



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de filosofía

CRÍTICA NIETZSCHEANA A LA DUALIDAD ONTOLÓGICA TRADICIONAL

Tesis para optar al grado de licenciado en filosofía

CRISTÓBAL CASTILLO L.

Profesor guía:

Sandra Baquedano Jer

Santiago de Chile

2018

Agradecimientos

Esta tesis va dedicada a mi madre por todo su esfuerzo y cariño entregado. Sin ella esta tesis no hubiera sido posible.

Índice

Crítica nietzscheana a la dualidad ontológica tradicional

Resumen.....	1
Prólogo introductorio.....	2
Capítulo N°1: Antecedentes previos para la crítica nietzscheana a la dualidad ontológica.....	3
1.1) El concepto de dualidad ontológica.....	3-7
1.2) La filosofía nietzscheana y la dualidad ontológica.....	7- 22
Capítulo N°2: La moral y su relación con la dualidad ontológica.....	23
2.1) Los prejuicios morales de los filósofos.....	23 - 33
2.2) Voluntad de nada y decadencia.....	33 - 48
Capítulo N°3: Crítica nietzscheana a la dualidad ontológica.....	49
3.1) La muerte de Dios: fin del más-allá.....	49 - 56
3.2) La apropiación del mundo aparente.....	57 - 63
Conclusión.....	64
Bibliografía.....	65

Resumen

La presente tesina tiene como objetivo evidenciar y hacer explícita la crítica nietzscheana a la dualidad ontológica tradicional. Para la concreción de dicho propósito, la tesina se divide en tres grandes capítulos: el primero delimita el concepto de dualidad ontológica y lo enmarca dentro de la filosofía nietzscheana, el segundo relaciona esta perspectiva ontológica con la moral, mientras que el tercer capítulo, en base a los contenidos recopilados a lo largo de la investigación, pone de relieve y explicita la crítica nietzscheana a la división de mundos, examinando, por lo demás, la consecuencia más próxima de dicha crítica.

Prólogo introductorio

La presente tesina tiene por objetivo central evidenciar y explicar la crítica nietzscheana a la dualidad ontológica tradicional, para ello, la investigación se divide en tres capítulos cada uno con dos subsecciones.

En el primer capítulo se entregarán los antecedentes para la comprensión de la crítica nietzscheana a la división de mundos. En la primera subsección se buscará dilucidar este concepto, mientras que en la segunda se problematizará vinculándolo con la filosofía de Nietzsche.

En el segundo capítulo se establecerá una relación entre la moral y el concepto de dualidad ontológica, con el objeto de entender cabalmente la crítica nietzscheana a la división de mundos tradicional a partir de dichas consideraciones. Este capítulo se torna fundamental, dado que en la primera subsección se examinarán los prejuicios morales que subyacen a los planteamientos de ciertos filósofos, mientras que en la segunda subsección se analizarán y relacionarán las nociones de voluntad de nada y decadencia.

Por último, el tercer capítulo tiene como propósito evidenciar y explicar la crítica nietzscheana a la dualidad ontológica a partir del contenido extraído de los capítulos anteriores. Junto con ello, se busca examinar la consecuencia más próxima de esta crítica. En efecto, la primera subsección de este capítulo trata acerca del significado y las implicancias que tiene la muerte de Dios, respecto a la división de mundo; mientras que en la segunda subsección se revisará la apropiación del mundo aparente como consecuencia más próxima a esta crítica.

Finalmente, en la conclusión se pondrá de relieve la crítica nietzscheana a la dualidad ontológica tradicional, para así evidenciar cuál es el eje y punto central de esta investigación.

Capítulo N°1: Antecedentes previos para la crítica nietzscheana la dualidad ontológica

Este primer capítulo busca dar cuenta de los antecedentes que conforman la crítica nietzscheana a la división epistemo-ontológica entre un “mundo aparente o sensible” y un “mundo verdadero o inteligible”, planteada por varios filósofos a lo largo de la historia de la filosofía. En primer lugar, se debe definir y delimitar lo que se entenderá como “dualidad ontológica”, considerándola bajo aquellos exponentes filosóficos que plantean dicha dicotomía dentro de la historia de la filosofía, examinando las características y elementos constitutivos que la conforman. Dicha labor estará respaldada por el libro de Nietzsche *Crepúsculo de los ídolos*¹.

Posteriormente, se pondrá de relieve la pretensión del proyecto filosófico nietzscheano, a saber, la realización de una “transvaloración de todos los valores supremos”, de modo que, a partir de la explicitación de dicho proyecto, se pueda visualizar por qué la concepción ontológica dualista del mundo resulta ser un problema para Nietzsche y cómo se vincula con su filosofía. Para ello nos remitiremos a los libros *Bien y Mal en sentido extramoral*², *La genealogía de la moral*³ y *El crepúsculo de los ídolos*.

Por tanto, este primer capítulo corresponde al contenido preliminar, básico y necesario para establecer qué se entiende por dualidad ontológica, qué elementos la constituyen y por qué dentro de la perspectiva de Nietzsche dicha dicotomía resulta ser un problema, de forma tal que ello sirva de base para la posterior examinación de la crítica nietzscheana a este respecto.

1.1) El concepto de dualidad ontológica

Para asentar las bases fundamentales de la crítica nietzscheana al concepto de dualidad ontológica, es necesario delimitarlo previamente, pues, de esa forma se podrá

¹F. Nietzsche. (2002). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción: Andrés Sánchez Pascual

²F. Nietzsche. (1996). *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Editorial Tecnos. Traducción: Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña

³F. Nietzsche. (2003). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción: Andrés Sánchez Pascual

acceder a una comprensión básica y clara de este concepto a lo largo de la investigación. Para ello, nos apoyaremos en el libro de Nietzsche *El crepúsculo de los ídolos*, específicamente en el cuarto capítulo titulado “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”, en la medida que este texto nos entrega un acceso introductorio para la comprensión de lo que es la dualidad ontológica, además de presentar un pequeño adelanto de lo que será la crítica de Nietzsche a este concepto.

En primer lugar, cabe destacar del cuarto capítulo del *Crepúsculo de los ídolos*, el subtítulo del mismo, a saber, “Historia de un error”, pues da cuenta de la idea central de este, que es evidenciar la dualidad ontológica, la división de mundos entre uno sensible-aparente y otro inteligible-verdadero, como una idea que ha estado arraigada en la filosofía desde tiempos remotos, la cual se ha mantenido, pero a la vez, ha mutado a través del planteamiento de diversos filósofos en el devenir histórico hasta que finalmente se reconoce aquella idea como un error (lo cual se representa en el texto como el planteamiento crítico de Nietzsche a dicha postura) y se le supera (lo que vendría a ser, a su vez, la presentación de una postura nietzscheana que eliminaría y daría por superada la división de mundos). Para clarificar esta idea, es preciso examinar los distintos momentos con que Nietzsche da cuenta del desenvolvimiento de este planteamiento metafísico, desde su génesis hasta su decaimiento, ya que desde allí podremos dilucidar y evidenciar cuál es el problema en cuestión.

En primer lugar, el autor presenta el capítulo haciendo mención al origen del error del planteamiento de una división de mundos, con la siguiente afirmación:

"1.El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, -él vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis ‘yo, Platón, soy la verdad’)" (Nietzsche, 2002, p.57)

Con ello se está haciendo claramente alusión a la filosofía platónica en tanto que es la fuente de origen de donde emana la división de mundo entre un mundo aparente y otro verdadero, lo cual es producto del modo en que desarrolla su epistemología, ontología y ética en sus diálogos platónicos. Por tanto, la filosofía platónica es considerada como el primer antecedente en la historia de la filosofía en la que se plantea la división de mundos,

en la medida que la idea de Platón representaría aquel mundo verdadero contrapuesto al mundo aparente, la cual es solo accesible al sabio, al piadoso y al virtuoso. Esto último no es menor, pues, como veremos más adelante, hay una relación intrínseca entre la moralidad y división de mundos.

Siguiendo adelante con el texto en mención, vemos que el segundo momento histórico de este error hace alusión a lo siguiente:

"El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso ('al pecador que hace penitencia'). (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, -se convierte en una mujer, se hace cristiana...)"(Nietzsche, 2002, p.57).

Lo expresado aquí por Nietzsche remite claramente a la mutación de la idea platónica a partir de su contacto con el cristianismo, especialmente por pensadores pertenecientes a las corrientes filosóficas del platonismo medio como Plutarco de Queronea y Albino y del neoplatonismo como Plotino. Sin embargo, a pesar de la mantención del mundo verdadero, tal como muestra la cita, los predicados de este han ido mutando en relación con quienes pueden acceder a él, en la medida que ahora dicho mundo no es alcanzable directamente, sino que es prometido a quienes tienen la potencialidad de alcanzarlo.

El tercer momento de este error arraigado en la historia de la filosofía que se considera es el siguiente:

"El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo Sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense.)"(Nietzsche, 2002, p.57).

La alusión va directamente a la filosofía kantiana, lo cual se puede evidenciar mediante el uso de la palabra "königsberguense". De esta manera, para Nietzsche la filosofía kantiana representa otro momento de la historia de la filosofía en la que se mantuvo la dualidad ontológica, no obstante, esta ya no aparece de la misma forma que se

daba en platonismo ni en el cristianismo filosófico, sino que evoluciona con las notas características y consecuencias del pensamiento kantiano, en la medida que Nietzsche ahora califica al "mundo verdadero" como algo "inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo", lo cual refiere claramente al ámbito nouménico de la cosa en-sí presentado por Kant tanto de su filosofía teórica como filosofía práctica.

Posteriormente, Nietzsche da cuenta del cuarto momento de esta historia del error:

"4. El mundo verdadero -¿Inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¡a qué podría obligarnos algo desconocido?... (Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo) (Nietzsche, 2002, p.57-58).

Este momento histórico es clave en la medida que representa el decaimiento en la creencia de un mundo supraterráneo o "verdadero", puesto que, tal como es señalado en la cita, el mundo verdadero se presenta como una incógnita que no se sabe bien a lo que se está aludiendo, por lo que como hemos visto hasta ahora, el mundo verdadero ha ido perdiendo los atributos que le eran propios en un comienzo. Por lo tanto, podríamos decir que para Nietzsche este momento representa el comienzo del fin de la dualidad ontológica, de manera que con ello se vislumbra su propia filosofía, aunque todavía no se dé ninguna indicación de por qué esto es así –esto se verá con claridad más adelante, en el segundo capítulo de la tesina.

Posteriormente se da cuenta del quinto momento de la historia de este error:

"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! (Día claro; desayuno; retorno del bon sens [buen sentido] y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)" (Nietzsche, 2002, p.58).

Aquí se alude a la presentación de su propia filosofía que niega la división de mundo y la considera efectivamente como un error, en tanto que se considera inútil y

superflua para fines filosóficos. Esto, puesto que Nietzsche tiene otra forma de concebir la filosofía, vinculada con la historia, lo cual se verá en las subsecciones posteriores.

Por último, está la culminación de esta historia del error, luego de que se ha reconocido a la dualidad ontológica propiamente como un error, lo que vendría a representar la respuesta manifiesta de Nietzsche frente a la postulación de una división de mundos:

“Hemos eliminado el mundo verdadero: ‘¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; incipit Zarathustra [comienza Zarathustra].”(Nietzsche, 2002, p.58).

En efecto, el último momento de la historia del error es la respuesta de Nietzsche en palabras de su personaje Zarathustra al "mundo verdadero", en cuanto que se le considera tan falso como el "mundo aparente". Esto, sin duda, anuncia la voluntad de poder como respuesta a dicha perspectiva filosófica, la cual es proclamada por Zarathustra en *Así habló Zarathustra*, y de la que se hablará con más precisión en el último capítulo de esta investigación. Por ahora, solo es necesario explicitarla para hacer comprensible la base por la cual se forma la postura Nietzscheana a este respecto.

Habiendo revisado cada uno de los momentos históricos de la división de mundos a partir del texto de Nietzsche, hemos delimitado el concepto de dualidad ontológica, viendo sus elementos característicos y principales exponentes. A continuación pasaremos a ver en la siguiente subsección cuál es el proyecto filosófico que tiene en mente Nietzsche y por qué en la base de este la dualidad ontológica es considerada un error.

1.2) La filosofía nietzscheana y la dualidad ontológica

En esta segunda sección del primer capítulo, luego de haber delimitado lo que se entenderá por dualidad ontológica, examinando tanto sus exponentes como elementos principales, es momento de profundizar respecto al marco metodológico dentro del cual Nietzsche enmarca la división de mundos como un problema. En otras palabras, se hará

patente el proyecto filosófico que tiene a la vista Nietzsche y que quiere concretar por medio de la publicación de sus obras, para así entender el status de esta dicotomía metafísica teniendo como base el suelo filosófico de donde surge su problematización y su posibilidad de ser puesto en duda.

Para llevar a cabo este objetivo, seguiremos los siguientes pasos metodológicos: en primer lugar, se pondrá de relieve la concepción nietzscheana acerca de la verdad y su relación con el conocimiento humano, tomando como material de apoyo su libro *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Esta examinación nos brindará un acceso a la comprensión acerca de la epistemología nietzscheana, lo que a su vez nos permitirá ulteriormente, establecer la base epistemológica del proyecto filosófico, en tanto el contenido presente en dicho texto entrega un pilar fundamental para la concreción del mismo.

Posteriormente, volveremos al texto *Crepúsculos de los ídolos*, específicamente al capítulo titulado “La razón en la filosofía”, pues en él Nietzsche presenta, por una parte, una crítica al racionalismo filosófico y, por otra, cuatro tesis básicas en contra de la división de mundo, lo cual representa un elemento indispensable para poder entender a cabalidad el proyecto filosófico nietzscheano.

Finalmente, tras haber analizado los elementos constitutivos del proyecto filosófico nietzscheano, se revisará *La genealogía de la moral*, deteniéndonos específicamente en el primer tratado titulado “Bueno y Malvado, bueno y malo”, ya que allí se expone la transvaloración de los valores aristocráticos, lo cual, sin duda, es un antecedente que hay que tener en consideración para captar el sentido y finalidad del proyecto filosófico de Nietzsche (La transvaloración de todos los valores supremos).

Ahora bien, una vez completada la revisión de cada uno de estos pasos metodológicos, se explicitará de manera clara, precisa y exhaustiva el proyecto filosófico de Nietzsche de manera que ello nos permita, teniendo a la vista los elementos cruciales de su filosofía, entender por qué la visión dualística del mundo aparece como un error dentro de la perspectiva nietzscheana y, a partir de ello, poder pasar al segundo capítulo de esta tesina que versa sobre la examinación de los elementos constitutivos de la crítica

nietzscheana a la dualidad ontológica, la cual se hace más comprensible si se tiene en cuenta las bases filosóficas de las que emana.

Al comienzo de *Verdad y mentira en sentido extramoral*, -al igual que en la parte final de uno de los cinco prólogos no publicados en vida en su época de juventud titulado *La verdad como pathos*, como se puede evidenciar en el primer volumen de la obras completas⁴ de Nietzsche (Nietzsche, 2011, 545)-, el filósofo dice metafóricamente lo siguiente respecto al status del conocimiento en el ser humano:

“En un apartado rincón del universo, que centellea desperdigado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más arrogante y mentiroso de la «historia universal»: pero, a fin de cuentas, fue sólo un minuto. Después de que la naturaleza respirara unas pocas veces, el astro se heló y los animales astutos tuvieron que perecer'. —Podría inventarse, una fábula como ésta y, sin embargo, no se habría ilustrado suficientemente cuán lamentable, cuán sombría y caduca, cuán inútil y arbitraria es la presencia del intelecto humano en la naturaleza; hubo eternidades en las que no existió y cuando de nuevo desaparezca, no habrá sucedido nada. Pues ese intelecto no tiene misión alguna fuera de la vida humana. Es algo humano y sólo su poseedor y progenitor lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. Pero si pudiéramos comunicarnos con un mosquito descubriríamos que él también navega por el aire poseído de ese pathos y sintiéndose el centro volante de este mundo. Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que con el más mínimo soplo de la fuerza del conocimiento no se hinche inmediatamente como una bota; y del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener sus admiradores, el más orgulloso de los seres humanos, el filósofo, cree estar viendo por todas partes los ojos del universo telescópicamente dirigidos sobre sus obras y pensamientos.” (Nietzsche, 2011, p.609).

