

CAPITULO 7

UNA APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

Juan Cristóbal Dell'unti

Introducción

El siglo XIX constituyó para la filosofía, aunque también para el resto de las ciencias sociales y humanas, un siglo de fuerte expansión y de creciente complejidad. En él hallamos la emergencia y consolidación de diversos proyectos filosóficos como el idealismo, el materialismo histórico y el pragmatismo, como también la aparición de diversas figuras que se constituyeron en referentes históricos ineludibles de los estudios sociales como Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Freud o Peirce, por nombrar sólo alguno de ellos. Este crecimiento disciplinar tuvo frente a sí como desafío la necesidad de comprender y explicar los vaivenes de una realidad que se encontraba en estado de cambio y ebullición. Así la consolidación de los Estados nacionales, el desarrollo de los primeros sistemas democráticos, la aparición de nuevos actores sociales y políticos, etc. implicaron nuevas tensiones y contradicciones que pujaban al interior de los diferentes órdenes sociales obligándolos a una reconfiguración. Digamos como aproximación general que el siglo XIX fue, si se quiere, una época tumultuosa y aunque las causas que podemos aducir son múltiples y variadas, un dato central que significa ese momento no es otro que el de la recepción de la Revolución francesa.

En este sentido y así como cuando nos referimos al siglo XIX no nos ajustamos cronológicamente sólo a los cien años que lo componen como siglo, así también cuando decimos "Revolución Francesa" no nos referimos únicamente a la toma de La Bastilla en 1789, sino también a todo el proceso que se

desencadenó con posterioridad a la misma en el conjunto de los países europeos. No es asunto de este escrito explorar las consecuencias de esta revolución; lo que nos interesa marcar es que este acontecimiento significó una fractura importante no sólo a nivel del sistema político, sino también y fundamentalmente en la dimensión de las prácticas culturales: en la reflexión de las personas sobre sus derechos, sus relación con la comunidad, con las autoridades, con su historia, etc. Si es posible entender la filosofía como un pensar situado o en situación entonces es posible comprender que la vitalidad de los debates morales, políticos económicos, sociales y culturales que la filosofía abordó en esta época, aún sin reducirse únicamente al fenómeno revolucionario, encontraron en éste un punto de partida para su despliegue.

En este marco general se sitúa la obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900). Filólogo alemán en principio, devenido en filósofo en el transcurso de su vida, es considerado por muchas corrientes filosóficas actuales como un autor de ruptura o de quiebre con una gran cantidad de supuestos acuñados en el transcurso de la modernidad que se habían internalizado en diversas corrientes de pensamiento –incluso en algunas que disputaban entre sí.

Hijo de la segunda mitad del siglo XIX, Nietzsche proyectó una serie de ideas que alternaron el pensamiento moderno y aportaron a la construcción de los cimientos del denominado pensamiento filosófico del siglo XX. Formado en la lectura de la biblia en su juventud –el mandato familiar era el de convertirse en un pastor- y luego en los filósofos y dramaturgos griegos, Nietzsche encuentra su fascinación por la filosofía a partir de la lectura de la obra de A. Schopenhauer, más precisamente en la obra *El mundo como Voluntad y Representación* –de 1819- por la que se desplaza de la filología hacia la filosofía crítica.

El conjunto de la obra de Nietzsche, lo que nosotros llamamos el corpus, ha constituido una empresa compleja de sistematización ya que su escritura no se ajustaba a un solo tipo de formato. El mismo se compone de libros: *El nacimiento de la tragedia* -1871-, *Humano demasiado humano* -1878-, *El caminante y su sombra* -1880-, *Aurora* -1881-, *La gaya Ciencia* -1882-, *Así habló Zaratustra* -1885-, *Más allá del bien y del mal* -1886-, *La genealogía de la*

moral -1887-, *El anticristo* -1888-, *El crepúsculo de los ídolos* -1889- y *Ecce homo* -1889-; como así también de ensayos cortos y dispersos, donde el autor esbozaba ideas que luego desarrollaría con mayor sistematicidad: *Fatum e historia* -1862-, *Homero y la filología clásica* -1869-, *Sócrates y la tragedia* -1870-, *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral* -1872-, *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas* -1872-, *Schopenhauer como educador* -1874-, entre otros; también encontramos poesía, obras aparecidas póstumamente y, por último, las cartas que escribió. Es importante remarcar que todo este compendio de textos –incluso las cartas- se tiene en cuenta a la hora de discutir la dimensión del corpus, puesto que muchas de las interpretaciones que se realizaron posteriormente sobre el “sentido” de las ideas de este autor se sustentan o se ven refutadas a partir de las mismas.

¿Por qué es importante tener en cuenta el problema de la interpretación de la obra de Nietzsche? Pues porque su obra ha sido utilizada por distintas corrientes políticas a lo largo del siglo XX que le confirieron distintos sentidos muy opuestos entre sí. El caso interpretativo más delicado es sin duda el del Nacionalsocialismo –nazismo- el cuál intentó encontrar en algunas ideas nietzscheanas un soporte ideológico para el desarrollo de sus políticas genocidas. De aquí que muchas lecturas realizadas a partir de la pos guerra se interesaran tanto por marcar las diferencias de este proyecto filosófico con el antisemitismo o aquellas lecturas más extremistas (Jaspers, K. 1963).

