuperar “el instinto de procreación, de finalidad, de futuro, de lo superior, (porque) eso es la libertad en todo querer. Sólo en la creación hay libertad.” (Nietzsche: 2007, Pág. 66). Por más de dos milenios de platonismo, de cristianismo y de discursos morales y científicos con pretensión universal e irrefutable, el hombre se vio impedido para ser lo que pudo llegar a ser. El manifiesto subversivo de Nietzsche exige la sanación del hombre para que ya no languidezca en su adecuación a relatos o promesas sobreterrenales, para que se afirme y permanezca *fiel a la tierra*. Quien admite la vida como fenómeno estético, quien repele las viejas morales y rompe sus tablas de valores, adopta una existencia donde el arte se halla en nexos con la vida. Al hacerlo deben ser asumidas todas las consecuencias y el dolor y placer que aquello conlleva: el arte como estimulante “tanto fisiológico como psicológico, como lo que empuja eternamente a vivir, a la vida eterna...” (Nietzsche: 2007, Pág. 75).

Bibliografía

- Aristóteles. (2010). *Poética de Aristóteles*. Traducción de García Yebra, V. Gredos: Madrid
- Bearn, G. (1997). *Waking to Wonder: Wittgentein's Existential Investigations*. Albany, NY: State University of New York Press
- Camus, A. (2015). *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza
- Darwin, C. (1994). *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Madrid: Edaf
- De Castro, M. (1998). "El siempre ahora del arte". En Vidal, J. *Reflexiones sobre arte y estética en torno a Marx, Nietzsche y Freud*. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas
- Deleuze, G. (2012). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama
- Fink, E. (1981). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza
- Heidegger, M. (2000). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza
- Izquierdo, A. (2007). "Prólogo". En Nietzsche, F. *Estética y teoría de las artes*. Madrid: Tecnos
- Izquierdo, A. (2001). *Friedrich Nietzsche*. Madrid: Edaf
- Jaeger, W. (2002). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México D.F: Fondo de Cultura Económica
- Johnson, D. (2003). *On the way to the "Anti-Darwin": Nietzsche's darwinian meditations in the middle period*. *Tijdschrift Voor Filosofie*, 65(4), 657-679. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/40889593>
- Lefebvre, H. (2005). *Nietzsche*. México D.F: Fondo de Cultura Económica

- Mann, T. (2010). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza
- Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (2000). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Edaf
- Nietzsche, F. (2001). *Humano, demasiado humano. Volumen II*. Madrid: Akal
- Nietzsche, F. (2001). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza
- Nietzsche, F. (2002). *Ecce homo*. Madrid: Alianza
- Nietzsche, F. (2005). *El anticristo / Cómo se filosofa a martillazos*. Madrid: Edaf
- Nietzsche, F. (2007). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza
- Nietzsche, F. (2009). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza
- Nietzsche, F. (2010). *La genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (2011). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Madrid: Alianza
- Nietzsche, F. (2015). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza
- Onfray, M. (2008). *La fuerza de existir: Manifiesto hedonista*. Barcelona: Anagrama
- Onfray, M. (2008). *La inocencia del devenir*. Barcelona: Gedisa
- Platón. (2011). *La República o el Estado*. Traducción de Azcárate, P. Madrid: Espasa
- Reale, G. (2007). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder

- Ricoeur, P. (1990). *Freud, una interpretación de la cultura*. México, D.F: Siglo XXI
- Safranski, R. (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets
- Sánchez Meca, D. (2005). *La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid: Tecnos
- Sánchez Meca, D. (2010). “Introducción”. En Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos
- Sánchez Meca, D. (2011). “Introducción al volumen I”. En Nietzsche, F. *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos
- Santiago, G. (2008). *Intensidades filosóficas. Sócrates, Epicuro, Spinoza, Nietzsche, Deleuze*. Buenos Aires: Paidós
- Ulfers, D. & Cohen, M. (2007). *Nietzsche's Amor Fati. The Embracing of an Undecided Fate*. Recuperado de http://www.nietzschecircle.com/Nietzsches_Amor_fati.pdf
- Vattimo, G. (2003). *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península Editores
- Volpi, F. (2011). *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos
- Warburton, N. (2008). *La caverna de Platón*. Barcelona: Crítica