Como bien se puede apreciar en la cita, Nietzsche considera el uso y presencia del intelecto humano para la producción de conocimiento como una nimiedad que no aporta nada a la naturaleza y que solo responde a la esfera humana, en la medida que el conocer es

⁴F. Nietzsche. (2011). Obras completas Vol. I. Madrid: Editorial Tecnos. Traducción: Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E.

caracterizado como un “pathos”, cuya remisión viene etimológicamente de la palabra griega “πάθος”, que significa padecer un dolor o una enfermedad. Por ello, se podría decir que para Nietzsche el conocimiento es algo que padece el ser humano, como se padece una enfermedad, dado que, como dice Nietzsche con el caso de la mosca, quien conoce se siente superior solo poseer un intelecto, y además cree por ello ser el centro del universo, lo cual es considerado por el filósofo como un síntoma de una criatura enferma y débil.

En efecto, respecto a esta última consideración, es preciso revisar lo que dice Nietzsche más adelante en *Verdad y mentira en sentido extramoral*:

“Esa soberbia vinculada al conocimiento y a la sensación, poniendo una niebla cegadora sobre los ojos y los sentidos de los humanos, los engaña acerca del valor de la existencia, al traer consigo la más adolorada valoración sobre el conocimiento mismo (...) El intelecto, en cuanto medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas capitales en la ficción; pues la ficción es el medio por el cual se conservan los individuos más débiles y menos robustos, aquellos a los que no se les ha concedido, cuernos o la afilada dentadura de un animal carnívoros para entablar la lucha por la existencia. Ese arte de la ficción llega a su cima en el ser humano: aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, las habladurías, la hipocresía, el vivir de lustres heredados, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, el teatro ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante en torno a la llama de la vanidad es hasta tal punto la regla y la ley, que casi no hay nada más inconcebible que el que haya podido surgir entre los humanos un impulso sincero y puro hacia la verdad.” (Nietzsche, 2011, p.609-610).

Por consiguiente, para Nietzsche, el ser humano con su debilidad y enfermedad, en tanto padece el conocer, emplea el intelecto que está inexorablemente unido a la propia conservación del individuo, cuya utilidad se reduce meramente a generar la ficción para poder defenderse ante las injurias de la vida, hasta tal punto que una actitud de un “impulso sincero y puro hacia la verdad” jamás es posible, ya que esta actitud está siempre encubierta por razones personales y externas. En otras palabras, lo que confiere el intelecto al ser humano es un conocimiento ficticio, parcelado, influenciado por fines vitales como la autoconservación, razón por la cual todo discurso o planteamiento que pretenda generar un

acceso hacia la verdad de las cosas no es más que una quimera destinada a los seres humanos y subordinada por fines externos y vitales.

Más adelante en este mismo texto Nietzsche plantea:

“En un estado natural de las cosas el individuo, a fin de conservarse frente a otros individuos, utilizaría el intelecto casi siempre sólo para la ficción: pero, como él ser humano quiere existir, por necesidad y a la vez por aburrimiento de forma social y gregaria, necesita un tratado de paz y, conforme a ello, procura que desaparezca de si mundo al menos el más brutal ‘bellum omnium contra omnes’ (guerra de todos contra todos). Este tratado de paz, no obstante, conlleva algo que tiene aspecto de ser el primer paso en la consecución de ese enigmático impulso hacia la verdad. Porqué en este momento se fija lo que desde entonces deberá ser «verdad», esto es, se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y la legislación del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad: pues aquí aparece por primera vez el contraste entre verdad y mentira”(Nietzsche, 2011, p.610).

Es importante prestar atención a esta cita, puesto que en ella Nietzsche describe cómo a pesar de que la mayoría del tiempo el intelecto humano es utilizado como ficción para la propia conservación, el ser humano necesita, al igual que en la concepción hobbesiana para la conformación del estado, un tratado de paz que asegure su supervivencia ante una situación de lucha de todos contra todos, por lo que este está menesteroso de una verdad que asegure su existencia, que es lo que caracteriza al impulso ciego hacia la verdad. No obstante, dicha verdad es solo un consenso arbitrario inventado por los seres humanos, válido solamente entre y para ellos y establece un tipo de organización de las cosas del mundo a través de una legislación del lenguaje que proporciona las leyes que dan los criterios para la verdad en tanto las cosas son designadas a partir de palabras. En último término, esta forma de concebir la verdad viene a imponer una perspectiva acerca de lo que es el mundo, que está en directa relación con el lenguaje y sus reglas, como si este llegase a enlazar una conexión esencial entre las palabras y las cosas. Al respecto Nietzsche dice lo siguiente:

“La ‘cosa en sí’ (eso sería la verdad pura y sin consecuencias) es, además, totalmente inaprehensible y no resulta en absoluto deseable para el creador de lenguaje. Éste designa tan sólo las relaciones de las cosas con los seres humanos y para su expresión recurre a las metáforas más atrevidas. ¡Un estímulo nervioso extrapolado en primer lugar en una imagen! Primera metáfora. (...) ¡La imagen transformada a su vez en un sonido articulado! Segunda metáfora.”(Nietzsche, 2011, p.611).

En efecto, “la cosa en sí” o lo que es esencial de una cosa que trata de hacer remisión a la designación de una palabra es, desde el punto de vista nietzscheano, una adecuación convencional, relativa y metafórica de lo que sería la experiencia misma del contacto entre el ser humano en su corporalidad y las cosas, en la medida de que no es más que un tipo de interpretación que tiene a la base dos metáforas: en primer lugar, que un estímulo nervioso se vuelva una imagen para el ser humano; y, en segundo lugar, que dicha imagen retenida en la mente del ser humano sea traducida en un sonido articulado por su voz. Por consiguiente, se produciría, en primer lugar, un tránsito desde la afección o contacto entre el ser humano y la cosa, luego la imagen de esa cosa en el ser humano generada por la afección, para que posteriormente dicha imagen se vuelva sonido articulado. Por ende, el lenguaje estaría imponiendo un tipo de interpretación de la realidad que establece, a través de designaciones y reglas constitutivas del mismo, una ordenación del mundo que tiene la pretensión de ser la correcta, organizando una forma de ver el mundo que se supone tendría una relación esencial con las cosas. Sin embargo, para Nietzsche, la aparición de las palabras y su pronunciación no es más que un tipo de interpretación metafórica del contacto directo con las cosas.

Por ello propone en lo sucesivo:

“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 esencialidades originarias. Del mismo modo que el sonido toma el aspecto de figura de arena, así la enigmática X de la cosa en sí se presenta una primera vez como excitación nerviosa, luego como imagen, finalmente como sonido articulado. En cualquier caso, por tanto, la génesis del lenguaje no se da de una manera lógica, y todo el material en el que trabaja y con el cual trabaja y después construye el ser

humano de la verdad, el investigador, el filósofo, si no procede del país de Jauja, tampoco procede en ningún caso de la esencia de las cosas.” (Nietzsche, 2011, p.612).

Por otro lado, hay que complementar esto con lo que lo que dice en relación a los conceptos:

“El no hacer caso de lo individual y lo real nos proporciona el concepto, del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, ni tampoco, en consecuencia, géneros, sino solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible” (Nietzsche, 2011, p.613).

A partir de ello, podemos observar que desde la visión nietzscheana los conceptos son un alejamiento de la cosa individual y efectivamente real en virtud de una abstracción conceptual que busca la universalidad de la cosa para todos los casos que caben en su designación, lo cual es alentado por el racionalismo, puesto que este da predominio a la esfera conceptual sobre la intuitiva. Al respecto se debe considerar lo que dice el filósofo:

“Con el sentimiento de estar obligado a llamar a una cosa «roja», a otra «fría», a una tercera «muda», se despierta un movimiento moral referente a la verdad: por contraste con el mentiroso, en quien nadie confía y a quien todos excluyen, el ser humano se demuestra a sí mismo lo venerable, lo fiable y provechoso de la verdad. En ese instante somete su obrar como ser racional al señorío de las abstracciones: ya no soporta el verse arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones, y generaliza todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, con el fin de uncir a ellos el carro de su vida y de su acción. Todo lo que distingue al ser humano frente al animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema, esto es, de disolver una imagen en un concepto; pues en el ámbito de esos esquemas es posible algo que nunca podría conseguirse bajo las primeras impresiones intuitivas: construir un orden piramidal de castas y grados, crear un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, mundo que ahora se contrapone al otro, el mundo intuitivo de las primeras impresiones, y pasa a considerarse como lo más firme, lo más universal, lo más conocido y lo más humano y, por ello, lo regulador e imperativo” (Nietzsche, 2011, p.613).

En efecto, en función de esto se puede evidenciar que el ser humano experimenta un sentimiento moral frente a la verdad sobre la mentira, puesto que considera aquella verdad establecida por él como algo venerable, de confianza y provechoso, pues, le sirve para establecer un orden sobre las cosas que le permite tener una cierta estabilidad sobre el mundo en términos vitales. Este sentimiento moral, de que lo verdadero es lo bueno y la mentira o la falsedad lo malo, hace que olvide la naturaleza convencional y arbitraria establecido por lo que empezó a considerar verdadero con ayuda del lenguaje (su carácter metafórico e interpretativo), al punto de que se empieza a considerar a sí mismo como un ser puramente racional dependiente de las abstracciones, reduciendo toda imagen mental producida por la afección de una cosa sobre él a un concepto, esto es, encerrándose en un tipo de interpretación acerca de lo que es y cómo se accede al mundo. Dicha interpretación genera una visión de mundo contrapuesta a la conferida por las impresiones intuitivas, hasta el punto de que, como dice Nietzsche, a partir de esa interpretación se cree un mundo nuevo, contrapuesto al mundo sensible, el cual funciona a partir de una hegemonía con privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que se presenta como un mundo más firme, universal y mejor conocido, que regula al ser humano y se le presenta como un imperativo.

Por lo tanto, la interpretación racional del mundo a través de la conceptualización y abstracciones vista a partir de este texto, genera la creación de un nuevo mundo contrapuesto al intuitivo, cuyas características constitutivas son opuestas a las de la realidad percibida por los sentidos, sin embargo, el ser humano olvida el carácter ficticio y convencional del origen de los conceptos y, por ello, de ese "nuevo mundo" (el en sí). Dado este panorama, es necesario dirigirnos al texto *Crepúsculos de los ídolos*, específicamente al capítulo denominado "La razón en la filosofía", en la medida que allí Nietzsche habla más acerca de este asunto, lo cual permitirá, en la conclusión de esta subsección, explicitar el proyecto filosófico nietzscheano y por qué en la base de este la dualidad ontológica es un error.

Antes de empezar con la revisión del contenido del capítulo, es menester ver lo que dice Andrés Sánchez Pascual en la introducción al texto nietzscheano, dado que contextualiza y proporciona una panorámica general de lo que trata el capítulo en cuestión:

“El apartado tercero, la razón en la filosofía, es, sin duda, central en esta obra desde el punto de vista de la metafísica de Nietzsche. Éste describe la idiosincrasia del filósofo, es decir, del filósofo típico, del filósofo habido hasta ahora, al que ya había contrapuesto en *Más allá del bien y del mal* a ‘esos filósofos nuevos’ que están apareciendo en el horizonte. La idiosincrasia del filósofo se resume en esto: en su odio a la noción misma de devenir y, en consecuencia, en su odio a la vida. La filosofía anterior (con excepción de Heráclito) ha sido obra del resentimiento. La razón en filosofía es la causa de que nosotros falsifiquemos el testimonio de los sentidos. Nietzsche acaba este apartado con cuatro tesis, en las que resume toda su metafísica.” (Nietzsche, 2002. p.23).

Por consiguiente, este capítulo revela su característica esencial que es el odio a la vida causada por la razón, a través de la descripción de la idiosincrasia del filósofo, especialmente de aquel filósofo racionalista e idealista como Platón o Kant. De ahí que la razón o el intelecto sea tratado como “pathos” o una enfermedad en el texto anterior, padecida por el ser humano y especialmente por el filósofo, y más aún por el filósofo racionalista y su idiosincrasia. Por otro lado, al final del texto Nietzsche plantea cuatro tesis contra la dualidad ontológica, las que, como refiere Sánchez Pascual, darían cuenta de una metafísica nietzscheana (si acaso es lícito denominarla así) que conforma el suelo ontológico básico desde el cual poder guiarnos para entender a cabalidad el proyecto filosófico de Nietzsche.

Siguiendo el hilo de esta investigación, nos centraremos en una cita referente a la característica idiosincrática del filósofo que consiste en confundir lo último con lo primero, presente en este capítulo del *Crepúsculo de los Ídolos*:

“La otra idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, como comienzo, lo que viene al final — ¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir! — los «conceptos más elevados», es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se volatiliza. Esto es, de nuevo, tan solo la expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es lícito brotar de lo inferior, no le es lícito haber brotado absolutamente de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser causa sui [causa de sí mismo]. La procedencia desde algo distinto se considera como una objeción, como un cuestionamiento

del valor. Todos los valores supremos son de primer rango, todos los conceptos más elevados, el ente, lo incondicionado, el bien, lo verdadero, lo perfecto — todo ello no puede haber devenido, por consiguiente tiene que ser causa sui. Pero todo ello tampoco puede ser desigual si relacionamos entre sí a tales conceptos, todo ello no puede estar en contradicción consigo mismo... Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto ‘Dios’... Lo último, lo más diluido, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como ens realissimum [ente realísimo]... ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas!— ¡Y lo ha pagado caro!...”(Nietzsche, 2011, p.53-54).

En efecto, tal como veíamos anteriormente en el texto de *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche explicitaba cómo se producían los conceptos de las cosas y cómo el ser humano optaba por encerrarse en esta interpretación racional del mundo, olvidándose del origen ficticio de lo que es la verdad en función del sentimiento moral que este le provoca. Dicha interpretación racional parte desde lo más alejado que son los conceptos, apoyándose en ellos para su contacto y comportamiento con el mundo que es anterior, generando un nuevo mundo derivado de dicha forma de considerar y abstraer las cosas.

En la cita referida, Nietzsche complementa aquello explicitando que los filósofos confunden las cosas últimas con las primeras, de tal manera que se imagina que los conceptos tienen una primacía y superioridad tal que vendrían a ser lo primero y más evidente que puede captar un ser humano por medio de la razón. Así, estos conceptos se tornan causas de sí mismos y, por ello, atemporales, inmóviles y universales, cuando, en realidad, según el filósofo, no serían más que abstracciones últimas a partir de las primeras impresiones sensibles provocadas por la afección que tienen las cosas sobre el cuerpo humano, no obstante, el filósofo racionalista invierte esta relación y con ello se inventa un mundo contrapuesto y más allá del mundo devenido y particular captado por las impresiones sensibles.

Por tanto, lo que se quiere evidenciar es que el racionalismo de los filósofos llega hasta tal extremo, que piensan que lo conferido a partir de la razón es más real y tiene una primacía ontológica que lo que es captado mediante los sentidos, por lo que se inventan y

organizan un mundo contrapuesto al sensible y lo caracterizan en función de las formas de los conceptos.

Frente a esta situación, como ya se mencionó anteriormente, Nietzsche propone cuatro tesis en contra de la división del mundo o dualidad ontológica, las cuales es necesario revisar una por una, en la medida que cada una de ellas nos otorga elementos fundamentales para explicitar el proyecto filosófico nietzscheano y la relación que este tiene con la dualidad ontológica. En primer lugar, está la tesis:

“Primera tesis. Las razones por las que este mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, -otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable”. (Nietzsche, 2002, p.56).

Esta primera tesis remite a lo que se hablaba anteriormente, a saber, que los filósofos confunden las cosas últimas con las primeras, creando la dicotomía en virtud de su racionalismo entre un mundo aparente y un mundo verdadero, demostrando que aquello que es “aparente” tiene más realidad que su mundo contrapuesto, en la medida de que dicho mundo es primario y se parte de él para postular su contrario.

Por otro lado, la segunda tesis propone:

“Segunda tesis. Los signos distintivos que han sido asignados al ‘ser verdadero’ de las cosas son los signos distintivos de no-ser, de la nada,- poniéndolo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el ‘mundo verdadero’: un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión óptico-moral” (Nietzsche, 2002, p.56).

Esta se complementa con lo que decíamos respecto de la anterior, en el sentido de que lo que hace distintivo y característico a este mundo “verdadero” es solo producto de la contraposición que se realiza frente a lo que llaman mundo aparente, por lo que sus signos distintivos son los signos del no-ser, de la nada, ya que para Nietzsche el único mundo que hay, el mundo “aparente”, es este cuyo signo distintivo es el devenir, mientras que el mundo inventado es contrario al devenir y pretende ser atemporal, lo cual, a juicio de Nietzsche, es una característica de la nada.

Luego, en la tercera tesis se dice lo siguiente:

“Tercera tesis. Inventar fábulas acerca de otro mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que en nosotros no domine un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos venganza de la vida con la fantasmagoría de otra vida distinta de ésta, "mejor" que ésta. (Nietzsche, 2002, p.56).

