

ÁREA: FILOSOFÍA

TEMA: Elementos Introductorios a la Filosofía de Federico Nietzsche.

AUTOR: Alejandro H. Del Valle

I- INTRODUCCIÓN:

A mediados del siglo pasado el positivismo, constituido en 'paradigma' de la ciencia occidental, condenó al olvido a la metafísica y encapsuló al individuo en la categoría de 'hombre-masa' sin otra posibilidad que, la de ser un número. Esta 'condena' tiene una historia más antigua que se remonta hasta los orígenes del 'racionalismo moderno' de Renato Descartes y al surgimiento del cógito.

El 'cógito ergo sum' cartesiano, podría inscribirse en una historia de la metafísica, en el sentido que logra transformar relación del ser con la totalidad del ente. El pienso luego soy cartesiano, le reasigna un nuevo lugar al sujeto histórico ya que éste no sólo podía pensar, como lo habían demostrado los griegos, sino también pensar acerca de lo que piensa, ser sujeto y objeto, en el acto del pensar.

Si en el 'racionalismo' de Platón, la razón se erigía como un saber estático y no transformador cuya finalidad sería acercar al hombre a la idea del bien para quedar atrapado en una historia cuya meta era la búsqueda constante de un fin moral, o si se prefiere del mundo de las ideas ejemplares; con Descartes, éste racionalismo adquiere una nueva dimensión, ya que la razón del cógito, si bien aún seguirá siendo concebida en forma estática, ahora se erigirá como un saber transformador, que apoyará su 'fé' en un nuevo paradigma fundado en las ideas de libertad y de progreso y será alentado por una confianza inquebrantable -del iluminismo- en el indefinido desarrollo humano.

Con el cartesianismo, el sujeto histórico logró ocupar el lugar del hombre concreto, y si bien aún el sujeto histórico no llegó a 'trascendentalizarse', alcanzó la mistificación y se transformó en sujeto fundante de la verdad y transformador de la historia. En el caso de Descartes, la subjetividad del '**yo pienso**' significaba elección del sujeto individual, 'por sí mismo', sin la interferencia del 'otro' en su conciencia. Éste dogmatismo solipsista, comienza a entrar en crisis hacia 1750. Esta crisis se fundaba en condiciones objetivas que se relacionaban con el auge y desarrollo que comenzaban a tener las ciudades y las nuevas formas de vida emergentes en ellas.

El racionalismo occidental moderno, nació junto con la aparición de grandes inventos. El desarrollo de la ciencia y la técnica durante inicios de la modernidad y hasta bien entrado el siglo XVIII, habían hecho suponer al hombre que llegaría un momento donde la tecnología serviría para construir máquinas que redujeran el trabajo humano y así, el hombre tendría más tiempo para dedicarse a otras actividades. Pero las máquinas, en manos de grandes empresas capitalistas, llevaron al hombre a una nueva situación de esclavitud en masa que se fundaba en la necesidad de trabajar para vivir, o si se prefiere, en la división entre el capital y el trabajo.

Siguiendo estas ideas, podemos decir que fue Imanuel Kant, quién produjo la primera ruptura epistemológica de este racionalismo. Para ello, trascendentalizó al sujeto del 'yo pienso' y lo volvió poseedor de una naturaleza humana. A la universalidad de hombres que pueden existir sobre la faz de la tierra, Kant opuso el concepto de hombre que, le otorga a todos los hombres, las mismas cualidades básicas. Empero, en Kant, aún no encontramos una crítica total a la razón, sino un intento por volver más 'racional' a la sociedad y al pensar del hombre.

Su intento de colocar a la religión dentro de los límites de la razón, a fin de salvaguardarla de toda

contaminación supersticiosa, le llevó a pensar que el sujeto podía intervenir en la historia ya que ésta avanzaba en un sentido de progreso y, por ende debía evolucionar políticamente hacia la afirmación de regímenes políticos democráticos. El trabajo Kantiano, de colocar al 'ser en sí', transcendentalizado, por sobre el ser como apariencia, si bien no producía la ruptura total del paradigma cartesiano; adoptaba frente a él una actitud crítica, donde la idea del 'ser' era suplantada por la universalización del 'ser-hombre'.

Para ser un poco más concretos, trataremos de desarrollar lo que sigue de nuestra introducción por medio de la reflexión sobre como se consideró desde Kant la idea de 'pensar'.

Si realizásemos la búsqueda etimológica de la palabra 'pensar', podríamos observar que ésta deriva del latín *pensare*, que es intensivo de *pendere*. Las lenguas romances identificaron este verbo con *pendere*, eliminando en definitiva a este último. Por ello, en su derivación Kantiana el 'pensar', ha conservado la significación no sólo de pensar, juzgar, apreciar, examinar, sino también la de estar suspenso, colgando, hacer.