Tres críticas para una filosofía intempestiva

Analicemos ahora tres ideas que Nietzsche expone a lo largo de su obra para intentar adentrarnos a la complejidad que presenta esta filosofía. Ciertamente es que no intentaremos agotar el universo de las propuestas de este autor, sino más bien proponer analizar tres ideas/problemas que presentan una potencia importante de la obra del filósofo alemán.

Crítica a la razón

En 1873 Nietzsche escribe *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Este texto, que sólo vio la luz póstumamente, corresponde al primer período del corpus nietzscheano, el más crítico (Fink, E. 1984) según algunos filósofos posteriores y donde el autor se encuentra realizando la transición de la filología a filosofía. Es un texto muy visitado por comentaristas ya que en él se ven surgir algunas ideas que acompañaran las obras posteriores.

La primera referencia a realizar es sobre el título del texto: el sentido de la palabra extramoral debe entenderse como la intención de desligar la relación entre estos términos y los juicios morales –donde la verdad se correspondería con el bien y la mentira con el mal. Nietzsche disocia estas dos dimensiones en función de reconocer la mentira como un elemento propio de la potencia del ser humano en pos de la supervivencia y, por este motivo, concibe la mentira y la verdad como dos estrategias humanas dispuestas en un mismo plano de posibilidades. Leamos un poco al autor:

En algún apartado rincón del universo, desperdigado de innumerables y centelleantes sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más soberbio y más falaz de la Historia Universal, pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras un par de respiraciones de la naturaleza, el astro se entumeció y los animales astutos tuvieron que perecer. Alguien podría inventar una fábula como ésta y, sin embargo, no habría ilustrado suficientemente, cuán lamentable y sombrío, cuán estéril y arbitrario es el aspecto que tiene el intelecto humano dentro de la naturaleza; hubo eternidades en las que no existió, cuando de nuevo se acabe todo para él, no habrá sucedido nada.[...] El intelecto, como un medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas primordiales en la ficción, pues esta es el medio por el cual se conservan los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a los que les ha sido negado, servirse, en la lucha por la existencia de cuernos o de la afilada dentadura de los animales carnívoros. (Nietzsche, F. 2010:189/190)

Lo primero que podemos notar en esta cita es el desplazamiento realizado por el autor de la razón o intelecto, que según ciertas concepciones de la época se la reconocía como facultades naturales en el hombre, es decir, como propiedades intrínsecas de la constitución humana, hacia la idea según la cuál la razón no es más que un resultado, un invento producto de la necesidad (Foucault, 2008:21) de equiparar las posibilidades de la especie de conservación de la vida, con las garras y los colmillos de otros animales. Más

que un origen noble o divino entonces, el pensamiento obtiene, bajo esta perspectiva, un origen frágil y contingente –lo que equivale a afirmar que podría no haber sucedido-: ni el resultado de una gracia divina, ni el despliegue de una habilidad innata, el pensamiento es ya resultado y efecto de acontecimientos extrínsecos al desarrollo estructura humana.

Lejos de detenerse solamente en una crítica al origen de la razón, la propuesta nietzscheana avanza sobre el desenvolvimiento de la misma: ya concebido un nuevo origen, la capacidad de pensar no se articula con estructuras lógicas de razonamientos que acrecientan el campo del saber del mundo; por el contrario su profundización está dado en el espacio de la imaginación, es decir, el espacio de lo no-real. De este modo la fantasía se transforma en la dimensión sobre la que el intelecto va a trascurrir en su normal funcionamiento. Emerge aquí una crítica de Nietzsche a las ideas como representaciones de las cosas: las ideas no reflejan los objetos del mundo, ni al mundo, como una continuidad de las impresiones que captamos por los sentidos, por el contrario las ideas son el producto de la fantasía que de ese mundo tenemos.

La sospecha nietzscheana en este caso se focaliza sobre una larga tradición filosófica, desarrollada principalmente en la filosofía escolástica del medioevo – aunque también continuó en la modernidad- para la cual entre las ideas y los objetos o cosas del mundo debía haber una adecuación, es decir: las ideas debían expresar una correspondencia estricta con la naturaleza del mundo –y la naturaleza de las cosas que lo pueblan- para ser ideas claras. Así entre la dimensión del pensamiento y la dimensión de lo concreto intermediaba la necesidad de adecuarse uno a otro, y como las ideas se adecuaban al mundo, expresando su naturaleza, al mundo le eran atribuidas ciertas características propias del plano racional, como sostiene Deleuze: “el concepto de verdad cualifica un mundo como verídico” (Deleuze,G., 2000: 135).