A partir de esta tercera tesis, observamos que para Nietzsche la actitud racionalista que genera la división de mundos es, en último término, síntoma de una naturaleza enferma en el tanto expresa un rencor y odio contra la vida, al punto que necesita crearse un mundo más allá del que se vive como una especie de venganza frente a aquel, designándolo como un mundo superior y más real, cuando en realidad, es inventado y ficticio (esto se relaciona, como se veía anteriormente, con que el conocer sea un pathos para el ser humano).

Por último, la cuarta tesis plantea lo siguiente:

“Cuarta tesis. Dividir el mundo en un mundo verdadero y en un mundo aparente, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano alevoso), es únicamente una sugestión de la ‘decadence’, -un síntoma de de vida descendente... El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues la apariencia significa aquí la realidad una vez más, solo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico no es un pesimista-dice precisamente sí incluso a todo lo problemático y terrible, es dionisiaco”. (Nietzsche, 2002, p.56)

Esta tesis se vincula y complementa con la anterior, puesto que para Nietzsche el que la división de mundo sea generada por una naturaleza enferma que odia a la vida y a lo que hay en ella, no es sino en virtud de un síntoma de un tipo de vida decadente, que es degenerativa de la vida y que por ello mismo se opone a ella.

Habiendo examinado estas cuatro tesis que se tendrán en cuenta en los próximos capítulos, cabe decir que el piso ontológico básico desde el cual Nietzsche se posiciona y establece su filosofía, responde principalmente a una concepción del mundo vinculada con el devenir en tanto esto sería para el filósofo el fondo esencial y originario de todas las cosas, característico y distintivo del mundo aparente. A partir de ello, se entiende por qué

Nietzsche quiere eliminar la dualidad ontológica y apropiarse en su totalidad de lo que vendría a ser “el mundo aparente” presente en dicha dicotomía. Por lo demás, está el hecho de que para este pensador aquel mundo que deviene constantemente no puede ser examinado a partir de una perspectiva puramente conceptual, pues, en ese caso, se estaría inmovilizando el devenir mismo a partir de los conceptos de las palabras, por lo que es preciso salirse de ese esquema y buscar otra forma de relación con las cosas que permita tener un mejor acceso a ellas. En cualquier caso, siempre que se quiera referir a él será en términos humanos, no pudiendo salir de esta esfera, por consiguiente, su explicitación es un tipo de interpretación de la cual se está hablado al hablar de devenir.

Teniendo en consideración esto último, es hora de pasar al último paso metodológico de esta subsección, que consiste en remitirnos a la *Genealogía del la moral*, específicamente al primer tratado, dado que allí se expone una idea crucial que está en la base del proyecto filosófico de Nietzsche.

En efecto, en el primer tratado de este texto, el filósofo examina genealógicamente los juicios morales de lo bueno y lo malo remitiéndose al origen histórico y etimológico de estos, intentando así dilucidar el surgimiento de la moral. Para ello, este nos dice en primer lugar:

“(…) ¡el juicio ‘bueno’ no procede de aquellos a quienes se ‘beneficia’! Antes bien, fueron los propios «buenos», es decir, los distinguidos, los poderosos, los de posición e intenciones superiores, quienes se sintieron y valoraron a sí mismos y a sus acciones como buenos, es decir, como de primer rango, por oposición a todo lo bajo, lo de intenciones bajas, lo vil y lo plebeyo. Sólo de este patitos de la distancia extrajeron el derecho a crear valores, a acuñar nombres para los valores: ¡qué les importaba la utilidad! (...) Como he dicho, el patitos de la distinción y la distancia, el sentimiento general y fundamental, duradero y preponderante, de una especie superior y dominante en relación con una especie inferior, con ‘lo de abajo’: éste es el origen de la oposición de «bueno» y «malo»” (Nietzsche, 2003, p.67).

A partir de esto podemos evidenciar que la valorización de lo que es bueno y malo, nace originalmente de un “pathos de la distinción y la distancia”, es decir, de la

diferenciación que los seres humanos establecen entre sí en virtud de la relación de superioridad e inferioridad, entre señores y esclavos, la cual está basada en una estructura de poder, socialmente enmarcada a la época y lugar en la que dicha relación se daba. Ahora bien, hay que prestar atención a lo que dice Nietzsche más adelante en el parágrafo 4:

“La indicación del camino correcto me la dio la pregunta de qué significan realmente, desde un punto de vista etimológico, las designaciones de lo ‘bueno’ acuñadas en las diversas lenguas: encontré que todas ellas conducen a una misma transformación conceptual, que en todas partes ‘distinguido’, ‘noble’ en sentido estamental es el concepto fundamental a partir del cual se ha desarrollado de un modo necesario el concepto de «bueno» en el sentido de ‘nobleza de espíritu’, de ‘nobleza’, de ‘espíritu superior’, de ‘espíritu privilegiado’: un proceso que discurre siempre en paralelo con ese otro que transforma los conceptos ‘vil’, ‘plebeyo’, ‘bajo’ finalmente en ‘malo’. El ejemplo más elocuente de esto último es la propia palabra alemana «malo» [schlecht]: que es idéntica a ‘simple’ [schlecht] y que originariamente designaba al hombre simple, al hombre corriente sin mirarle aún recelosamente de reojo, simplemente oponiéndolo al noble.” (Nietzsche, 2003, p.69).

En efecto, esta relación de superioridad e inferioridad entre amos y esclavos, producida por el “pathos del distanciamiento” es la que provoca la instauración primera del valor moral, de modo que los valores de bueno y malo se dan en función de esta relación primera, tal como lo evidencia etimológicamente en la cita señalada. Es en virtud de aquel padecimiento de distanciamiento por el que al poderoso, al noble, al fuerte, al que es capaz de hacerse cargo de sí mismo por sí solo son a quienes se les designa de buenos, mientras que al esclavo, pobre, el desvalido, a quien no puede hacerse cargo de su propia existencia a los que se designa como malos. Este es el origen primario de las valoraciones morales según Nietzsche, cuyo fundamento reside en que son extraídos de la relación primera y natural de los seres humanos que generan ese sentimiento de distanciamiento, por lo que dichos valores son considerados por el filósofo como valores aristocráticos, en tanto son valores que se generan en un estado de sobrevivencia, donde el más fuerte domina al débil, sin embargo, esta instauración valórica fue modificada con el curso del tiempo como veremos a continuación.

Efectivamente, la mutación del establecimiento de estos valores morales se da principalmente por lo que Nietzsche denomina “la rebelión de los esclavos”. Esta rebelión consiste en que se invierte la relación valórica antes mencionada, pasando a ser el poderoso y el noble el malo, mientras que desde ese momento el débil, el pobre y humilde pasa a ser considerado como el bueno:

“Fueron los judíos quienes se atrevieron a invertir, con un terrorífico rigor lógico, la ecuación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado por los dioses) y la retuvieron aferrada entre los colmillos del odio más abismal «¡sólo son buenos los miserables, los pobres, los impotentes, los bajos; los que sufren, los que pasan penurias, los enfermos, los feos son los únicos piadosos, los únicos bienaventurados, sólo para ellos hay bienaventuranza; en cambio, vosotros, vosotros los nobles y violentos, sois por toda la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos, y seréis también, eternamente, los desdichados,; malditos y condenados!’...Se sabe quién ha heredado esta inversión judía de los valores...” (Nietzsche, 2003, p.75).

Al hacer alusión a los judíos claramente Nietzsche tiene a la vista al cristianismo como principal causante de esta inversión de los valores aristocráticos, tal como se habían instaurado en un inicio, lo cual no es menor en la medida que dicha inversión se mantiene hasta los tiempos contemporáneos en virtud de que aún el cristianismo posee una gran vigencia en la sociedad, al menos hasta los tiempos en que se escribe y publica este texto.

Habiendo examinado todo esto, es momento de explicitar el proyecto filosófico que quiere concretar Nietzsche y dar cuenta de por qué la dualidad ontológica es un error en la base de dicho proyecto.

El proyecto filosófico nietzscheano quiere llevar a cabo una “transvaloración de todos los valores supremos”, es decir, volver al origen y raíz de las valoraciones morales yendo en contra de la inversión valórica establecida por el cristianismo en la medida que esto otorga un sentido de la existencia al ser humano basado en ideales supraterranos. En efecto, el proyecto de la filosofía de Nietzsche busca, en primer lugar, una desvalorización cristiana del mundo en tanto dicha valorización va en contra de las fuerzas vitales mismas al alterar y modificar la manera natural y originaria (aristocrática) en que los seres humanos

establecen la relación natural entre ellos mismos, lo que a la larga origina un modo de vida decadente en cuanto los potencia a odiar la vida, se alejen de ella, se vuelvan enfermos y le quitan sus impulsos vitales. Este proyecto tiene que ver con la pretensión que tuvo de crear “La voluntad de poder” en la cual se produjera esta transvaloración de los valores supremos, sin embargo, nuestra tarea consiste en delimitar formalmente el propósito y metas en las cuales se enmarca dicho proyecto.

Una vez delimitado el proyecto filosófico nietzscheano a grandes rasgos (los cuales serán retomados y profundizados en el curso de la investigación), se debe responder por qué bajo su perspectiva la dualidad ontológica es considerada un error para entender el sentido de la crítica de Nietzsche hacia ella. La respuesta es simple: es considerada un error arraigado en la filosofía en la medida que su postulación o planteamiento está mediada por la inversión de los valores, puesto que, como vimos al examinar la forma en que se inventa el “mundo verdadero” el filósofo racionalista, está guiado por un sentimiento moral externo a la formulación de sus ideas, llámese prejuicio, prevaloración o preteorización, de modo tal que la concepción dualística del mundo es, en el fondo, consecuencia de una interpretación moral del mismo que le antecede y le determina, lo cual impide un real tratamiento de lo que sería el mundo, dado que hay una preconcepción valórica de las cosas, que reside en una esfera moral, y configura la conformación y formulación misma de una concepción de las cosas.

En el siguiente capítulo, por consiguiente, examinaremos más a fondo los elementos constitutivos de la crítica de Nietzsche a la dualidad ontológica, analizando dicha preconcepción valórica ligada a su formulación a través del tratamiento de dos temas cruciales dentro de su filosofía: los prejuicios morales de los filósofos y la voluntad de nada y su relación con la decadencia. Con ello se mostrará cómo el planteamiento metafísico dualístico encubre un planteamiento moral del mundo, examinando cuál es el fundamento de dicho encubrimiento, para que, por último, se exponga la crítica nietzscheana central frente a la dualidad ontológica.

Capítulo N°2: La moral y su relación la división de mundo

En este segundo capítulo de la investigación, daremos cuenta de la relación subyacente entre la moral y la dualidad ontológica tradicional.

Para ello, en primer lugar, examinaremos los prejuicios morales presentes en los filósofos, pues, como veremos, hay una relación intrínseca entre estos prejuicios y la dualidad ontológica tradicional. Esto corresponderá a la primera subsección del capítulo. Posteriormente, en la segunda subsección examinaremos las nociones de “voluntad de nada” y “decadencia”, dado que estos conceptos están muy ligados a la dualidad ontológica en la medida que aparecerán como su fundamento. Una vez que hayamos examinado estas dos cuestiones, podremos pasar al tercer capítulo de la investigación, pues, allí se realizará la crítica central a la dualidad ontológica, que solo es comprensible si se tiene en cuenta el análisis del aspecto moral de la división de mundos.

2.1) Los prejuicios morales de los filósofos

En esta subsección presentaremos un aspecto de suma relevancia en relación con la postura crítica de Nietzsche frente a la dualidad ontológica, a saber, la relación que tiene el planteamiento metafísico dualístico de la realidad con la perspectiva moral del mundo. De esta manera, pondremos de relieve la forma en que se conecta la visión moral del mundo con la división de mundos, pues ambas están internamente relacionadas al darse un encubrimiento de la esfera moral en la ontológica.

Para comprender cómo se genera este encubrimiento es preciso examinar en qué consiste la moral según Nietzsche, cómo se vincula con el planteamiento metafísico dualístico y cuáles son las consecuencias de ello.

Si revisamos el libro *Aurora*⁵ veremos que en el aforismo noveno titulado “Idea de la moral de las costumbres” Nietzsche dice lo siguiente:

“Consideremos, por ejemplo, la afirmación principal: la moral no es otra cosa (en consecuencia, es antes que nada) que la obediencia a las costumbres, cualesquiera que sean,

⁵F. Nietzsche. (1994). *Aurora*. Reflexiones sobre los prejuicios morales. Madrid: ME Editores. Traducción: Enrique López Castellón

y éstas no son más que la forma tradicional de comportarse y de valorar. Donde no se respetan las costumbres, no existe la moral; y cuanto menos determinan éstas la existencia, menor es el círculo de la moral. El hombre libre es inmoral porque quiere depender en todo de sí mismo, y no de un uso establecido. En todos los estados primitivos de la humanidad, lo «malo» se identifica con lo ‘intelectual’, lo ‘libre’, lo «arbitrario», lo «desacostumbrado», lo ‘imprevisto’, lo que ‘no se puede calcular previamente’. En estos estados primitivos, de acuerdo con la misma valoración, si se realiza un acto, no porque lo ordene la tradición, sino por otras razones (como, por ejemplo, buscando una utilidad personal), incluyendo las que en un principio determinaron la aparición de la costumbre, dicho acto es calificado de inmoral hasta por el individuo que lo realiza, ya que no ha estado inspirado en la obediencia a la tradición. ¿Qué es la tradición? Una autoridad superior a la que se obedece, no porque lo que ordene sea útil, sino por el hecho mismo de que lo manda. ¿En qué se diferencia este sentimiento de respeto a la tradición del miedo en general? En que el sentimiento de respeto a la tradición es el temor a una inteligencia superior que ordena, el temor a un poder incomprensible e indefinido, a algo que trasciende lo personal. Tal temor tiene mucho de superstición”. (Nietzsche, 1994, p. 37)

A partir de esta cita, podemos establecer que la moral es esencialmente la observancia u obediencia de un individuo a las costumbres establecidas por el valor que le otorga un pueblo. Por ello, Nietzsche propone que si no hubiera costumbres o tradiciones a las cuales valorar, obedecer y cumplir, no habría moral. En este sentido, lo que para Nietzsche es moral o no, depende de la voluntad de un individuo de acatar lo establecido por la tradición o romper con ella y seguir la propia voluntad individual. Como bien se expone en la cita, la tradición es considerada como una autoridad superior, incuestionable, que va más allá de la utilidad de sus mandatos y reglas. Por ende, su importancia reside principalmente en el valor conferido a ella, lo cual, como señala Nietzsche, muchas veces nace de la creencia en un ser superior que castiga a quienes no cumplen con sus designios. En consecuencia, la moral siempre irá de la mano con una tradición que establezca costumbres que deben ser obedecidas y cumplidas por los individuos sin cuestionárselas, en cuanto el origen y la presencia de esas costumbres son valorados como superiores o supremos.

Por otro lado, para delimitar con mayor precisión en qué consiste la moral para Nietzsche, hay que prestar al aforismo décimo de *Aurora* titulado “La relación recíproca entre el sentido de la moralidad y el sentido de la causalidad”, pues allí se expone cómo funciona la moral y a qué se debe su aparición:

“10. La relación recíproca entre el sentido de la moralidad y el sentido de la causalidad: Al aumentar el sentido de la causalidad, disminuye el de la moralidad. Conforme vamos comprendiendo que los efectos se siguen necesariamente y nos los representamos al margen de las contingencias del azar, deseamos paralelamente una gran cantidad de causalidades imaginarias que hasta entonces se creía que constituían el fundamento de la moral; al mismo tiempo hacemos que desaparezca del mundo una parte del miedo y de la coacción que implican las costumbres, así como una dosis de la veneración y de la autoridad que éstas disfrutaban. En suma, la moral experimenta una pérdida global. Por el contrario, quien trata de ampliar el ámbito de la moralidad ha de procurar que no se puedan someter a prueba los resultados. (Nietzsche, 1994, p.39-40)”.

Con ello, Nietzsche establece que el conocimiento causal de un evento o hecho es inversamente proporcional a la moralidad que podría estar implicada en dicho suceso si se tiene al azar y a la suerte como explicación, en la medida que al corroborar los efectos y las causas de los eventos se eliminan aquellas que son imaginarias o supersticiosas e intentan explicar el mundo. Al conocer las causas efectivas de los sucesos la moral pierde su presencia, por consiguiente, necesita mantener dichas causalidades ficticias, apoyándose en las costumbres de la tradición para seguir vigente y desplegar su influencia en la comunidad. Esto último lo aclara y visibiliza más adelante en el aforismo 33 titulado “El desprecio de las causas, de las consecuencias y de las realidades”, pues allí se explicita el funcionamiento de la moral y los efectos de su despliegue:

"Esta forma de sospechar o de razonar impide que se profundice en la verdadera causa natural y hace que la causa demoníaca se erija en la razón primera del hecho. (...) De este modo, bajo el imperio de la moral de las costumbres, el hombre menosprecia primero las causas, luego, las consecuencias, y, por último, la realidad, refiriendo todos sus sentimientos elevados (de veneración, nobleza, orgullo, gratitud, amor) a un mundo imaginario, al que llama mundo superior. Todavía cabe ver las consecuencias: desde el

punto en que el sentimiento de un hombre se eleva de un modo u otro, entra en juego ese mundo imaginario." (Nietzsche, 1994, p.54-55).