Se puede pensar y estar vacilante, pendiente de una solución, estar indeciso. Es lo que sucedía, con la duda cartesiana. Ella suponía un no-conocimiento, aunque para que este 'no-conocimiento' se diera era necesario el ejercicio del pensar. Sin pensar no había conocimiento, pero se podía pensar sin conocer. Esta condición de posibilidad que detentaba el '**pensar**' era la *conditio sine qua non* de cualquier conocimiento posible. Kant, por medio de la crítica, estableció los límites de lo que se suponía un conocimiento posible y fue la tarea de la ciencia, de ese tiempo, establecer dentro de la totalidad posible del pensar ciertos límites con características muy especiales:

- a) que lo acotado podía devenir realmente objeto de conocimiento;
- b) que podía aplicársele la correspondiente metodología;
- c) que lo conocido otorgaba poder sobre la naturaleza: conocer es poder, prever es poder, etc.;
- d) que podían manejarse hipótesis experimentales;
- e) que estas hipótesis podían ser verificables o falsificables y mostraban, por lo tanto un permanente estado de revocabilidad;
- f) que lo conocido fuera resultado de una medición, ya que desde la modernidad la naturaleza estaba escrita en caracteres matemáticos.

En fin, con Kant, el conocer lograba tener vigencia en el mundo fenoménico, es decir en un medio donde la multiplicidad requería de la experiencia empírica que iba de lo condicionado a lo condicionante. El pensamiento, más allá de cualquier límite, encontraba su horizonte en la Totalidad. El pensar piensa, con Kant, la 'totalidad' de un modo insoslayable, aunque no sea lícito decir que de ella se tenga conocimiento ya que no es experimentable empíricamente, ni mensurable, ni acotada en un ámbito condicionado. Por ello la totalidad, era para Kant una de las doce categorías del entendimiento que permitían la obtención de un 'objeto de conocimiento'.

Sin embargo, la primera dificultad para pensar esa totalidad era la radical copertenencia que había entre ella y el sujeto. Nosotros, pertenecemos a la totalidad, por eso cualquier intento de tomar distancia y, transformados en sujetos cognoscentes, querer representárnosla, no podía terminar sino en un fracaso. Y ese fue el motivo por el cual, cuando Kant, trató de pensar la totalidad, tuvo que desorbitar al sujeto, transcendentalizándolo y haciendo de él una forma de referencia hacia el hombre.

Así, mientras los griegos habían considerado al ente desde su 'surgir desde', desde su 'proceder de'; con Kant, la modernidad, lo consideró como lo que está colocado en el representar, es decir lo consideró como objeto.

La relación entre representar y objeto adquirió, entonces, una reciprocidad esencial, ya que el objeto era lo colocado en el campo del representar y representar era colocar algo frente de sí. Con ésta reciprocidad, se debía llegar, supuestamente, a la tan buscada objetividad humana.

Ésta fue la ilusión –realidad– de la filosofía del siglo XIX que buscaba en la razón un lugar para ubicar al ser y, como no lo había logrado lo trascendentalizó. Ésta trascendentalización, tenía su consecuencia directa en la imposibilidad de explicarse metafísicamente. La totalidad, ininteligible, indemostrable, pero constituida en **`imperativo categórico'** avanzó hasta la negación cuando el positivismo le negó un lugar a toda metafísica.

En este contexto, Nietzsche, se opone a la idea de que sólo sea posible un conocimiento parcial como sostenía la racionalidad positivista. Con Nietzsche, la crítica Kantiana llega al extremo del nihilismo filosófico con la crítica a los valores de la cultura occidental y crítica a toda concepción totalizadora (Hegel), o que busca una legitimación en una instancia superior o trascendente (Kant).

El nihilismo nietzcheniano, que se puede comprender como **`transmutación de todos los valores'**, es lo que convierte a su discurso, en un discurso contra–metafísico que intenta una redefinición de la **`razón'** entendiendo a ésta, como categoría superior del conocimiento.

La principal distinción de la filosofía moderna fue la diferenciación sujeto–objeto. Esto constituyó su rasgo fundamental desde que comienza con Descartes, el sujeto había sido desorbitado y adquirió un alcance ignorado anteriormente: sujeto hace referencia de modo exclusivo al hombre.

Sin embargo, hace falta aún algo más para que la objetividad pueda ser considerada como tal. Ese algo más era la certeza que sujeto tiene de ella. El hombre, en cuanto sujeto, se transforma en centro de referencia de todo. Y una vez transformado en centro de referencia ya no le basta al hombre representarse el objeto. Quiere también apoderarse de él y ejercer dominio. Ya Descartes hablaba de una filosofía que nos permitiera hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Quedaría, tan solo decir algo más.

En el representar de la modernidad algo se establece como objeto y, por tanto, se tiene certeza de él y se puede actuar sobre él, siempre que ese algo tenga un fundamento y éste fundamento sea reconocido por el sujeto. Liebniz, tan genialmente representativo de la modernidad, en los párrafos 31 y 32 de la Monadología escribe:

Nuestros razonamientos están fundados sobre dos grandes principios, el de contradicción, en virtud del cual juzgamos falso lo que implica contradicción, y verdadero lo que es opuesto a lo falso. Y el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que no podrá hallarse hecho verdadero o existente, en ninguna enunciación verdadera sin que haya una razón suficiente para que se así y no de otro modo.