Al postular la fantasía como elemento de la razón, producto de la lucha, las nociones de verdad y mentira, dejan de ser requerimientos de un estado de cosas del mundo y pasan a ser comprendidas como herramientas de intervención en el intento por procurar la supervivencia. De aquí que la mentira valga tanto igual que la verdad ya que, las virtudes de ambas se desplazan

hacia los resultados que estas producen, hacia sus consecuencias. Leamos un poco más:

El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: desea las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que conservan la vida, es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias, y está hostilmente predispuesto contra las verdades que puedan tener efectos perjudiciales y destructivos. Y además, ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades? (Nietzsche, F. 2010: 191)

La originalidad de esta mirada filosófica estriba en el giro según el cual el problema no es que la verdad sea mentira o viceversa, sino que el eje sea situado en las consecuencias que estas tienen para la vida. Nietzsche intenta responder a la pregunta de ¿por qué el ser humano es capaz de mentir? La respuesta es que la mentira no es un subproducto o un error de la verdad, sino una estrategia de acción sobre el mundo. Este giro de las nociones en-sí a sus consecuencias es decisivo, puesto que recoloca al ser humano detrás de la verdad y la mentira, o lo que es equivalente, a la propuesta de que no existe un conocimiento del mundo independiente de las necesidades y de la voluntad del ser humano.

Ahora bien, si el lenguaje no representa, no se adecúa, a las cosas del mundo, la operación que mediante el mismo realizamos sobre el mundo es el de la imposición. El lenguaje contiene así una violencia sobre las cosas que se observa, por ejemplo, en el hecho del nombrar: “Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas” (Nietzsche, F. 2010:192). El lenguaje muestra toda su violencia sobre el mundo cuando conceptualiza, transfigurando la realidad en imágenes e imprimiéndolas en las cosas como descripciones de las mismas. Así al nombrar, la operación que realizamos es de homogeneización de las cosas entre sí, equiparando lo distinto a lo igual. Eliminamos las diferencias que se presentan en el mundo, entre las cosas, y construimos una regularidad, un patrón que expresa lo que no es –la igualdad– en vez de lo que es –la diferencia–.

Pero para poder realizar esta operación son necesarias dos acciones concomitantes: por un lado la convención que permite la regulación de las palabras, la unificación del sentido y del valor de las ideas. La otra operación es la del olvido de esta convención, de este origen fortuito del lenguaje y con ello el no recuerdo de la violencia del nombre.

Sólo mediante el olvido de ese mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y la petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí, en una palabra, gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de la cárcel de esa creencia, se acabaría en seguida su autoconciencia. (Nietzsche, F. 2010: 196)

Detengámonos un momento en estas dos operaciones. El problema de la violencia del lenguaje, de las ideas sobre el mundo es que se pierde de vista lo que para Nietzsche constituye la faz más positiva del ser humano: su cuerpo. El costo de la autoconciencia, construido sobre el imperio de la verdad, es el olvido de lo instintivo, de lo animal en el ser humano. La potencia creadora, la invención, la lucha, la imposición se ven sustituidas por la seguridad que presta el mundo racional o racionalizado (Chatelet, F. 2009:168). En cuanto al olvido, el problema es el de la naturalización (Fink, E. 1984:40): la pérdida de la dimensión histórica del origen de la verdad y la mentira, elimina el conflicto como situación originaria y permite concebir el conocimiento como tendiente a la concordia. En este punto Nietzsche presenta ciertas similitudes con el empirismo de Hume al proponer que esta operación se realizó en base al hábito producido por la repetición del nombrar.

Crítica a los valores morales

En 1887 se edita en Alemania la *Genealogía de la Moral*, la cuál es quizás la obra más sistemática del corpus nietzscheano. Como su nombre lo indica, es una obra dedicada por completo al análisis de la formación de los valores morales y a la dinámica que esos valores le imprimen a la vida. La elección del

término genealogía y no historia de la moral puede explicarse a partir del intento de diferenciar su crítica de las visiones que comprenden el estudio de los valores como un simple compendio –por el cual se enumeran las máximas morales-, y también de aquellos que consideran los valores como un acto que, aún cuando sea inventado o no natural, no contiene el elemento del poder en su seno –a quienes se los denominará como los psicólogos ingleses-. En términos de Foucault: “La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones” (Foucault, M. 2004:34) Nietzsche utiliza la genealogía para escudriñar en el pasado, en la búsqueda del origen y restituir así a la moral su dimensión histórica no cómo acto libre de comprensión, sino como expresión del sometimiento. Antes ya habíamos referido a que esta situación se vinculaba con la suposición por parte del autor de que el mundo era un lugar de confrontación y lucha, ahora veremos cómo se articula ese hecho en torno a los conceptos de bien y mal.

La obra propone un acercamiento al problema de la moral desde el estudio de la etimología de los conceptos. Nietzsche despliega todo su arsenal filológico para alcanzar el sentido de la raíz de ciertos conceptos en distintas culturas y momentos históricos, tratando de evidenciar las variaciones que esas mismas palabras tuvieron a lo largo del tiempo. Sin embargo el objetivo del texto no es el de buscar en las palabras un significado “perdido” en los siglos pasados, sino el de volver a la historia para mostrar como los significados con los que han contado estas palabras, no responden a una disposición de elementos propios de los conceptos sino a la expresión de fuerzas que disputan por el sentido de ellas.

En tanto los juicios morales –como ya vimos- resultan de la existencia de alguna fuerza, la moral en su faz sistémica, puede comprenderse como un campo de batalla entre fuerzas que luchan por las significaciones de los términos como bueno, noble, justo, etc. Si la moral expresa esta batalla, sin embargo, impide que la misma se refleje en el relato histórico, y por eso la genealogía toma como tarea el desvelamiento de mecanismos de imposición

de esta. En este sentido, para poder captar la acción concreta es necesario partir de los efectos que ellas producen:

Exigir de la fuerza que no se manifieste como fuerza, que no sea un querer debelar, un querer someter, un querer enseñorarse, una sed de enemigos y resistencias y triunfos, es tan absurdo como exigir a la debilidad que se manifieste como fuerza. Un cuanto de fuerza es precisamente ese cuanto de impulso, voluntad, eficacia; o más bien, no es absolutamente nada distinto de precisamente ese impulso, ese querer, esa eficacia misma, y sólo bajo la seducción del lenguaje (y de los errores básicos de la razón en él petrificados), que entiende y malentendiendo toda eficacia como causada por algo que es eficaz, por un sujeto, puede parecer de otro modo. ... no hay ser detrás del obrar, del producir efectos, del devenir; el que obra ha sido meramente añadido al obrar por la imaginación: el obrar lo es todo. (Nietzsche, F. 2009b: 611)

Detengámonos en esta última cita: en toda sociedad, en todo momento histórico, hay fuerzas que se expresan, que hacen, que construyen la realidad. Es importante remarcar que en la perspectiva nietzscheana siempre encontramos un principio de pluralidad de las fuerzas (Deleuze, G. 2000:201) por el cual no podemos afirmar ni que toda la realidad está compuesta de una única fuerza –es decir de una fuerza que atravesaría los distintos momentos de la historia–; ni tampoco que la realidad está compuesta por dos fuerzas abstractas -posibles de encontrar operando en diferentes momentos históricos y en diversas culturas. Ni lo uno ni lo otro, el principio de pluralidad de las fuerzas remite al hecho de que cada sociedad, y cada momento histórico, contienen sus propias fuerzas particulares, distintas entre sí y que se expresan de variados modos: por ejemplo por medio de la figura de una o varias personas como Pericles, Cristo, Sócrates, San Agustín o Napoleón. Sin embargo es necesario destacar que para esta perspectiva las fuerzas no se ajustan a la voluntad de una persona, es decir, no se explican por la particularidad de un sujeto, sino que los sujetos se entienden por una apelación a las fuerzas. Nietzsche se opone a la denominada metafísica de la substancia para la cual la subjetividad conforma la instancia irreductible y fundante de la acción. Antes que la subjetividad existe una dimensión pre-subjetiva, signada por el poder y la coacción de las fuerzas de la cual los sujetos emergen como resultado. Nietzsche inaugura una concepción filosófica que cobrará impulso durante el siglo XX y llega hasta nuestros días, según la cuál los sujetos se constituyen como tales a partir de la subordinación al poder (Butler, J. 2001: 78).

Ahora bien, el objetivo de toda fuerza es imponerse sobre las demás. Sin embargo no todas las fuerzas actúan de la misma forma, ni crean los mismos valores. Sin eliminar el principio de pluralidad, Nietzsche va a referirse a dos grandes grupos: el de las fuerzas activas y el de las fuerzas reactivas. ¿Cuál es el elemento que permite la diferenciación entre estos dos grupos? La respuesta es la relación que éstas entablan con la vida. Una fuerza es activa cuando afirma la vida como valor superior, cuando la acción que realiza está signada por la positividad de su voluntad, cuando busca imponer su modo de comprender el mundo, de ordenarlo a partir de la valoración propia. Por esto el autor las denomina como fuerzas activas o con las figuras de los “fuertes” o “nobles” –aún cuando la historiografía hable de bárbaros.

En cambio, una fuerza deviene reactiva cuando, en vez de dirigirse sobre el mundo, se interioriza, se vuelve contra sí misma. Cuando el objeto sobre el que aplica su sometimiento es su propia vida, sólo queda como resultado la impotencia frente al mundo y la generación de la mala conciencia. Se vuelve débil: “sea cuál sea la razón por la que una fuerza es falseada, privada de sus condiciones de ejercicio y separada de lo que puede, se vuelve hacia dentro, se vuelve contra sí misma. Interiorizarse, volverse contra sí, de este modo la fuerza activa se convierte realmente en reactiva” (Deleuze, G. 2000:180). El problema de las fuerzas reactivas a la vida, es que su elemento característico es la negación de esta, y los ideales que construye son los de la debilidad, los de la impotencia, es decir, todos los ideales que impiden o bloquean la superación del sí mismo.

Cuando los oprimidos, pisados, violados se dicen a sí mismos, llevados de la astucia de la impotencia, sedienta de venganza como es ¡no seamos como los malvados, seamos buenos! Y bueno lo es todo el que no viola, el que no hiere a nadie, el que no ataca, el que no paga con la misma moneda, el que deja la venganza en manos de Dios, el que se mantiene como en lo oculto, el que se aparta de toda maldad y el que en general exige poco de la vida, igual que hacemos nosotros, los pacientes, humildes, justos, esto quiere decir, oído fríamente y sin prejuicios: nosotros los débiles somos débiles, esto no tiene vuelta de hoja; es bueno que no hagamos nada para lo que no seamos suficientemente fuertes. (Nietzsche, F. 2009b: 611)

Activo y reactivo constituyen así una tipología de las fuerzas, que expresa la fortaleza o la debilidad de las mismas. Cuando una fuerza acentúa los caracteres de la debilidad, de la impotencia, del servilismo del ser humano;

cuando genera la “culpa” como motor de la acción, cuando interioriza esa culpa, sólo crea sujetos dóciles. Sin embargo el que una fuerza sea reactiva o “débil” no refiere a una incapacidad de imponerse sobre las fuerzas activas. De hecho Nietzsche considera que la imposición del cristianismo en el mundo como creencia religiosa y a su vez como conjunto de preceptos morales, es una prueba cabal de la imposición de una fuerza reactiva sobre las fuerzas activas de distintas sociedades.

Todo el problema en torno a los sistemas morales puede comprenderse mejor cuando, traducidos en expresión de sistemas de poder, se permite la pregunta: ¿cómo logró imponerse finalmente un sistema de poder que crea sujetos subordinados? Es cierto que la lucha por el poder en la filosofía nietzscheana no se reduce únicamente a la lucha por la ocupación de las instituciones jurídicas –por ejemplo: el Estado. Sino a la lucha por la capacidad de imponer, en el marco de un conjunto social, una forma de vida generadora de sujetos con ciertas características. El problema de Nietzsche es tratar de explicar que la moral imperante en la Alemania del siglo XIX, se origina en una reacción a la capacidad del ser humano como tal, en un intento de sujetarlo a valores fundados en el resentimiento. En definitiva a un intento de domesticarlo:

No vemos nada que quiera hacerse mayor, sospechamos que todo sigue yendo para abajo, para abajo, hacia lo más tenue, bondadoso, más prudente, más cómodo, más mediano, más indiferente, más chino, más cristiano: el hombre, no cabe duda, se está haciendo cada vez mejor ... precisamente esto es lo fatídico para Europa, que con el temor al hombre hayamos perdido también el temor a él, la reverencia por él, la esperanza en él, en suma, la voluntad de él. Ahora ver al hombre cansa ¿qué es hoy el nihilismo si no es esto?... Estamos cansados del hombre... (Nietzsche, F. 2009b: 609)

Recuperemos por un instante la alusión al cristianismo. Si bien la dimensión histórica permite encontrar una pluralidad de fuerzas, el mismo permite observar que a lo largo del tiempo, en Europa, una fuerza terminó por imponerse a las demás: esta fuerza es la que expresa la religión católica y que para Nietzsche, en pleno siglo XIX es una fuerza reactiva. El ideal católico es el ideal ascético que no concibe un valor de la vida sino es a partir del contraste con el “más allá” o el “reino de los cielos”. La religión cristiana será el paradigma de una fuerza reactiva para este filósofo.

Crítica a la trascendencia

El debate entre las posturas que consideran la organización del mundo a partir de un elemento superior, diferente o externo al mismo, y aquellos proyectos filosóficos que consideran el mundo organizado a partir de los elementos propios del mismo, proviene de larga data. A las posturas del primer grupo se las ha denominado como filosofías de la trascendencia, a las del segundo grupo se las ha denominado como filosofías de la inmanencia. La diferencia entre unas y otras no es de grados, sino que estas posturas se encuentran en franca oposición, y aún cuando han existido intentos de filosofías híbridas, la dicotomía no se ha superado ni sintetizado hasta nuestros días. A lo largo de la historia de la filosofía la diferencia entre trascendencia e inmanencia ha tomado variadas formas por medio de las argumentaciones que cada filósofo ha aportado al debate, sin embargo lo destacable de esta dicotomía continúa siendo la disposición frente al hecho que se pretende explicar: sea la organización de una sociedad o el orden de la naturaleza, la explicación puede partir de hallar un elemento que, aún formando parte del conjunto, se destaque sobre los demás y constituya un principio explicativo del conjunto al otorgarle al mismo un fin o finalidad –trascendencia–; la explicación también puede partir de la disposición de las partes, sin jerarquizar ninguna de ellas por sobre las demás, y constituir un principio explicativo sin apelar a una finalidad por fuera del mismo conjunto de elementos –inmanencia–.

La filosofía de Nietzsche es un proyecto que debe considerarse dentro del campo de las filosofías de la inmanencia, tanto por ser fuertemente crítica de la “trascendencia” como postura filosófica, como por generar una explicación de la realidad sin apelar a fines externos de la misma. Su obra *Así habló Zaratustra*, editada en 1875, contiene una serie de propuestas que se articulan en torno de un proyecto filosófico inmanente en relación al hombre y al mundo. Escrita en clave poética, la obra presenta un personaje –Zaratustra– que funciona como figura contrapuesta a la de Jesús, y que en vez de predicar el advenimiento de un “reino de los cielos” predica la existencia de un mundo librado a su propia suerte. Más allá de la elección de este personaje y su

efectiva ironía con respecto a la figura católica por excelencia, la potencia de esta obra se encuentra en la articulación de propuestas que Nietzsche realiza con el propósito de conformar un modo de analizar, de pensar, la realidad sin contar con alguna norma extraída del contraste con un principio externo a la misma.

Ahora bien, de todas las ideas que expresan una lógica trascendente de ver el mundo, la noción de Dios –y fundamentalmente la noción del Dios cristiano- es la idea de trascendencia por excelencia para este filósofo, es paradigmática, por eso Zaratustra comenzará su recorrido por anunciar una de sus fórmulas más potentes: “Dios ha muerto”. Esta fórmula expresa mucho más que un simple ataque sobre la religión católica, aunque utiliza esta confrontación como plataforma, como condición de posibilidad, para desplegar una filosofía immanente. Analizaremos ahora algunas de las consecuencias que encierra la enunciación de esta fórmula.

Como ya lo referimos en el apartado anterior, la figura del Dios católico implica mucho más que simplemente el aspecto de la creencia en un ser superior: compromete un conjunto de valores, una serie de ideas concomitantes que emergen de la imposición de una fuerza reactiva. Para la filosofía nietzscheana los conceptos de pecado-más allá-castidad-desprecio del cuerpo-idolatría-ascetismo, entre otros, conforman una cadena de nociones equivalentes por la cual se desvaloriza la vida terrenal en función de la vida por venir. A los sujetos que conciben el mundo como imperfecto frente a un mundo perfecto ubicado en un más allá, Zaratustra los denomina como los trasmundanos:

Sufrimiento fue, e impotencia –lo que creó a todos los trasmundanos; y aquel breve delirio de felicidad que sólo experimenta el que más sufre de todos.

Cansancio, que quiere alcanzar el final con un sólo salto, con un salto mortal; un cansancio pobre e ignorante que ya no quiere ni querer: él fue el quien creó a todos los dioses y trasmundos.

[...]

Siempre hubo mucha gente enferma entre quienes fantasean y son adictos a la divinidad; con furia odian al conocedor y a la más joven de las virtudes, que se llama: la honestidad. (Nietzsche, F. 2009a: 42/43)

Si la figura de Dios sintetiza este conjunto de ideas reactivas a la vida terrenal, la muerte de esta figura, permite comenzar a pensar en la creación de nuevos

valores, que se asienten en una afirmación de la vida terrenal y del mundo. El punto central del problema del valor, lo que opone y hace de Nietzsche un férreo confrontador de la visión cristiana del mundo es que como consecuencia en la creencia en la inmortalidad del alma y la existencia de un mundo extraterrenal, se le impone a la vida real o terrenal, una desvalorización en función de alcanzar un destino. En *El Anticristo*, Nietzsche precisa un poco más esta idea: “La gran mentira de la inmortalidad personal destruye todo lo que existe de razón y de naturaleza en el instinto –todo lo que hay en los instintos de benéfico, de favorecedor de la vida y de asegurador del futuro, despierta desconfianza. Vivir de tal modo que ya no tenga sentido vivir...” (Nietzsche, F. 2009c: 874). La vida pierde sentido porque el sentido está situado en otra parte, en un más allá. Por eso la figura de Dios es más que un símbolo para Nietzsche, es también más que un simple enemigo, es la figura que encierra una concepción de la vida que debe ser combatida.

La segunda consecuencia que podemos extraer de la fórmula Dios ha muerto, es de carácter estructural. Nietzsche no es el primero en suprimir la idea de Dios (Deleuze, G. 2005a: 181). De hecho esta fórmula explicita una situación de época producto del desarrollo de las investigaciones científicas que alude a la progresiva laicización del conocimiento. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, el desplazamiento de la figura de Dios del conjunto de las ciencias es casi un hecho consumado. Sin embargo el autor no acuerda con esa eliminación en los términos en los que se encuentra planteada puesto que ese movimiento no desarma la disposición del pensamiento trascendental. La eliminación de la figura de Dios, en los términos que propone la ciencia, no anula el lugar estructural que este ocupaba, sino que simplemente lo deja vacío. Lo suprasensible, es decir el espacio asignado a Dios tradicionalmente, puede ser ocupado por otras formas u otras ideas, manteniendo la estructura del pensamiento trascendente, en palabras de Heidegger: “En lugar de la autoridad de Dios y de la Iglesia aparece la autoridad de la conciencia, el dominio de la razón, el dios del progreso histórico, el instinto social.” (Heidegger, M; 2000: 224). Un intercambio de figuras que no elimina la estructura. Nietzsche denomina a este movimiento con el nombre de nihilismo y a la figura del

hombre que viene a ocupar el lugar que Dios deja vacante, como el último hombre: “Les hablaré de lo más despreciable: y eso es el último hombre.” (Nietzsche, F. 2009a: 25). Esta figura es la que ha matado a Dios, pero en su lugar ha puesto la figura del hombre como fin en sí mismo. No ha eliminado el modo de valorar del cristianismo, la estructura del pensar, sólo ha suplido una por otra, ha ocupado el lugar vacante de Dios, y por eso el filósofo considera que esta figura sigue negando la vida:

La tierra se ha empequeñecido, y sobre ella brinca el último hombre haciéndolo todo pequeño. [...] ¡Ningún pastor y un sólo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien piensa de otra manera se recluye voluntariamente en el manicomio. (Nietzsche, F. 2009a: 26)

Nietzsche confronta con el humanismo de la época que, enarbolando el ateísmo, propone la homogenización cultural a partir de una figura de hombre como resultado del devenir universal de la historia. El último hombre requiere de la idea del progreso para constituirse en el fin de esa historia, en el momento culmine y trascendente, desvalorizando las culturas pasadas por primitivas, proponiéndose como el último escalón evolutivo. La figura del último hombre se impone a condición de que ya nada cambie, de que no surjan nuevos modos de pensar, de sentir, de valorar.

Frente a la figura del último hombre, Zaratustra opondrá la doctrina del superhombre. Esta figura, muy polémica a causa de las interpretaciones posteriores –fundamentalmente realizadas por los partidarios del nacional socialismo–, constituye la propuesta superadora de la filosofía nietzscheana. El elemento diferencial de esta figura, con respecto a la anterior, es que el superhombre es aquel que crea valores, pero también aquel que crea una nueva forma de valorar. Es el devenir activo de una fuerza, que parte de la superación de nihilismo del último hombre:

La grandeza del hombre consiste en ser un puente y no una meta: lo que se puede amar en el hombre es que es un tránsito y un ocaso. [...] Yo amo a quienes, para declinar y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas, sino que se sacrifican en aras de la tierra para que un día ella pertenezca al superhombre. (Nietzsche, F. 2009a: 23)

La doctrina del superhombre propone superar al hombre, pero esta superación no debe entenderse en términos biológicos o racionales, sino cómo el establecimiento de nuevas relaciones con la tierra y con los hombres. Nuevas relaciones que partirán de una horizontalidad propia de una visión immanente de mundo. Por eso el superhombre es la tercera consecuencia que podemos extraer de la fórmula “Dios ha muerto”: con ella deviene posible un diálogo horizontal entre los hombres pues se ha eliminado la verticalidad que requiere la trascendencia. Como afirma Fink: “Tras la muerte de Dios el verdadero lenguaje del hombre ya no es el nombrar a los dioses, la invocación de lo santo. Ahora es el lenguaje del hombre al hombre; la proclamación de la suprema posibilidad humana, la doctrina del superhombre.” (Fink, E. 1984:79). Esta suprema posibilidad humana a la que refiere la cita, no es otra cosa que la dimensión creativa del hombre, su dimensión afirmativa de la vida, de los instintos. Ciertamente que para crear lo nuevo es necesario destruir lo viejo, es decir, que la instancia de aparición del superhombre implica un momento de ruptura con lo establecido –de aquí las tres figuras por las que debe pasar el hombre en su devenir superhombre que propone Zaratustra: el camello, que carga con los valores establecidos; el león, que se sacude el peso de lo dado; el niño, que crea lo nuevo por medio del juego. Situación de ruptura y creación que se denominara con el concepto de transvaloración:

Para conservarse el hombre comenzó asignando valores a las cosas –fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por ello se llama hombre, esto es: el que valora. Valorar es crear, ¡Oídlo, creadores! El valorar mismo es el tesoro y las joyas de todas las cosas valoradas. Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar la nuez de la existencia estaría vacía. ¡Oídlo creadores! Cambio de los valores –eso es cambio de los creadores. Siempre destruye el que tiene que ser un creador. (Nietzsche, F. 2009a: 76)

El superhombre significa la transvaloración de los valores, porque significa una nueva forma de valorar. El momento de la ruptura, de la destrucción, es el punto de inflexión en el cuál se diferencian las figuras del nihilismo y la del superhombre: el primero sostendrá la estructura, negará sólo por sostener la negación; el segundo negará sólo en función de una afirmación, de un nuevo modo. Transmutar no es sustituir, es transformar, y transformar es crear una nueva estructura de pensar, de vivir, de valorar. La creación en Nietzsche es el

rol fundamental del hombre, el elemento que lo vuelve diferente de los animales. Pero la creación no está supeditada a la razón, sino a la voluntad. Y la voluntad que permite esta afirmación, es la voluntad de poder o de potencia. ¿Por qué Zaratustra no enuncia los nuevos valores? ¿Por qué al final de la obra seguimos sin contar con una tabla de juicios morales que diferencie aquello que está bien, que es bueno, de aquello que está mal? Si el personaje construyera la tabla de nuevos valores, estaría reconstruyendo una forma trascendente de pensar, estaría repitiendo la estructura del valorar propia de la cristiandad o del último hombre. Estaría rompiendo el lazo horizontal de comunicación y pretendiendo que la obra se imponga desde fuera a la vida, como un código sagrado, como una tabla que se sostiene justamente por no pertenecer a la vida.

Conclusión

A la filosofía nietzscheana se la ha denominado frecuentemente como una filosofía intempestiva. Este término se utiliza para referirse a una situación de novedad, de ruptura con el curso que se desarrollaba y aparición –emergencia– de algo distinto o nuevo. Frente a una historia de la filosofía que se construía en términos dialécticos, donde el presente era la síntesis del pasado; pero también frente a la pretensión de una filosofía perenne, surgió la figura de Nietzsche intempestivo, inesperado: “esta dimensión que se distingue de la filosofía clásica, y su empresa “eterna”, como de la filosofía dialéctica en su comprensión de la historia: un singular elemento de inquietud” (Deleuze, G. 2005b:169) esta inquietud a la que refiere Deleuze, se plasma en la radicalidad de la visión nietzscheana, en la profundidad de la crítica. Hemos repasado tres de ellas: la crítica a la razón como principio “natural” del hombre y a las nociones de verdad y mentira, en pos de la dimensión de la supervivencia; la crítica a los valores morales, tanto en su pretensión de universalidad, como así también en su ocultamiento de la voluntad de poder como motor de su desarrollo; la crítica a la trascendencia como estructura de un modo de pensar

la realidad. Debe entenderse que estas tres críticas se articulan –junto con otras- bajo un mismo objetivo, el de configurar un proyecto filosófico que reintroduzca la noción de valor en la filosofía y que desplace la primacía de la subjetividad concebida en términos individuales.

Si el impacto de la Revolución francesa en la filosofía moderna significó, entre otras cosas, la desnaturalización de que las jerarquías establecidas sobre un conjunto de tradiciones que equiparaban al rey con el enviado de Dios sobre la tierra, de un conjunto de valores que implicaban la estratificación social por la sangre o una historia familiar, de una libertad que no era ganada por las personas sino permitida, casi como un don, por las autoridades; si la Revolución significó la deconstrucción de todos esos preceptos, constituyó también la plataforma sobre la que, en la segunda mitad del siglo XIX, la filosofía de Nietzsche va a desplegarse y proponer una filosofía del valor, del sentido, de la pluralidad. Toda una filosofía crítica que inaugurará una forma de filosofar, como él la denominó, a martillazos.

Actividades

1. Teniendo en cuenta lo leído en el texto, explique con cuál de las posturas expresadas en las siguientes citas estaría de acuerdo Nietzsche y con cuál no, y por qué.

¿De dónde, pues, nacen mis errores? A saber, sólo de que siendo la voluntad mucho más amplia y más extensa que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y como es de suyo indiferente a ellas se extravía muy fácilmente, y elige el mal por el bien o lo falso por lo verdadero. Esto hace que yo me engañe y peque. (Descartes, R. 1980: 259)

La doctrina que yo les presento es justamente la opuesta al quietismo, porque declara: sólo hay realidad en la acción; y va más lejos todavía, porque agrega: el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza; por lo tanto, no es otra cosa que el conjunto de sus actos, nada más que su vida. (Sartre, J.P. 2009: 58)

2. Según el Taoísmo, el yin y yang son dos conceptos que exponen la dualidad de todo lo existente en el universo: dos fuerzas fundamentales

opuestas y complementarias, que se encuentran en todas las cosas. ¿Sería compatible esta creencia con las ideas Nietzscheanas? ¿Por qué?

3. El famoso personaje de comics, Superman, creado por Jerry Siegel y Joe Shuster en 1932, parece una caricaturización de la propuesta nietzscheana del Súper hombre. Teniendo en cuenta lo leído en este artículo ¿qué elementos podrían ser compatibles con el personaje del comic? ¿En qué puntos se diferenciarían ambas figuras?

4. El *Club de la pelea* –película de 1999, dirigida por David Fincher- suele considerarse una película basada en algunas ideas nietzscheanas. Mire la película y conteste:

¿Qué sentido le otorgan a las peleas los personajes del film?

¿Cuál relación establecen los personajes entre las luchas y la mirada política sobre la realidad?

¿Cuáles fuerzas les corresponderían a los actores principales?

¿Cree usted que es esta una película con influencias nietzscheanas? ¿Por qué?

Bibliografía

Butler, J. [1997] (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid, Ediciones Cátedra.

Chatelet, F. [1992] (2009). *Una historia de la razón*. Bs. As., Nueva visión.

Deleuze, G. [1967] (2000). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Ed. Anagrama.

——— [1968] (2005a). Sobre Nietzsche y la imagen del pensamiento, en *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Ed. Pre textos.

——— [1967] (2005b). La carcajada de Nietzsche, en *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Ed. Pre textos.

Descartes, R. [1641] (1980). *Meditaciones metafísicas*, en *Obras escogidas*. Bs. As.: Ed. Charcas.

Fink, E. [1960] (1976). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Ed. Alianza Universidad.

- Foucault, M. [1971] (2004). *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Valencia: Ed. Pre Textos.
- [1978] (2008). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Heidegger, M. [1940] (2000). “La metafísica de Nietzsche”, en *Nietzsche*. Barcelona, Ed. Destino.
- Jasper, K. [1936] (1963). *Nietzsche*. Bs.As.: Ed. Sudamericana.
- Nietzsche, F. [1872] (2010). *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*, en Nietzsche I. Madrid: Ed. Gredos.
- [1885] (2009 a). Así habló Zaratustra, en Nietzsche II. Madrid: ed. Gredos.
- [1887] (2009 b). La genealogía de la Moral, en Nietzsche II. Madrid: Ed. Gredos.
- [1888] (2009 c). El anti Cristo, en Nietzsche II. Madrid: ed. Gredos.
- Sartre, J. P. [1945] (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Ed. Edhasa.