Esta forma de desarrollarse de la moralidad a través de la sujeción que ejerce en los individuos en base al respeto y obediencia a las costumbres, manteniendo explicaciones ficticias de las causas que hacen distorsionar y desdeñar, en último término, a la realidad dada con sus eventos naturales, provocan que la moral gane fuerzas y que los individuos se guíen no por lo efectivamente dado, sino por los sentimientos elevados producidos por el respeto a lo moralmente establecido, esto es, a las costumbres de la tradición. Por lo tanto, la moral está en directa relación con la generación de lo que Nietzsche denomina un "mundo imaginario", pues solo a partir de la creación de este la moralidad puede llegar a poseer un carácter de realidad y necesidad para el ser humano. Dicho de otro modo, este mundo imaginario es consecuencia de la moral y su despliegue por asentarse en los individuos.

Ahora que se ha visto en qué consiste la moral, cuál es su funcionamiento y la consecuencia de ella, antes de pasar de lleno a examinar el encubrimiento moral en la división de mundos, se requiere analizar un aspecto de suma importancia, esto es, la prevalorización de las ideas o planteamientos teóricos. Para ello debemos remitirnos al primer aforismo de la obra de Nietzsche *Más allá del bien y el mal*⁶, pues desde allí realiza una primera aproximación a esta cuestión:

“La voluntad de verdad, que todavía nos seducirá a correr más de un riesgo, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con veneración: ¡qué preguntas nos ha propuesto ya esa voluntad de verdad! ¡Qué extrañas, perversas, problemáticas preguntas! Es una historia ya larga, - ¿y no parece, sin embargo, que apenas acaba de empezar? ¿Puede extrañar el que nosotros acabemos haciéndonos desconfiados, perdiendo la paciencia y dándonos la vuelta impacientes? ¿El que también nosotros, por nuestra parte, aprendamos de esa esfinge a preguntar? ¿Quién es propiamente el que aquí nos hace preguntas? ¿Qué cosa existente en nosotros es lo que aspira propiamente a la

⁶-F. Nietzsche. (2007). *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción: Andrés Sánchez Pascual

«verdad»? -De hecho hemos estado detenidos durante largo tiempo ante la pregunta que interroga por la causa de ese querer, -hasta que hemos acabado deteniéndonos del todo ante una pregunta aún más radical. Hemos preguntado por el valor de esa voluntad. Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿por qué no, más bien, la no-verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Y aun la ignorancia? - El problema del valor de la verdad se plantó delante de nosotros, -¿o fuimos nosotros quienes nos plantamos delante del problema? ¿Quién de nosotros es aquí Edipo? ¿Quién Esfinge? Es éste, a lo que parece, un lugar donde se dan cita preguntas y signos de interrogación. -¿Y se creería que a nosotros quiere parecemos, en última instancia, que el problema no ha sido planteado nunca hasta ahora, - que ha sido visto, afrontado, osado por vez primera por nosotros? Pues en él hay un riesgo, y acaso no exista ninguno mayor.” (Nietzsche, 2007, p.22-23).

En este aforismo se pone de relieve lo que Nietzsche llama "la voluntad de verdad" que subyace a la voluntad del individuo en virtud de un querer. En efecto, esta voluntad predispone al ser humano a tener una actitud de preferencia de la verdad por sobre la no-verdad, en tanto considera que la verdad tiene un valor mayor que la no-verdad. De aquí se desprende que existe una valorización previa con respecto a un tipo de investigación como lo es la epistemológica de la verdad, en el sentido de que escoger la veracidad por sobre la falsedad ya implica un tipo de estimación de uno frente a otro. Ahora bien, aunque Nietzsche haya establecido en *Verdad y mentira en sentido extramoral* que esta valorización nace en pro de un sentimiento de seguridad que permite preservar la existencia del individuo en la medida que predomina lo real por sobre la ficción, es necesario complementar y profundizar esta idea a partir del aforismo cuarto de *Mas allá del bien y el mal*:

"La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra él; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos a priori) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con el metro del mundo puramente inventado de lo incondicionado,

idéntico-a-sí-mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, - que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal." (Nietzsche, 2007, p. 25-26).

En efecto, podemos corroborar mediante la cita expuesta que para Nietzsche no importa tanto si un juicio es veraz o falaz, sino que su valor recae en si acaso potencia o no la vida. En este sentido, la veracidad y la falsedad tienen un carácter vital en cuanto que su presencia influenciará de mayor o menor grado el desenvolvimiento de los individuos en términos de conservación y subsistencia. Por ello es que el autor está a favor de la no-verdad, considerada como una condición de la vida, pues muchas veces favorece la vida de los individuos en mayor medida que lo que podría contener un juicio verdadero. No obstante, cuando la veracidad es valorada por sobre la falsedad en cualquier caso, haciendo omisión a las consecuencias que puede generar en una comunidad de individuos, entonces estamos en presencia de un sesgo o un prejuicio valorativo en el que se olvida el origen de tal valoración y solo se le conserva por sentimiento o tradición, lo que frecuentemente hace de ese origen algo divino y alejado de este mundo.

Tras examinar esto, podemos evidenciar que existe una prevaloración con respecto a la verdad por sobre la no-verdad, cuyo fundamento radica en el olvido de la utilidad de la veracidad, transformando, por tanto, el origen mismo de la estimación por la verdad (preservar la vida) y derivando dicha estimación de una fuente divina y alejada del mundo. Por consiguiente, hay que pasar a examinar cómo dicha prevalorización también se da en el plano de las investigaciones ontológicas, específicamente en el planteamiento dualístico del mundo, de modo que hay que dirigir nuestra atención al segundo aforismo del libro *Más allá del bien y el mal*, pues allí se expone cómo el planteamiento de la división de mundos encubre un planteamiento moral del mundo, lo cual, como veremos a continuación, está en completa consonancia con esta prevalorización ontológica:

“¿Cómo podría una cosa surgir de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada, del egoísmo? ¿O la pura y solar contemplación del sabio, de la concupiscencia? Semejante

génesis es imposible; quien con ello sueña, un necio, incluso algo peor; las cosas de valor sumo es preciso que tengan otro origen, un origen propio, - ¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la "cosa en sí" - ¡ahí es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!' - Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo de todos sus procedimientos lógicos; partiendo de este «creer» suyo se esfuerzan por obtener su «saber», algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de «la verdad». La creencia básica de los metafísicos es la creencia en las antítesis de los valores. Ni siquiera a los más previsores entre ellos se les ocurrió dudar ya aquí en el umbral, donde más necesario era hacerlo, sin embargo: aun cuando se habían jurado de '*omnibus dubitandum*' [dudar de todas las cosas]. Pues, en efecto, es lícito poner en duda, en primer término, que existan en absoluto antítesis, y, en segundo término, que esas populares valoraciones y antítesis de valores sobre las cuales han impreso los metafísicos su sello sean algo más que estimaciones superficiales, sean algo más que perspectivas provisionales y, además, acaso, perspectivas tomadas desde un ángulo, de abajo arriba, perspectivas de rana, por así decirlo, para tomar prestada una expresión corriente entre los pintores. Pese a todo el valor que acaso corresponda a lo verdadero, a lo veraz, a lo desinteresado: sería posible que a la apariencia, a la voluntad de engaño, al egoísmo y a la concupiscencia hubiera que atribuirles un valor más elevado o más fundamental para toda vida. Sería incluso posible que lo que constituye el valor de aquellas cosas buenas y veneradas consistiese precisamente en el hecho de hallarse emparentadas, vinculadas, entreveradas de manera capciosa con estas cosas malas, aparentemente antitéticas, y quizá en ser idénticas esencialmente a ellas. (Nietzsche, 2007, p.23-24).

Nietzsche comienza presentando la forma en que los filósofos metafísicos juzgan el origen de las cosas, contrapuesto al origen y generación de las cosas naturales, remitiendo al origen de la verdad, la virtud e incluso de las cosas del mundo a una fuente sobrenatural de carácter divino que se encuentra más allá de este mundo, negándose, por consiguiente, a aceptar la tesis de que estas cosas compartirían su origen con lo falaz, ruin y finito y pasajero que se da en el mundo. Por ello, nos dice Nietzsche, estos filósofos se basan en

una creencia sobre una antítesis de los valores. Entonces, esta antítesis consiste en establecer una diferencia de valores entre las diversas existencias de seres, siendo la verdad, la virtud y aquello que es captado por la razón como lo permanente y universal, lo alto, bueno y de origen divino, mientras que lo falaz, el vicio y aquello que es captado por los sentidos es algo bajo, malo y de un origen mundano.

En consecuencia, esta antítesis de los valores que genera la consideración de dos tipos de entes es un prejuicio arraigado en los filósofos metafísicos ya que esta creencia, como bien señala Nietzsche, pasa por encima del cuestionarse todas las cosas como principio fundamental de toda filosofía, en la medida que no cuestiona ni pone en duda la antítesis existente entre dos tipos de entes, sino que la mantiene vigente a partir de estimaciones valorísticas que no son más que mera interpretación de las cosas que aparecen como indiscutibles. Esta creencia es un prejuicio moral de los filósofos porque irrumpe antes del filosofar mismo. Aquellas valoraciones y estimaciones que tienen sobre las cosas del mundo subyacen al planteamiento de una ontología; es más, en virtud de dichas prevalorizaciones y preestimaciones ontológicas se debe postular una división de mundo entre un mundo aparente y un mundo real a lo largo de la historia de la filosofía. Para profundizar respecto a este último punto, es necesario dirigirnos al aforismo quinto de *Más allá del bien y el mal*, ya que allí expone cómo este encubrimiento tiene lugar al estar el planteamiento metafísico contaminado de valorizaciones previas:

“Lo que nos incita a mirar a todos los filósofos con una mirada a medias desconfiada y a medias sarcástica no es el hecho de darnos cuenta una y otra vez de que son muy inocentes - de que se equivocan y se extravían con mucha frecuencia y con gran facilidad, en suma, su infantilismo y su puerilidad- sino el hecho de que no se comporten con suficiente honestidad: siendo así que todos ellos levantan un ruido grande y virtuoso tan pronto como se toca, aunque sólo sea de lejos, el problema de la veracidad. Todos ellos simulan haber descubierto y alcanzado sus opiniones propias mediante el autodesarrollo de una dialéctica fría, pura, divinamente despreocupada (a diferencia de los místicos de todo grado, que son más honestos que ellos y más torpes - los místicos hablan de «inspiración» -): siendo así que, en el fondo, es una tesis adoptada de antemano, una ocurrencia, una «inspiración», casi siempre un deseo íntimo vuelto abstracto y pasado por la criba lo que

ellos defienden con razones buscadas posteriormente: - todos ellos son abogados que no quieren llamarse así, y en la mayoría de los casos son incluso picaros abogados de sus prejuicios, a los que bautizan con el nombre de «verdades», - y están muy lejos de la valentía de la conciencia que a sí misma se confiesa esto, precisamente esto, muy lejos del buen gusto de la valentía que da también a entender esto, bien para poner en guardia a un enemigo o amigo, bien por petulancia y por burlarse de sí misma.” (Nietzsche, 2007, p. 26-27).

Tal como se puede extraer de la cita expuesta, Nietzsche critica a los filósofos metafísicos por su falta de honestidad, pues la mayoría de ellos llega a las mismas conclusiones acerca de lo que sería el mundo, sin embargo, no se dan cuenta de que esta resolución antitética del mundo no es más que una abstracción, un planteamiento, una postura derivada de una estimación previa de lo que son las cosas, por lo que todo su desenvolvimiento crítico y filosófico se ve contaminado desde el comienzo mismo de su filosofar por un prejuicio valórico que lo determina, esto es, la creencia en una antítesis valórica entre unas cosas altas y buenas y otras bajas y malas. Por ende, los prejuicios valóricos de los filósofos metafísicos subyacen a sus planteamientos filosóficos del mundo en virtud de la deshonestidad es estos al no desarraigarse de sus prejuicios morales y, por ello, vician su investigación ontológica con interpretaciones estimativas de las cosas.

Si conectamos todos los elementos extraídos de esta examinación y análisis de las obras de Nietzsche, se pueden derivar las siguientes conclusiones que son de fundamental importancia para entender la segunda subsección de este capítulo que estriba acerca de lo que es la voluntad de nada y la decadencia para Nietzsche.

En primer lugar, si tomamos lo dicho al comienzo de esta subsección respecto de la moral y lo relacionamos con lo expuesto en la segunda subsección del primer capítulo, esto es, el error metodológico que Nietzsche evidencia acerca de los filósofos racionalistas –en tomar lo último por lo primero y lo primero por lo último–, veremos que hay una relación intrínseca. En efecto, la moral genera un mundo imaginario a partir de la sujeción y respeto que provocan las costumbres de la tradición en la vida de los individuos, en la medida que la validez y el fundamento de sus imperativos morales no reside tanto en su utilidad sino en el origen divino con que se envuelve su estatus. Ahora bien, el contenido que nos ofreció

Nietzsche en el *Crepúsculo de los Ídolos* sobre la idiosincrasia de los filósofos racionalistas de tomar los conceptos abstractos por sobre las intuiciones empíricas, representa un ejemplo claro de cómo el olvido y el sentimiento moral prevalece por origen genealógico tanto de nuestro conocimiento de las cosas, pues estos filósofos piensan que los conceptos tienen más realidad que las sensaciones provocadas por los cuerpos particulares, como de la fuente moral de las costumbres. En último término, esto lleva a la ocurrencia de una supuesta existencia de un mundo distinto del que se nos presenta inmediatamente, contrapuesto desde la moralidad y defendida por una epistemología que también olvida el origen real y genealógico de donde deriva tal consideración. Por ello, aquí encontramos una primera consideración crítica hacia la dualidad ontológica, puesto que vemos que la división de mundo parte, por una parte, de una sobreestimación de los imperativos morales que llevan a situarlos en una realidad ficticia para garantizar su presencia y, por otra, de confundir la primacía de los sentidos por sobre los conceptos, lo cual, en el plano ontológico, vendría a considerar a los conceptos con una primacía ontológica, es decir, mayor grado de ser con respecto a los entes particulares y su contacto con la corporalidad.

En segundo lugar, la prevalorización de las teorías, tanto de la epistemología como de la ontología metafísica, tal como se evidenció en esta subsección, es determinante para la aparición del planteamiento dualístico del mundo, dado que la preestimación de las cosas subyace a su proposición teórica. Si conectamos lo dicho aquí con lo expuesto sobre *La genealogía de la moral* en la segunda subsección del primer capítulo, –las consideraciones obtenidas a partir del análisis de la inversión de los valores aristocráticos por valores cristianos–, observamos que esta prevalorización en el planteamiento filosófico del mundo va de la mano con este suceso histórico que pone exhibe Nietzsche, en la medida que estas prevalorizaciones vienen dadas y heredadas por el bagaje cultural e histórico de los pueblos, de modo que sin la “revolución de los esclavos”, de la que se habló anteriormente, no se hubieran dado las prevalorizaciones en la historia de la filosofía y, junto con ello, no se hubiera dado espacio para una división de mundos.

Por último, como vimos en esta subsección, los individuos están subordinados a las costumbres de la tradición, por lo cual Nietzsche revela que dichos individuos no son

espíritus libres, sino que están atados a conductas morales socialmente aceptadas que determinan su actuar y su forma de ser. Por consiguiente, los individuos al tener la posibilidad de realizar una crítica a la moral, tal como se aventura a concretar Nietzsche, se desmarcan y desligan de los ideales y preceptos a partir de los cuales los individuos dirigen su acción en el mundo, al punto que pasan a ser, como refiere Nietzsche en el segundo aforismo del primer capítulo de *Más allá del Bien y el Mal*, almas “peligrosas”:

“¡Mas quién quiere preocuparse de tales "peligrosos «quizás». Hay que aguardar para ello a la llegada de un nuevo género de filósofos, de filósofos que tengan gustos e inclinaciones diferentes y opuestas a los tenidos hasta ahora, - filósofos del peligroso «quizá», en todos los sentidos de esta palabra. -Y hablando con toda seriedad: yo veo surgir en el horizonte a esos nuevos filósofos.” (Nietzsche, 2007, p.23-24).