Por eso en un campo de oposición tan tajante entre sujeto y objeto no pueden haber resultado sino demoledoras estas palabras que Hegel escribiera en la Fenomenología del Espíritu : **El surgimiento del nuevo objeto que se presenta a sí mismo a la conciencia, sin que ésta sepa bien como sucede, tiene lugar para nosotros, por así decirlo, como si ocurriera a espaldas de la conciencia...el resultado de este surgimiento existe para ella sólo como objeto, mientras que para nosotros existe al mismo tiempo como movimiento y como devenir.** Como era habitual, con estas palabras Hegel estaba anticipando lo que iba a ser uno de los temas centrales del pensamiento de Occidente.

Y décadas después ya fueron frecuentes las andanadas de Nietzsche contra todo objetivismo, contra todo subjetivismo, contra el hecho de que haya una sola interpretación del mundo basada en el sujeto y que sólo permite **contar y calcular, pesar, mirar, tocar y nada más.**(Estas últimas palabras recuerdan al hombre–héroe de Nietzsche, para quién, era real todo aquello pesado, cargar la vida,etc.)–

Finalmente y sin ánimo de reducir,b creo que en el fondo lo que comenzó con Descartes, es la filosofía del

nuevo capitalismo: lo material es lo que importa, lo único que existe, todo esto, un poco más racionalizado apareció también en la metafísica del **objeto-sujeto**, que descansó en Kant.) Pero lo que se esconde, el trasfondo, lo que, Nietzsche definió como **voluntad de poder**, es la dominación de los hombres para ser útiles a una determinada organización económico-política del mundo.

Esta distinción entre sujeto y objeto exacerbada en la modernidad mantuvo al pensamiento alienado o sumido en un vergonzante complejo de inferioridad. La razón –la ratio– en cambio, despóticamente imperante, quiso extender con sentido totalitario su campo de validez más allá de lo que era lícito.

Esto es lo que encontramos hacia mediados del siglo pasado: una racionalidad vacía de contenidos humanos, deificada y lógicamente espiritualizada –Hegel–. Es en este sentido que consideramos es necesaria una reinterpretación de la Filosofía de Nietzsche. Frente a los que tienden a ver en sus características racistas y reaccionarias –entendidas en un sentido actual del término– los gérmenes de las posteriores ideologías fascistas del siglo veinte cabría preguntarnos si la destrucción de Hiroshima y Nagasaki tuvieron, acaso, alguna relación con las ideas de la relatividad de Einstein, o si el Stalinismo, estuvo presente en la génesis de las ideas de Marx.

II– HACIA UNA REINTERPRETACIÓN DE LO HUMANO

II.1– Sobre el irracionalismo:

Dijimos líneas atrás que hay en Nietzsche una intención ‘contra-metafísica’ que va destinada contra esa racionalidad vacía de contenido humano a la que hicimos referencia. La razón entendida en un sentido cartesiano, contra ella Nietzsche lanza su ataque. Esa razón cuyo origen –Parménides– era conducir a la humanidad hacia el ideal de un mundo que no se contradijera, que no cambie.

En efecto, Nietzsche comienza a trazar una historia de esa razón y de como se transformó en una mentira: **...hasta tal punto, que el origen que trae de la ‘sinrazón’ llega a parecernos inverosímil...** (Nietzsche: 1957, 17).

Es por ello que la pregunta fundamental que realiza es: **¿por qué no la desconfianza en la razón?** (Nietzsche: 1962, 221). Esto no significa de ningún modo postular la ‘irracionalidad’ sino cuestionar o mejor dicho **‘conocer el límite de nuestra propia razón’**. Este es el sentido que le otorga Zarathustra al decir: **...(…)Llegó la hora en que digais: ¡qué me importa mi razón! ¿acaso ansía ella el saber como un león su alimento? ¡Es pobreza o bienestar y un confortable bienestar!...** (Nietzsche: 1994, 35).

Pensemos un instante en los orígenes del racionalismo, la vieja polis griega en desintegración, un mundo en cambio en el que Platón intentó buscar un asidero, algo que le permitiese dar sentido a ese mundo, el mundo ideal, un mundo donde no había cambios ni contradicciones, un mundo **‘verdad’** al cual solo se accedía mediante la razón. La historia entendida como evolución de la idea moral y la razón puesta al servicio de esa historia. Es sin duda un momento particular de la historia griega, donde el instinto se había vuelto tirano y Sócrates, simplemente se inventó un contratirano que los venciera, más se pago caro tal aventura, ya que la razón se volvió tirana y volvió a esclavizar al hombre.

Pero esa razón, como vemos no es más que un instrumento al servicio de un fin moral: mejorar a la humanidad, y por ello la pregunta de Nietzsche: ¿a qué tipo de humanidad?. ¿Cuál es el ideal de hombre que persigue?. Domesticar al hombre, transformarlo en una máquina, debilitarlo. Pero ¿cómo se ha conseguido esto?. Con la idea del castigo, de la recompensa y es en este sentido el ataque de Nietzsche contra el cristianismo: haber debilitado al hombre con la idea del pecado original. Este fue el motivo por el cual, se pensó que el hombre era diferente a los animales ya que tenía razón y la razón, que era su liberadora, lo tornaba a su vez responsable de sus actos y por lo tanto se le podía castigar.