En efecto, estos nuevos filósofos, son aquellos individuos que pueden realizar una crítica a la moral, ver su fuente genealógica y desenvolverse en el mundo a partir de su propio imperativo individual por sobre la ley universal conferida por la moral. Este punto es clave, ya que, como veremos en la próxima subsección, hay una gran diferencia entre guiar nuestro comportamiento a partir de los valores impuestos por la moral y guiar nuestro comportamiento a partir de la voluntad individual, pues, en el primer caso se le llama morales y en el segundo caso inmorales. De modo que los inmorales se contraponen a los moralistas en virtud de su voluntad para estar o no sujeto a un imperativo colectivo o, en última instancia, individual.

En consecuencia, habiendo revisado el origen genealógico de los conceptos e imperativos morales, la prevalorización de las teorías y la diferencia entre individuos morales e inmorales, es hora de pasar a examinar la segunda subsección de este capítulo que aborda la voluntad de nada y la decadencia en la que, como se mostrará, reside el fundamento de la aparición de la división de mundos.

2.2) Voluntad de nada y Decadencia

En esta subsección de la investigación abordaremos la noción de voluntad de nada y decadencia dentro del pensamiento nietzscheano, puesto que estas ideas están muy ligadas

al planteamiento metafísico de la división de mundo. Por lo tanto, es preciso examinarlos con cuidado para dilucidar y entender el sentido de la crítica nietzscheana a esta dicotomía metafísica.

Para ello, en primer lugar nos remitiremos al tercer tratado de la *Genealogía de la moral*, pues allí se presenta en qué consiste la voluntad de nada y las implicancias que arraiga. Posteriormente, se pasará a examinar la noción de decadencia y qué es lo que la caracteriza. Por otro lado, los textos que se ocuparán en esta subsección son principalmente tres: *La genealogía de la moral*, *La voluntad de poderío*⁷ y *Ecce Homo*⁸.

Al inicio del tercer tratado de *la Genealogía de la moral* titulado “¿Qué significan los ideales ascéticos?”, encontramos una puerta de entrada que es importante recalcar para la comprensión de lo que es la voluntad de nada para Nietzsche, pues nos entrega elementos claves que desentrañan en profundidad dicha noción:

“¿Qué significan los ideales ascéticos? - Entre artistas, nada o demasiadas cosas diferentes; entre filósofos y personas doctas, algo así como un olfato y un instinto para percibir las condiciones más favorables de una espiritualidad elevada; entre mujeres, en el mejor de los casos, una amabilidad más de la seducción, un poco de ‘morbidezza’ [morbidez] sobre una carne hermosa, la angelicidad de un bello animal grueso; entre gentes fisiológicamente lisiadas y destempladas (la mayoría de los mortales), un intento de encontrarse «demasiado buenas» para este mundo, una forma sagrada de desenfreno, su principal recurso en la lucha contra el lento dolor y contra el aburrimiento; entre sacerdotes, la auténtica fe sacerdotal, su mejor instrumento de poder, y también la «suprema» autorización para el mismo; finalmente, entre santos, un pretexto para el letargo invernal, su ‘novissima gloriae cupido’ [novísima avidez de gloria], su descanso en la nada («Dios»), su forma peculiar de locura. Ahora bien, en el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su horror vacui [horror al vacío]: esa voluntad necesita una meta - y prefiere querer la nada a

⁷-F. Nietzsche. (2006). *La voluntad de poder*. Madrid: Editorial Edaf .Traducción: Anibal Froufe

⁸-F. Nietzsche. (2005). *Ecce Homo*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción: Andrés Sánchez Pascual

no querer. - ¿Se me entiende?... ¿Se me ha entendido?... ‘¡De ninguna manera, señor!’ - Comencemos, pues, desde el principio.” (Nietzsche, 2007 p.127-28).

En esta primera cita del tercer tratado, Nietzsche intenta proporcionar una aproximación a lo que serían los ideales ascéticos y quiénes serían aquellos que los defienden y cultivan. Sin embargo, más allá de quienes mantengan estos ideales y la manera en que los consideran, lo importante está en fijar nuestra atención en el hecho de que esta diversidad de significados de los ideales ascéticos no es sino la expresión de una sola voluntad. Esta voluntad requiere una meta a la cual aferrarse, tomando como meta la nada, puesto que le es preferible a los individuos querer la nada a simplemente no querer. Por ende, a partir de esta primera cita, se nos confiere un pequeño acceso hacia lo que sería el nihilismo, a saber, una voluntad que aspira hacia la nada, en la medida que los ideales en que se basa esa voluntad no es nada real ni concreta sino pura ficción y huida de lo existente.

Para ver con mayor profundidad esto último, es preciso remitirnos al párrafo quinto de este tercer tratado, ya que desde allí se puede entender con mayor claridad el estatus tanto de estos ideales ascéticos como de la voluntad de nada que los preserva:

“¿Qué significan, pues, los ideales ascéticos? En el caso de un artista, ya lo hemos comprendido: ¡absolutamente nada!...¡O tantas cosas distintas, que es lo mismo que absolutamente nada!... Eliminemos por de pronto a los artistas: ¡no tienen, ni de lejos, suficiente independencia en el mundo y contra el mundo como para que sus apreciaciones de valor y los cambios de éstas mereciesen interés en sí! Los artistas han sido en todas las épocas los ayudados de cámara de una moral, o de una filosofía, o de una religión (...) Cuando menos, siempre tienen necesidad de una defensa protectora, de un apoyo, de una autoridad ya asentada: los artistas no se sostienen nunca de por sí, el estar solos va en contra de sus instintos más hondos. Así, por ejemplo, Richard Wagner, ‘cuando hubo llegado el tiempo’, tomó al filósofo Schopenhauer como jefe de fila y como defensa protectora.” (Nietzsche, 2007, p.132-133).

Tal como refiere Nietzsche, los ideales ascéticos no son absolutamente nada en el sentido de que estos ideales pretenden tener un origen divino pero, por el contrario, no

tienen independencia del mundo, sino que van en contra del mundo con el fin de, paradójicamente, ganarse un puesto dentro de este. Pues, como ya vimos en la subsección anterior, la moral se ganaba un espacio en la vida de los individuos a partir de la sujeción y respeto que exigía la tradición, más allá de la utilidad de sus máximas, encubriendo así su origen genealógico por medio de sentimientos y pensamientos supersticiosos que remitían el origen de esas costumbres a un origen divino. Por otra parte, los ideales ascéticos que proclaman los artistas son los mismos que los proclamados por los filósofos, en la medida que son defendidos y fundamentados por una filosofía que los mantiene en su seno dentro de sí, tal como lo ejemplifica Nietzsche con el caso del vínculo entre Wagner (artista) y Schopenhauer (filósofo).

Teniendo en cuenta esto, se puede ver con mayor refinamiento qué son los ideales ascéticos, cómo se mantienen en el mundo y de dónde se originan, pues, como ya vimos, estos ideales ascéticos son expresión de una voluntad de nada, de un querer la nada, por lo que al no tener existencia más allá de esta voluntad, dicha voluntad tiene que enfrentarse al mundo para que pueda tener una permanencia tanto de ella misma como de sus ideales en este. Respecto a esto último hay que complementar con lo que dice Nietzsche más adelante en el párrafo noveno de este mismo tratado, pues nos entrega con mayor precisión las bases de estas afirmaciones:

“Como hemos visto, un cierto ascetismo, una dura y serena renuncia hecha del mejor grado, se cuentan entre las condiciones más favorables de la espiritualidad altísima y también entre las consecuencias más naturales de ésta; por ello, de antemano no extrañaré que el ideal ascético haya sido tratado siempre con una cierta parcialidad a su favor precisamente por los filósofos. En un examen histórico serio se pone incluso de manifiesto que el vínculo entre ideal ascético y filosofía es aún mucho más estrecho y riguroso. Podría decirse que sólo apoyándose en los andadores de ese ideal es como la filosofía aprendió en absoluto a dar sus primeros pasos y pasitos en la tierra -¡ay, tan torpe aún, ay, con cara tan descontenta, ay, tan pronta a caerse y a quedar tendida sobre el vientre, esta pequeña y tímida personilla mimosa, de torcidas piernas!” (Nietzsche, 2007, p.145).

Esto último está íntimamente conectado con los que decíamos en la subsección anterior, a saber, acerca de la prevalorización que realizan los filósofos tanto en la

investigación epistemológica como ontológica, cuyos objetos de análisis (la verdad y los conceptos) estaban contaminados con una apreciación moral de las cosas que subyace a la investigación filosófica, en tanto hay una estimación acerca de una antítesis entre cosas altas y bajas o buenas y malas que no es cuestionada. Esto nos lleva, como se concluyó, a que el planteamiento acerca de una división de mundos esté siendo determinado y encubierto por una perspectiva moral del mundo que subyace y provoca dicha división. Por lo que es claro que a dicha prevalorización que hace mención esta cita, sobre que los filósofos han estado condicionados por ideales ascéticos que no cuestionan, hace que su filosofía se vea impregnada de una valorización propia de una voluntad de nada que Nietzsche retrata con sus ingeniosas metáforas.

Para profundizar aún más en este asunto es preciso seguir revisando lo expuesto en el párrafo onceavo de este tercer tratado, dado que nos habla acerca del sacerdote ascético, lo cual complementa y guía el objetivo de este capítulo:

“Y ahora, tras haber avistado al sacerdote ascético vayamos en serio al cuerpo de nuestro problema: ¿qué significa el ideal ascético?, -sólo ahora se ponen «serias» las cosas: en delante tendremos frente a nosotros al auténtico representante de la seriedad en cuanto tal. ‘¿Qué significa toda seriedad?’ -esta pregunta, más radical aún, se asoma quizá ya aquí a nuestros labios: una pregunta para fisiólogos, como es obvio, mas por el momento vamos a dejarla de lado. El sacerdote ascético tiene en aquel ideal no sólo su fe, sino también su voluntad, su poder, su interés. Su derecho a existir depende en todo de aquel ideal: ¿cómo extrañarnos de tropezar aquí con un adversario terrible, suponiendo que nosotros seamos los adversarios de aquel ideal? ¿Un adversario terrible, que lucha por su existencia contra los negadores de tal ideal? (Nietzsche, 2007, p. 150-151).

Ahora bien, Nietzsche pasa a tratar uno de los personajes que más peso tiene con respecto a los ideales ascéticos y a su mantención en la sociedad occidental, en tanto que es el responsable de la llamada “rebelión de los esclavos” que expuso en el primer tratado, a saber, el sacerdote ascético. En efecto, los ideales ascéticos proclamados por los sacerdotes parecen ser defendidos por una voluntad de nada o, al menos, una voluntad de nada camuflada, en tanto es una voluntad que anhela no solo la nada sino más bien un poder, una ventaja o un interés en virtud del sentido que le confiere a la existencia mediante sus

ideales. La “rebelión de los esclavos” dio un giro respecto de la calidad moral de los individuos, pues los buenos pasaron a ser malos y los malos buenos en virtud de la inversión de los valores vitales, lo que, sin duda, resultó ser una ventaja exorbitante para estos sacerdotes ascéticos. Es por ello que el sacerdote se opondrá a todo lo que vaya en contra de su ideal, sin embargo, como hará ver Nietzsche en lo que sigue del párrafo onceavo, al ser el ideal ascético un ideal de la nada este ideal se enfrentará a todo lo existente:

“El pensamiento en torno al que aquí se batalla es la valoración de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos: esta vida (junto con todo lo que a ella pertenece, ‘naturaleza’, ‘mundo’, la esfera entera del devenir y de la caducidad) es puesta por ellos en relación con una existencia completamente distinta, de la cual es antitética y excluyente, a menos que se vuelva en contra de sí misma, que se niegue a sí misma: en este caso, el caso de una vida ascética, la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia. El asceta trata la vida como un camino errado, que se acaba por tener que desandar hasta el punto en que comienza; o como un error, al que se le refuta -se le debe refutar mediante la acción: pues ese error exige que se le siga, e impone, donde puede, su valoración de la existencia. (Nietzsche, 2007, p.151-152)”.

Como se puede apreciar en la cita, en virtud de los ideales ascéticos a los cuales se subordinan, los sacerdotes tienen una voluntad de nada (de querer la nada). No obstante, al mismo tiempo dicha voluntad aparentemente quiere la nada, pues, el sacerdote necesita ir en contra de la vida y de todo lo existente al plantear y defender una existencia más allá de esta, al punto de proponer una realidad antitética, como ya se vio en la primera subsección del segundo capítulo, que pretende ser algo totalmente distinto al mundo particular donde las cosas se generan y se destruyen en un devenir constante. Por ello su voluntad de nada es aparente pues esconde una voluntad que quiere algo más que la nada en tanto quiere posicionarse y sacar ventaja en el mundo. Hasta tal punto llega el sacerdote ascético que considera la vida como un error, se opone a ella y llega a negarse a sí mismo, como se puede observar en lo que sigue del párrafo:

“No es que acaso haya cultivado y propagado por herencia su manera de valorar: ocurre lo contrario, -un instinto profundo le veta, antes bien, hablando en general, el

propagarse por generación. Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta especie hostil a la vida, - tiene que ser, sin duda, un interés de la vida misma el que tal tipo de autocontradicción no se extinga. Pues una vida ascética es una autocontradicción: en ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones; en ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza; en ella la mirada se vuelve, rencorosa y páfida, contra el mismo florecimiento fisiológico, y en especial contra la expresión de éste, contra la belleza, la alegría; en cambio, se experimenta y se busca un bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo, en la mengua arbitraria, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el autosacrificio.”(Nietzsche, 2007, p.152-153).

Este desenmascaramiento de la voluntad de nada del sacerdote ascético hace ver un resentimiento hacia la vida, en la medida que dicha voluntad, en realidad, desea poder poseer una voluntad más vigorosa y fuerte que se imponga en el mundo pero, por el contrario, es débil y enferma, por lo que se ve dificultada de alcanzar lo que desea empleando sus propios medios. Por eso siente un resentimiento por la vida que lo lleva a ir contra todo instinto de conservación y preservación de ella, pues como se manifiesta en la cita, tiene una necesidad hostil frente a esta en cuanto entrega sentido a su existencia negándola a partir de prácticas que van contrarias a toda fuerza vital, especialmente, a la conservación fisiológica del individuo, negándose de paso a sí mismo. En efecto, como lo recalca Nietzsche, la vida ascética y la voluntad de nada que conlleva es una contradicción, ya que, en último término, el sentido de desprecio y rencor ante la vida que le da a la existencia el sacerdote ascético es incondicional para su permanencia, en la medida que solo expresándose y yendo contra la vida de esta manera puede ganarse un lugar en la comunidad. Sin embargo, justamente por eso se contradice, dado que, por un lado, se comporta en base a preceptos morales ascéticos que se basan en una afrenta hacia la vida, pero por otro lado, mediante esas prácticas obtiene cierto posicionamiento y poder en la sociedad que devela sus verdaderas intenciones. Por consiguiente, Nietzsche finaliza el párrafo diciendo:

“Todo esto es paradójico en grado sumo: aquí nos encontramos ante una escisión que se quiere escindida, que se goza a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve incluso siempre más segura de sí y más triunfante a medida que disminuye su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica. «El triunfo cabalmente en la última agonía»: bajo este signo superlativo ha luchado desde siempre el ideal ascético; en este enigma de seducción, en esta imagen de éxtasis y de tormento ha reconocido su luz más clara, su salvación, su victoria definitiva. ‘Cruz, nux, lux’ [cruz, nuez, luz] - en él son una sola cosa.” (Nietzsche, 2007, p. 153).

Por tanto, vemos que la voluntad de nada del sacerdote ascético encubre una voluntad de poder que desea a partir de prácticas autodestructivas ganarse un puesto en el mundo, lo cual devela una voluntad enferma y retorcida. Ciertamente, como concluye Nietzsche en la cita, la forma en la que el sacerdote obtiene preponderancia en la vida de los individuos radica en la disminución y reducción de las fuerzas vitales de los cuerpos y las expresiones fisiológicas de estos mediante el dolor, sufrimiento y martirio que se auto infringe. Sin embargo, su actuar no es un hecho aislado dado que, por la impresión que causa a los demás miembros de una comunidad, dicha forma de darle sentido a la existencia influye y repercute en los otros. De esa manera los ideales ascéticos repercuten tanto en el filósofo como en el artista, de tal modo que el sacerdote ascético es quien los origina, cultiva y hereda al filósofo que los fundamenta por causa de los prejuicios morales que no cuestiona dichos ideales, para que finalmente el artista los proclame y enaltezca con sus obras protegido por las ideas de otros, lo cual pone en evidencia, pese a que sea el sacerdote ascético el mayor responsable de dicha valorización nociva hacia la vida fisiológica de los individuos, que todos comparten una voluntad de nada al tener dichos ideales como fin.

Habiendo revisado y examinado la voluntad de nada que opone una existencia más allá del mundo para garantizar su permanencia y su desenvolvimiento, es necesario analizar el origen y la fuente de esta voluntad, a saber, la decadencia. Para ello, en primer lugar, daremos un salto al aforismo 372 del libro quinto de la obra de Nietzsche titulada *La gaya*

*ciencia*⁹, pues allí se entregan elementos indispensables para comprender esta noción y su vínculo con esta voluntad de nada:

“¿Por qué no somos idealistas?”

En otro tiempo los filósofos tenían miedo de los sentidos: ¿hemos desaprendido tal vez demasiado este miedo? Hoy en día somos todos sensualistas, nosotros los del presente y los del futuro en la filosofía, *no* de acuerdo a la teoría, sino de acuerdo a la praxis, a la práctica... Aquellos pensaban por el contrario que los sentidos los tentaban a alejarse de *su* mundo, el frío reino de las ‘ideas’, hacia una peligrosa isla del sur: donde, como temían, sus virtudes filosóficas se derretirían como la nieve bajo el sol. En ese entonces la ‘cera en los oídos’ era casi la condición del filosofar; un filósofo genuino ya no escuchaba más la vida, y en la medida en que la vida es música, negaba la música de la vida —es una vieja superstición de filósofos considerar que toda música es música de sirenas. Hoy preferiríamos inclinarnos a juzgar precisamente lo contrario (lo que en si mismo podría ser igualmente falso): esto es, que las ideas son peores seductoras que los sentidos, con toda su fría apariencia anémica y ni siquiera a pesar de esta apariencia —siempre vivieron de la ‘sangre’ del filósofo, siempre consumieron sus sentidos, si, si se nos quiere creer, también su ‘corazón’. Estos viejos filósofos no tenían corazón: el filosofar siempre fue una especie de vampirismo. (...) *In summa* [En suma]: todo idealismo filosófico fue hasta ahora algo así como una enfermedad, cuando no fue, como en el caso de Platón, la cautela de una salud sobreabundante y peligrosa, el miedo frente a sentidos *muy poderosos*, la prudencia de un Sócrates prudente. Tal vez nosotros los modernos simplemente no somos suficientemente sanos como para *necesitar* el idealismo de Platón? Y no tememos a los sentidos, porque...” (Nietzsche, 1990, p. 242-243).

En primer lugar, Nietzsche critica la forma en que los filósofos idealistas, a saber, aquellos filósofos que consideran primario el concepto por sobre las sensaciones o la razón por sobre el sentido, rebajan y consideran este mundo, contraponiéndolo aun mundo mejor y perfecto que solo es alcanzado por el buen uso de la razón, en tanto los conceptos

⁹-F. Nietzsche. (1990). *La gaya ciencia*. Caracas: Monte Ávila Editores. Traducción: José Jara

tendrían un mayor estatus ontológico que los sentidos y, por ende, mayor grado de realidad. De este modo se idealiza un mundo a partir de sus conceptos desdeñando el mundo inmediato presentado por los sentidos, alejándose lo más posible de este mediante abstracciones con estimaciones morales subyacentes que sutilmente Nietzsche denomina como “cera para los oídos”, pues, como se hizo ver en la subsección anterior, esto representa la falta de imparcialidad de los filósofos por no cuestionar ni poner en duda desde un principio aquella prevalorización que subyace a su planteamiento, esto es, la perspectiva moral del mundo que asume una antítesis entre cosas malas y cosas buenas como lo sería la relación entre sensaciones y conceptos o cuerpos e ideas (esencia), respectivamente, que es anterior al planteamiento filosófico de los filósofos idealistas.

Dado este panorama, Nietzsche contrapone una postura frente a los idealistas, considerando a los sentidos por sobre los conceptos por toda la glorificación que han hecho estos filósofos por ellos, pues, como se vio en la examinación del *Crepúsculo de los ídolos* en la segunda subsección del primer capítulo, los filósofos suelen confundir las cosas primeras con las últimas, en este caso, pensar que las sensaciones son posteriores a los conceptos o abstracciones. Sin embargo, lo que hay que hacer notar aquí sobre aquella contraposición es la postura de los idealistas y su forma de desenvolverse, tal como la refleja Nietzsche con la metáfora del vampiro en la cita expuesta, ya que dicha sobrevalorización de los conceptos se opone y se “drena” la vitalidad y expresión del devenir sensible y fisiológico e intenta sustituirlo por otro estático, desensualizado y, podríamos decir, muerto (es decir, una realidad puramente lógica), lo cual revela, concluye Nietzsche, una enfermedad en la postura idealista.

Por tanto, Nietzsche pone en evidencia que el filósofo idealista tiene una enfermedad en la medida que posee una forma de valorar el mundo que lo lleva a ir en contra de él, inventándose otro antitético y contrapuesto a este. Esta enfermedad se llama decadencia y, como hemos visto, la ha padecido Occidente desde Sócrates y Platón, pasando por todo el cristianismo, hasta los filósofos contemporáneos a Nietzsche en tanto han mantenido esta forma de valorar el mundo. No obstante, para profundizar en este

asunto es preciso revisar al aforismo 382 del libro quinto de *La gaya ciencia* titulado “La gran salud”:

“*La gran salud.*

Nosotros los nuevos, los sin nombre, los mal comprendidos, los nacidos prematuramente para un futuro aun no demostrado —necesitamos para una nueva meta, también, de un nuevo medio, es decir, una nueva salud, una más fuerte, mas escarmentada, más tenaz, más osada, más alegre que todas las saludes habidas hasta ahora (...) Como podríamos dejarnos satisfacer aun por el *hombre actual*, luego de tales vistas y con un hambre tan ardiente en la conciencia y en el saber? Ya es suficientemente malo: pero es inevitable que miremos a sus más dignas metas y esperanzas con una seriedad que solo malamente se mantiene erguida, y que tal vez ya ni siquiera miramos mas. Otro ideal corre delante de nosotros, un ideal maravilloso, seductor, lleno de peligros, hacia el que a nadie quisiéramos persuadir, porque a nadie le concedemos tan fácilmente el derecho al ideal: el ideal de un espíritu que —ingenua, es decir involuntariamente y desde una desbordante plenitud y poderío— juega con todo lo que hasta ahora se considero sagrado, bueno, intocable, divino; para el que lo más elevado en que el pueblo sitúa naturalmente sus criterios de valor, significaría tanto como peligro, caída, rebajamiento o, por lo menos, tanto como reposo, ceguera, olvido temporal de sí mismo; el ideal de un bienestar y benevolencia humana, sobrehumana, que demasiado a menudo aparecerá como *inhumana*, por ejemplo, como cuando el se sitúa frente a toda la seriedad habida en la tierra hasta ahora, ante todo tipo de solemnidad en el gesto, la palabra, el sonido, la mirada, la moral y tarea, como su parodia más personal e involuntaria —y a pesar de todo, con esto ahora se inicia tal vez *la gran seriedad*, es planteado por primera vez el genuino signo de interrogación, se modifica el destino del alma, avanza la aguja del reloj, *comienza* la tragedia...(Nietzsche, 1990 p. 252-253).

Nietzsche comienza el aforismo reclamando una salud más vigorosa de la que se ha tenido hasta el momento, pues, en efecto, hasta ahora los individuos, principalmente sacerdotes filósofos y artistas han padecido una enfermedad, la cual los hace valorar y darle un sentido a su existencia en contra de la vida, esto es, contra la vitalidad fisiológica de los

cuerpos y el curso natural de las cosas. Por ello, lo que marca una diferencia entre aquellos que se guían por ideales ascéticos que van en contra de la vida y aquellos que siguen su voluntad, más allá de la moral, es lo que Nietzsche denomina “la gran salud”.

La gran salud es la vigorosidad que posee una voluntad individual para enfrentarse al mundo sin la necesidad de huir de este mediante la habituación de ideales ascéticos. En efecto, el ideal de estos nuevos filósofos a los que alude Nietzsche, serían llamados “inhumanos” por los filósofos idealistas en la medida que rompen con las valoraciones morales subyacentes a su filosofar. No obstante, “la gran seriedad” a la que se refiere en la cita, da cuenta de una condición para todo filosofar, en el sentido de que ella se alcanza dejando atrás aquellos tapujos morales que limitan a la filosofía en su cuestionar y poner en duda. De esta forma, hay en estos “nuevos filósofos” una vigorosa y saludable voluntad que les permite quebrar las cadenas de la moral y realizar su filosofar sin prevalorizaciones morales.

En base a lo expuesto, podemos dar cuenta de que la decadencia radica en una voluntad enferma que va en contra del mundo pero, al mismo tiempo, busca ganarse un lugar en él, lo cual devela una voluntad débil que no puede imponerse en la realidad por sí misma, razón por la cual busca apoyarse en la moral y el mundo contrapuesto que se crea a partir de esta, para tener una influencia en la realidad. Sin embargo, para dar una definición más exacta del concepto de decadencia, es necesario remitirse al libro *La voluntad de poderío* debido a que allí se encuentran la formulación y elementos importantes de este concepto, que pueden ser entendidos en base a lo expuesto hasta ahora:

“El concepto de 'decadence'. La descomposición, la deleción, los residuos, no son algo condenable en sí mismo, sino solamente una consecuencia necesaria de la vida, del crecimiento vital. La aparición de la decadencia es tan esencialmente necesaria como cualquier surgimiento y avance la vida, y no se tiene en la mano el medio de hacerla desaparecer. Por el contrario, la razón exige que respetemos sus derechos.” (Nietzsche, 2006, p. 55).

Siguiendo la cita, la decadencia son los desechos de algo, no obstante, no por ello es desdeñable, sino que justamente por ser residuo de otra cosa es una condición necesaria de

la vida, pues solo se da al ser un surgimiento a partir de otra cosa y en ese sentido, el origen de la decadencia sería la vida misma, por lo que enjuiciarla sería un atentado contra el desarrollo vital. Sin embargo, como veremos a continuación en el aforismo 41 de “La voluntad de poderío”, lo peligroso y repudiable de la decadencia residiría en que esta se expanda como un cáncer y contamine el resto del organismo que está saludable:

“Fundamentos sobre la naturaleza de la decadencia: lo que hasta ahora hemos considerado como sus causas son solamente sus consecuencias. Con esto se modifica totalmente la perspectiva del problema moral. Toda la lucha moral contra el vicio, contra el lujo y el crimen, incluso contra la enfermedad misma, peca de ingenuidad, parece superflua: no hay posible «enmienda» (contra el arrepentimiento). La decadencia misma no es algo contra lo que pudiera lucharse: es absolutamente necesaria y propia de todas las épocas, de todos los pueblos. Lo que se debe combatir con todas las fuerzas es la posible contaminación de las partes sanas del organismo. ¿Actuamos así? Hacemos todo lo contrario. Precisamente en este sentido se orientan los esfuerzos de la humanidad. ¿En qué modo se encuentran relacionados con este problema biológico fundamental todos aquellos valores que hasta ahora han venido considerándose como superiores? La filosofía, la religión, la moral, el arte, etcétera.” (Nietzsche, 2006, p. 56-57).

Tal como se refiere en el párrafo, la decadencia al ser condición necesaria de la vida, no hay que combatirla, sino más bien la propagación y contaminación de esta fuera de su área residual. No obstante, esta contaminación de la decadencia ha sido impulsada desde hace siglos por la humanidad a través de la religión, la filosofía, la moral y el arte, en la medida que la voluntad de nada predispone al sacerdote, al filósofo, al moralista y al artista a cultivar y promulgar ideales ascéticos que, en último término, no son más que ideales en contra del desarrollo vital y fisiológico de la vida. Por lo tanto, la decadencia vendría a ser un problema en tanto hasta ahora la voluntad de nada ha logrado su influjo, por lo que las distintas disciplinas, en nuestro caso la filosofía, han sido contaminadas por la enfermedad de la voluntad al estar encaminadas a alabar, defender y/o cultivar ideales ascéticos perjudiciales para la vida, lo que da cuenta de una voluntad enferma que trata de propagarse para ganar fuerza en la sociedad en venganza y resentimiento por no adecuarse a las condiciones de la vida.

Por otro lado, debemos remitirnos al aforismo 48 de “La voluntad de poderío”, ya que allí se expone un elemento de esta contaminación de la decadencia a las partes saludables (en este caso, los miembros saludables de una comunidad que no tiene voluntad enferma y sus ideales ascéticos), a saber, el agotamiento:

“La equivocación más peligrosa. Hay un concepto que, aparentemente, no da lugar a ninguna confusión, a ninguna ambigüedad: es el agotamiento. El agotamiento puede ser adquirido o puede ser hereditario, pero, en cualquier caso, cambia el aspecto de las cosas, el valor de las cosas... A diferencia de aquel, que, por la plenitud que representa y siente, se desprende involuntariamente de algo — algo que en todo caso le sobra— y lo aporta a las cosas para hacerlas más plenas, más llenas de poder, más ricas de futuro; a diferencia de aquel, el agotado empequeñece y estropea todo lo que ve, empobrece el valor: es nocivo... Sobre esto no parece posible el error; a pesar de toda la historia, presenta el hecho espantoso de que los agotados sean siempre confundidos con ¡os que están más plenos, y los más plenos con los más nocivos. El vitalmente pobre, el débil, empobrece más la vida; el vitalmente rico, el fuerte, la enriquece. El primero es un parásito; el segundo aporta algo a ella... ¿Cómo es posible confundir al uno con el otro?” (Nietzsche, 2006, p.61-62).

El agotamiento, tal como se expone en la cita, cambia el valor de las cosas al punto que en el caso de la contaminación de la decadencia por parte de una voluntad enferma, resulta ser nociva contra el mundo, por lo que podemos vislumbrar a partir de este concepto el por qué se genera un perjuicio hacia la vida. En efecto, el que está agotado genera un empobrecimiento y empequeñecimiento en el valor de las cosas, en la medida que este agotamiento está en relación con una vitalidad agotada, por lo tanto, algo es dañino para la vida cuando hay una vitalidad débil y agotada que genera dicho daño.

Dado este panorama, vemos que la decadencia está muy unida con lo que examinamos en el tercer tratado de la *Genealogía de la moral*, ya que la voluntad de nada presentada allí se asemeja mucho a esta voluntad enferma y decadente que induce al agotamiento de la vida.

Para ahondar en este último punto es preciso remitirse al libro de Nietzsche *Ecce homo*, específicamente al capítulo acerca de *La genealogía de la moral*, en el que se expone

la temática y el propósito de cada tratado. En el tercer tratado, se pone de relieve la decadencia:

“El tercer tratado da respuesta a la pregunta de dónde procede el enorme poder del ideal ascético, del ideal sacerdotal, a pesar de ser éste el ideal nocivo par excellence, una voluntad de final, un ideal de ‘decadence’. Respuesta: no porque Dios esté actuando detrás de los sacerdotes, como se cree de ordinario, sino faute de mieux [a falta de algo mejor], - porque ha sido hasta ahora el único ideal, porque no ha tenido ningún competido. 'Pues el hombre prefiere querer incluso la nada a no querer". Sobre todo, faltaba un contraideal - hasta Zaratustra. -Se me ha entendido. Tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una transvaloración de todos los valores."(Nietzsche, 2005, p. 121-122).

A partir de lo expuesto, se puede observar con claridad que el ideal ascético y su valoración negativa frente a la vida responden a un ideal de decadencia en virtud de la voluntad de nada que persigue dicha meta. Ciertamente la voluntad que prefiere la nada en vez de simplemente no querer es una voluntad enferma en la medida que desea imponer prácticas contrarias a la vida pero, al mismo tiempo, busca ganarse un puesto en ella. Esto devela una voluntad débil y agotada que intenta imponer su ideal ascético para ser tomada en cuenta, al contrario de una voluntad vigorosa que rompe con esos ideales y se presenta como contraideal de esta expresión, la que, como veremos más adelante, está simbolizada en la figura de Zaratustra.

Finalmente, habiendo recopilado y examinado estos antecedentes, podemos observar el vínculo intrínseco entre la voluntad de nada y la noción de decadencia. Sin embargo, es necesario plantear una panorámica general de lo dicho para que sea más comprensible y se pueda llegar a entender a cabalidad la crítica nietzscheana a la dualidad ontológica tradicional, por lo que pasaremos a examinar en qué sentido los individuos en la cultura occidental han estado subordinados a ideales de la nada.