A partir de aquí comienza el proyecto más general de Nietzsche: la crítica de los valores de la cultura occidental y, ¿por qué el sentido de la crítica tiene que ser nihilista?:

...por que el nihilismo es la resultante lógica de nuestros grandes valores y de nuestro ideal, por que tenemos que atravesar el nihilismo para llegar a comprender cual fue el verdadero valor de éstos valores en el pasado...en todo caso, llegará un día en que tengamos necesidad de valores nuevos... (Nietzsche: 1962, 16).

La crítica va pues más allá de la razón y la trasciende para encontrar la explicación de aquella, su finalidad es poner a la razón al servicio del hombre. Ayudar al hombre a pensar, hacerlo salir del sueño de esa racionalidad para que descubra un nuevo mundo –o mejor dicho para que descubra al mundo tal como es– el objetivo pues es este: **`transmutación de todos los valores'** no por medio de nuevos dogmas o `visiones totalizantes' sino por medio de la comprensión del valor y el sentido de las valoraciones en cualquiera de sus formas.

La razón, ubicada **`más allá del bien y del mal'**, alejada de todas las consideraciones morales, no para justificar la historia ni para condenar al presente sino para transformar el futuro: **...no hacia atrás debe dirigir la mirada vuestra nobleza, sino hacia adelante (...) el país de vuestros hijos es el que debéis amar (...)** (Nietzsche: 1994, 282). Y es que la historia dentro de la concepción Nietzscheana no avanza en sentido de progreso sino que hasta ese momento había sido el fruto del azar, más este azar no es considerado por Nietzsche como pura suerte o casualidad sino como el resultado de la **`voluntad de poder'** de los hombres, la historia es **`la chispa que surge del choque entre dos espadas'**.

Es por ello que no existe evolución – en el sentido Darwiniano–:

...progreso. ¡no nos engañemos! El tiempo marcha hacia adelante. Nosotros podemos creer que todo lo que en el tiempo está también marcha hacia adelante, que la evolución es una evolución progresiva... Esta es una apariencia de la que se sienten seducidos hasta los más inteligentes... (Nietzsche: 1962, 49).

La historia es pues el resultado de múltiples fuerzas, que se cruzan y luchan por dominar unas a otras, que cambian su sentido, que se apropian, en algunos textos las llama, **`fuerzas secundarias'**, **`potencias subanímicas'**, pero el punto esencial es que estas fuerzas dan como resultado al ser. Y lo mismo en la historia de las sociedades como historia de unas fuerzas que luchan contra otras, que las dominan, que las apropian y les cambian el sentido: **la clase dominante se identifica con los éxitos de la comunidad** y así oculta bajo el halo moral todas sus dominaciones.

Pero en el fondo, todo esto nada tiene que ver con la razón, ya que la razón – concebida en un sentido positivo– no busca el conocer, sino la dominación ¿qué es entonces el conocimiento? **...interpretación, oposición de sentido, `no explicación' (en la mayoría de los casos se trata de una interpretación vieja que se ha vuelto incomprensible, y que ahora ya no es más que un signo)...** (Nietzsche: 1962, 233).

Contra una razón estática, fragmentadora y desintegradora de lo real cuya finalidad es justificar la sumisión a la realidad para aceptarla resignadamente, Nietzsche construye la idea de la razón–voluntad. Esta idea de la **`razón–voluntad'**– posee un sentido claramente de afirmación del ser, entendido en términos de devenir y también de eterno retorno.

El ser no existe más allá del devenir, más allá de lo múltiple; ni lo múltiple ni el devenir son apariencias o ilusiones. Pero tampoco hay realidades múltiples y eternas que serían, a su vez, como esencias más allá de la apariencia. Lo múltiple es la manifestación inseparable, la metamorfosis esencial, el constante síntoma de lo único. Lo múltiple es la afirmación de lo uno y el devenir la afirmación del ser. **`La afirmación del devenir es el ser, la afirmación de lo múltiple es lo uno, la afirmación múltiple es la manera en que lo uno se afirma'**.

El eterno retorno es el ser de lo que deviene. Es la lucha que libra cada ser contra sí mismo para poder afirmarse. En el caso de lo que Nietzsche denomina 'noble' esta afirmación no niega la diferencia: no se puede culpar al ser de lo que es, 'nadie es responsable de haber nacido'; por el contrario acepta la diferencia y la vive como un placer el placer de sentirse diferente. El caso del 'plebeyo' es todo lo contrario, necesita de la negación: niega esa diferencia y niega la confrontación con la diferencia, pero tampoco es culpable.

'La existencia no tiene nada de responsable, ni de culpable. La correlación de lo múltiple y de lo uno, del devenir y del ser, forma un juego. Afirmar el devenir, afirmar el ser del devenir son los dos momentos de un juego, que se componen con un tercer término, el jugador, el artista o el niño'.

Y este juego del devenir, lo juega también el ser del devenir con 'sí mismo'...El ser del devenir, el eterno retorno, es el segundo momento del juego, pero también el tercer término idéntico a los dos momentos y que equivale al conjunto. **Porque el eterno retorno es el retorno distinto del ir, la contemplación distinta de la acción, pero también el retorno del propio ir y el retorno de la acción: a la vez momento y ciclo del tiempo.**

Las dos mesas donde se juega este juego no son dos mundos. Son las dos horas de un mismo mundo, los dos momentos del mismo mundo, medianoche y mediodía, la hora en la que se hechan los dados, la hora en la que caen los dados. Nietzsche insiste sobre las dos mesas de la vida, que son también los dos momentos del jugador o del artista...