Como veíamos en la subsección anterior, la moral responde básicamente a la sujeción y respeto de las costumbres de la tradición por parte de la comunidad. No obstante, ahora podemos argumentar, a partir de lo visto en las obras de Nietzsche, que el origen de esa moral y los preceptos que ella estipula responden a un momento histórico determinado

y no vendría, como suponen los defensores de la moral, de una realidad divina fuera y contrapuesta a la vida en su devenir constante. Por ello, podemos decir que los individuos que guían sus comportamientos en base a ideales ascéticos están siguiendo ideales vacíos que no son nada más que convenciones sociales inventadas y difundidas por la comunidad. De este modo la comunidad estaría sometida a una valoración nihilista del mundo en la medida que está inmersa en una valoración fundada en función de valores de la nada; esto es, una valoración dada por una voluntad de nada enferma y débil que se inventa valores y un mundo contrario al curso natural de las cosas en la generación y destrucción del constante devenir, que resultan ser nocivos para la vida en tanto que lo que confiere esta voluntad es el agotamiento que va degradando paulatinamente las expresiones fisiológicas de la vida.

Esta valoración nihilista del mundo, fundada en la voluntad de nada y la decadencia, es la responsable del planteamiento dualístico del mundo, sin embargo, para ello hay que profundizar en la noción de nihilismo, por lo que es momento de pasar al tercer capítulo, pues allí se abordará la muerte de Dios en tanto representa la apertura y presentación de lo que vendría a significar el nihilismo.

Capítulo N°3: Crítica nietzscheana a la dualidad ontológica

Este tercer y último capítulo es acerca de la presentación y explicitación de la crítica central de Nietzsche a la dualidad ontológica. Asimismo, se tratará la consecuencia más próxima que surge a partir de esta crítica.

En la primera subsección, se abordará la llamada “muerte de Dios”, para así poder entender la noción de nihilismo en Nietzsche y hacer explícita y comprensible la crítica del filósofo a la dualidad ontológica tradicional.

Posteriormente en la segunda subsección, se examinará la consecuencia de la crítica nietzscheana y el significado positivo de la muerte de Dios, de manera que con ello se pueda vislumbrar cómo surge la apropiación del mundo aparente y la eliminación del mundo verdad.

3.1) La muerte de Dios: fin del más-allá

En esta primera subsección de este tercer capítulo se abordará la llamada “muerte de Dios”, de forma tal que con esa examinación podamos entender la noción de nihilismo en Nietzsche y hacer explícita y comprensible la crítica del mismo a la dualidad ontológica tradicional, en la medida que hemos obtenido y recopilado los antecedentes necesarios para ello en base al contenido de las subsecciones del segundo capítulo.

En esta subsección utilizaremos los siguientes textos como el material de apoyo para concretar este objetivo (presentar y explicitar la crítica nietzscheana a la dualidad ontológica): *La gaya ciencia* y *La voluntad de poderío*.

Antes que nada, es necesario remitirnos al texto de Nietzsche en el cual se formula por primera vez “la muerte de Dios”, *La gaya ciencia*, específicamente los aforismos 108, pues allí se nos dan las primeras indicaciones sobre este gran suceso que describe el autor:

“Después de la muerte de Buda, durante siglos se mostró su sombra en una caverna -una sombra monstruosa y pavorosa. Dios ha muerto: sin embargo, tal como es la especie humana, durante milenios habrá cavernas en las que tal vez se mostrará su sombra. Y

mostros -¡también nosotros tenemos que vencer todavía su sombra!” (Nietzsche, 1990, p. 103).

Si conectamos esta cita con lo dicho en las subsecciones anteriores a este capítulo, entenderemos que la sombra de Dios aún permanece en nosotros así como lo hizo la sombra del buda después de su muerte, tal como lo refiere metafóricamente Nietzsche, quien plantea que la moral cristiana, con su inversión de los valores aristocráticos y los ideales ascéticos, sigue acechando al ser humano aun después de que se haya llegado a tomar conciencia, como se concluyó en la segunda subsección de este capítulo desde la perspectiva nietzscheana, de que los valores supremos con que hasta ahora se había guiado la humanidad son valores de la nada. En efecto, aquellos valores vacíos al estar respaldados por una voluntad de nada enferma y decadente, en virtud de su agotamiento (vitalidad débil), que los defiende y los cultiva contraponiendo una existencia antitética al mundo para ganarse un puesto en el mundo al imponer, paradójicamente, un sentido en contra de la vida.

Sin embargo, esa sombra tiene que ser superada, como señala el autor, pues es preciso combatir la influencia de esta valoración y renovarla por una más saludable. En otras palabras, esta superación busca una transvaloración de los valores supremos que se han mantenido en la cultura occidental europea, de la cual se hizo mención anteriormente en la segunda subsección del primer capítulo aunque de forma muy somera. Por el momento, dejaremos en suspenso esta superación y nos centraremos en profundizar las implicancias de la muerte de Dios y su significado, razón por lo que ahora pasaremos a analizar el aforismo 125 de *La gaya ciencia* en el que “el loco” o “el hombre frenético” relata este gran suceso para la humanidad:

“El hombre frenético.

‘¿A dónde ha ido Dios?», gritó, ‘¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos

continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la noche y más noche? ¿No habrán de ser encendidas lámparas a mediodía? ¿No escuchamos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la descomposición divina? –también los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!. ¿Cómo nos consolamos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos ¿quién nos lavará esta sangre? ¿Con qué agua podremos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para aparecer dignos ante ellos? ¡Nunca hubo un hecho más grande —y quienquiera nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora!’, Aquí calló el hombre frenético y miró nuevamente a sus oyentes: también éstos callaron y lo miraron extrañados. Finalmente lanzó él su lámpara al suelo, que saltó en pedazos y se apagó. «Llego muy temprano», dijo luego, ‘todavía no estoy a tiempo’”(Nietzsche, 1990, p.114-115).

Sin duda, el hecho de que Dios ha muerto es de gran importancia, puesto que marca un quiebre con la manera en que se ha interpretado el mundo hasta ese momento, tal como lo reflejan las preguntas retóricas de este “hombre frenético” hacia sus interlocutores. En efecto, todos los valores que hasta el momento habían determinado y orientado la vida del ser humano han sido develados por Nietzsche, como examinamos anteriormente, en su origen genealógico, por lo que en realidad no tienen un origen divino sino un origen histórico que responden principalmente a la inversión de los valores aristocráticos con la aparición del cristianismo. En ese sentido, Dios, que representa el máximo sostén y fuente de aquellos valores, es eliminado, lo “asesinamos” al evidenciar la fuente histórica y real de estos valores. Debido a ello, los valores supremos pierden su validez original al estar al nivel de una simple convención social y no al de un mandato divino. Por otro lado, en vista del objetivo central de este capítulo, al perderse la fuente moral de aquellos valores supremos, se pierde aquel mundo más allá y contrapuesto que se genera con la moral. No obstante, para ver esto con mayor claridad hay que ahondar en las siguientes consideraciones.

En primer lugar, el significado fundamental de la muerte de Dios es el siguiente: la presentación de lo que Nietzsche denomina “nihilismo”. Este concepto debe ser abordado para comprender a cabalidad la muerte de Dios y todas las implicancias ya mencionadas, para finalmente pasar a examinar la crítica central de Nietzsche a la dualidad ontológica tradicional.

El concepto de nihilismo lo encontramos en los manuscritos de la obra *La voluntad de poderío*, en donde se nos entrega el contenido necesario para comprender esta noción, lo cual está muy vinculado con las exámenes precedentes. De esta forma, debemos dirigirnos al primer aforismo del capítulo de este texto titulado *Nihilismo*. Ciertamente, el nihilismo es presentado como la consecuencia de la forma en que se han interpretado los valores de la existencia (Nietzsche, 2006, p.35), en la medida que, como vimos en la subsección anterior, la cultura occidental europea ha estado bajo el influjo de la inversión de los valores aristocráticos y del sacerdote ascético con su voluntad de nada enferma y decadente. Por otra parte, esta voluntad de nada también se da en el filósofo, pues este ha defendido y fundamentado valores ascéticos (valores de la nada) a través de sus planteamientos filosóficos que están determinados por esta perspectiva moral del mundo. Ahora bien, las influencias de estos personajes en la sociedad occidental han sido muy perjudiciales para la vida y la expresión vital de esta, ya que los valores que han sido cultivados son valores de la nada en tanto que no tienen un valor necesario y universal para todos los individuos, sino que, por el contrario, son contingentes y, por ello mismo, necesitan irse en contra de la vida para ganar poder en esta, contraponiendo una existencia más allá, en la cual estos valores estarían en consonancia con aquel mundo y no con este que deviene y es considerado en función de estos valores como aparente. En otras palabras, todos los valores que hasta ahora han regido y orientado la existencia de los individuos son descubiertos como lo que realmente son, esto es, valores de la nada que van en contra de la vida y que por ello, plantean una existencia más allá contrapuesta al mundo en su constante devenir.

Por ende, el nihilismo surge al tomar conciencia de que los valores han orientado y dado sentido existencia al ser humano son valores de la nada que van en contra de la vida, de modo que estos valores pierden la validez que antes poseían y son rebajados a meras

convenciones adquiridas y heredadas. En este respecto, cobra sentido el significado etimológico de la palabra “nihilismo”, pues, este se remonta a la palabra latina “nihil” que significa nada, lo cual, está internamente relacionado con el reconocimiento de estos valores de la nada que han dado sentido a la vida del ser humano. Esto se ve con mayor exactitud a partir del aforismo segundo de este capítulo, que dice lo siguiente: “¿Qué significa el nihilismo?: Que los valores supremos pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al ‘por qué’”(Nietzsche, 2006, p.35).

En efecto, el reconocimiento de lo que realmente son los valores que hasta ahora habían orientado y dado sentido a la existencia del ser humano (valores de la nada) provocó que estos perdieran su validez, en la medida que se reconoce que la fuente de estos valores son de carácter histórico y no divino, por lo que dicha valorización del mundo no tiene el carácter de necesidad para dar cuenta del modo en que el ser humano debe comportarse en el mundo y conferirle sentido a su existencia en base a ellos. Por consiguiente, el nihilismo se nos muestra como el reconocimiento del sin-sentido de la existencia, puesto que hasta ahora esta había sido interpretada bajo una valorización que, en realidad, solo escondía y encubría este sin sentido mediante “valores supremos” que pretendían dar un destino y significado a la vida del ser humano. Respecto a este último punto, debemos remitirnos al séptimo aforismo de este capítulo, ya que allí se relata con mayor profundidad en qué consiste el nihilismo y su ligazón con la muerte de Dios:

“Los valores superiores, a cuyo servicio debía vivir el hombre, especialmente cuando disponían de él de manera dura y costosa, estos valores se constituyeron con el fin de fortalecerlos, como si fueran mandamientos de Dios, como «realidad», como «verdadero» mundo, como esperanza y mundo futuro, se construyeron sobre los hombres; ahora que se hace claro el mezquino origen de estos valores, nos parece que el universo se desvaloriza, ‘pierde su sentido’; pero este es solamente un estado de transición.” (Nietzsche, 2006, p.37).

A partir de ello se vislumbra cómo la muerte de Dios refiere a la pérdida del sentido de la existencia del ser humano al descubrir la invalidez de aquellos valores supremos a los que obedecía y respetaba, mediante la remisión de su origen genealógico. De este modo, podemos confirmar que el nihilismo, en tanto reconocimiento del vacío y contingencia de

los valores supremos con los que se ha interpretado el mundo ahora, es presentado por este gran suceso que refiere a la muerte de Dios, en la medida que cae bajo este reconocimiento y como veremos a continuación, también aquella existencia antitética y contrapuesta al mundo que es generada en virtud del aseguramiento de la moral, y más específicamente, por aquella voluntad de nada enferma y decadente que más bien desea ganarse un lugar y poder en el mundo yendo contra todo crecimiento vital.

Ahora pasaremos a la parte que más nos interesa de la muerte de Dios y su ligazón con el nihilismo, a saber, el fin del más allá o la crítica de la dualidad ontológica tradicional, lo cual representa el eje central de este capítulo y de la presentación de esta tesina en general. Por consiguiente, es preciso remitirnos al aforismo doceavo de *La voluntad de poderío* titulado “Desmoronamiento de los valores cosmológicos” para explicitar aquello:

“El nihilismo, como estado psicológico, surgirá primeramente, cuando hayamos buscado un «sentido» a cualquier suceso que no lo tenga, de manera que el que busca acaba perdiendo el ánimo. El nihilismo es entonces la consciencia de un largo despilfarro de fuerzas, la tortura del «en vano», la inseguridad, la falta de oportunidad para rehacerse de al «una manera, de tranquilizarse todavía con cualquier cosa: la vergüenza de sí mismo, como si uno se hubiera mentido así mismo demasiado tiempo... Ese sentido podría haber sido: el cumplimiento de un código moral, lo más alto posible, en todos los acontecimientos, el orden moral del mundo; o el incremento del amor y la armonía en las relaciones entre los seres; o la aproximación a un estado general de felicidad: o incluso, la disolución en un estado de nada universal: una meta sigue siendo un sentido. Lo común en todas estas concepciones es que debe alcanzarse algo o través del proceso mismo: y, entonces, se comprende que por este devenir nada se cumple, nada se alcanzará... Por tanto, la desilusión sobre una supuesta finalidad del devenir es la causa del nihilismo. (Nietzsche, 2006, p.38-39).

En primer lugar, Nietzsche comienza el aforismo hablándonos sobre la relación de causa y consecuencia entre buscar un sentido al devenir y el error que se comete al darle efectivamente un sentido apoyándose en la moral. En efecto, para Nietzsche el nihilismo es una consecuencia del intento del ser humano por darle un fin, una meta o un por qué al

devenir de los acontecimientos, sin embargo, eso es justamente lo que ha hecho el ser humano hasta ahora, de modo que al darse el reconocimiento de este error se cae en la cuenta de que los valores que han determinado la existencia son un intento por darle un por qué a la vida.

Ahora bien, es necesario precisar que aquí se habla de nihilismo como estado psicológico, lo cual quiere evidenciar que el nihilismo solo se da en la medida que el ser humano es el que confiere sentido interpretando y valorando el devenir constante de los acontecimientos. En este caso tenemos una primera forma del nihilismo como estado psicológico que busca un fin al devenir, no obstante, es la tercera la que nos interesa, dado que allí se describe cómo “el mundo verdadero” o el más allá es también una consecuencia del nihilismo:

“El nihilismo, como estado psicológico, tiene, además, una tercera y última forma. Dadas estas dos consideraciones: que no se llega a nada con el devenir, y que bajo todos los devenires no gobierna ninguna gran unidad en la que el individuo pueda sumergirse por completo, como en un elemento del más alto valor, queda entonces como subterfugio condenar todo el mundo del devenir como engaño e inventar un mundo situado más allá de este y considerarlo como un mundo verdadero. Pero tan pronto como el hombre llega a darse cuenta de que 'la construcción de tal mundo se debe tan solo a necesidades psicológicas y no tiene, por tanto, derecho a la existencia, surge la última forma del nihilismo, una forma que comporta en sí misma no creer en un mundo metafísico, y que se prohíbe, igualmente, la creencia en un verdadero mundo. Desde este punto de vista, se admite la realidad del devenir como única realidad y se rechaza cualquier clase de camino torcido que conduzca al más allá y a las falsas divinidades; pero no se soporta ese mundo, aunque no se le quiera negar...”. (Nietzsche, 2006, p.40).

En virtud de la primera forma que critica la búsqueda de un fin en el devenir y de la segunda, que critica una unidad subyacente que gobierna y dirige a los distintos acontecimientos, surge esta tercera y última forma del nihilismo como estado psicológico que condena al mundo del devenir e inventa un mundo contrapuesto a este. En efecto, conectándolo con lo examinado tanto en la primera como en la segunda subsección del segundo capítulo, por un lado, el planteamiento dualístico del mundo se da en función de

una perspectiva moral del mundo que subyace a esta y la determina al no ser cuestionada, por otro parte, la voluntad de nada enferma y decadente presente en el artista, filósofo y principalmente el sacerdote, defiende ideales ascéticos que van en contra de la vida, a partir de los cuales se inventa una existencia más allá de esta vida, pero paradójicamente con ello quiere obtener una cierta presencia e influencia en este mundo.

De esta forma, el ser humano al tomar conciencia de “el mundo verdadero” o “el más allá”, se elimina en tanto que su aparición solo debe darle valor y sentido a la existencia, por lo que al comprobar la invalidez de los valores supremos con los que guiaba su existencia también se corrobora la invalidez de la postulación de aquella existencia verdadera contrapuesta al devenir, en la medida que reconoce la falta de valor en el mundo.