Los dados lanzados una vez son la afirmación del azar, la combinación que forman al caer es la afirmación de la necesidad. La necesidad se afirma en el azar, en el sentido exacto en que el ser se afirma en el devenir y lo uno en lo múltiple....Nietzsche identifica el azar con lo múltiple, con los fragmentos, con los miembros, con el caos: caos de los dados que chocan y se lanzan. Lo que Nietzsche llama necesidad (destino), no es nunca la abolición sino la combinación del azar mismo:

...Tímidos, avergonzados, torpes, como un tigre al que le ha salido mal el salto: así, hombres superiores, os he visto a menudo apartados furtivamente a un lado. Os había salido mal una jugada.

Pero vosotros, jugadores de dados, ¡qué importa eso! ¡No habéis aprendido a jugar y a hacer burlas como se debe! ¿No estamos siempre sentados en una gran mesa de burlas y de juegos?

Y aunque se os hayan malogrado grandes cosas, ¿es que por ello vosotros mismos os habéis malogrado? Y aunque vosotros mismos os hayáis malogrado, ¿se malogró por ello el hombre? Y si el hombre se malogró, ¡bien! ¡adelante!... (Nietzsche: 1994, 390).

Estamos sentados en una mesa de juegos, esta es la imagen de la vida: un juego de dados que constantemente jugamos con la muerte y en el que nunca los dados nos sitúan como vencedores. He aquí lo que denomina la 'tragedia del existir' a la que Schopenhauer denominó 'frustración de la voluntad de vida' y cuya solución era la simple resignación que se fundaba en la abnegación y el quietismo. En este sentido aparece la voluntad como afirmación, la 'voluntad como liberadora: en cuanto asume la realidad de su existencia diciendo: 'así lo quise yo' y así lo querré'.

Esta es pues la 'voluntad-razón', por medio de la cual el hombre logra redimirse y librarse de todos sus valores, para descubrir cuál fue el verdadero valor de esos valores. La voluntad-razón, inseparable de la idea de crear ya que sólo así -creando- la voluntad se vuelve libre y sólo afirmándose en su creación alcanza el salto, que la sitúa en otro lado.

II.2- SOBRE LA MUERTE DE DIOS

La muerte de Dios no debemos entenderla tan solo en el sentido del Dios de la tradición judeo-cristiana. El

problema podría plantearse en términos históricos ¿cómo fué posible tal Dios?. Dios es para Nietzsche, la instancia donde el hombre en otro tiempo proyectó sus ideales y ¿cuáles fueron esos ideales?.

La negación de la vida, la búsqueda de un sentido más allá de este mundo. En 'El Anticristo' se relata el modo en que esta negación fue posible. Pablo, el apóstol, fue el primero en tomar conciencia del viejo dilema del 'ser o la nada' más como el ser es algo inaprensible, algo que se tiene y que no se tiene, apostó entonces por la nada. El cristianismo más tarde perfeccionó estas ideas y rebautizó a la nada con un nuevo nombre: Dios.

Y esa nada, es paradójicamente, nuestra peor enemiga pero también nuestra única aliada. La nada entendida no en términos de 'carencia de ser' sino como único 'medio de afirmación'. Pero el hombre no encontró otro medio de amar a su Dios a no ser la crucifixión del hombre.

La historia del cristianismo acabó en la cruz, todo lo que sucedió después fue un contrasentido de lo que había predicado Cristo, y por esto Nietzsche se pregunta si no era acaso todo lo que hoy se denomina cristiano lo que en su momento, negó Cristo. Fue la misma iglesia judaica la que le mató y fueron sus propios seguidores los que se apropiaron de su doctrina.

Dios no fue nada más que una idea por medio de la que el hombre encontró un sentido para 'todas aquellas cosas que le contrariaban o le causaban dolor'. No es Dios entonces, en un sentido teológico, el que muere sino los valores de la cultura occidental que durante siglos hicieron posible el dominio de esa idea.

Durante siglos, el hombre, se había protegido de todos sus problemas por medio de Dios –Dios como tapahuecos del espíritu– pero ya con la modernidad, la razón se había erigido en un nuevo Dios, la razón había matado a Dios: lo había vuelto espíritu absoluto, o razón pura. Pero este es el punto esencial para Nietzsche. Cobijado bajo esa idea de Dios el hombre se había sentido protegido durante mucho tiempo, pero ahora se volvía a sentir solo en el mundo, lanzado al azar. Así es como Nietzsche entiende este fenómeno:

...Se acercan los tiempos en que habremos de pagar muy caro haber sido cristianos durante dos mil años: estamos perdiendo el punto de apoyo que nos hacía posible la vida: ignoramos de donde venimos y hacia donde vamos. Nos precipitamos bruscamente en las valoraciones contrarias (...). Ahora todo nos parece falso, de arriba a abajo, por todas partes, 'palabras', confusión, debilidad o exaltación...
(Nietzsche: 1962, 27).

La muerte de Dios simboliza la muerte de los valores de nuestra cultura. Y esta muerte ya estaba anunciada por que:

no se comprendió que no se podía interpretar el carácter de la existencia ni por la idea de 'fin', ni por la idea de 'unidad', ni por la idea de 'verdad' (...) la unidad que interviene en la multiplicidad de los acontecimientos, falta (...) ya no hay, decididamente, razón para persuadirse de la existencia de un mundo verdad...En una palabra, las categorías: 'causa', 'final', 'unidad', 'ser', por las cuáles hemos obtenido un valor para el mundo, quedan retirados por nosotros, y desde entonces el mundo tiene el carácter de una cosa sin valor... (Nietzsche: 1962, 22).

Dios ha muerto en manos de los mismos hombres que lo habían creado, más los hombres no quisieron matar a los valores que acompañaban a ese Dios y esta era la preocupación de aquellos filósofos morales. Intentaron así fundamentar racionalmente la existencia de dichos valores, pero lo que faltaba era su crítica: 'cuanto más se emancipa la moral de la teología más imperiosa se hace'. Y la pregunta que pareciera molestarnos aún hoy –y quizá hoy más que nunca– es: ¿nos hemos vuelto más morales? . Pareciera ser que el precio que se ha pagado por el mejoramiento de la humanidad ha sido la humanidad misma.

Los hombres han sido quienes han creado sus valores, ellos se han dado su propio bien y su mal. Valorar 'es crear', mil valores existen en el mundo –tantos valores como pueblos– y cada valor va dirigido hacia una

diferente meta, pero la humanidad aún no tiene su propia meta. Dios era la meta que en otro tiempo se había fijado la humanidad, alcanzar el 'paraíso', la 'vida eterna'. Bajo el reinado de la razón, todo esto ha cambiado en la medida que cada pueblo, –no digo ya cada hombre– busca su propio beneficio.

El discurso de Nietzsche, por esto mismo se puede afirmar que es 'a-moral' no viene a decir que se debe o no debe hacer, su problema es de orden filosófico y crítico, él mismo se toma como un mentiroso, como un 'poeta':

...¿creéis acaso que yo estoy aquí para arreglar lo que vosotros habéis estropeado? (...) ¿o mostraros senderos nuevos y más fáciles a vosotros los errantes, extraviados y perdidos por los bosques? ¡No! ¡No! ¡Tres veces no!... (Nietzsche: 1994, 385).

En varias oportunidades vuelve a esta idea de que él no está para decir que se debe o no debe hacer, que no es su intención que se crea en sus verdades sino por el contrario que se cree –del verbo crear– en ellas. Hay un pasaje de Zarathustra que grafica perfectamente esta idea y es aquel en que zarathustra habla con su discípulo y le pregunta si pensaba que él le había dicho la verdad. A esto el discípulo le contestó: **...yo creo en Zarathustra– (y éste le respondió) La fe no me hace bienaventurado –en el sentido de salvación– y mucho menos la fe en mí... (1994, 190).**

Pero podríamos entonces preguntarnos ¿por qué es necesaria esta muerte de Dios?, ¿por qué el ataque tan rotundo y sistemático contra esta idea?. En principio su muerte es necesaria para rescatar al hombre y retornarlo a su ser, porque el hombre acudió a la idea de Dios cuando deseaba perder al hombre. La muerte de Dios es el medio por el cual el hombre se ve obligado ahora a fijarse otro destino, a reencontrarse.

De ahí la radicalidad del pensamiento al decir: **'si hubiera dioses, como soportaría yo no ser Dios' –mejor construirse cada uno su propio destino a su manera, mejor ser un necio, mejor ser Dios uno mismo–'**. La existencia del hombre, su ser, trascendentalizado, puesto en un lugar más allá del hombre mismo, en verdad, no era solo el delirio de dios lo que permitió tal cosa, sino también de la razón. Volver a restituir al ser del hombre al hombre–concreto esta es la tarea que se propone y por ello, en su primer discurso habla al pueblo del 'último hombre' y, este no es otro que el resultado de llevar al extremo la lógica y los valores de nuestra civilización. El último hombre es aquel que no posee ningún sentido, es casi un no-hombre, una máquina, es simplemente el que más tiempo vive, el que ya no tiene nada de sí para dar.

Dios en cuanto Dios, en cuanto representación de un ideal, es para Nietzsche un medio por el cual el hombre intentó escaparse de la responsabilidad de su propia existencia, una forma por la cual el hombre se colocó fuera de sí, en otro lado –llámese más allá, trasmundo, o paraíso– y aquí es donde penetra la otra figura central: el **'superhombre'**.

En contraposición a Dios, el superhombre representa el sentido del más acá, de la tierra. Nietzsche no piensa en este como existencia sino como ideal del hombre, pero como ideal realizable por medio del cual el hombre vuelve a reencontrarse con su propio ser. El superhombre, como afirmación de la existencia del ser en el hombre, como manifestación de la voluntad de poder de ese ser.

El superhombre es la realización de la razón, como categoría superior del conocimiento, como humanización de la vida, como afirmación positiva de la existencia. Pero dentro de este proyecto no existe lugar nada más que para lo que él denomina la nobleza. ¿Quién es esa nobleza? Dentro del proyecto de Nietzsche existen dos salidas, o bien el hombre se afirma y disfruta de su existencia o bien se lanza contra la gran nada y desaparece. El noble es aquel que llega a cruzar el umbral del bien y del mal, aquel que se dicta sus propios valores pero siempre con el único fin de alcanzar ese supuesto estado de ideal de humanidad.

No existe una nobleza en el sentido exclusivo de la sangre, ni en función de un lugar dentro de la escala social, hay muchas clases de nobles y muchos tipos de nobleza, esa es la **'nueva tabla'** que se propone.

Recordemos que el honor de ser noble no depende del lugar del que se procede, sino del lugar hacia el que nos dirigimos .

II.3- SOBRE LA VISIÓN ARISTOCRÁTICA DEL MUNDO

Antes de comenzar a desarrollar este punto desearía hacer algunas aclaraciones, la primera se refiere a la idea de Estado que posee Nietzsche. En diversos textos Nietzsche opone el Estado a la Cultura e incluso lo opone a la idea de pueblo.

Allí donde el estado acaba comienza el hombre que no es superfluo . El estado como un lugar donde el hombre no se puede desarrollar en libertad, como una suerte de nueva mentira para dar cobijo a quienes ya no tienen Dios. El 'estado como nuevo ídolo' ante el cuál las personas nuevamente vuelven a arrodillarse para ser devorados y triturados, si antes eran los teólogos quienes se reservaban para sí los beneficios del viejo dios; podríamos decir que para Nietzsche ahora son los políticos quienes interpretaban los designios del estado.

Bien identificados quedan éstos como comediantes con poca conciencia de su espíritu que creen en todo aquello que induce a los demás a creer en ellos. Ellos son siempre los señores del momento **...pero la hora los apremia: así ellos te apremian a ti. Y también de ti quieren un sí o un no. ¡Ay! ¿Quieres colocar tu silla entre un pro y un contra?... (Nietzsche: 1994, 88).**

El estado, lugar donde las clases dominantes se garantizan el dominio –diría un Marxista–. No es en este sentido, la ambición de Nietzsche, volver hacia atrás el tiempo, hacia aquel 'antiguo régimen' ni mucho menos, ya que esto sería continuar con un estado mentiroso , su proyecto es desnudar las relaciones de dominación que, por y a pesar del estado, continúan desarrollándose de un modo más salvaje.

Si la ilusión de la modernidad y, más específicamente del iluminismo, fue hacer creer al hombre en la posibilidad de un mundo mejor, ya sea mediante la organización racional del estado, las leyes o los poderes, lo que Nietzsche dice es que estas no son más que otras maneras en que se manifiesta la voluntad de poder de los hombres. La visión que tiene del estado, es la de un poder que 'devora a los hombres', los tritura.

El estado, presentado como un medio para mantener el dominio de unos sobre otros con el único fin de mantenerse en el poder:

¡Ved pues a los superfluos! Adquieren riquezas, y con ello se vuelven más pobres. Quieren poder y, en primer lugar, la palanqueta del poder, mucho dinero, –¡Esos insolventes!.

¡Vedlos trepar como ágiles monos!. Trepan unos por encima de otros, y así se arrastran al fango y a la profundidad.

Todos quieren llegar al trono: su demencia consiste en creer– ¡qué la felicidad se asienta en el trono!. Con frecuencia es el fango el que se asienta en el trono y también a menudo el trono se asienta en el fango.

Dementes son para mí todos ellos, y monos trepadores, y fanáticos. Su ídolo, el frío monstruo, me huele mal: mal me huelen todos ellos juntos, esos servidores del ídolo.... (Nietzsche: 1994, 84).

Por lo que hemos visto hasta este punto, difícil sería decir que a Nietzsche se le ocurrió alguna vez fundar una 'filosofía política' como también difícil es pensar a sus ideas como reaccionarias, su discurso no busca ser creído, no tiene esa necesidad credógena del discurso político, '**va dirigido a todos y a nadie**'. Su visión del mundo, entre dominadores y dominados, no implica que los primeros sean considerados nobles, muy por el contrario y como ya lo hemos notado antes, son bastante claras las alusiones hacia el poder del estado y los que gobiernan en '**nombre del pueblo**'.

Pero dentro de este esquema dual, a partir del que se divide el mundo, el pensamiento de Nietzsche aparece como un instrumento de **`destrucción'** que busca desnudar el verdadero sentido de todas las creencias. ¿Para qué? Si su propio discurso no viene a establecer nuevos valores, **`nuevos ídolos'**, ¿cómo puede llegar a hablar de nobleza, plebe, y demás calificativos?.

Evidentemente, Nietzsche supone –y quizá esta sea su aportación más genial– que una vez desnudados, como él desnudo a la realidad, a los valores, a los sentidos, etc. al hombre solo le quedan dos salidas: asumir una existencia dictándose cada uno sus propios ideales, o aceptar que los ideales le sean impuestos desde afuera. Aquellos que sean capaces de crear y cargar sus propios ideales, esos son **`nobles'**, el resto serán simplemente esclavos de quienes lleguen a ser los **`amos del momento'**.

Pero no simplifiquemos tanto las cosas. El noble, tal como lo entiende es aquel que llegó a dominarse a sí mismo, el poder no es algo para dominar a los demás. El poder es para el **`espíritu noble'** un poder para dominarse a sí mismo. Nietzsche, no habla de **`igualdad'** entre los hombres, en abstracto. Habla, eso sí de sus **`iguales'**, de aquellos que lo siguen pero que primeramente se siguen a sí mismos. Y no los llama a imponer sus ideas, sino a la **`lucha por sus ideas'**, rescatar el derecho a ser diferentes y a ser considerados diferentemente.

La visión aristocrática del mundo, es en Nietzsche el derecho por el cual aquel que ha llegado a darse su propio sentido de la vida ha llegado a conquistar el otro derecho: arrojarle a mirar, por debajo de sí a los ideales y a todos los que no tienen el suficiente valor para dejar de ser consumidos por ellos.

El ideal, **`no aliena'** –por usar un término Hegeliano– el ideal es la voluntad de nada de los hombres, es su necesidad de **`trasmundos'**. Que no sea una elección racional y conciente, ese es otro problema. Zarathustra, y en este sentido es radical, no viene a mejorar al hombre en general, ni al noble, ni al hombre superior. Viene a traer su **`buena nueva'**: poner al hombre al límite y que tenga que elegir su propio destino, que su ideal sea algo válido solo para él y no para todos.

Y en este punto es necesario que contextualicemos éstas ideas. Pensemos pues en el solipsismo cartesiano, en aquel **`yo'** que no reconocía nada más que su propio pensar como verdadero. Esta idea, matizada un poco, fue la que avanzó durante la modernidad hasta que Hegel la barrió con la idea del **`otro'**. Sin embargo, el **`otro'** en Hegel, aparece como la alienación absoluta del propio **`yo'**, que es lanzado fuera del mundo y transcendentalizado como espíritu absoluto, dentro de un esquema con una lógica implacable.

Con Nietzsche, la validez del pensamiento se relativiza, en la medida que las verdades de cada ser solo tienen validez en su mundo individual, aunque este mundo individual necesite permanentemente del **`otro'** y su mundo. Ser distintos, ese es el argumento, querernos a nosotros mismo en esas diferencias y, a partir de allí proyectarnos en común con nuestros **`iguales'**, no para negar, no para juzgarlos sino para vivir, para superarnos y en esa superación –que implica afirmación–, superar al hombre.

El **`otro'** en cuanto representa su propio ser y no en cuanto seguidor de ideales ajenos. No necesitamos más creyentes, esto es lo esencial de Nietzsche. Lo aristocrático, lo que distingue al espíritu noble, es esencialmente su **`auto-respeto'**, su auto-conocimiento y su veracidad y su absoluta libertad para consigo mismo. Su propio mandar es un obedecer, su amoralidad es lo que lo constituye en un **`ser moral'**.

Como hombre de la **`ilustración'**, Kant observó los cambios operados en la Revolución Francesa, y aún cuando la radicalización del proceso revolucionario luego de 1793, él continuó defendiéndola, ya que observó que la **`Revolución Francesa'** significaba, el paso de una forma inorgánica de estado a una forma orgánica.

Nietzsche, F: **El Crepúsculo de los Ídolos**: Historia de un error. (o como la verdad se transformó en una fábula).

– Deleuze, Op. Cit., pag. 38 y 39.–

– Idem.–

– Idem.–

– Deleuze, Op. Cit., pag. 40.–

– Deleuze, Op. Cit., pag. 41.–

– Idem.–

– Nietzsche, F.: El Anticristo, Alianza, España, 1993, Pag. 22–23.

...Y no supieron amar a su Dios de otro modo que clavando al hombre en la cruz... (Nietzsche: 1994, 140).

En el Crepúsculo de los Idolos, 'Sobre los que quieren hacer mejor a la humanidad', se llega por medio del razonamiento de Nietzsche a la conclusión: **de que todos los métodos por los cuáles se ha querido moralizar a la humanidad hasta el presente han sido métodos radicalmente 'inmorales'...**

Nietzsche, F: **Así Habló Zarathustra**, El Jubilado, Pag. 347–352.

Op. Cit. Pag. 281. De las Nuevas y las Viejas Tablas.

Op. Cit. Pág. 83.

Op. Cit. Pág. 87.

Existe una alusión a la conocida frase de Luis XV: **yo soy el estado**, la nueva mentira sería ahora aquella por la cuál el estado dice: **yo soy el pueblo** Op. Cit. Pág. 82.

Probablemente el texto más sugerente en este sentido es De La Virtud que hace Regalos, **Así Habló Zarathustra**, Op. Cit. Pág. 122.

Volvemos insistentemente sobre esta idea, pues nos parece fundamental para comprender el sentido del discurso Nietzscheano, **...Compañeros para su camino busca el creador y no cadáveres, ni tampoco rebaños ni creyentes. Compañeros en la creación, busca el creador, que escriban nuevos valores en nuevas tablas...** (Nietzsche: 1994, 45).

Más Allá del Bien y del Mal, 1984, Alianza, España, Pág. 248.