Por lo tanto, la aparición de la dualidad ontológica es un error que se debe a una forma nihilista de valorar e interpretar el mundo, en la medida que la filosofía ha estado contaminada con valoraciones morales que han determinado sus planteamientos filosóficos a tal punto que la lleva a desdeñar el devenir de los acontecimientos y plantear una existencia más allá de este. Por lo demás, dicha valorización moral está fundada en una voluntad de nada enferma y decadente que, a través de ideales ascéticos que son perjudiciales para la vida, intenta obtener un poder e influencia en la sociedad. De esta manera, Nietzsche presenta y argumenta su crítica a la dualidad ontológica tradicional, por lo que con ello hemos logrado el objetivo de esta tesina, esto es, evidenciar y explicitar la crítica nietzscheana a la división de mundos.

No obstante, antes de finalizar esta investigación, es importante considerar algo que se pone de relieve al final de la cita, puesto que aquello permite establecer el vínculo para pasar a la segunda y última subsección de esta investigación. Ciertamente, al considerar estas tres formas del nihilismo como estado psicológico, Nietzsche habla de una forma final de este que consiste en anular toda creencia en un mundo metafísico y verdadero, de manera que se reconozca el devenir sin meta de los acontecimientos como única realidad, lo cual como veremos a continuación, lleva una apropiación de lo que antes se consideraba “el mundo aparente” en consecuencia de esta interpretación nihilista del mundo.

3.2) La apropiación del mundo aparente

En esta segunda y última subsección del tercer capítulo de la investigación, abordaremos y examinaremos la apropiación del “mundo aparente”, ya que esto es una consecuencia importante de la crítica nietzscheana a la dualidad ontológica.

Para lograr este objetivo, en primer lugar, se debe precisar en qué consiste el nihilismo pasivo y activo para Nietzsche. Una vez que se hayan explicitado ambas nociones, pasaremos a reconsiderar la muerte de Dios en su significado positivo y lo pondremos en relación con la proclamación del “*übermensch*”. Finalmente, se dilucidará y explicará esta apropiación del mundo aparente.

Antes de comenzar la examinación del nihilismo pasivo y activo, es necesario dirigirnos a la parte B del aforismo doceavo de *La voluntad de poderío*, dado que allí encontramos elementos de gran importancia para acceder a estas nociones:

“Admitiendo que hemos reconocido hasta qué punto el mundo ya no puede ser interpretado con estas tres categorías, y que, después de este examen, el mundo empieza a no tener valor para nosotros, debemos preguntarnos de dónde nace nuestra creencia en ellas. ¡Tratemos de averiguar si es posible negarlas! Cuando hayamos desvalorizado estas tres categorías, la demostración de su inaplicabilidad en todo no es razón suficiente para desvalorizar el universo.

Resultado: la creencia en las categorías de la razón es la musa del nihilismo; hemos medido el valor del mundo por categorías que se refieren a un mundo puramente ficticio.

Conclusión: todos los valores con los cuales hemos tratado hasta ahora de hacernos apreciable el mundo, primeramente, y con los cuales, después, incluso lo hemos desvalorizado al haberse mostrado estos inaplicables; todos estos valores, reconsiderados psicológicamente, son los resultados de determinadas perceptivas de utilidad, establecidas para conservar e incrementar la imagen de dominio humano, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas. La ingenuidad hiperbólica del hombre sigue siendo, pues, considerarse a sí mismo como el sentido y la medida del valor de las cosas.” (Nietzsche, 2006, p. 40-41).

A partir de esta cita, en relación con lo dicho en la subsección anterior, se puede evidenciar que el mundo se muestra tal como es, a saber, como un devenir constante que no tiene un valor ni sentido interpretativo determinado que le asigne una meta. Por ello, las categorías que hasta ahora se habían ocupado para interpretar al mundo han sido invalidadas al ser descubiertas como formas del nihilismo en tanto estado psicológico, cuyo propósito es inventar una realidad contrapuesta y antitética para asegurar dicha valorización del mundo y, fundamentalmente, a aquellos que la defienden. En efecto, tal como concluye el aforismo, estos valores con los que se ha interpretado el mundo son los resultados de perspectivas individuales en busca de una utilidad para el aumento de poder en la sociedad, de modo que el planteamiento del mundo verdadero es tan solo una fachada de sus verdaderas intenciones, lo cual ya ha sido reflejado mediante las consideraciones de la voluntad de nada y su ligazón con la decadencia.

Sin embargo, en base a esto se pone de manifiesto una consideración de gran relevancia dado este panorama. Por un lado, el ser humano puede seguir orientándose con apoyo de la moral y los valores con que ha interpretado el mundo o, por otro lado, puede desligarse de estos valores en la medida que ha tomado conciencia de la contingencia y vaciedad estos, por lo que nadie más que él mismo es dueño de su actuar. En función de esto es de donde proviene el significado de lo que es el nihilismo pasivo y el nihilismo activo, no obstante, para profundizar en ello es menester remitirnos a *Los fragmentos póstumos*¹⁰, específicamente al aforismo 9 [35], pues allí se explica lo que implica cada uno de estos conceptos:

“A) Nihilismo como signo del acrecentado poder del espíritu: como nihilismo activo. Puede ser un signo de fuerza: la fuerza del espíritu puede haber crecido tanto que las metas que tenía hasta el momento (‘convicciones’, artículos de fe) le son inadecuadas. Una creencia, en efecto, expresa en general la coerción de condiciones de existencia, un sometimiento a la autoridad de situaciones en las que un ser prospera, crece, gana poder... Por otra parte, un signo de una fortaleza insuficiente para ponerse nuevamente de un modo productivo una meta, un ¿por qué?, una creencia. Su máximo de fuerza relativa lo alcanza

¹⁰F. Nietzsche. (2008). *Fragmentos póstumos*. Madrid: Editorial Tecnos. Traducción: Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares

como fuerza violenta de destrucción: como nihilismo activo. Su opuesto sería el nihilismo cansado, que ya no ataca: su forma más famosa, el budismo: como nihilismo pasivo. El nihilismo representa un estado intermedio patológico (es patológica la enorme generalización, la conclusión de que no hay ningún sentido en absoluto): ya sea que las fuerzas productivas no son aún suficientemente fuertes: ya sea que la ‘décadence’ aún vacila y no ha inventado todavía sus remedios”. (Nietzsche, 2008, p.241).

En primer lugar, el nihilismo activo es presentado como un poder acrecentado del espíritu del ser humano en tanto rompe con los valores con que hasta ahora había interpretado y valorado el mundo, de manera que se enfrenta a esta falta de valor del mundo a partir de su autodeterminación en su actuar. En ese sentido, el nihilismo activo es una fuerza de destrucción en la medida que elimina toda valoración con que el ser humano ha interpretado el mundo y ha guiado su actuar, de modo que este no vuelve a poner una meta o fin al devenir sino que, por el contrario, adquiere una voluntad vigorosa y saludable que le permite enfrentar la pérdida de sentido del mundo a través de su propio actuar que él mismo ha dispuesto.

En contraposición al nihilismo activo aparece el nihilismo pasivo que refiere, fundamentalmente, a una debilidad de la voluntad del ser humano en tanto que aun cuando se reconoce la invalidez de los valores supremos y la falta de valor en el mundo, mantiene una valoración que lo aleja del devenir en la medida que no tiene la fuerza suficiente para hacerle frente a esta situación. En efecto, esto se ve reflejado en lo que sigue del aforismo 9 [35]:

“B) Nihilismo como descenso y retroceso del poder del espíritu: el nihilismo pasivo: como un signo de debilidad: la fuerza del espíritu puede estar cansada, agotada, de manera tal que las metas y los valores existentes hasta el momento son inadecuados y no encuentran ya crédito — que se disuelve la síntesis de valores y metas (sobre la que descansa toda cultura fuerte), de manera tal que los diferentes valores se hacen la guerra: descomposición que todo lo que reconforta, cura, anestesia, pasa al primer plano, bajo diferentes disfraces, con carácter religioso, o moral o político o estético etc. ” (Nietzsche, 2008, p.241-242).

Por tanto, vemos que la diferencia que existe entre el nihilismo activo y pasivo reside en la diferencia de fuerzas que hay en la voluntad del ser humano para hacerle frente a la falta de valor del devenir. En el caso del nihilista activo hay una voluntad vigorosa y saludable que lo respalda, mientras que el nihilista pasivo permanece con una voluntad enferma y decadente que no le permite hacer frente a la pérdida de sentido. Ahora bien, para fines de esta investigación, es necesario ahondar en el nihilismo activo, dado que a partir de las siguientes consideraciones se verá cómo en relación con este se da una apropiación del “mundo aparente”.

Para ello hay que volver a examinar la muerte de Dios, pero ahora en su significado positivo que está en conexión directa con el nihilismo activo. De forma que para ello volveremos a la obra *La gaya ciencia*, específicamente al aforismo 343 que se titula “Qué es lo que trae consigo nuestra alegría”:

“Qué es lo que trae consigo nuestra alegría. El más grande y más nuevo acontecimiento —que ‘Dios ha muerto’, que la creencia en el Dios cristiano se ha vuelto increíble— comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa. (...) Estamos tal vez todavía demasiado bajo la impresión de las *primeras consecuencias* de este acontecimiento —y estas primeras consecuencias, sus consecuencias para *nosotros*, a la inversa de lo que tal vez pudiera esperarse, no son en absoluto tristes ni oscurecedoras, sino más bien como una nueva y difícilmente descriptible especie de luz, felicidad, alivio, regocijo, reanimación, aurora... De hecho, nosotros, filósofos y ‘espíritus libres’, ante la noticia de que el ‘viejo Dios ha muerto’, nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante eso nuestro corazón rebosa de agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación — finalmente el horizonte se nos aparece libre de nuevo, aun cuando no esté despejado; finalmente podrán zarpar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro, de nuevo se permite cualquier riesgo de los que conocen; el mar, *nuestro* mar, yace abierto allí de nuevo, tal vez nunca hubo antes un ‘mar tan abierto’.” (Nietzsche, 1990, p. 203-204).

Tal como vimos la subsección anterior, la muerte de Dios da cuenta de la presentación del nihilismo, en cuanto este refiere al reconocimiento de una falta de sentido y valor en el mundo. Pese a ello, la muerte de Dios también tiene un lado positivo, a saber, la posibilidad de hacer frente a esta pérdida de valores supremos mediante la vigorosidad

del espíritu que caracteriza al nihilismo activo. En efecto, son aquellos filósofos que Nietzsche llama “espíritus libres” quienes encuentran en este suceso una satisfacción, dado que, como observamos al concluir la primera subsección del segundo capítulo, estos espíritus libres han sido condenados como inmorales por la sociedad en la medida que no están sujetos ni obedecen a las costumbres morales exigidas por la tradición, sino que sirven de su propia voluntad para la orientación de su comportamiento en el mundo.

En consecuencia, la muerte de Dios representa para ellos una liberación respecto de las interpretaciones valóricas del mundo que han predominado hasta este momento, de forma que ahora que reconocen la invalidez de estos valores morales y la falta de un valor objetivo en el mundo, pueden hacerle frente a esto mediante la vigorosidad de la voluntad que caracteriza al nihilismo activo.

Para profundizar en esta consideración es preciso remitirnos a la obra de Nietzsche *Así habló Zaratustra*¹¹, específicamente al tercer párrafo del capítulo titulado “Prólogo a Zaratustra”:

“Cuando Zaratustra llegó a la primera ciudad, situada al borde de los bosques, encontró reunida en el mercado una gran muchedumbre: pues estaba prometida la exhibición de un volatinero. Y Zaratustra habló así al pueblo: Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de ese gran flujo y retroceder al animal más bien que superar al hombre? ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa. Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y también ahora es el hombre más mono que cualquier mono. Y el más sabio de vosotros es tan sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma. Pero ¿os mando yo que os convirtáis en fantasmas o en plantas?. ¡Mirad, yo os enseño el superhombre!. El superhombre es el sentido de la tierra. Diga

¹¹-F. Nietzsche. (2003). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción: Andrés Sánchez Pascual

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. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá que desaparezcan!. En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con El han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra!” (Nietzsche, 2003, p.36-37).

Lo primero que debemos destacar de la cita expuesta es la relación y diferencia que se establece entre el “superhombre” y el hombre, según la cual, el segundo debe ser superado para llegar al primero. Ciertamente, estos espíritus libres de los que hablábamos anteriormente son representados mediante la figura del “superhombre”, mientras que aquellos que están sujetos a las interpretaciones morales del mundo y la creencia en un mundo supraterráneo son representados por el hombre. Por lo cual, en ese sentido, la superación que está reclamando Zaratustra se refiere a la transición que debe realizar todo ser humano desde la creencia y fe en los valores supremos que habían interpretado el mundo, hasta la aceptación de la falta de valor objetivo del mundo y del devenir de los acontecimientos como única realidad.

En efecto, esta aceptación tanto de la falta de valor en el mundo como del devenir como única realidad a la que debe aspirar el humano mediante el ideal del superhombre se observa claramente cuando Zaratustra aboga por “el sentido de la tierra”, en la medida que con la llegada del superhombre se destruye la creencia en los valores supremos y el mundo verdadero que se crea a partir de estos. De esta manera, la presentación y proclamación del superhombre representa una exhortación a la apropiación de aquel mundo aparente que desdeña y menosprecia el planteamiento dualístico del mundo.

Con esta apropiación del mundo aparente por parte del superhombre se elimina toda posibilidad de un mundo más allá del existente, lo cual a su vez libera al ser humano de la dependencia de los valores supremos con que hasta ahora se ha interpretado el mundo y lo deja dispuesto a desenvolverse en esta falta de sentido mediante su propia voluntad. De acuerdo con esto, si finalmente vinculamos la figura del superhombre con lo dicho

anteriormente respecto al nihilismo activo, se evidencia que este ideal nietzscheano busca concretar la denominada “transvaloración de los valores supremos”. Puesto que al reconocer el devenir de los acontecimientos como única realidad, teniendo en cuenta la falta de sentido del mismo, toda futura fuente de estimación de las cosas tiene que estar en consonancia con aquella realidad, de modo que es necesario replantear y sustituir todos aquellos valores supremos que han guiado la vida de los seres humanos por otros que promuevan la propia determinación de la voluntad frente a esta falta de sentido de los sucesos y que sirvan de respaldo y sostén para la certeza del devenir como única realidad.

Conclusión

Tras haber examinado estos tres capítulos y subsecciones correspondientes, es necesario dar cuenta de la tesis central de esta investigación:

La aparición de la dualidad ontológica es un error que se debe a una forma nihilista de valorar e interpretar el mundo, en la medida que la filosofía ha estado contaminada con valoraciones morales que han determinado sus planteamientos filosóficos. Por lo demás, dicha valorización moral está fundada en una voluntad de nada enferma y decadente que a través de ideales ascéticos que son perjudiciales para la vida, intenta obtener un poder e influencia en la sociedad.

Por lo tanto, la crítica nietzscheana a la dualidad ontológica se da en virtud de dos factores cruciales: por un lado, el planteamiento dualístico del mundo que surge en función de una perspectiva moral del mundo que subyace a esta y la determina al no ser cuestionada; por otra parte, la voluntad de nada enferma y decadente presente en el artista, filósofo y, principalmente el sacerdote, que defiende ideales ascéticos que van en contra de la vida, a partir de los cuales se inventa una existencia más allá de esta vida, pero paradójicamente, con ello quiere obtener una cierta presencia e influencia en este mundo.

Ahora bien, la consecuencia más próxima de esta crítica radica en la apropiación del mundo aparente, en tanto devenir constante y sin meta objetiva considerada como única realidad. Ello se logra mediante la presentación del superhombre, pues este rompe con los valores supremos heredados por la inversión de los valores aristocráticos, promoviendo, por el contrario, una transvaloración de los valores supremos mediante la cual el ser humano se determina en su voluntad individual y se desliga de aquellos valores a partir de los cuales se ha inventado una existencia contrapuesta al devenir.

Bibliografía

- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción: Andrés Sánchez Pascual
- Nietzsche, F. (1994). *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Madrid: ME Editores. Traducción: Enrique López Castellón
- Nietzsche, F. (2002). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción: Andrés Sánchez Pascual
- Nietzsche, F. (2005). *Ecce Homo*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción: Andrés Sánchez Pascual
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos*. Madrid: Editorial Tecnos. Traducción: Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares
- Nietzsche, F. (2007). *Humano demasiado Humano*. Madrid: Editorial Akal. Traducción: Alfredo Brotons Muñoz
- Nietzsche, F. (1990). *La gaya ciencia*. Caracas: Monte Ávila Editores. Traducción: José Jara
- Nietzsche, F. (2003). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción: Andrés Sánchez Pascual
- Nietzsche, F. (2006). *La voluntad de poder*. Madrid: Editorial Edaf. Traducción: Aníbal Froufe
- Nietzsche, F. (2007). *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción: Andrés Sánchez Pascual
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas Vol. I*. Madrid: Editorial Tecnos. Traducción: Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E.
- Nietzsche, F. (1996). *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Editorial Tecnos. Traducción: Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña