



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**TERRIBLE, INCIERTO... ¿ACASO ESPERANZADOR?: REFLEXIÓN  
CRÍTICA EN TORNO AL NIHILISMO Y LO HUMANO**

Tesis para optar al grado de Licenciatura en Filosofía

BASTIAN MUÑOZ OÑATE

Profesor guía: Raúl Armando Villarroel Soto

Santiago, Chile

2023

A mis maestros  
Que de alguna manera me enseñaron la doctrina  
A mis mecenas  
Que permitieron los medios materiales para mi subsistencia  
A ti, mis iniciales invertidas  
Que me diste tu ternura y tu cariño  
A mis amigos  
Que hicieron de mis noches en Santiago algo menos terrible  
Al lector  
Que de alguna manera le ofrezco mi amistad.

## ÍNDICE

Dedicatoria .....	ii
Resumen .....	iv
Abreviaturas .....	v
Introducción .....	1
1. Pesimismo, salud y nihilismo .....	5
2. Nihilismo, fuerzas y Voluntad .....	15
2.1. Las fuerzas .....	18
2.2. La Voluntad .....	25
2.3. El nihilismo .....	30
3. ¿Ser humano? .....	45
3.1. La muerte del Hombre y la promesa del <i>Übermensch</i> .....	47
3.2. Medioambiente, claro y mundo .....	51
3.3. Narcisismo antropológico y <i>Cogito</i> traumatológico .....	61
Conclusión .....	71
Referencias .....	77

## RESUMEN

La presente investigación trata de hacer una correlación entre el nihilismo y lo humano a partir de una interpretación del pensamiento de Nietzsche. El nihilismo consiste en la terrible experiencia de darse cuenta de que la vida no tiene sentido, por lo que se empiezan a producir valores que nieguen la vida mediante morales decadentes. Pero es por medio de la voluntad de verdad que surge de estas mismas morales decadentes que estos valores son cuestionados revelándose a sí mismos como una producción incierta. De esta manera, incluso la definición de lo que somos queda como un completo signo de interrogación, lo que viene a desfondar al Humanismo entendido como el discurso que ha producido la imagen del ser humano como hombre europeo civilizado heterosexual y occidental, afirmando una interpretación reactiva de ese signo de interrogación que somos. Mediante el análisis de las distintas perspectivas que han aportado a elaborar una respuesta a ese signo de interrogación que somos, la investigación expondrá que la corriente filosófica del Posthumanismo se presenta como un esperanzador intento de superación del nihilismo.

## ABREVIATURAS

Con el fin de facilitar la mención a los distintos aforismos de la obra de Nietzsche, decidí utilizar las siguientes abreviaturas para las citas y referencias en el texto, sin perjuicio de obviar las fuentes consultadas en las referencias bibliográficas.

A – Aurora.

AC – El Anticristo.

CI – Crepúsculo de los Ídolos.

CJ – La Ciencia Jovial.

FP\* – Fragmentos Póstumos.

GM – De la Genealogía de la Moral.

HdH – Humano, Demasiado Humano.

MBM – Más allá del Bien y el Mal.

\*(Los fragmentos póstumos serán referenciados según la traducción española de la editorial Tecnos, es decir, n° de cuadernillo, [n° de fragmento], n° de volumen, n° de página ej: 2 [167] 4.129)

## INTRODUCCIÓN

“Lecturas más o menos fuertes, más o menos resistentes. Nada que, como ‘verdad’, decida; si el texto no es jamás perceptible, nunca, por ejemplo, o, ante todo, una evidencia; que cuando se lea ‘evidencia’ o su equivalente en nuestro texto, se sobreentienda, siempre, agregado. Y si alguien quiere refutar una evidencia, un agregado nuestro, nada más fácil: que muestre que nuestro agregado nada agrega o que agregue otro agregado en el cual se pueda leer nuestro agregado como un momento inscrito –placer final de escribir, placer final de leer, ¿qué importan, si placer, las condiciones que lo hacen posible?”

Patricio Marchant. Sobre Árboles y Madres.

Es un hecho, ya reconocido por todas partes, que la forma de vida que el ser humano ha llevado a lo largo de los últimos siglos está devastando el planeta. El invierno de 2023 del hemisferio sur ha sido uno de los más calurosos registrados hasta el momento, ni hablar del verano en el hemisferio norte. Sequías, tormentas, hambrunas y guerras toman el ritmo de este siglo XXI que ya lleva un par de décadas. El solo hecho de mirar por la ventana y percatarse de que la metrópolis se extiende hacia los cuatro puntos cardinales de la Tierra, demuestra la tenebrosa capacidad de la especie humana de dominarlo todo, solo algo tan inmenso, quizás igual de inmenso que el ser humano, como una cordillera o un océano, puede frenarlo. Sin embargo, sobran los deseos de que las cordilleras queden perforadas como un queso y de dominar todo el misterio que la profundidad del mar esconde. En este panorama, pareciera ser que el modo de vida capitalista está colapsando sobre sí mismo, y como ya ha señalado Mark Fisher, ni siquiera podemos imaginar una alternativa. Frente a este escenario terrible e incierto, queda el ser humano abierto a su propio desmoronamiento, es decir, al desmoronamiento de su cultura y de la propia imagen que tiene de sí mismo. A la muerte de Dios, le sigue la muerte del Hombre. Aun así, seguimos en la fase de duelo de la muerte de Dios, del principio que reúne y da sentido a la existencia, a la muerte de la verdad, duelo de la verdad.

Si en la metafísica se buscó un principio trascendente que, desde la herencia de Platón, fue entendido como algo divino, separado de este mundo (recordemos la grandiosa cita de Whitehead sobre la filosofía occidental y Platón), pareciera que nuestros contemporáneos buscan el sentido en los objetos. Ya no es Dios el horizonte de sentido y con ello todo lo que tenga el carácter de suprasensible; la libertad, el hombre, la democracia, etc., sino los objetos, pero no como simples entes a la mano, sino entramados en una red de ensambles y conjunciones; en Dispositivos. El duelo por la muerte de Dios, ha producido en primera instancia, la búsqueda de otro fundamento, que en la metafísica siempre va a profundizar su nihilismo al no dar cuenta del fundamento abismal de lo oculto, de lo no pensado. En la época actual, el fundamento son los dispositivos, no pueden haber sujetos, sin dispositivos, y es cosa de mirar un momento el transporte público para dar cuenta de esta situación, cuando algo no funciona, cuando alguien es asaltado, cuando a la persona de al lado se le agota la batería de su Smartphone y no sabe qué hacer durante el resto de trayecto, cuando al alcohólico se le acaba su alcohol, cuando al profesor nadie lo escucha, cuando al alumno con delirios de intelectual no se le da la palabra, etc. Nuestros contemporáneos, que no se reconocen en ningún lado, necesitan ser algo o alguien. Y lo único que les da identidad en esta época son los dispositivos, fundamentalmente el Smartphone, por sobre todo. El que haya ciudades inteligentes, casas inteligentes, transporte inteligente y todo lo “Smart”, es consecuencia lógica de esa dependencia del objeto, de lo que está a la mano, donde se despliega la técnica como relación con lo real como si fuera una bodega de la cual puede uno sacar cosas a gusto. Este ambiente climatizado de las metrópolis oculta la nihilidad de la civilización occidental, oculta el duelo de Dios como apertura a un nuevo comienzo del pensamiento occidental, profundizan el sustituto de Dios, ya no en el espíritu, ni en la idea humanista del ser humano, sino en la materia.

Este escrito tiene presente tal experiencia en la cual el ser humano ya no se reconoce ni tiene un lugar desde el cual sostenerse. Tal experiencia corresponde a una expresión del nihilismo, fenómeno que será abordado a partir de las consideraciones que Friedrich Nietzsche formuló a lo largo de su obra publicada y póstuma. Así, la investigación partió por la pregunta sobre la posibilidad de la superación del nihilismo a través del nihilismo, pregunta que sólo ha quedado formulada como punto de partida, ya que el planteamiento de la pregunta hace imposible profundizar en el tema. Sin embargo, a partir de esta pregunta, surgieron dos

preguntas que recorren el escrito; i) ¿En qué consiste el nihilismo?, ii) ¿En qué consiste la humanidad de lo humano?

Así, la primera pregunta es abordada en el primer y segundo capítulo, donde el objetivo es interpretar la lectura que realizó Nietzsche sobre el nihilismo. La primera parte de la investigación consistirá en realizar un trabajo de interpretación de la lectura que Nietzsche realizó del nihilismo, teniendo como eje principal el problema planteado por la lectura de Paul Van Tongeren, el cual plantea que la tarea del pensamiento de Nietzsche en la década de 1880 consiste en comprender qué somos y cuál es nuestra relación con el nihilismo. Para ello, es necesario interpretar la ontología y la ética de Nietzsche, articulando su tipología de las fuerzas con los conceptos centrales de su pensamiento, principalmente la Voluntad de Poder y el Eterno Retorno. Sin embargo, estos conceptos están fuertemente relacionados con la muerte de Dios y el *Übermensch*. Sólo junto a estos cuatro conceptos más la tipología de las fuerzas, es que puede quedar clarificado el pensamiento de Nietzsche sobre el nihilismo y dar cuenta de cómo el nihilismo sirve como herramienta teórica para pensar la situación contemporánea del ser humano, el grueso del análisis será expuesto en el segundo capítulo, mientras que en el primer capítulo, a modo de introducción al pensamiento de Nietzsche, se presentará la relación que establece el filósofo con el pesimismo y el nihilismo en la relectura de su propia obra por medio de los prólogos que agregó a las segundas ediciones de sus obras a partir del año 1885. Esta sección plantea dejar en claro el carácter crítico y autocrítico de Nietzsche para preparar la comprensión de la tarea que se propuso en estos años; tratar de comprender el signo de interrogación que es el ser humano.

En el último capítulo es abordada la segunda pregunta a partir de la experiencia fundamental del nihilismo y los efectos que tiene en la concepción de la propia imagen del ser humano, donde el objetivo es relacionar el concepto de nihilismo con las distintas concepciones de lo humano que se dan en el campo del saber. Para ello, es revisado el planteamiento de Michel Foucault sobre la muerte del Hombre. Además, es revisada la noción de Antropotécnica de Peter Sloterdijk, en relación con la creación del ser humano de su propio medioambiente, separándose del hábitat natural, e introyectándose al mundo. Esta operación de Sloterdijk, es fundamentada mediante el pensamiento de Heidegger y sus reflexiones sobre la relación del ser humano con el claro del ser. El capítulo sigue con el



planteamiento de la trágica concepción que tiene el ser humano de sí mismo, exponiendo una serie de humillaciones que el campo del saber le ha dado al narcisismo antropológico, mediante un recuento que inaugura Sigmund Freud y que continúa Gerhard Vollmer y Sloterdijk. Finalmente, es revisada la propuesta proveniente del Posthumanismo, principalmente de Rossi Braidotti, para pensar la situación contemporánea del ser humano a partir de una filosofía afirmativa de la Voluntad de Poder, la cual sería una posibilidad presente en el pensamiento de superar el nihilismo a través del nihilismo y dejar atrás el *cogito* traumatológico que caracteriza el ánimo del ser humano contemporáneo frente a la catástrofe en la que se encuentra.

## 1. Pesimismo, salud y nihilismo

“Escribir un prólogo, es llegar con esfuerzo al primer relato, es hacer alto en la demora obscura con el pensamiento que va a mostrarse. Es ver la puerta entreabrirse y con ella los cielos, es escudriñar delante la gran ruta que se añade siempre, entrever el misterio prometedor del campo, el sendero que se pierde, pleno de seducción.”

Soren Kierkegaard. Prefacios.

“—Pero ¡Usted no acaba de hacer un prólogo!

—Por lo menos es breve.”

Michel Foucault. Prólogo a Historia de la locura en la época Clásica.

En *Entre Lo Invisible y Lo Asombroso*, Roberto Campos analiza el prólogo como género literario y expresión del pensamiento en la historia de la filosofía y cómo opera en el discurso filosófico. La investigación se inicia planteando preguntas sobre la existencia y propósito de los prólogos en las obras filosóficas y cómo se han presentado a lo largo del tiempo.

Campos plantea que los prólogos en la filosofía son una adaptación que recoge diferentes técnicas y recursos expositivos de otras disciplinas como el teatro, la retórica o la literatura. Reconoce que algunos prólogos modernos y contemporáneos presentan consideraciones sobre la obra, su capacidad de exposición y la comprensión de los lectores. Campos plantea que el prólogo puede ser visto como filosófico o no, dependiendo de cómo se entienda la verdad y la relación entre filosofía y expresión, cuestionando si existe la verdad en la filosofía y sugiere pensar el prólogo filosófico como una forma de exposición en la cual la verdad pueda enunciarse fuera de la verdad de la obra misma.

Campos observa que en las obras de la antigüedad preplatónica no se encuentran prólogos, pero sí preocupaciones sobre cómo debe iniciarse una obra filosófica. Luego, con

la adopción de la forma del diálogo, los prólogos se convierten en la descripción de la situación inicial y las condiciones para comprender los razonamientos que se desarrollarán en la obra, como en el caso de Platón. En la Filosofía Medieval, los prólogos presentan aspectos biográficos y detalles sobre la producción de la obra. Con la llegada del cristianismo, los prólogos adquieren características defensivas y encomiásticas, respondiendo anticipadamente a críticas y siguiendo el modelo estoico de la prolepsis. En la Filosofía Moderna, los prólogos se convierten en lugares donde se establecen las condiciones metodológicas para la búsqueda racional de la verdad. De esta manera, la necesidad del prólogo se vuelve un problema para las filosofías absolutas como la de Hegel. Por otro lado, en las filosofías no absolutas, los prólogos adquieren autonomía y amplían los géneros tradicionales para exponer la reflexión filosófica. Algunos prólogos se presentan como la presentación de las tesis fundamentales de un filósofo, como sucede en Kierkegaard, Marx y Nietzsche. Posteriormente, los prólogos se convierten en advertencias y precauciones para el lector, volviendo hermética la obra, como en los casos de Heidegger, Wittgenstein y Lévinas. Sin embargo, en los prólogos de Deleuze, Foucault y Derrida se exploran las posibilidades de la exposición filosófica más allá de cualquier pretensión veritativa, que deja al prólogo en un campo de expresión experimental del autor por fuera de la obra, ya sea esta sistemática o no, produciendo un despedazamiento de la obra y el prólogo. Sucede en aquel gesto, una diferenciación entre la fertilidad de un pensamiento experimental, inacabado, abierto, un pensamiento que viene, frente o sobre una idea, un concepto ya estructurado y armado, argumentado con principios y razones suficientes en la trama de palabras que es la obra ya finalizada.

La constatación de tan dramático despedazamiento, es aprovechado para enunciar un singular programa de exploración, cuyo fundamento se encuentra en la ruptura de la obra filosófica, entendida como unidad expositiva, desde donde se hace posible pensar y producir, amparado en el enorme potencial expositivo del prólogo filosófico emancipado. (Campos, p. 156)

Así, los prólogos que Nietzsche agregó a mediados de la década de 1880 a la segunda edición de *El Nacimiento de la Tragedia*, ambos volúmenes de *Humano, Demasiado Humano*, *Aurora* y *La Ciencia Jovial*, más el capítulo V agregado a esta última, se pueden relacionar con un tema en común. Este tema en común consiste en definir distintos sentidos de pesimismo que el mismo Nietzsche describe como momentos de su propia vida, preguntándose por el origen de estos sentidos basado en los grados fisiológicos de composición y descomposición de la salud. La lectura de estos textos escritos en ese periodo demuestra, además, la pretensión de Nietzsche de darle unidad a su pensamiento enfocado en estos estados del pesimismo. Tal concepto de pesimismo, a la vez, remite al pensamiento sobre el nihilismo y la decadencia, como lo sostiene Tongeren (2018), ya que el periodo en el cual Nietzsche estaba redactando estos prólogos y añadidos se corresponde a la vez con el periodo en el que estaba desarrollando los escritos para la obra nunca publicada; *La Voluntad de Poder*. Tongeren plantea que el tema del nihilismo es la conclusión del desarrollo del pensamiento de Nietzsche, puesto que en su misma obra, incluso desde *El Nacimiento de la Tragedia*, se puede ver como el pensador abre posibilidades para comprender el nihilismo (Tongeren 2018, p. 36). Así, aunque la obra de Nietzsche carezca de sistematicidad, se pueden ver lugares comunes dentro del desarrollo de su obra, especialmente luego de que Nietzsche se lee a sí mismo para agregar nuevos prefacios a sus obras más importantes, donde descubre el problema que a él más le ha interesado en ese periodo, el cual está manifestado en CJ §346; el problema es que el ser humano es un signo de interrogación, puesto que no sabe si el nihilismo es la destrucción del valor o de sí mismo, o sea no puede encontrar la diferencia entre el valor y quién evalúa. De esta manera, se revisará el contenido de estos prólogos y añadidos para dar cuenta de esta simultaneidad de conceptos que se refieren al mismo tema, lo que revela el carácter unitario, o al menos, pretendidamente unitario, del pensamiento de Nietzsche respecto del nihilismo, otorgándole una importancia que es considerable destacar para una lectura del nihilismo en su obra.

Los prólogos de *La Ciencia Jovial* y de *Humano, Demasiado Humano* tienen como lugar común el planteamiento de la importancia de los estados de composición y descomposición de la salud que atraviesan el cuerpo. En el prólogo de *La Ciencia Jovial* Nietzsche señala que es por medio de los estados que son producidos por el dolor, este “maestro de la gran sospecha” (CJ prólogo §3), que la posibilidad de la filosofía y de hacerse

nuevas preguntas bajo otra mirada puede acontecer. Sin embargo, este enfrentamiento a la descomposición de la salud puede resultar, tanto en una forma de enfrentamiento, como una forma de huida o retirada frente a ella. Independiente del resultado, la descomposición de la salud produce un efecto en la vida, la cual es puesta bajo sospecha. A partir de esa sospecha la vida puede ser sentida desde otras perspectivas que profundizan su experiencia. Esto se puede expresar en el hecho de que se produzcan filosofías inspiradas por la composición de la salud y por su descomposición; la primera agradece la vida, la segunda, trata de buscar lugares donde refugiarse. En el prólogo del primer volumen de *Humano, Demasiado Humano*, la figura del espíritu libre es central para dar cuenta de la necesidad de pasar por estos estados de composición/descomposición de la salud. Los espíritus libres provienen de un gran desprendimiento en el que los fundamentos que dan sentido a su existencia son puestos bajo sospecha, lo que produce, en primera instancia, que se encuentren desorientados ante un mundo que se devela sin sentido. Esto permite el despliegue de estados de fortaleza y debilidad frente a este nuevo mundo que se les presenta, donde deban dar por agotadas las ficciones que anteriormente le daban sentido a su antiguo mundo y tener la fuerza suficiente para crear las nuevas ficciones capaces de soportar el nuevo mundo, sin dejar de lado el peligro que puede significar dejarse llevar por estos estados, los cuales, a la intemperie, pueden desembocar en la autodestrucción. Es a la vez una situación de victoria y derrota.

¿Una victoria? ¿sobre qué? ¿sobre quién? una enigmática victoria llena de interrogantes y problemática, pero de todos modos la primera victoria: — semejantes males y dolores forman parte de la historia del desprendimiento. Es a la par una enfermedad que puede destruir al hombre, esta primera erupción de fuerza y voluntad de autodeterminación, de poner valores por sí mismo, esta voluntad libre. (HDH I prólogo §3)

Este estado que oscila entre la victoria y la enfermedad es para Nietzsche un estado intermedio, el cual conduce, por medio de la voluntad de salud, a una serie de ensayos, de abrirse al encuentro en el acontecimiento, sin esperar nada más que el acontecimiento del encuentro, hasta que la fuerza es lo suficientemente potente para afirmar a los espíritus libres

en su salud enfermiza. Este movimiento hace al espíritu libre volver a la vida, sin dejarse llevar por las fuerzas del resentimiento, para ello es necesario pasar por la intemperie del sin sentido, fisiológicamente se hace necesario enfermar para sanar. Esta sabiduría de “administrarse la salud misma solo en pequeñas dosis durante largo tiempo” (HDH §5) transforma la mirada del espíritu libre frente a la vida y, a la vez, se convierte en una cura del pesimismo romántico.

En CJ §370, Nietzsche se refiere al romanticismo como aquella interpretación de la vida que es una constante lucha en la cual se presupone siempre el sufrimiento como resultado. Pero Nietzsche considera que hay dos tipos de sufrientes, aquel que sufre por una sobreabundancia de la vida, y aquel que sufre por un empobrecimiento de la vida. Ambos estados son parte de la misma experiencia de la vida como una fuerza que sobrepasa al sufriente, la diferencia radica en cómo interpretan ese sufrimiento. El romántico pertenecería a aquel sufriente que interpreta el sufrimiento de la vida como un mal que debe ser erradicado, mediante la salvación de lo ascético o la autodestrucción frenética. De esta manera, el romántico necesitaría medios para anestesiar su sufrimiento, para no permitirse dirigirle la mirada y, en último término, para alejar los temores producidos por este sufrimiento. Los medios que el romántico necesitaría aplicar se corresponden con medios que representen la necesidad del Bien para contrarrestar el Mal del sufrimiento, o sea, necesita “en lo posible un Dios que fuese con toda propiedad un Dios para enfermos, un «salvador»; así mismo, también la lógica, la inteligibilidad conceptual de la existencia —pues la lógica tranquiliza, da confianza” (CJ §370). No cabe duda de que esta referencia a Dios y a la lógica son imágenes de la metafísica.

En el mismo aforismo Nietzsche se pregunta cómo influyen las fuerzas de la sobreabundancia y del empobrecimiento en el acto de creación. Ambas fuerzas pueden ser entendidas como *anhelo de destrucción*, que implica el cambio, lo nuevo y el futuro, donde la causa de estas fuerzas vendría a ser el devenir; o como *anhelo de eternizar*, que implica la inmovilización y tiene como causa el ser. Sin embargo, ambos tipos de anhelo tienen aspectos positivos y negativos. El *anhelo de destrucción* puede desembocar en la posibilidad de imaginar nuevos futuros, pero también puede desembocar en un odio hacia todo lo existente. El *anhelo de eternizar* puede desembocar en la creación de una obra que perdure en el tiempo,

como también puede desembocar en el deseo de imponer la visión individual como regla general del mundo. Los aspectos negativos de estos anhelos corresponden al pesimismo romántico y los aspectos positivos corresponden a lo que él nombrará en este aforismo como pesimismo dionisiaco.

Este pesimismo dionisiaco es, en el *Ensayo de Autocrítica*, agregado como prólogo a *El Nacimiento de La Tragedia*, el pesimismo de la fortaleza. Ahí se puede apreciar cómo Nietzsche hace una lectura de sí mismo, planteando que lo buscado en ese entonces era comprender cómo los griegos fueron capaces de afirmar el sufrimiento en la tragedia y no escapar de él, preguntándose si había una forma de pesimismo capaz de hacer ingresar lo terrible de la existencia a los ámbitos humanos, es decir, una forma de pesimismo que no se deje capturar por estados de debilidad y que, al contrario, sea un pesimismo de la fortaleza que sea una “predilección intelectual por lo duro, espantoso, malvado, problemático de la existencia, predilección que es fruto del bienestar, de la salud desbordante, de la plenitud de la existencia” (NT ensayo §1). Esta predilección está en sintonía con los aspectos positivos del acto de creación, ya sea en la creatividad otorgada por la representación del devenir, o la grandeza de la eternidad lograda por la representación del Ser. Estos aspectos desembocan en una “demencia dionisiaca” (NT ensayo §4) que se origina de una salud desbordante en términos fisiológicos, la cual da paso para una justificación estética del mundo. Esta justificación remite al eterno retorno como afirmación del devenir, que la moral busca cristalizar y petrificar con sus valores, como, por ejemplo, con el optimismo socrático. La imposibilidad de tener algo rígido, este “pesimismo más allá del bien y del mal” (NT ensayo §5), configura la posibilidad de justificar la existencia desde las múltiples máscaras que se pueden componer mediante las apariencias, al final, todo termina siendo apariencia, ilusión, error, interpretación, arreglo y, en última instancia, arte (NT ensayo §5). Pero sigue siendo metafísica y, por lo tanto, un anestésico para paliar el dolor. En cierta manera, sigue habiendo un resentimiento contra la moral cristiana, que no permite el acto de creación y de afirmación de las fuerzas activas de la Voluntad de Poder. Por su carácter destructivo, sigue habiendo entonces, *anhelo de destrucción* de todo lo existente.

En *Aurora*, Nietzsche plantea que el pesimismo alemán, otra forma de pesimismo romántico, corresponde al hecho de tener fe en los valores que niegan la vida. Esto significa

que el pesimismo romántico es la actitud de creer en los valores que pretenden la existencia de un mundo perfecto, es decir, en valores metafísicos. En tal obra, Nietzsche sondea los fundamentos de la filosofía, y llega a la conclusión de que tal fundamento se basa en la confianza a la razón y, por ser un acto de confianza, el fundamento de la filosofía es moral (A prólogo §4). En aquel prólogo, Platón, Kant y Hegel son tratados de pesimistas por su fe en la razón, a pesar de que la naturaleza y la historia siempre la refuten (A prólogo §3). Este pesimismo es a la vez, un gusto por la contradicción y un rechazo a ella. El lema “*credo quia absurdum est*” (A prólogo §3) deja ver esto. Creo porque es absurdo, creo porque es imposible, creo aunque fuera imposible. El pesimismo alemán cree en la moral, aunque sea falsa. Por el contrario, el pesimismo dionisiaco se deja llevar por una creencia, pero no teme la contradicción, no la rechaza porque el devenir sólo tiene afirmación de la contradicción. El pesimismo de Nietzsche sigue una ley, pero una ley que niega las leyes que sean fruto de la elevación de la metafísica, es decir, una ley que afirme que la vida sea causa de composición o de descomposición de la salud:

Mas no cabe duda de que también a nosotros sigue sonándonos un «debes», de que también nosotros seguimos obedeciendo una ley severa que está por encima; —y esta es la última moral que también nosotros logramos oír, que también nosotros sabemos vivir; si acaso en algo, es en esto en lo que seguimos siendo gentes de conciencia: y es que no queremos volver a eso que nos parece anticuado y caduco, a algo que es «inverosímil», sea Dios, la virtud, la verdad, la justicia o el amor al prójimo. (A prólogo §4)

Finalmente, en el prólogo al segundo volumen de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche cuenta como se dejó llevar por una crítica y profundización del pesimismo (HDH II prólogo §1). Cabe preguntarse aquí ¿cómo es posible una crítica, y a la vez una profundización del pesimismo? ¿En qué consiste esta profundización? ¿Esto quiere decir que Nietzsche se hizo cada vez más pesimista, más nihilista? Esto puede relacionarse con los estados de victoria y enfermedad planteados en el prólogo del primer volumen de *Humano, Demasiado Humano* y el prólogo de *La Ciencia Jovial*. En cierta medida, este movimiento



simultáneo, de crítica y profundización, reafirma el hecho de que Nietzsche puede hablar de tales estados terribles, porque él mismo pasó por ellos, y de alguna manera los ha superado. ¿Cómo? ¿Y cómo aplicar la experiencia de Nietzsche con toda experiencia sin caer en las fuerzas del pesimismo romántico, es decir, la voluntad de universalizar e imponer la experiencia personal? Sin duda, este aspecto ambivalente del pesimismo dionisiaco es problemático, pero según Nietzsche, este se hace necesario para reconducirse hacia la tarea propia, aquella fuerza que no puede ser evitada y que lleva a uno siempre al mismo lugar, sin importar cuantos grados de victoria y enfermedad sean experimentados. Nietzsche deja en claro, que evitar ese camino es mucho peor aún (HDH II prólogo §4). Aun así, la experimentación de estos estados de composición/descomposición de la salud pueden establecer entonces qué fuerzas conviene o no afirmar, lo que deviene en comprender que en la vida hay un problema de jerarquías (HDH I prólogo §7). Aquí, el punto central de Nietzsche es dejar en claro que el problema de la jerarquía es, a la vez, el problema de dónde situar al ser humano en esa jerarquía de fuerzas, es decir, en cuál es la potencia del ser humano y cómo se constituye esta, teniendo en cuenta los grados de salud y enfermedad que es capaz de soportar; en otras palabras, qué es el ser de lo humano. El problema de la jerarquía se relaciona con dos puntos sostenidos por Nietzsche en *La Ciencia Jovial*, primero, que el cuerpo ha sido malinterpretado por la filosofía por su *anhelo de eternizar* el devenir por necesidad:

El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo el abrigo de lo objetivo, ideal, puramente espiritual, se extiende hasta lo aterrador —y muy a menudo me he preguntado si es que, considerado en grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una mala interpretación del cuerpo. (CJ prólogo §2)

El segundo punto radica en el hecho de que el ser humano no puede determinar si la superación del nihilismo consiste en la destrucción de los valores o la destrucción de sí mismo. Por un lado, se cuestiona el valor que se le ha dado al mundo, por el otro lado se cuestiona a quien evalúa el mundo, por tener el valor de ser la medida de las cosas. ¿Quién

evalúa? ¿Quién evalúa al evaluador? En este punto, radica una pregunta fundamental que se relaciona con la errónea interpretación del cuerpo, al ser cuestionada la medida misma del valor, es decir, el ser humano, y el problema de la jerarquía, al ser cuestionada la capacidad de valorar las fuerzas que componen el devenir: “«¡o bien abolís vuestras veneraciones o — a vosotros mismos!»». Esto último sería el nihilismo; pero ¿no sería también el primero —el nihilismo? —Este es nuestro signo de interrogación.” (CJ §346).

La interpretación errónea del cuerpo conduce a no poder soportar los estados de composición/descomposición de la salud. Frente a esta experiencia, Nietzsche identifica al menos dos tipos de reacciones a modo de refugio; el pesimismo romántico y el pesimismo dionisiaco. El pesimismo dionisiaco acepta tanto los estados de descomposición de la salud, como de composición de la salud, porque comprende tal proceso como necesario para la existencia. Nietzsche considera que solo unos pocos, los espíritus libres, pueden llegar a este estadio del pesimismo. El pesimismo romántico busca tranquilidad en la eternidad y niega los estados de descomposición de la salud, por lo tanto, niega también parte de la existencia. Tal imposibilidad de poder soportar la existencia, lleva a no comprender cuál es el lugar del ser humano en la jerarquía de fuerzas, no poder encontrar el lugar del ser humano, es decir, su sentido, produce un sentimiento inquietante que socava el fundamento ontológico y epistemológico del ser humano. Entonces, el pesimismo es una expresión del nihilismo que consiste en la reacción romántica o dionisiaca de la existencia.

En conclusión, los prólogos y añadidos que Nietzsche agregó a parte de sus obras durante la década de 1880 se centran en el tema común del pesimismo y su relación con los estados de composición y descomposición de la salud. Estos textos revelan la preocupación de Nietzsche por comprender el origen y la naturaleza de diferentes formas de pesimismo en su propia vida, así como su intento de unificar su pensamiento en torno a estos estados. A través de sus reflexiones, Nietzsche aborda el nihilismo y la decadencia, explorando la posibilidad de encontrar un significado y valor en medio de la decadencia de los valores. Así, los prólogos de *La Ciencia Jovial* y de *Humano, Demasiado Humano* destacan la importancia de los estados de salud en la experiencia humana. El enfrentamiento con la descomposición de la salud puede llevar tanto a la resistencia como a la retirada, pero en ambos casos, afecta la vida y la pone bajo sospecha. Nietzsche sostiene que estos estados de salud pueden generar

filosofías que profundizan la experiencia de la vida, ya sea a través de la gratitud o de la búsqueda de refugio. En *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche introduce la figura del espíritu libre, que experimenta un desprendimiento de los fundamentos que daban sentido a su existencia, lo que le permite enfrentarse a un mundo que se revela como carente de sentido. Este proceso puede llevar a estados de fortaleza y debilidad, y requiere encontrar nuevas ficciones capaces de sostener el nuevo mundo sin caer en la autodestrucción. Nietzsche también examina el pesimismo romántico y el pesimismo dionisiaco en el último capítulo agregado a *La Ciencia Jovial*. El pesimismo romántico interpreta el sufrimiento como un mal que debe ser eliminado, buscando medios para anestesiarlo y escapar de él. En cambio, el pesimismo dionisiaco abraza el sufrimiento como parte de la vida y busca afirmarlo a través de la creación y la voluntad de salud. Nietzsche aspira a un pesimismo de la fortaleza que no se deje capturar por estados de debilidad y que encuentre en el sufrimiento una fuente de inspiración y crecimiento. Sin embargo, incluso este pesimismo dionisiaco sigue siendo una forma de metafísica y un anestésico para el dolor, lo que lleva a Nietzsche a cuestionar las concepciones tradicionales de la moral y buscar nuevas formas de afirmación de la vida. A través de estos prólogos, Nietzsche busca comprender y unificar su pensamiento en torno al nihilismo, la decadencia y la búsqueda de significado en medio de la crisis de los valores. Su análisis abarca el pesimismo romántico y el pesimismo dionisiaco, cuestionando las concepciones tradicionales de la moral y buscando una afirmación de la vida basada en la voluntad de salud y la creatividad. Los planteamientos de Nietzsche acerca del lugar del ser humano, de dilucidar su signo de interrogación en la jerarquía de las fuerzas, no puede ser comprendido si no tiene lugar una comprensión de su ontología y su ética, cuestión que será tratada en el siguiente capítulo.

## 2. Nihilismo, fuerzas y Voluntad

“¿Qué es pasivo?: resistir y reaccionar.

¿Qué es activo?: Tender al poder”

Nietzsche. Fragmento póstumo del otoño de 1887.

Nietzsche postula que el mundo está compuesto por una multiplicidad de fuerzas en constante flujo y reflujo, las cuales se relacionan a través del concepto de la Voluntad de Poder. Esta interacción entre fuerzas activas y reactivas da lugar a una diferenciación y jerarquía entre ellas, siendo la Voluntad de Poder el principio plástico, interno, operatorio y relacional que permite interpretar este fenómeno. Asimismo, Nietzsche considera que la Voluntad de Poder es esencial para comprender la formación del sentido de los cuerpos, ya sea en referencia a objetos, individuos o diferentes tipos sociales. Pero la Voluntad de Poder no puede ser pensada sin el concepto del Eterno Retorno, que es la síntesis de las fuerzas a través de la Voluntad de Poder. Así, el Eterno Retorno se convierte en una síntesis especulativa y práctica del tiempo, permitiendo una reinterpretación continua del encuentro de fuerzas que constituyen un cuerpo. A su vez, el pensamiento de Nietzsche abarca tanto aspectos cosmológicos como éticos, pues el devenir de las fuerzas se transforma en historia para los seres humanos a través de la Voluntad de Poder, posibilitando una recuperación positiva del pasado y una afirmación del futuro. Sin embargo, hasta el momento de la historia del ser humano, ha sido mayoritario un devenir reactivo de las fuerzas que se expresa en el nihilismo, el cual surge como el fundamento que separa la fuerza de lo que puede en los seres humanos, generando una sensibilidad basada en el resentimiento y la mala conciencia. El nihilismo se manifiesta en la producción de dispositivos que niegan la Voluntad de Poder y en la preferencia por la nada como sentido de la existencia, evitando así enfrentarse a la incertidumbre del devenir y a los estados de composición/descomposición de la salud. Nietzsche sostiene que el pensamiento occidental ha sido influenciado por ideales e ideas que han separado la fuerza del conocimiento de lo que puede, a través de la desconfianza en lo sensible y la fe en lo suprasensible. En este sentido, el pensamiento de Nietzsche marca el

inicio del fin de la metafísica y la posibilidad de su superación, destacando la muerte de Dios como la muerte del ideal que daba sentido al ser humano donde tiene como consecuencia el debilitamiento de su fundamento, dando paso a plantear al ser humano como un signo de interrogación.

Esta posibilidad que se asoma en el pensamiento de Nietzsche está fundamentada en su escepticismo epistemológico de los dualismos causa-efecto y sujeto-objeto, heredado por la interpretación y posible oposición del criticismo radical de Friedrich Albert Lange, que reformulado por Nietzsche, consiste en la idea de considerar que el mundo es una interpretación humana de lo real. Sin embargo, lo real nunca puede ser conocido por la consciencia humana de forma puramente trascendental, es decir, como puramente real, por lo tanto estos dualismos conceptuales solo son contingentes a la experiencia humana, mas no trascendentales, es decir, que las matrices causa-efecto y sujeto-objeto son solo interpretaciones de los fenómenos. Al hacer de estos dualismos unos elementos inmanentes a la experiencia humana, en vez de trascendentales, Nietzsche reformula el sistema trascendental kantiano, heredado por su lectura del criticismo radical de Lange.

La eliminación de la causa y el efecto del sistema trascendental kantiano se condice con una visión que sustenta al conocimiento como una subjetividad que condiciona el producto del acercamiento al mundo [...] Así es como el ‘criticismo radical’ de Lange encuentra su mayor rendimiento interpretativo a través de la lectura de Nietzsche, en cuanto que la investigación de la realidad no puede ser sino la comprensión de nuestra imposibilidad de un conocimiento seguro. (Villarreal *et al.*, 2020, p. 213)

Esta imposibilidad de un conocimiento seguro tiene como consecuencia la revisión crítica de los supuestos epistemológicos y ontológicos que fundamentan la ciencia y la moral. He ahí la tarea crítica de Nietzsche y su interés por darle a la ciencia y a la moral un fundamento empírico que tenga en consideración el abismo desde el que se erige. De esta manera, para Nietzsche el mundo es interpretado por nosotros mediante la síntesis de las

fuerzas que atraviesan nuestro cuerpo y que nuestra sensibilidad permite sentir, aplicando el modelo de la ley de la gravitación universal al cuerpo, el cual sería el centro de gravedad de lo humano. Esta operación que emplea Nietzsche en el pensamiento de lo humano permite disolver la noción de sujeto mediante un sistema relacional que configura lo que cada cuerpo es mediante la relación en que se encuentra con otro cuerpo, por lo tanto todos los cuerpos de ese sistema son a la vez causa y efecto de los otros, ninguno puede ser un principio ni un fundamento único de los demás.

Es en la teoría de la gravitación universal, por tanto, una teoría de la ciencia física, en donde podría decirse que Nietzsche encuentra elementos con los cuales repensar la realidad del hombre y de su cuerpo como constituido por un conjunto de fuerzas que, a partir de sus diversas redes de relaciones, configuran el fenómeno de la vida. Y para acceder a este fenómeno Nietzsche trazó y afinó para sí un pensar relacional mediante el cual poder acceder a todos los elementos, situaciones, acontecimientos y hechos que integran la vida, tal como esta se ha ido configurando históricamente, pero que a la vez le permitieron disponer de un sostén teórico con el cual avistar y pensar las posibles transformaciones suyas que la conduzcan más allá de lo que hasta ahora ha sido. (Jara, 2018, p. 96)

En ese sentido, Nietzsche traslada el campo gravitacional al plano cultural y social del ser humano, donde las fuerzas devienen activas o reactivas según la naturaleza de su encuentro. Gracias a esa operación pudo Nietzsche hacer su diagnóstico del nihilismo y pensar en posibilidades de afrontar lo que él llamó la enfermedad de occidente.

## 2.1 Las fuerzas

Para Nietzsche el mundo está constituido por una multiplicidad de fuerzas que están en constante movimiento entre sí, repitiendo eternamente el movimiento de forma diferente como “un mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas y se agitan, cambiando eternamente, refluyendo eternamente, con enormes años de retorno, con un flujo y reflujo de sus configuraciones” (FP 38 [12] 3.831). En tal agitación de fuerzas que se encuentran entre sí, se da una jerarquía que va diferenciándose en cada flujo y reflujo de este mar de fuerzas. Nietzsche nombra ese mundo de flujos y reflujos de las fuerzas como Voluntad de Poder (FP 38 [12] 3.831).

Nietzsche plantea que la realidad para nosotros está constituida por apetitos e instintos. Si esto es así, el pensamiento es la relación entre estos instintos. El hecho es que hay un mundo de apetitos y pasiones, es decir, un mundo de instintos. Nietzsche trata de relacionar el mundo de instintos con el mundo material suponiendo que los instintos y la materia son distintos grados de la realidad. Si el grado de realidad máximo al que podemos acceder es el mundo de los instintos, ¿será posible comprender el mundo material desde la perspectiva del mundo instintivo? El método que emplea Nietzsche para llevar a cabo esto es plantear la Voluntad de Poder como principio operatorio, relacional (Jara, 2018, p. 195), plástico e interno (Deleuze, 1998, p. 74) de las fuerzas suponiendo que los instintos son fuerzas ramificadas de las fuerzas de la materia:

Hay que atreverse a hacer la hipótesis de que, en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay «efectos», una voluntad actúa sobre otra voluntad, —de que todo acontecer mecánico, en la medida en que en él actúa una fuerza, es precisamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad [...] El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su «carácter inteligible», —sería cabalmente «voluntad de poder» y nada más. (MBM §36)

¿Pero en qué consisten estas fuerzas que se diferencian al encontrarse en este eterno flujo y reflujo? La diferenciación de las fuerzas se da en el encuentro entre, al menos, una fuerza superior que domina y, al menos, una fuerza inferior que obedece. Las fuerzas inferiores son fuerzas reactivas, las cuales no pierden su fuerza, sino que operan bajo la utilidad, la conservación y la adaptación como respuesta al despliegue de las fuerzas activas. Por otro lado, pensar en las fuerzas activas es más complejo que pensar en las fuerzas reactivas, porque la naturaleza de la conciencia es reactiva (Deleuze, 1998, p. 62), es decir, es el reflejo de nuestras acciones que ingresa a nosotros, o sea una reacción de lo que nos sucede:

Nosotros podríamos pensar, sentir, querer, recordarnos, podríamos igualmente «actuar», en todo el sentido de la palabra: y sin embargo, nada de eso «necesita entrar en nuestra conciencia» [...] La vida entera sería posible sin que, por así decirlo, se viese en el espejo: tal como de hecho aún hoy se desarrolla en nosotros, sin este reflejo especular, la parte más ampliamente predominante de esta vida. (CJ §354)

Sin embargo, lo que constituye un cuerpo es necesariamente una fuerza activa. El problema es que la interpretación de esa fuerza activa que constituye a un cuerpo como un sí mismo es hasta el momento impensable por la naturaleza de la conciencia. Independiente de esta dificultad, la fuerza activa es necesaria para interpretar lo reactivo ya que las fuerzas inferiores reaccionan a la actividad de las fuerzas superiores que crean el movimiento (Deleuze, 1998, p. 94), es decir, que la actividad es una constante en el flujo y reflujo de fuerzas de la cual al menos una domina y las otras obedecen. Sin actividad de la fuerza no hay reacción a ella, y es por la reacción de la conciencia frente a las fuerzas que constituyen el cuerpo que es posible dar cuenta de una jerarquía de fuerzas, es decir, que al menos hay una fuerza activa y una fuerza reactiva, o sea una fuerza que domina y otra que es dominada.

Según Deleuze (1998, p. 89), la fuerza activa es:

- i) Fuerza plástica, dominante y subyugante.
- ii) Fuerza que va hasta el final de lo que puede, es decir, que no se conserva.



iii) Fuerza que afirma su diferencia, que hace de su diferencia un objeto de placer y de afirmación.

En cambio la fuerza reactiva es:

i) Fuerza utilitaria, de adaptación y de limitación parcial que busca la conservación.

ii) Fuerza que separa a la fuerza activa de lo que esta puede, que niega la fuerza activa.

iii) Fuerza separada de lo que puede, que se niega a sí misma o se vuelve contra sí misma.

Las fuerzas se diferencian cuantitativamente mediante la dominación y la obediencia, y cualitativamente mediante la actividad o la reacción. Esta diferenciación siempre depende del encuentro entre fuerzas que permite su relación, es decir, sin relación de las fuerzas no hay cualidad de ellas, no hay algo así como una fuerza que sea predeterminadamente activa y reactiva, predeterminadamente dominante y sumisa, sino que tales características se dan a partir de la situación del encuentro donde también se da el carácter afirmativo o negativo de la fuerza por medio de la Voluntad de Poder.

Nietzsche da cuenta de la expresión de estas características de las fuerzas en el ser humano en su *Genealogía de la Moral*, utilizando el modelo de las relaciones sociales que surgen del flujo y reflujo de la guerra y la paz para pensar la pluralidad de las fuerzas de la Voluntad de Poder (Jara, 2018, p. 239). Ahí, presenta la forma en que las fuerzas del resentimiento triunfan en la historia mediante la creación de la mala conciencia y el ideal ascético, teniendo como resultado debilitar la expresión de las fuerzas activas en el ser humano mediante la perspectiva que las fuerzas reactivas producen del bien y del mal. Nietzsche plantea que a lo largo de la historia hay dos tipos de valoraciones del bien y el mal. Una, según la moral de señores, que posee elementos ascendentes o elevados, y otra, según la moral de esclavos, que posee elementos decadentes o bajos (MBM §260).

Quien adscriba a una moral ascendente valora desde sí mismo su capacidad de obrar, son “los que tienen un carácter elevado, quienes percibieron y juzgaron su obrar y a sí mismos como buenos” (GM I §2). Para lograr este tipo de determinación se hace necesaria lo que

Nietzsche llama una salud desbordante que soporte “todo lo que la *actividad* fuerte, libre y gozosa trae consigo” (GM I §7), este tipo de salud se expresa en el afán de dominio, el ansia de posesión (GM II §11), en la fuerza, la espontaneidad, la agresividad, el orgullo, la osadía, la valentía, la confianza en uno mismo, la voluntad de espíritu, la voluntad de ser responsable, la libertad de la voluntad (GM III §10), el estar bien constituido, tener un sentimiento de poder (GM III §14), la brutalidad, la impetuosidad, el desenfreno, la insensibilidad y la fuerza violenta (GM III §15). Esto quiere decir que la moral ascendente es propia de los espíritus libres que pueden soportar los estados de composición/descomposición de la salud y que gracias a esas experiencias pueden interpretar la jerarquía de las fuerzas.

Todos los sentimientos activos señalados anteriormente ilustran el hecho de que las fuerzas activas son fuerzas que permiten la creación de todo tipo al afirmar la propia actividad desde uno mismo, por eso para Nietzsche la obra de los seres humanos activos consiste en la creación involuntaria e inconsciente de formas de vida, en cierta medida, hay una fecundidad inocente en la existencia de los seres activos:

Su obra es un instintivo crear, imprimir formas, son los artistas más involuntarios, más inconscientes que pueda haber: — allí donde ellos aparecen surge en poco tiempo algo nuevo, una estructura de dominio dotada de vida en la que se han delimitado y puesto en relación partes y funciones, en la que no tiene sitio en absoluto nada a lo que antes no se le haya dado un «sentido» con respecto al todo. No saben lo que es la culpa, la responsabilidad, el respeto, esos organizadores natos. (GM II §17)

Aquí surge un problema, ya que la *Genealogía de la Moral* trata sobre cómo los débiles triunfan, es decir, cómo es que la moral de esclavos mediante la creación y uso de la mala conciencia y el ideal ascético pudieron activar un devenir reactivo de las fuerzas activas. En ese caso, las fuerzas reactivas también son creativas. La creación del ser humano del resentimiento consiste en considerar a su enemigo como lo malo, y a partir de lo malo considerarse él mismo bueno. La distinción entre el bien y el mal procede de esta valoración que proviene de las fuerzas reactivas del resentimiento invirtiendo la valoración de los seres

humanos activos. La moral de los esclavos, por lo tanto, es una expresión de las fuerzas reactivas, ya que para interpretar y valorar su realidad siempre necesita reaccionar a un estímulo externo. Así, el ser humano del resentimiento siempre crea sus valoraciones a partir de valoraciones ajenas que no constituyen el conocimiento de su propia realidad y tiene, por lo tanto, una interpretación invertida de la jerarquía: “La moral de los esclavos, para surgir, requiere siempre un mundo opuesto y exterior; dicho en términos fisiológicos, necesita estímulos externos para comenzar a actuar, — *su acción es de raíz reacción*” (GM I §10). El ser humano del resentimiento crea ideales fijos con los cuales compararse para definirse a sí mismo a partir de esos ideales en vez de partir de él mismo. Mediante esa forma de valorar, el ideal ascético es elevado como un paliativo del sufrimiento y de los estados de descomposición de la salud. Hay, por lo tanto, una repetición de la inversión de la mirada establecedora de valores (GM I §10), ya no como reacción a la forma ascendente de valorar, sino como reacción a los ideales creados por la misma moral decadente, lo que tiene como resultado dejar de lado lo activo, la acción y la creación, por lo pasivo, la reacción y el resentimiento:

¡Oh, bestia enajenada y triste el hombre! ¿Qué ocurrencias le vienen, qué antinaturalidad, qué paroxismo de lo absurdo, qué *bestialidad de la idea* se abren paso en cuanto se le impide, siquiera un poco, ser bestia de la acción!... Todo esto es interesante hasta el exceso, mas también de una tristeza lúgubre, sombría y enervante, hasta el punto de que uno tiene que prohibirse enérgicamente mirar demasiado tiempo en tales abismos. Aquí hay enfermedad, no cabe duda, la enfermedad más terrible que hasta ahora ha asolado al hombre. (GM II §22)

La situación de ser dominado genera un sentimiento de impotencia en los débiles (GM I §7), que a la vez pone en desconfianza todo lo que genera sufrimiento, como la actividad de los fuertes, es decir, la expresión de las fuerzas activas en el ser humano. La interpretación decadente plantea que es culpa de los fuertes que los débiles sufran y, por lo tanto, mediante diversos dispositivos separan a la fuerza de lo que puede. Uno de estos mecanismos consiste en separar el sujeto de la acción (GM I §13), dejando al sujeto como el lugar neutro desde

donde se tiene la libertad para hacer algo o no (GM I §11), así, el sujeto queda emplazado como la causa y fundamento de la acción y del pensar (MBM §54). Otro dispositivo empleado para aislar a la fuerza de lo que puede es la conciencia, y es que en la producción de la conciencia se ve el mismo efecto de la separación de la fuerza que en la necesidad del sujeto. Es la conciencia lo que permite al individuo ser libre de prometer o no, estableciendo la capacidad de tener la libertad de prometer como la medida para valorar el bien y el mal, es decir, el ser humano consciente de su libre capacidad de hacer promesas y recordarlas es bueno frente al desmemoriado que no tiene conciencia de sus actos:

Ese saber orgulloso del extraordinario privilegio de la responsabilidad, la conciencia de esa rara libertad tan poco frecuente, de ese poder sobre sí y sobre el sino ha descendido en él hasta lo más profundo y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: — ¿cómo le llamará a ese instinto dominante, suponiendo que le haga falta una palabra para referirse a él? No hay duda alguna: este hombre soberano lo llama su conciencia. (GM II §2)

Mediante estos dispositivos, la expresión de la fuerza activa en el ser humano va siendo anulada, lo que genera la producción de un animal domesticado por medio de la cultura (GM I §11) y la moralidad de la costumbre (A §9). En ese devenir reactivo de las fuerzas activas tiene lugar una operación que consiste en que las fuerzas reactivas interpretan la relación con las fuerzas activas como una injusticia por parte de ellas al afirmar su propia diferencia y, en ese sentido, dominar la relación. De esta manera, las fuerzas reactivas resienten la actividad de las fuerzas activas y se constituyen desde esta fuerza exterior en vez de afirmar su propia diferencia. Es más, las fuerzas reactivas no pueden interpretar el origen de la relación de otra forma, ya que su naturaleza consiste en negar la actividad. De esta manera, la operación de la negación llega a tal punto, que la fuerza reactiva se niega a sí misma, puesto que necesita la otredad para constituirse. Las fuerzas reactivas descomponen la potencia de las fuerzas activas mediante ficciones, mixtificaciones y falsificaciones, afirmando la diferencia como negación de la otredad. Así, es la voluntad de negatividad, de nada, o sea el nihilismo, el elemento que transforma las fuerzas activas en reactivas.

Nietzsche sostiene que el mundo está constituido por una multiplicidad de fuerzas que se diferencian al encontrarse en un eterno flujo y reflujo, y que estas fuerzas se relacionan entre sí mediante la Voluntad de Poder. La diferenciación de las fuerzas se da en el encuentro entre al menos una fuerza superior y al menos una fuerza inferior, donde las fuerzas inferiores son reactivas y operan bajo la utilidad, la conservación, la adaptación y la negación como reacción al despliegue de las fuerzas activas. En cambio, la fuerza activa es plástica, dominante y subyugante, va hasta el final de lo que puede, y afirma su diferencia como objeto de placer y afirmación. Esta diferenciación de las fuerzas produce una jerarquía entre ellas que solo es posible interpretar mediante la Voluntad de Poder. Por eso, este concepto fundamental en la filosofía de Nietzsche se convierte en el principio operatorio, relacional, plástico e interno de las fuerzas.

## 2.2 La Voluntad

Es por medio de la Voluntad de Poder como principio del Eterno Retorno en tanto síntesis de lo real (Deleuze, 1998, p. 76-77) que algo es interpretado y dotado de un sentido. Así, el Eterno Retorno es empleado como la síntesis de la repetición del flujo y reflujo de las fuerzas, lo que permite siempre la posibilidad de interpretarlas. Este flujo y reflujo de fuerzas, mencionado en FP 38 [12] 3.831, es el devenir que es ingresado al ser por el Eterno Retorno mediante la Voluntad. Deleuze (1998, p. 99) llamará a este pensamiento cosmológico y ético del Eterno Retorno como síntesis especulativa y práctica, insertando el pensamiento de Nietzsche en relación con la historia de la filosofía al inscribirlo en las reacciones al kantismo y el neokantismo.

El Eterno Retorno como pensamiento cosmológico y, por lo tanto, como síntesis especulativa, consiste en que el ser en realidad es devenir. Esto quiere decir que las fuerzas siempre están transformándose: “En un determinado momento de la fuerza está dada la absoluta condicionalidad de una nueva repartición de todas sus fuerzas: ella no puede estar quieta. El «cambio» forma parte de la esencia, por tanto también la temporalidad.” (FP 35 [55] 3.787). Por ello el Eterno Retorno puede ser pensado como una síntesis del tiempo (Deleuze, 1998, p. 72), porque la misma existencia es tiempo, es decir, devenir, pero no se puede pensar en el devenir como algo que empieza, que termina o que devino, “si fuera capaz de persistencia y de inmovilidad, de «ser», se habría acabado de nuevo hace tiempo” (FP 36 [15] 3.799). El devenir es puro movimiento infinito y, por lo tanto, no es el ser, ni lo fijo, ni lo inmóvil, sino que es por medio de la Voluntad de Poder como principio interno de las fuerzas que al devenir se le imprime el carácter del ser. “Imprimir al devenir el carácter del ser — esta es la suprema Voluntad de Poder. [...] Que todo retorne es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser” (FP 7 [54] 4.221). Entonces, el ser del devenir es retornar (Deleuze, 1998, p. 71). Pero lo que retorna no es Lo Mismo, sino el mismo retorno, es decir, el mismo movimiento del flujo y reflujo de las fuerzas que mediante la Voluntad de Poder es transformado en historia (Jara, 2018, p. 250) como principio de la síntesis del tiempo.

El Eterno Retorno como pensamiento ético y selectivo, por lo tanto, como síntesis práctica, consiste en querer lo acontecido y querer su repetición. “La pregunta: «¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?» ¡recaería sobre tu acción como el mayor centro de gravedad!” (CJ §341). La síntesis práctica demuestra la inocencia del devenir (FP 7 [7] 3.174; 36 [10] 3.797), es decir, que la existencia no necesita ser justificada y la finalidad es una creación humana, demasiado humana. De esta manera, los ideales morales, de felicidad, incluso la idea de ser humano carece de finalidad (CI Errores §8), la teleología queda destituida como motor de la historia y es reemplazada por el mismo querer de la Voluntad, ya sea esta expresión de un individuo o una sociedad. Así, la síntesis práctica constituye una recuperación positiva del pasado (Jara, 2018, p. 247), ya que la Voluntad se afirma desde su misma historia. Por esta razón, el devenir no es responsable de los acontecimientos de la historia humana, no es su principio sino el constante flujo y reflujo de fuerzas y nada más.

Nietzsche plantea “el pensamiento del eterno retorno como pensamiento selectivo, al servicio de la fuerza” (FP 24 [7] 3.443). Por ello, la interpretación depende de una selección de las fuerzas, se trata de quien quiere qué tipo de fuerza, es decir, llevar al acontecimiento al límite de lo que puede. Esto implica retornar a estados de descomposición de la salud, para volver siempre a estados de composición de la salud. Un tipo de humano así grita insaciablemente que todo se repita, “no solo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo tal como ha sido y como es, por toda la eternidad, gritando insaciablemente *da capo!*” (MBM §56). La operación de la selección necesita el Eterno Retorno como síntesis especulativa y práctica, y a la Voluntad de Poder como principio de razón suficiente que permite evaluar la diferencia de la cualidad de la fuerza, es decir, ingresar al problema de la jerarquía.

Hay una diferencia entre el origen de una cosa y su finalidad. Nietzsche plantea que es por medio de una nueva interpretación mediante la Voluntad de Poder que una cosa adquiere su finalidad y no por su misma finalidad. Por ejemplo, la justicia es creada para legitimar el derecho de los poderosos y no para saciar los sentimientos de venganza de algún afectado (GM II §11), o el castigo surge como forma de saciar una deuda otorgando el derecho de ser señor al acreedor sobre su deudor (GM II §5) y más tarde para generar el sentimiento de culpa (GM II §14).

Algo que ha llegado a existir del modo que sea y está disponible viene a ser interpretado una y otra vez por un poder que es superior y tiene un modo nuevo de ver las cosas, apropiándose de ello de manera nueva, y transformándolo y adaptándolo a un nuevo uso. (GM II §12)

En cada momento en que la interpretación se repite hay una posibilidad para una nueva interpretación de las fuerzas que constituyen un cuerpo. Esto no quiere decir que las fuerzas sean las mismas, sino que tanto las fuerzas como la interpretación cambian según la situación que se da en el encuentro entre fuerzas. La medida de las fuerzas no se puede basar en una medida abstracta y fija, ni analizando el estado real de las fuerzas en un sistema, porque hay una cierta ambigüedad en las relaciones de las fuerzas, donde la cualidad se determina según la perspectiva de la fuerza y la situación del encuentro, ya que la misma esencia de las fuerzas es “fluida, tensa, constrictiva” (FP 35 [54] 3.787). Por ello la concepción mecanicista de las fuerzas no es suficiente. “«Concepción mecanicista»: sólo quiere cantidades: pero la fuerza reside en la cualidad: la mecánica solo puede describir procesos, no explicarlos.” (FP 2 [76] 4.97). Así, para Nietzsche se hace necesario evaluar las fuerzas mediante el principio de la Voluntad de Poder, es decir, se debe medir siempre teniendo en vista la situación de las fuerzas y su elemento genealógico, en otras palabras, su origen. Por ello la interpretación siempre conlleva cierta dificultad; “debemos juzgar si las fuerzas que prevalecen son inferiores o superiores, reactivas o activas; si prevalecen como dominadas o dominantes. En este terreno el hecho no existe, solo existen las interpretaciones.” (Deleuze, 1998, p. 85).

La Voluntad de Poder es el elemento genealógico de las fuerzas. Esto quiere decir que por medio de la Voluntad se determina la cualidad de las fuerzas como el elemento diferencial que se produce en el encuentro entre fuerzas. “La Voluntad de Poder, pues, se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción. En su naturaleza no hay nada de antropomórfico” (Deleuze, 1998, p. 75). Este elemento diferencial producido por la Voluntad de Poder consiste en determinar la diferencia de cantidad en el encuentro entre fuerzas. Esto quiere decir que entre una relación de fuerzas



donde una es dominadora y otra dominada, se produce una diferencia de cantidad que permite establecer qué fuerza es activa y cuál reactiva. Esta diferencia cuantitativa (dominadora/dominada) que se expresa cualitativamente (activa/reactiva) le da un sentido al cuerpo donde las fuerzas se encuentran.

La Voluntad determina las cualidades de las fuerzas. Sin embargo, la misma Voluntad debe tener sus propias cualidades, que no deben ser confundidas con las cualidades de las fuerzas, “activo y reactivo designan las cualidades originales de la fuerza, pero afirmativo y negativo designan las cualidades primordiales de la Voluntad de Poder” (Deleuze, 1998, p. 79). Afirmar, negar, actuar, reaccionar, ¿qué tienen que ver?, ¿cómo se relacionan? La afirmación y la negación traman la Voluntad de Poder con las fuerzas activas y reactivas, puesto que la afirmación no es la acción en sí misma, sino la potencia de una fuerza de devenir activa. Lo mismo sucede con la negación, la cual no es la mera reacción a la actividad de las fuerzas, sino la potencia de una fuerza de devenir reactiva (Deleuze, 1998, p. 79). La interpretación consiste en la evaluación de esta diferencia, la cual permite establecer qué tipo de fuerza les da sentido a las cosas. De esta manera se debería preguntar por la cualidad de la fuerza que constituye un cuerpo (¿activa o reactiva?), por la cualidad de su Voluntad de Poder (¿afirmativa o negativa?) y cómo ambas cualidades se relacionan entre sí y en qué grados se afectan para dar sentido a algo. Por este motivo la Voluntad de Poder es un principio plástico e interno de las fuerzas, ya que es inseparable de cada situación en que las fuerzas se encuentran y es a la vez lo que da el significado del sentido y la valoración del valor (Deleuze, 1998, p. 121), es decir, la interpretación de las fuerzas que constituyen un cuerpo. Por esta misma razón, la Voluntad de Poder es también un principio operatorio, que pone a las fuerzas en relación entre ellas y activa la interpretación misma de las fuerzas en la constitución de un cuerpo.

Al ser el cuerpo la sede concreta y cotidiana, histórica y «eterna» a la vez que se despliega la operatividad de la Voluntad de Poder, esta actúa más bien como un principio relacional que, en tanto principio, lo hace como el disparador, activador de las relaciones en que se articulan todas sus fuerzas constitutivas. (Jara, 2018, p. 194)

La Voluntad de Poder es un principio fundamental en el pensamiento de Nietzsche, puesto que permite interpretar cómo una pluralidad de fuerzas constituye un cuerpo, ya sea referido a un objeto, a un individuo, o a distintas formaciones y tipos sociales, es decir, cómo llega a constituirse un cuerpo en el devenir, o humanamente, en la historia, o sea cómo se llega a ser lo que se es. A la vez, el concepto del Eterno Retorno es también un tema central en la filosofía de Nietzsche, que opera como la síntesis de lo real mediante el principio de la Voluntad de Poder. El Eterno Retorno es la repetición del flujo y reflujo de las fuerzas, y la Voluntad de Poder el principio interno, plástico, operatorio y relacional de las fuerzas, lo que permite una reinterpretación continua del encuentro de fuerzas que constituyen un cuerpo. De esta forma, el pensamiento de Nietzsche se puede considerar tanto cosmológico como ético, ya que el Eterno Retorno es una síntesis especulativa y práctica del tiempo, que representa la esencia de la existencia como devenir. El devenir, o movimiento infinito de las fuerzas, se transforma en historia para los seres humanos a través de la Voluntad de Poder, lo que permite una recuperación positiva del pasado para afirmar el futuro. El Eterno Retorno también es un pensamiento selectivo, que sirve a la fuerza de la Voluntad de Poder para interpretar la existencia, ya que la interpretación depende de una selección de fuerzas que consiste en qué tipo de fuerza quiere el que interpreta. Por ello, el método de Nietzsche consiste en preguntar qué quiere el fuerte o qué quiere el débil. Teniendo como resultado que el fuerte quiere más poder, es decir, más actividad, y el débil quiere conservarse, es decir, quiere pasividad, o sea, negación del movimiento, quiere la nada, el nihilismo.

### 2.3 El nihilismo

El nihilismo constituye, en el ámbito de los seres humanos, el fundamento de la separación de la fuerza de lo que puede. En tal movimiento se da un tipo de sensibilidad que permite interpretar la vida desde la perspectiva del resentimiento, la mala conciencia y el ideal ascético. Estos dispositivos que afirman la cualidad negativa de la Voluntad de Poder son imágenes de la nada, puesto que son creados a partir de la negación del devenir para la conservación de un tipo humano. Tal conservación exige una razón para conservarse, por lo tanto necesita un ideal, es decir, necesita tales dispositivos que separan la fuerza de lo que puede o el sujeto de la acción. “Eso es lo que significa el ideal ascético: que faltaba algo, que un vacío enorme rodeaba al hombre, — y él no sabía justificarse, aclararse, afirmarse, sufría el problema de su sentido” (GM III §28). Pareciera que el ser humano prefiere el subterfugio de la nada como sentido de su existencia, aunque este no sea consciente de tal mecanismo, a sentirse a la intemperie y que su existencia no tenga sentido ni fundamento y esté a disposición del azar, o sea del devenir. Por ello el ser humano quiere tener ideales, “prefiere querer la nada a no querer” (GM III §28). Esa negación del devenir, la cual produce, entre otras cosas, el sufrimiento por la existencia, es una negación de la vida misma, es decir, del constante y eterno flujo y reflujo de fuerzas que dominan y son dominadas, y que atraviesan el cuerpo, ya sea social, individual, orgánico o inorgánico.

No se puede hablar de filosofía sin hablar en algún momento de ideales y de las ideas. La Idea es quizás la creación filosófica propiamente tal, la más original. Así, la Idea recorre el pensamiento de al menos la mayoría del canon filosófico occidental y se hace presente con predominancia en el pensamiento moderno, con las firmas de Descartes, Spinoza, Kant y Hegel entre otros. No por nada el periodo comprendido entre Kant y Hegel es considerado como “el idealismo”, es decir, el idealismo alemán. Si bien la crítica de Nietzsche a los ideales ascéticos puede extenderse al tipo humano del resentimiento, la expresión filosófica de esta modalidad del devenir de las fuerzas tiene su lugar en el idealismo, que Nietzsche probablemente experimentó de cerca con el kantismo, especialmente con Schopenhauer.

El fundamento del idealismo es el sujeto (Ferrater, 1990, p. 1599), desde donde parte la pregunta por la posibilidad de la experiencia y, por tanto, de conocer lo real, y en última

instancia de la posibilidad de conocer el mundo externo al sujeto. Ya se puede ver aquí que el idealismo niega tajantemente la realidad al suponer que el sujeto es el garante de ella. Aquí la fuerza del conocimiento es separada de lo que puede a través del dispositivo del sujeto, al separar al sujeto del mundo que puede conocer por la desconfianza de lo sensible mediante la fe en lo suprasensible, es decir, en la metafísica.

El pensamiento de Nietzsche se presenta como la culminación del pensamiento metafísico occidental y también como la constatación de su descomposición. De esta manera es preciso pensar qué significa la reconocida frase que el filósofo pone en palabras del hombre frenético en el aforismo §125 de *La Ciencia Jovial*. La constatación de la muerte de Dios, abre o inaugura una época que sería posmetafísica y, por lo tanto, declara su fin o el comienzo de su fin, o por último, la posibilidad de su superación, que requiere ser pensada más como un proceso que un suceso puntual.

Jean-Luc Marion (2011) plantea que la muerte de Dios fue un acontecimiento del cual principalmente la filosofía alemana dio cuenta durante el siglo XIX, pero que fue abarcada desde distintas perspectivas. Por ejemplo, por Stirner como una abstracción que solo va cambiando de nombre, por Feuerbach como lo conmensurable por el hombre y por Hegel como un viernes santo especulativo. Podríamos determinar la constatación de este acontecimiento como el inicio del fin de la metafísica y la posibilidad de su superación.

¿Qué significa que Dios haya muerto? Una respuesta posible es que Dios ha muerto y ha resucitado, dando paso a la cosmovisión cristiana del mundo, ¿pero es de esto de lo que hablan los filósofos? Y si no hablan del Dios cristiano, ¿están hablando de algún otro Dios? ¿Qué significa Dios? Para los filósofos, Dios es causa eficiente de todo lo que existe y, en ese sentido, es el principio desde el cual se erige todo el sentido. En otras palabras, es el fundamento de la realidad, o sea un ideal. La modernidad desde Descartes hacia adelante fue el proceso histórico del asesinato de Dios, para ir progresivamente reemplazándolo por el ser humano, dando como resultado la producción del sujeto en cuanto emancipación de la donación de sentido por Dios.

«¿Adónde 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 todo el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? (CJ §125).

Esta es la frase que constata la muerte de Dios y quién ha consumado el asesinato. Pero, ¿qué significa esta frase? ¿Cómo es posible que el ser humano haya sido capaz de hacer tal hazaña? Según Marion (2011, p. 185), Dios es el amor trinitario expresado por medio de la gracia, y sostiene que los filósofos poshegelianos confundieron la esencia de Dios, elevándolo a concepto. Marion identifica los presupuestos conceptuales que configuraron la declaración de esta muerte para especificar sus límites y alcances. Así pues, señala que hay un desconocimiento del amor divino, que es intuitivo en la oración y revelado por la gracia, el amor divino es subsumido al amor humano, entendido como deseo o apetito. Lo que significa que solo podemos intuir el amor de Dios y, por lo tanto, que no es posible para el ser humano dar un concepto real de Dios. Pero al darlo, Dios y el ser humano se sitúan en el mismo terreno, lo que hace posible que sus atributos puedan ser reconocidos el uno en el otro, dando como resultado la idea de que Dios es un reflejo o un fantasma del ser humano. Por último, Dios es considerado por los filósofos como el principio moral que rige en la humanidad, por lo que es considerado desde la perspectiva del valor como el agente que valoriza el mundo. En ese sentido es que el ser humano al identificarse con Dios, toma su lugar y cumple ahora la función de dar los valores supremos que darán sentido al mundo. Marion sostendrá que es Dios como ídolo conceptual el que ha muerto, una abstracción que los filósofos han nombrado con la palabra Dios:

Afirmar sin comillas que Dios ha muerto sólo tiene un sentido contradictorio: así pues, si Dios ha muerto, no era entonces Dios mismo quien vivía, ya que en realidad no vivía; su muerte concluye y confirma solamente la inanidad, por un tiempo encubierta, de un ídolo. De inmediato el Dios muerto se reduce a un “pretendido Dios”, cuyas comillas indican su vanidad y la subrayan; “Dios” no vale más que como

representación, ídolo que uno se hace de Dios, idea que uno se hace de él, ídolo artificial, idea concebida por el hombre. (Marion, 2011, p. 163)

Del planteamiento de Marion se desprende, entonces, que la constatación de la muerte de Dios no corresponde a la muerte del Dios cristiano, sino del ídolo conceptual que la metafísica ha construido, entendida en su esencia como la separación de lo sensible y lo suprasensible, siendo lo suprasensible lo que da sentido a lo sensible. Si no es el Dios cristiano entendido como amor trinitario aquel que ha muerto, sino otra cosa, aun así queda la inquietud de pensar cómo el Dios cristiano se ha relacionado con la metafísica, de qué fuentes ha bebido el pensamiento teológico y hasta qué punto el cristianismo como religión ha sido influenciado por la filosofía platónica y helénica, fuente de procedencia de toda la metafísica occidental. Sin embargo, el planteamiento de Marion no quita el hecho de que es un horizonte de sentido el que ha dejado de ser percibido como tal. Son las ideas, el espíritu, el cielo, la fuerza del concepto, la efectividad del ídolo, lo que ha perdido la fuerza de ser lo que da el sentido al ser humano.

La búsqueda de sentido empieza a agobiar al pensamiento, si no está Dios, ¿entonces qué? Al principio del aforismo §125 de *La Ciencia Jovial* el hombre frenético busca a Dios, podríamos interpretar, incluso, que lo busca desesperadamente. “No habéis oído hablar de aquel hombre frenético que en la claridad del mediodía encendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!»” (CJ §125). Pero es el mismo hombre frenético el que sabe que Dios ha muerto y lo constata. Aun así, el hombre frenético busca a Dios, y quizás busque a cualquier Dios que pueda tranquilizarlo. “¿Cómo nos consolamos los asesinos de los asesinos?” (CJ §125).

En la modernidad es el sujeto quien va ganando importancia como principio y sentido de la experiencia humana, pero pareciera que esta poderosa construcción conceptual otorgadora de sentido se perdió en ella misma con el transcurrir de la historia transformándose en otro ideal o ídolo conceptual que reemplazaría a Dios. La búsqueda de cualquier Dios o su sustituto, paraliza y oculta el hecho de que Dios ha muerto, es decir, que un horizonte de sentido se ha agotado. Esto se expresa en el cinismo vulgar entendido como estar consciente de la catástrofe y seguir como si nada sucediera, en la sensación de que el

mundo va en caída y nada puede detener tal caída, en la sensación de que habitamos el fin de algo ya sea de la cultura, de la especie o del planeta, etc. Pareciera que Dios se erigía como eso poderoso que era capaz de mantener el orden dentro del caos del universo, y que el sujeto, al intentar liberarse de ese orden, no pudo estar a la altura de Dios. La cuestión está en pensar por qué esto se dio así, por qué el sujeto, entendido como el resultado de la emancipación de Dios, fracasó en ser la medida de las cosas. Lo que no quiere decir que, por haber sido un error en la historia de la filosofía, sea algo falso, es un error verdadero, con sus efectos y consecuencias en la vida fáctica. En ese sentido el nihilismo constituye la experiencia de la muerte de Dios, del mundo y del alma, o sea la muerte del ideal. Nietzsche se pregunta “¿de dónde nos llega este, el más inquietante de todos los huéspedes?” (FP [127] 4.114). El nihilismo se expresa como una forma de interpretar el mundo que proviene de la moral cristiana. Esta interpretación del mundo se establece como verdadera y justa al fundarse en Dios como puede verse en los salmos, los evangelios y las cartas de Pablo de Tarso, así Dios y la verdad provienen del mismo lugar divino:

Tu justicia es justicia eterna,

Los juicios de Jehovah son verdad;

son todos justos. (Sal 19: 9)<sup>1</sup>

Si vosotros permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos; y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres. (Jn 8: 31-32)<sup>2</sup>

Te conviene conducirte en la casa de Dios, que es la iglesia del Dios vivo, columna y fundamento de la verdad. (1 Tim 3: 15)<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Véase también Sal 33:4; Sal 89: 14; Sal 111: 7-8; Sal 119: 142.

<sup>2</sup> Véase también Mt 26:41; Jn 1: 17; Jn 14: 6; Jn 18: 37.

<sup>3</sup> Véase también 2 Cor 4:2; 2 Cor 13:8; 2 Tes 2: 8-12; 1 Tim 2: 1-7.

Esta justificación de la veracidad de la interpretación cristiana del mundo es moral porque plantea una imagen del pensamiento que busca eliminar el error, considerándolo como lo falso y lo malo. Pero es por esta misma voluntad de verdad que la interpretación del cristianismo cae, ya que cuestiona si su propia interpretación es verdadera o no. Ahí tiene lugar una “transmutación de «Dios es la verdad» en la fanática creencia «todo es falso»” (FP 2 [127] 4.115). Pero dicha creencia en que todo es falso es interpretada como algo terrible porque la verdad sigue siendo valorada como algo bueno y, en último término, algo divino (CJ §344), lo que supone un nuevo problema, “el del valor de la verdad” (GM §24). El elemento que Nietzsche considera importante destacar de la interpretación moral del mundo, implementada en la perfección de Dios, es la voluntad de verdad que produce tal interpretación moral, “entre las fuerzas que crió la moral estaba la veracidad: ésta se vuelve finalmente contra la moral, descubre su teleología, su visión interesada” (FP 5 [71] 4.165), la voluntad de verdad agota la veracidad de la interpretación moral, lo que produce un proceso de autodisolución.

¿Qué sentido tendría todo nuestro ser, a no ser el de que esa voluntad de verdad que hay en nosotros haya tomado conciencia de ser un problema?... Y esto de que la voluntad de verdad tome conciencia de sí es lo que va a hacer — de eso no cabe ninguna duda — que la moral perezca: un gran espectáculo en cien actos, que está reservado a los dos próximos siglos de Europa, el más terrible e incierto y acaso también más esperanzador de todos los espectáculos... (GM §27)

Que la voluntad de verdad tome conciencia de sí produce la constante búsqueda de una verdad en la cual afirmarse, ya sea esta Dios, la ciencia, el arte, etc. Pero es por esta misma voluntad de verdad que nace la sospecha de que toda interpretación es errónea porque la interpretación cristiana del mundo, secularizada en la interpretación moral del mundo, era concebida como “La Interpretación” (5 [71] 4.165), lo que da paso a la creencia de que todo es en vano y que la existencia no tiene sentido. Sin embargo para Nietzsche el mundo es una interpretación nunca finalizada, es un devenir de la interpretación, “está siempre «fluyendo», como algo que deviene, como una falsedad que continuamente vuelve a trasladarse, que no



se acerca nunca a la verdad: porque — no hay «verdad».” (FP 2 [108] 4.108). La verdad entonces no pertenece al mundo comprendido como Voluntad de Poder, es decir, este eterno mar de fuerzas que se atraen entre sí, sino a otro mundo que niega este mundo (CJ §344). Aun así, la muerte de Dios y, por consiguiente, del mundo, del alma y la verdad, despeja el horizonte de sentido que le otorga al ser humano su humanidad, permitiendo la experimentación para otras formas del sentido y de la sensibilidad, por último, para otros devenires de las fuerzas que quizás ya no sean devenires reactivos.

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. (CJ §343)

Lo que no debe confundirse cuando se piensa el nihilismo es que todo carezca de sentido, ahí radica su peligro, “El peligro de todos los peligros: todo carece de sentido” (FP 2 [100] 4.106). Nietzsche siempre plantea que es la interpretación moral y cristiana del mundo la que se ve devastada por ella misma, lo que incluye la voluntad de verdad dentro de esa interpretación. Esto significa que es esa interpretación la que es nihilista, dando como posibilidad que haya otras interpretaciones que no sean nihilistas. Tal interpretación que consagra a la verdad como lo divino surge por la necesidad del instinto de conservación de los seres humanos reactivos a lo largo de la historia. “El instinto por la verdad quedó demostrado como un poder sostenedor de la vida” (CJ §110). Por esta razón, la muerte de Dios es una oportunidad para dar lugar a una nueva interpretación, es decir, una nueva sensibilidad que ya no tenga como principio los ideales ascéticos, sino que parta de la tierra misma.

El nihilismo es una forma de interpretar el mundo como algo que no tiene sentido y que es falso. Surge la transición de la creencia de la verdad de Dios a la creencia de que todo es falso, más no se agota la fe en sí misma como creencia. Aun así, al ser la fuerza de la interpretación moral cristiana del mundo de una gran magnitud, se cree que ninguna otra

interpretación será lo suficientemente efectiva como para alcanzar la verdad, por ello toda interpretación hasta ahora es moral y dogmática, porque busca conjurar el error, la falsedad y la mentira. “Nihilismo: Hundimiento de una valoración de conjunto (es decir, de la valoración moral) faltan las nuevas fuerzas interpretativas” (FP 5 [70] 4.164). El nihilismo se expresa en la debilidad de la interpretación moral del mundo, por eso ya nada tiene sentido. Ante ese escenario faltan nuevas fuerzas interpretativas, o sea una nueva expresión de la Voluntad de Poder en sentido activo. Lo que se hunde es la valoración moral de los hechos, es decir, la Voluntad de Poder afirmada como voluntad de verdad. Si el nihilismo se expresa en el agotamiento de la interpretación moral del mundo, toda moral es nihilista, puesto que toda moral descubre que ni lo bueno ni lo malo tiene sentido, porque la verdad es buena, pero porque esa misma voluntad de verdad termina cuestionando la verdad, esta se transforma en dudosa y tiene la posibilidad de ser falsa, o sea, mala.

Tongeren (2018) reconstruye el despliegue del nihilismo según las apreciaciones que Nietzsche ha tenido a lo largo de su obra de la siguiente manera. “El nihilismo (4) es la experiencia consciente de un antagonismo (3), que es el resultado del declive de la estructura protectora (2) que fue creada para ocultar el absurdo de la vida y del mundo (1)” (Tongeren, 2018, p. 100).

(1) corresponde al pesimismo griego y la justificación estética del sin sentido del mundo, lo que Nietzsche denomina como la época trágica. Es el periodo en el cual se empiezan a disolver los elementos dionisíacos y apolíneos de la tragedia para dar paso al optimismo socrático (NT §10-14). Con Eurípides la tragedia justifica el sufrimiento de manera optimista y socrática produciendo un antídoto contra el sin sentido del sufrimiento al separar al héroe trágico de los sucesos que le acontecen mediante la exposición de ellos en el prólogo de la tragedia, disolviendo la tensión trágica en el espectador, donde sobresale la importancia de lo racional e intelectual por sobre lo instintivo.

Basta con tener presentes las consecuencias de los principios socráticos: «la virtud es el saber; se peca solo por ignorancia; el virtuoso es el feliz». En estas tres formas fundamentales del optimismo se halla la muerte de la tragedia. Pues ahora el héroe

virtuoso tiene que ser un dialéctico, ahora tiene que haber una unión necesaria y visible entre la virtud y el saber, entre la fe y la moral. (NT §14)

El nihilismo tal como lo está pensando Nietzsche se origina con la pérdida de fuerza del antídoto contra el nihilismo, antídoto que se expresa en su mayor fuerza en la moralidad cristiana. “La moral era el mayor antídoto contra el nihilismo” (FP 5 [71] 4.164).

Esto da paso al punto (2) que consiste en la historia de la cultura europea desde Platón hasta el siglo XIX, lo que fija el nihilismo a Europa. Aquí se puede pensar en cómo la cultura europea ha afectado al planeta entero, si tomamos en cuenta que Europa no es solo un territorio geopolítico, sino también un territorio de ideas. En este periodo, se construye el fundamento que dará un sentido rígido al mundo. Frente a las fuerzas del caos y un mundo que es devenir, la voluntad de verdad surge como una protección del ser humano mediante conceptos que fijan la realidad a través de la finalidad, la unidad y el ser. Así el caos queda ordenado en el campo de la realidad metafísica que solo es accesible por medio de la razón. De otra manera, la vida sería sufrimiento para el ser humano por ser un animal enfermo (GM I §6; II §22) y necesitar un por qué (CJ §1). Por estas razones el ser humano produce religiones, morales y conocimientos para enmascarar el sin sentido del mundo. Pareciera que liberarse de esta triada sería liberador, pues ya no hay autoridad a la cual someterse, pero en realidad aquí es cuando el nihilismo se asoma como peligro, “se descubre con que material se ha construido el «mundo verdadero»: y ahora solo queda el mundo reprobado y se pone también esta suprema decepción a cuenta de su carácter reprobable” (FP 9 [107] 4.267), en aquella experiencia se expresa la voluntad de nada.

De esta manera, (3) consiste en que el cristianismo se presenta como la verdad pero por la misma voluntad de verdad, el cristianismo cae como mentira. Sólo hay fe en la verdad, independiente del credo. El reverso de Dios es la verdad, el reverso de la verdad es que todo es falso, así, es verdad que todo es falso. La voluntad de verdad al desmontar la metafísica, desmonta también la moral, puesto que la moral corresponde a un orden de la realidad que depende de la metafísica para hacerse efectiva.

Por último, (4) consiste en dar cuenta de la necesidad ambigua de producir un mundo, que a la vez es desmontado por la voluntad de verdad, por no tener la certeza de que la producción sea un buen analgésico contra la insoportabilidad de la vida. Esto conlleva al antagonismo de que todo valor carece de él, que el mundo que creíamos que era verdad, en realidad, por ser producido, es falso, una ficción. “No estimar lo que conocemos y ya no poder estimar las mentiras que nos quisiéramos contar — da por resultado un proceso de disolución” (FP 5 [71] 4.165). Dar cuenta del sin sentido del mundo se traduce en dos formas de nihilismo; activo y pasivo. Aquel sentimiento de que no hay salida al sin sentido corresponde al nihilismo pasivo, y aquel sentimiento de que ya que no hay sentido, este puede ser producido, corresponde al nihilismo activo.

En el fragmento póstumo 9 [35] 4.241-242 Nietzsche da notas de lo que sería el nihilismo activo y pasivo, donde el nihilismo activo, en su máxima expresión, es una fuerza violenta de destrucción pero que aún no es capaz de darse una nueva meta, es decir, crear algo. Esta destrucción da paso entonces a la posibilidad de la creación, en vez de la autodestrucción del nihilista cansado cuando la fuerza persiste y crea nuevas metas. En ese sentido el nihilismo activo sería la expresión de saber que todo es mentira y persistir, que toda creencia es un tener por verdadero, que todo es necesariamente mentira (FP 9 [41] 4.243). ¿Cómo afirmar las fuerzas activas de la mentira? Elaborar un mundo nuevo consistiría en precisamente eso, elaborar las correspondientes ficciones que den fuerza a un tejido del mundo capaz de afirmar tales ficciones, teniendo en cuenta que el sentido instaurado es solo la expresión de la fuerza de quien instituye (FP 9 [35] 4.242). Sin embargo, Nietzsche señala que el nihilismo es ambiguo porque el nihilismo figura como estado intermedio de las intensidades que lo pueblan. “El nihilismo como fenómeno normal puede ser un síntoma de creciente fortaleza o de creciente debilidad” (FP 9 [60] 4.251). Por ello hay nihilismo activo y pasivo, el primero como signo acrecentado del poder del espíritu y el segundo como descenso y retroceso del poder del espíritu.

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 aun suficientemente fuertes: ya sea que la *décadence* aun vacila y no ha inventado todavía sus remedios. (FP 9 [35] 4.242)

El nihilismo está poblado de grados de intensidades fuertes y débiles. El grado de más intensidad es entonces capaz de la destrucción de los valores. De ahí los grados van disminuyendo, pasando por puntos intermedios, en donde se haya la capacidad de encontrar inadecuados los valores que un orden social ha dado, pero sin llegar al punto de la destrucción de tales valores. La más baja intensidad se expresa con el nihilismo pasivo. En ese estado se desespera ante la desvalorización del valor, pues no hay fuerza suficiente para sostenerse en medio del flujo y reflujo de fuerzas que es la vida. Esto quiere decir que aún se depende de la verdad del valor, aun teniendo en cuenta que el valor no vale nada. Esa crisis descompone y lleva a la autodestrucción fundada en el “todo es en vano” por medio de la voluntad de nada. “Esta es la forma más extrema del nihilismo: ¡la nada (lo «carente de sentido») eternamente!” (FP 5 [71] 4.165). Tal interpretación del eterno retorno de la nada afirma el polo negativo de la Voluntad de poder, que se expresa por ejemplo en la morales de esclavos al buscar la protección frente a quienes tienen el poder.

En un sentido ético-político, la moral es una forma de protegerse de quienes tienen el poder. De esta manera, la moral es una forma de despreciar la Voluntad de Poder, sin comprender que ella misma es Voluntad de Poder. Por eso, la moral también es funcional a los poderosos, puesto que diferencia la jerarquía entre las clases dominantes y subalternas. Sin la interpretación moral del mundo “el oprimido comprendería que está en el mismo plano que el opresor y que no tiene respecto de él ningún privilegio, ningún rango superior” (5 [71] 4.166). Nietzsche se refiere al tipo humano de los desposeídos como *Schlechtweggekommenen*, lo que se comprende como aquellos seres humanos que persisten en un estado constante de descomposición de su salud, resignándose a estar en ese estado.

¿Qué quiere decir «[*Schlechtweggekommenen*]»? Ante todo, fisiológicamente: ya no políticamente. El tipo menos saludable de hombre en Europa (en todas las clases) es el terreno de este nihilismo: sentirá la creencia en el eterno retorno como una

maldición, tocado por la cual no se retrocede ya ante ninguna acción: no extinguirse pasivamente sino hacer que se extinga todo lo que carece en ese grado de sentido y de meta: aunque sea solo una convulsión, una furia ciega al saber que todo existía desde la eternidad — incluso ese momento de nihilismo y placer de destrucción. (FP 5 [71] 4.167)

El nihilismo de los desposeídos, el nihilismo negativo, reactivo, es la forma del nihilismo en su modalidad destructiva y autodestructiva, en su voluntad de nada, que se aterra frente a la idea del eterno retorno como repetición de la nada. La moral le da el fundamento a los desposeídos de protegerse del poder mediante la producción de valores metafísicos, eternos, etc., por lo que el agotamiento de la moral supone el agotamiento del consuelo de los desposeídos. Ellos son arrastrados a la nihilidad de su fundamento [*Zu-Grunde-Gehen*], lo que pone en crisis al fundamento, en este caso de la moral, llevando a la conclusión de que todo es en vano y se convierte en anhelo de nada y, por tanto, en devenir nada, en autodestruirse.

El nihilismo como síntoma de que los [*Schlechtweggekommenen*] no tienen más consuelo: que destruyen para ser destruidos, que, desligados de la moral, ya no tienen ninguna razón para «resignarse» — que se colocan en el terreno del principio opuesto y también quieren por su parte poder, obligando a los poderosos a ser sus verdugos. (FP 5 [71] 4.167)

El anhelo de destrucción, como voluntad de nada, pone a los desposeídos en la posición de confrontar a los poderosos, buscan sus propios verdugos, al pensar que todo es en vano, encuentran sentido en la destrucción de todo, porque todo no importa. Si este nihilismo tiende hacia una voluntad de nada, ¿acaso el nihilismo activo tiende hacia una voluntad de otra cosa? ¿Sería entonces nihilismo? ¿Es el nihilismo necesariamente voluntad de nada? Pero Nietzsche considera ese nihilismo autodestructivo como necesario.

Yo elogio, no critico aquí, que venga: creo que habrá una de las crisis más grandes, un instante de autorreflexión sumamente profunda del ser humano: si este se repondrá de ello, si el ser humano dominará esta crisis, eso es una cuestión que depende de su fuerza: es posible que lo haga... (FP 11 [119] 4.401)

Puesto que de esa crisis surgen las condiciones para una jerarquía de fuerzas desde el punto de vista de la salud, se da la posibilidad de una interpretación afirmativa de la Voluntad de Poder, es decir, que acepta y quiere el eterno flujo y reflujo de fuerzas que se da en el acontecimiento de la vida.

Nietzsche plantea ya en su tiempo que las condiciones para un nihilismo activo son más favorables, a la sombra de la muerte de Dios, con el desarrollo de las grandes ciudades y las condiciones de vida de algunos sectores de la población mundial. El fundamento divino de Dios y su contraparte atea, o sea, el fundamento naturalista-científico, pierden su importancia y ya se revelan como hipótesis muy extremas para conjurar el nihilismo. Con el desarrollo de las metrópolis y la técnica, el azar y el sin sentido es más tolerable. “El nihilismo activo aparece en condiciones relativamente mucho más favorables. Ya el hecho de que se sienta la moral como algo superado supone un grado bastante elevado de cultura espiritual; ésta, a su vez, un relativo bienestar.” (FP 5 [71] 4.167) Los más fuertes serían entonces aquellos que no necesitan extremos, ni autodestrucción extrema, ni autoconservación extrema. Aquellos que pueden soportar un poco de azar y sin sentido, porque conocen la capacidad de sus potencias, aquellos que puedan reírse del ser humano sin empequeñecerse ellos mismos. Nietzsche se plantea entonces, “¿cómo pensaría un hombre así en el eterno retorno?” (FP 5 [71] 4.168). Nosotros nos preguntamos ¿cómo pensaría alguien así de sí mismo?

El nihilismo separa la fuerza de lo que puede en el ámbito de los seres humanos, generando una sensibilidad basada en el resentimiento y la mala conciencia, dando lugar a la producción de dispositivos que niegan la Voluntad de Poder y crean imágenes de la nada para conservar un tipo humano, prefiriendo la nada como sentido de la existencia en lugar de enfrentarse a la incertidumbre del devenir. Esto se expresa en la relación que tiene la filosofía con los ideales y las ideas, siendo la Idea la creación filosófica más original que ha permeado

el pensamiento occidental, especialmente con el idealismo, corriente que se fundamenta en el sujeto como garantía de la realidad, separando la fuerza del conocimiento de lo que puede a través de la desconfianza en lo sensible y la fe en lo suprasensible. Frente a esto, el pensamiento de Nietzsche culmina el pensamiento metafísico occidental y constata su descomposición con la imagen de la muerte de Dios como muerte del ideal, marcando el inicio del fin de la metafísica y la posibilidad de su superación. Sin embargo, es necesario recalcar que la muerte de Dios no se refiere al Dios cristiano, sino al ídolo conceptual construido por la metafísica. Independiente de esto, es el horizonte de sentido que daba significado al ser humano lo que se ha debilitado. En la modernidad, el sujeto se convierte en el centro de la experiencia humana, pero esta construcción conceptual se pierde a sí misma, convirtiéndose en un nuevo ideal agotado. La búsqueda constante de un sustituto de Dios oculta su muerte y el agotamiento del sentido. En ese agotamiento, la interpretación moral cristiana del mundo colapsa al cuestionar su propia veracidad. Esta voluntad de verdad, a la vez, agota la veracidad de la interpretación moral, generando un proceso de autodisolución. La conciencia de la voluntad de verdad lleva a la búsqueda constante de sentido, pero también a la sospecha de que toda interpretación es errónea produciendo una imagen dogmática del pensamiento. Esta sospecha lleva a la expresión del nihilismo en la historia occidental reciente. Aun así, el nihilismo, según Nietzsche, no implica que todo carezca de sentido, sino que es la interpretación moral y cristiana del mundo la que pierde su sentido. Esta interpretación, basada en la voluntad de verdad, es la que se vuelve nihilista al desmoronarse. Nietzsche ve en la muerte de Dios una oportunidad para una nueva interpretación basada en el devenir y no en la permanencia de los ideales ascéticos. La voluntad de verdad desmonta la metafísica y la moral, lo que lleva a la desvalorización de todo, de donde surgen grados de fortaleza y debilidad frente a tal situación que Nietzsche establece como puntos de medida de esos grados al nihilismo activo y pasivo. El nihilismo activo implica la destrucción de los valores establecidos y la creación de nuevas valoraciones, mientras que el nihilismo pasivo es una forma de desesperación ante la desvalorización del valor. En última instancia, Nietzsche se pregunta por el tipo de ser humano que pueda soportar esta forma extrema del nihilismo, es decir, la conciencia de que el mundo es una ficción y que el sentido depende de la fuerza de quien interpreta. Es en ese momento en el que la misma humanidad del ser



humano queda puesta en un signo de interrogación, es decir, su mismo sentido queda en entredicho.

### 3. ¿Ser humano?

“Es un prejuicio que yo sea un ser humano.”

Nietzsche. Carta a Cosima Wagner del 3 de enero de 1889.

¿En qué consiste la humanidad del ser humano? ¿Quiénes somos nosotros, aquellos que nos hacemos llamar seres humanos en el siglo XXI? Esas son algunas de las preguntas que brotan de la experiencia del nihilismo, cuando todo fundamento queda desmantelado y agotado. A la sombra de la muerte de Dios, también queda la sombra del ser humano como centro de la Tierra sobre nosotros, pero tal sombra no ha podido estar a la altura de la sombra de Dios, por lo que el ser humano es arrastrado a su propio fundamento abierto y vacío en una serie de humillaciones a su narcisismo antropológico realizadas por medio del campo del conocimiento y la técnica. Sin embargo, este acontecimiento y estas humillaciones no son percibidos como algo terrible, si es que han sido percibidas, sino que se decantan lentamente entre el devenir de la historia. Por eso Nietzsche se pregunta en el quinto libro de *La Ciencia Jovial* de forma general: ¿Quiénes somos nosotros, los sin temor, que han sobrellevado la muerte de Dios, ahora que sabemos que la creencia en Dios es increíble? Nietzsche agrega a esta pregunta las siguientes: ahora que Dios ha muerto ¿en qué vamos a creer? ¿Cómo vamos a conocer? ¿Cómo vamos a actuar? Es decir, ¿cuál será la nueva religión? ¿La nueva ciencia? ¿La nueva moral? El planteamiento de estas preguntas puede verse en las tres primeras secciones del libro quinto como lo señala Tongeren (2018, p. 72). Además, estas preguntas siguen en la misma línea de las preguntas que Kant ya se había planteado en la *Crítica de la Razón Pura*: “Todo el interés de mi razón (tanto el especulativo, como el práctico) se reúne en las tres preguntas siguientes: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué puedo esperar?” (KrV A805/B833).

Esta serie de preguntas que surgen de la muerte de Dios dejan al ser humano como un signo de interrogación, tal como lo plantea Tongeren (2018) en su lectura de CJ §346: “somos este problema, somos una pregunta o un signo de interrogación” (p. 75). La pregunta consiste, como ha sido señalado en el primer capítulo de esta investigación, en determinar si el nihilismo consiste en la destrucción de los valores o de sí mismo, puesto que el ser humano

no puede diferenciarse de los valores mismos al no tener una claridad de lo que lo hace humano, o si los valores, es decir, la cultura, es lo mismo que la humanidad. Por tanto, otra forma de plantear la pregunta sería enfocarse en si son los valores lo que constituyen la humanidad de lo humano, dejando de lado el aspecto de individualidad que tiene el término «sí mismo» y pensando lo humano como un fenómeno global y extendido a la especie y que en cierta forma es producto de ella misma. Nietzsche sugiere “tomar conciencia de sí no como individuo sino como humanidad” (FP 9 [60] 4.249). Este gesto de pensar mi propia humanidad como la humanidad de la especie tiene su expresión en el campo del saber en lo que Foucault llamó las ciencias humanas, de donde surge una cierta imagen del ser humano como un duplicado empírico-trascendental a partir del pensamiento de su finitud en el ámbito de la vida, el trabajo y el lenguaje.

La muerte de Dios sitúa al ser humano en un contexto histórico finito, debido a la muerte del principio que reúne y justifica la existencia. El signo de interrogación que somos queda en un estado donde la idea misma de humanidad, es decir, la respuesta humanista a tal signo de interrogación, está destinada a desvanecerse. Esto quiere decir que la experiencia del signo de interrogación que somos ha persistido a lo largo de la historia. Sin embargo, las respuestas siempre han dejado algo impensado. Desde esta perspectiva, surge la noción de lo impensado en las ciencias humanas, que se manifiesta cuando el ser humano se contempla desde su propia finitud histórica y existencial. Por esta razón, Foucault introduce la noción de la muerte del Hombre, un concepto implicado por la muerte de Dios.

### 3.1 La muerte del Hombre y la promesa del *Übermensch*

Foucault (1968) plantea que el fenómeno “ser humano” es una objetivación reciente en el campo del saber, no por ello, menos importante (p. 335). Así, con la muerte de Dios, es decir, con el comienzo de la muerte de la metafísica, aflora la finitud del ser humano en su positividad. Durante el siglo XIX el ser humano es pensado como el sujeto de la vida, del trabajo y del lenguaje, pero ya no como un sujeto trascendental a esos fenómenos, sino inserto en ellos, lo que deja un ámbito impensado en su origen. Así, al ser humano le es dada una vida que desborda su propia constitución orgánica, vive según leyes que le son impuestas extrañamente por algo y habla un lenguaje que no ha elegido hablar. ¿Quién me da la vida? ¿Quién me dice cómo vivir? ¿Quién me ha dado la palabra? Ya no puede ser Dios ni la naturaleza la que satisfaga la comezón intelectual del ser humano al reformularse las preguntas de Kant y Nietzsche, en las cuales puede verse la transición del objeto de la ciencia de un siglo a otro. El pensamiento del siglo XIX centrado ya en el ser humano más que en una teoría de la representación (Foucault, 1968, p. 326) desplaza estas preguntas, por lo que a partir de ese siglo, la reflexión:

Se trata no de la verdad sino del ser; no de la naturaleza, sino del hombre; no de la posibilidad de un conocimiento, sino de un primer desconocimiento; no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia, sino de la retoma en una conciencia filosófica clara de todo ese dominio de experiencias no fundadas en el que el hombre no se reconoce. (Foucault, 1968, p. 314)

En el fondo lo impensado aflora en el pensamiento del ser humano al pensarse a sí mismo desde su finitud. Lo impensado persiste insistiendo a lo largo de toda la historia reciente del pensamiento, en el psicoanálisis y la etnología, como lo ha señalado Foucault, pero también en la fenomenología con las reflexiones heideggerianas sobre la condición claro/oscura de la verdad del ser, en el elemento místico del lenguaje que ha propuesto Wittgenstein, en la teoría crítica con la indeconstructibilidad de ciertas categorías como la

justicia y la violencia, en la reflexión de la ciencia cognitiva sobre el problema de la relación entre el ámbito lingüístico de la representación y la estructura material neuronal del cerebro, etc. En esto impensado también aflora una promesa y a la vez, quizás, una amenaza, que Foucault plantea como la muerte del Hombre, la cual ha devenido como efecto de la Muerte de Dios.

Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre. (Foucault, 1968, p. 333)

¿Qué significa, entonces, esta muerte del Hombre, consecuencia necesaria de la muerte de Dios? En que la finitud del ser humano significa que incluso la misma concepción de la humanidad del ser humano es un fenómeno histórico inscrito en cierto contexto, en el periodo ilustrado de la modernidad. “Al dar muerte a Dios, el hombre queda entregado a su positiva finitud histórica. Finitud que no puede sino asumir en la dispersión en que ella se manifiesta y que señala hacia su próxima desaparición y fin” (Jara, 2016, p. 96). Esto quiere decir que la pregunta sobre lo que nosotros seamos siempre vuelve a repetirse una y otra vez a lo largo de la historia, y que en aquella respuesta siempre queda algo impensado, que puede volver a ser pensado en el futuro y que hasta el siglo XX ha sido respondida con el concepto Hombre. Sin embargo, Foucault plantea que es esa concepción la que ya ha llegado a su fin y que el pensamiento se abre nuevamente a preparar una respuesta a la pregunta ¿Quiénes somos? Por lo tanto, es la concepción del Hombre europeo ilustrado heterosexual la que ha llegado a su fin, más no el fin de la especie.

La respuesta a esta pregunta sin duda tiene repercusiones éticas y políticas, puesto que de la definición de lo que somos se tiene el derecho a ciudadanía en las metrópolis y el acceso a los beneficios que tiene ser parte de lo que Sloterdijk llama nuestros parques humanos. Nietzsche plantea ya que el *Übermensch* debe ser deseado, debe ser un tipo sobrehumano que debe ser preparado por la civilización si esta quiere dejar las morales

decadentes y, por lo tanto, hacer de las fuerzas reactivas un devenir activo de ellas, o sea, una superación del nihilismo por medio de un proyecto civilizatorio con fines y parámetros bien definidos del animal doméstico que la cultura desea preparar para el futuro. Francesca Ferrando (2019) plantea en *Posthumanismo Filosófico*, aludiendo a la figura que el *Übermensch* representa en los discursos transhumanistas y posthumanistas, que Nietzsche se refiere a una transformación del espíritu más que a una transformación tecno-biológica de la especie, para Ferrando, Nietzsche sigue pensando en términos individuales en este asunto, así, no se nace *Übermensch*, sino que uno se convierte en *Übermensch* (p. 48). Aquí Ferrando comprende la transformación del espíritu como una transformación del individuo, pero el individuo en Nietzsche no está separado de la cultura, de hecho, es la cultura la que debe ser transformada, sus fuerzas son las que deben devenir activas para formar una crianza sobrehumana. Así, para que lo sobrehumano venga, o posthumano en términos de Ferrando, es tarea de la misma humanidad seleccionar las fuerzas activas de la cultura y tener el deseo por criar un tipo humano activo. Nietzsche plantea que un tipo sobrehumano del ser humano debe ser querido por una cultura o civilización y que jamás la humanidad se ha planteado “qué tipo de ser humano se debe criar, se debe querer, como el tipo de valor más elevado, de vida más digna, de futuro más cierto” (AC §3). Este deseo por lo sobrehumano implica un rechazo a la categoría de progreso, es decir, que el ser humano va mejorando conforme avanza la historia, puesto que avanza según las pretensiones de una cultura dada hacia un fin o un ideal.

La humanidad no presenta una evolución hacia lo mejor, o hacia lo más fuerte, o hacia lo más elevado, de la manera en que hoy se cree esto. El «progreso» no es sino una idea moderna, es decir, una idea falsa. El europeo de la actualidad sigue estando, en su valor, muy por debajo del europeo del Renacimiento; una evolución ulterior no es simplemente, por una necesidad cualquiera, elevación, aumento, fortalecimiento. (AC §4)

Así, el concepto de *Übermensch* se torna intempestivo. Hubo, hay y habrá *Übermenschen*, eso depende del tipo de cría que tenga en vistas hacia ello, aunque para

Nietzsche pareciera que el *Übermensch* es más un golpe del destino que la elección de la humanidad de mejorarse a sí misma. No obstante, Sloterdijk plantea que el ser humano siempre tiene la tendencia al mejoramiento de sí mismo mediante antropotécnicas, las cuales se componen de medios simbólicos como materiales, espirituales como técnicos.

Las antropotécnicas que producen lo humano configuran la separación del circunmundo animal y la introyección al mundo. De esta manera el ser humano ha sido producido por un animal que inauguró su propia separación del circunmundo. Por lo tanto, el ser humano es un animal que carece de medioambiente, pero esta carencia resulta en el despliegue del mundo técnico tal como lo experimentamos diariamente. En otras palabras, crea a partir de su propio alejamiento del medioambiente, de su proyección a un campo vacío, su propio medioambiente.

### 3.2 Medioambiente, Claro y Mundo

Sloterdijk plantea realizar una ficción paleoantropofilosófica donde relaciona el concepto etológico de circunmundo/medioambiente [*Umwelt*] y el concepto fenomenológico de mundo [*Welt*], principalmente a partir de las reflexiones de Heidegger, agregando la pretensión de reflexionar sobre el origen de la separación que un animal, probablemente un homínido, llevó a cabo de su circunmundo para introyectarse a un mundo. Este acontecimiento fundador de la especie consiste en la producción del ser humano tanto en términos técnicos como ontológicos.

A lo largo de la *Carta Sobre el Humanismo*, Heidegger irá exponiendo sus percepciones sobre la esencia del ser humano puesta en relación con el ámbito del ser. Ahí plantea que la esencia del ser humano consiste en su ex-sistencia, es decir, que se encuentra abierto al mundo y a sí mismo. Heidegger intenta exponer su concepción sobre lo humano rechazando una definición que recaiga en la metafísica, comprendido como aquel sistema de pensamiento que necesita como regla lógica, un principio del cual derivar los planteamientos que ella requiera. Así, “la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de las causas supremas” (Heidegger, 2006, p. 17). Esto quiere decir que el pensamiento metafísico reposa en un esquema atributivo y participativo. Este esquema podemos verlo en su máxima aplicación en el lenguaje enunciativo, donde la estructura de una proposición consiste en la derivación de predicados a partir de un sujeto. Por esta razón, en la *Carta Sobre el Humanismo*, Heidegger va a presentar a todo humanismo como metafísico, ya que consiste en definir la esencia del ser humano a partir de un principio que opera bajo la presuposición de lo ente en su totalidad. De esta manera, el humanismo puede ser de tipo romano, cristiano, marxista, existencialista, etc., pero estos acercamientos siempre serán concepciones de lo humano a partir de conceptos previos que se fundan en una presuposición de lo ente en su totalidad, o sea, que están fundadas en una presuposición del ser, como ser del ente, lo que significa que estos humanismos no han planteado la pregunta por la verdad del ser, es decir, del ser en cuanto tal, remitiéndose a un campo cerrado sobre ellos mismos. De esta manera, Heidegger va a insistir en la *Carta Sobre El Humanismo*, que la esencia del ser humano debe



ser pensada en su referencia al ser. Así, va a plantear que la esencia del ser humano reside en su ex-sistencia.

En *Ser y Tiempo*, se ve planteada la ex-sistencia a partir del análisis del estar-en. En el estar-en en cuanto tal, Heidegger va a analizar la aperturidad del ser humano para con el ser. Al ser humano le va el Ahí del ser, lo que quiere decir que este está abierto para sí mismo, para el mundo, para su ser y, por lo tanto, para el ser en general. “Este ente lleva en su ser más propio el carácter del no-estar-cerrado. La expresión ‘ahí’ mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el Dasein) es ‘ahí’ [ex-siste] para el mismo” (Heidegger, 2015, p. 159). Es por esto que el ser humano ex-siste, porque al estar abierto en su Ahí, puede poner en frente de sí al mundo y a sí mismo. En otras palabras, puede comprenderse desde el despliegue del mundo y/o de sí mismo y no puede evitarlo. De ahí, su condición de arrojado/proyectado al mundo, ya que no puede evitar estar abierto a la totalidad de lo ente, pero tampoco sabe por qué, ni con qué fin lo está.

Este Ahí, viene a ser en la *Carta Sobre El Humanismo* el claro del ser, “en cuanto existente, el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su cuidado el aquí en cuanto claro del ser” (Heidegger, 2006, p. 33). Este claro, remite al campo de lo abierto en el que se da la verdad del ser. Así, en la conferencia *De La Esencia De La Verdad*, Heidegger sostiene que la esencia de la verdad consiste en su carácter de claro-ocultante que nos adviene en lo abierto. Donde “el ser se manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción encubridora. El nombre de este claro es *ἀλήθεια*” (Heidegger, 2000, p. 170).

Heidegger parte del análisis de la verdad comprendida desde el sentido común, como aquel enunciado que se adecua a su objeto, es decir, que tiene concordancia con él. ¿Pero cómo pueden concordar o coincidir dos cosas totalmente distintas? ¿Cómo coinciden enunciado (lenguaje) y cosa (realidad)? El enunciado representa, pone enfrente lo representado, es decir, pone la representación como lo que está al frente. Este acto de representar es un cierto comportamiento con lo puesto en frente que viene a presencia. Este frente que nos viene a presencia lo podemos comprender como lo abierto. Pero no debe ponerse ese frente como una relación sujeto/objeto, pues ese mismo frente nos rodea y nos atraviesa, es más un plano en el que estamos insertos que literalmente un frente. Sin embargo, a falta de mejor manera de referirnos a esto, seguiremos utilizando la palabra “frente”.

En lo abierto se da que las cosas nos advienen, esto que nos adviene es libre y cuando lo presenciamos como tal es porque dejamos que advenga a nosotros en su libertad. En ese sentido en lo abierto nos exponemos ante lo ente en su desocultamiento porque lo dejamos ser.

Dejar ser – esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es – significa meterse en lo abierto y en su apertura, una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo. (Heidegger, 2000, p. 159-160)

Así, la libertad se da en lo abierto, donde el ser humano como ex-sistencia puede dejarse llevar por la libertad de lo que le adviene, es decir, puede dejar ser al ente en su desocultamiento o no. A la vez, lo ente es desocultado solo en donde enfocamos la mirada, pero se oculta como lo ente en su totalidad. “En la libertad ex-sistente del Dasein acontece el encubrimiento de lo ente en su totalidad” (Heidegger, 2000, p. 164) Este encubrimiento, revela el carácter ocultante de la verdad al momento de desocultarse, por lo tanto, al momento de que lo ente se nos manifiesta. En dicha manifestación que desoculta al ente en su singularidad, se oculta lo ente en su totalidad, aquí, lo ente en su totalidad ha sido concebido por la historia de la filosofía como el ser. Por último, Heidegger sostiene que la filosofía siempre ha pensado a lo ente en su ser, o sea, ha considerado la verdad de lo ente como su ser.

Bajo el pensamiento de la metafísica, solo se conoce a lo ente en su ser, y no al ser en cuanto tal, por tanto la verdad del ser se oculta. Esto que se oculta, es lo que ha sido impensado por la filosofía. Ya afirma Heidegger (2006) en la *Carta Sobre El Humanismo* que “el pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre” (p. 11). Pero también señala que el pensar está fuera de su elemento. El elemento es aquello en lo cual algo puede llevarse a cabo, en otras palabras, es la capacidad de algo. En el caso del pensar, el elemento es el ser que “está capacitado sobre el pensar, y por lo tanto, sobre la esencia del ser humano, lo que significa sobre su relación con el ser.” (Heidegger, 2006, p. 17). Esto quiere decir que

cuando hay pensamiento a la vez hay ser<sup>4</sup>, ambos emergen simultáneamente al darse el advenimiento en el claro. Pero esto no significa que el pensar sea un acto de un sujeto, porque el pensar se le da al ser humano como ex-sistencia. “El hombre, puede pensar en cuanto tiene esa posibilidad. Pero, esa posibilidad no nos garantiza que seamos capaces de tal cosa. Ya que, ser capaz de algo quiere decir: permitir que entre en nosotros ese algo según su esencia” (Heidegger, 2003, p. 253).

El pensar viene determinado por lo que percibe, esto es, lo ente en su ser. En otras palabras, el pensar percibe lo presente en su presencia, este se pone a la medida de lo que está percibiendo. Una de las tantas formas en que Heidegger se refirió al ser, es como presencia. “Este aparecer del ser como la presencia de lo presente es el mismo comienzo de la historia de occidente” (Heidegger, 2003, p. 268), en esta forma histórica en que el ser adviene a la presencia está oculto el origen esencial del ser en cuanto tal.

El elemento del pensar se oculta en el ser como presencia. Algo escapa al pensar en el advenimiento del ser como presencia, esta simultaneidad de mostrarse y ocultarse es lo que dijimos era la verdad del ser. Entonces, el pensar debe esperar a ser interpelado por lo impensado dentro de lo que ha sido pensado, ya que ahí está oculta la esencia de un asunto. Por lo que pensar consiste en estar atentos a aquello que se oculta en lo ya pensado. Podríamos considerar que dirigir la atención a aquello que se oculta, es aguardarlo, vigilarlo y esperar su manifestación. Lo oculto es la verdad del ser. De ahí que el pensar sea un actuar que deja ser, puesto que espera atentamente a que advenga el ser o la presencia a él. El pensar es llevado por el ser humano por su carácter de no poder ser cerrado, es decir, su ex-sistencia. Por el motivo de que al ser humano le es dado el pensar según la verdad del ser, es que este es el pastor del ser y no el señor de lo ente, porque debe estar atento a su manifestación y a su donación y no determinarlo según su voluntad.

Recapitulando, para Heidegger pensar es pensar lo impensado, lo impensado es el ser, el ser es el ámbito de lo abierto, aquello que nos adviene como presencia de lo presente. Es

---

<sup>4</sup> Esta correlación entre pensamiento y ser es, sin embargo, una correlación que debe ser pensada con detenimiento si se tiene la intención de hacer un análisis deconstructivo del ser humano, puesto que sigue con la tradición moderna de la supremacía del ser humano como sujeto pensante racional que ejerce una relación de dominación con su objeto. Este correlacionismo entre sujeto y objeto presente en casi toda la filosofía moderna es una de las tantas cosas impensadas que suscitan interés para el pensamiento del siglo XXI.

posible para el ser humano estar dispuesto para pensar, porque está en el claro del ser, que es el ámbito de lo abierto, aquello desde donde brota lo que nos adviene a la presencia, que viene a ser lo oculto del ser. La disposición para que al ser humano le advenga a la presencia lo oculto, es un actuar, en el sentido heideggeriano, puesto que en aquella disposición, nos ponemos atentos a lo oculto que yace en lo desoculto, esperamos por su manifestación.

Llevar a cabo significa desplegar algo en su esencia, guiar hacia ella, *producere*. Por eso en realidad solo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo «es» es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. (Heidegger, 2006, p. 11)

El ser humano lleva a cabo su propia esencia, que es el estar abierto para lo que advenga. En esta aperturidad mora el ser humano y es llevado a sí mismo a presencia, a su propia mirada, o sea, es producido por él mismo. En *La Pregunta Por La Técnica*, Heidegger analiza el esquema de las cuatro causas griegas como la estructura que fundamenta la concepción instrumental de la técnica. Las cuatro causas son responsables de dejar advenir a la presencia lo presente. Heidegger se refiere a este movimiento como *Her-vor-bringen* que también significa producir, la palabra está remitida tanto al movimiento de la producción artesana como al movimiento de la germinación, a brotar. Este pensamiento sobre el ámbito de lo instrumental referido a la causalidad lleva a Heidegger a concluir que la causalidad consiste en dejar advenir lo producido en el claro. Ese movimiento es una forma de corresponder a la esencia de la verdad del ser como claro ocultante, ya que deja que advenga lo que, de alguna manera, estaba oculto. Esto quiere decir que en tal correspondencia se da un modo de desocultar la verdad, por ejemplo, si seguimos la perspectiva paleoantropofilosófica de la antropogénesis, el animal que luego se transformó en ser humano, al alzar la mirada en el claro, proyectándose del circunmundo al mundo, dejó advenir la piedra como una cosa consistente de dos superficies; una superficie que sirve para agarrar la piedra y otra que sirve para golpear otras superficies, inaugurando así, el despliegue de la técnica:

La hominización aconteció bajo la protección de la litotécnica. Pues en el uso de las piedras para lanzarlas y golpear o cortar con ellas se aplicó por vez primera el principio de la técnica: la exoneración del contacto corporal con presencias del circunmundo. (Sloterdijk, 2011, p. 118)

Para Sloterdijk, bajo el influjo de lo dicho por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, es el claro lo que hace al ser humano un ser humano y considera que es un ámbito ineludible para pensar en la antropogénesis del ser humano. Sloterdijk sostiene que el arrojamiento del ser humano al claro se dio por un animal que en cierta manera se distanció con su mundo circundante o su medioambiente para ingresar al claro a través del cambio en la mirada del mundo circundante como herramientas a la mano que alejan y, por lo tanto, como despliegue del mundo. De esta manera es plausible afirmar que mundo es despliegue de mundo técnico.

Es el mismo claro que el primer hombre vio cuando, presintiendo el mundo, alzó la cabeza, y el que atravesaron los relámpagos de Hiroshima y Nagasaki; es el mismo claro en el que, en tiempos remotos, el hombre dejó de ser un animal en su circunmundo y en el que ahora se oyen balidos de animales fabricados por él. No es ni yerro ni mérito nuestro el que vivamos en una época en la que el apocalipsis del hombre es algo cotidiano. (Sloterdijk, 2011, p. 109)

De esta manera se hace inevitable preguntar por el ser humano cuando preguntamos por la técnica, quizás por eso el interés de Heidegger por comprender la esencia de la técnica, si bien su interés principal consiste en la verdad del ser, según el pensador, solo aquella forma de vida que ingrese, funde, o sea arrojado al claro puede corresponder al ser, para que la donación se dé, alguien debe recibirla y corresponder a aquella donación. El animal que fue capaz de hacer eso, sin inocencia alguna, como pensaría Heidegger, devino en lo que ahora somos nosotros con apocalipsis técnico incluido.

Pensar el *homo humanus* significa, como hemos dicho, mostrar abiertamente el plano en el que rige la ecuación ser humano y claro. Pero el claro no puede pensarse, como ahora sabemos, sin su origen tecnógeno. El hombre no está en el claro con las manos vacías, cual pastor vigilante y sin recursos junto al rebaño, como sugieren las metáforas pastoriles de Heidegger. Dispone de las piedras y de las sucesoras de las piedras, de herramientas y armas. Lo que llegue a ser depende de lo que tenga a mano. La *humanitas* depende del estado de la técnica. (Sloterdijk, 2011, p. 146)

Con esta perspectiva de la técnica y su implicación en la antropogénesis se puede ver la expresión de una transición epocal entre una antropodicea cristiana, es decir, concebir al ser humano como una criatura de Dios, a una antropodicea propiamente moderna, y podemos agregar, nihilista, que plantea al ser humano como ingeniero del mundo y creador de sí mismo (Sloterdijk, 2011, p. 180). Así, el ser humano es producido por sí mismo mediante antropotécnicas de distintos grados.

Las antropotécnicas consisten en procesos de domesticación del animal que se convirtió en ser humano. Para Nietzsche, por ejemplo, la cultura vendría a ser un tipo de antropotécnica, y más bien sería el conjunto de distintos dispositivos que amansan al ser humano. “El sentido de toda cultura es hacer del animal de rapiña «hombre», por medio de la crianza, un animal manso y civilizado, un animal doméstico” (GM I §11). Como se ha visto en el capítulo anterior, se podría decir que la genealogía de la moral que emplea Nietzsche es, desde el punto de vista de la antropotécnica, un análisis de la formación del elemento moral de la antropotecnia mediante el estudio de los sentimientos reactivos, los cuales han influenciado en la creación de dispositivos que separan la fuerza de lo que puede como la conciencia y los ideales ascéticos. Esto, con el fin de domesticar las fuerzas activas del ser humano y hacerlo “un hombre animal de rebaño útil, laborioso, utilizable y diestro en muchas cosas” (MBM §242). Para Nietzsche, en eso consistía el movimiento democrático de Europa de finales del siglo XIX, aunque también ironiza llamándolo civilización, humanización o progreso (MBM §242). Sin embargo, Sloterdijk no ve en las antropotécnicas un conjunto de prácticas empequeñecedoras del ser humano como lo haría Nietzsche, sino

más bien un proceso necesario y natural para el ser humano, ya que desplaza el elemento moral de Nietzsche, que consiste en calificar culturas decadentes y ascendentes, al elemento técnico de la mejora de sí mismo del ser humano como práctica inmanente a su despliegue.

El hombre es, en consecuencia, desde el principio y en todas partes, un híbrido, o dicho en el lenguaje del siglo XIX: un decadente, el producto de una situación de domesticación inconsciente en una deriva en la que las características de la especie fluyen de manera dramática. (Sloterdijk, 2011, p. 129)

Esta situación de domesticación consiste, como se ha ido insistiendo, en la proyección del circunmundo al mundo. El ser humano es arrojado al mundo, pero ¿desde dónde es proyectado este arrojado? Del lugar del animal que fue el ser humano, de ese otro mundo que no es el mismo mundo extático o abierto, ilimitado del ser humano. Al despejar las barreras del circunmundo y alejarlo de sí mediante las herramientas y dispositivos, el ser humano va creando las condiciones necesarias para generar sus propios criaderos, aislados del exterior, en otras palabras, su propia casa. La teoría de las esferas de Sloterdijk trata sobre este asunto al presentarlas como el espacio intersticial entre el circunmundo y el mundo donde se produce un efecto de invernadero que produce el espacio en el cual el ser humano es producido.

La incubadora es el espacio inteligente que el lenguaje y la atención vivifican. De esto se sigue que el lenguaje solo es la segunda casa del ser: una casa dentro de esa dimensión promotora y demandadora de casas que aquí con distintas acentuaciones denominamos el buen armazón, el recinto, el invernadero, la incubadora, la antropósfera y, en ocasiones, simplemente la esfera. (Sloterdijk, 2011, p. 129)

Es en estos criaderos donde el animal que fue el ser humano es domesticado y que con el tiempo las técnicas de domesticación se complejizan de tal manera que devienen en antropotécnicas de primer y segundo grado (Sloterdijk, 2011, p. 132). Las antropotécnicas de

primer grado suponen a un ser humano educable, ya que tienen un efecto directo sobre el individuo mediante múltiples dispositivos de instrucción, disciplinamiento y formación, como la iglesia, la escuela y la prisión. Sin embargo, las antropotécnicas de segundo grado, quizás las antropotécnicas del tercer milenio, repetirán el uso de los medios contundentes (la piedra para cortar, golpear, separar) con el saber-poder de la ciencia biotecnológica, la genética y la neurobiología para producir un ser humano acorde a los deseos de quien posea tal conocimiento y acceso a esas tecnologías que vienen.

Basta con tener claro que los próximos intervalos largos de tiempo serán para la humanidad periodos de decisión sobre la política de la especie. Se mostrará en ellos si la humanidad o sus principales fracciones culturales conseguirán al menos encauzar de nuevo procedimientos efectivos de autodomesticación. (Sloterdijk, 2011, p. 215)

Que ya el año 1997 la UNESCO haya declarado al genoma humano como el patrimonio de la humanidad, mismo año en que la clonación satisfactoria de la oveja Dolly haya sido anunciada, muestra más que una coincidencia en el avance, al menos, de la ingeniería genética y el supuesto dominio que el ser humano ha logrado tener en esos aspectos microscópicos. La forma en que estos conocimientos deban ser aplicados, no solo al ser humano, sino a cualquier especie, será probablemente un asunto importante de la reflexión del siglo XXI en adelante.

El ser humano lucha mediante el despliegue de la técnica por pasar del lado de la *natura naturata* a la *natura naturans*, es decir, del lado de las creaturas, de lo creado, al lado de la naturaleza creadora de naturalezas. Por ello, por ser constituyente de mundo, ha sido relacionado mítica y religiosamente con lo divino más que con lo animal, sin embargo, Sloterdijk plantea que el ser humano no es ni lo uno ni lo otro, sino lo monstruoso (Sloterdijk, 2011, p. 108), debido al despliegue de la técnica expresado en la tecnología nuclear y la tecnología biogenética, a este conjunto, además, se le puede agregar la tecnología informática o cibernética. Sin lugar a dudas, es ya un hecho reconocido que el ser humano ha devastado el planeta mediante el avance y los requerimientos de la tecnología, lo que implica un peligro



no solo para él mismo, sino para las demás formas de vida del planeta, pasando a transformarse de una fuerza histórica a una fuerza geológica.

### 3.3 Narcisismo antropológico y Cogito traumatológico

Es el mismo ser humano quien va empequeñeciéndose a sí mismo a la vez que la técnica se va refinando, haciéndose consciente de su finitud provocada por su mismo despliegue, en una serie de humillaciones relatadas primero por Freud (1992) en *Una Dificultad Del Psicoanálisis*, donde el narcisismo antropológico se ve afectado por una afrenta cosmológica llevada a cabo por Copérnico, al plantear que la Tierra no era el centro del universo, alejándola de su posición privilegiada y, a la vez, posición privilegiada del ser humano. Una segunda humillación biológica surgió por los estudios de Darwin al exponer la cercana relación del ser humano con el reino animal, despojado de su divinidad racional, el ser humano se descubre como un animal más del planeta. Una tercera humillación, ahora psicológica, dada por el psicoanálisis al plantear la dimensión inconsciente del ser humano, despojándolo del supuesto control de sus impulsos y su conciencia.

Gerhard Vollmer (1994) sigue recopilando las humillaciones posteriores a las apuntadas por Freud en *De La Cuarta a La Séptima Humillación De Los Seres Humanos: Cerebro, Evolución e Imagen Humana*. Allí, se agrega una cuarta humillación etológica por parte de Burkamp planteada en *Realidad y Sentido*, donde el comportamiento humano se inscribe en la naturaleza físico-biológica al darle a la conciencia un origen filogenético, es decir, que nuestra conciencia y nuestro comportamiento ha surgido del reino animal, cuestión demostrada por Whitman, Heinroth, Huxley, Tinbergen y otros. Una quinta humillación epistemológica toma lugar con las investigaciones de Konrad Lorenz en su obra *La Parte Posterior del Espejo. Ensayo de una Historia Natural de la Cognición Humana*, que dio lugar a la epistemología evolutiva, la cual pone de relieve las dificultades que tiene el ser humano para sobrepasar su nicho cognitivo generando un mesocosmos de cual no puede salir. Una sexta humillación al narcisismo antropológico es dada por la sociobiología, bautizada así por Edward Wilson en *Sociobiología: La Nueva Síntesis*, donde se propone que el comportamiento animal, seres humanos incluidos, se da para el beneficio de los genes más que de la especie, lo que significa que el ser humano no es altruista, ni desinteresado, sino que vive cautivo por la voluntad de poder de los genes, como plantearía Sloterdijk (2011, p. 125), pues son los genes quienes quieren reproducirse, no los individuos de tal o cual especie.

Una séptima humillación computacional es agregada por Vollmer, la cual es integrada por la influencia de los computadores en la imagen del ser humano. Este modelo computacional del ser humano es humillante para él mismo por compararse con una máquina mediante el criterio de lo que la máquina pueda o no hacer. Así, el ser humano es lo que la máquina no puede hacer aún. Sin embargo, pronto la máquina será lo que el ser humano no pueda hacer. Este criterio de la capacidad única del ser humano de llevar algo a cabo es muy frágil, por lo que su implementación será siempre una amenaza para su autoestima. A esta serie de humillaciones, Vollmer agrega dos más que están tomando lugar, una octava humillación ecológica que se ve por la incapacidad del ser humano de comprender que es parte de numerosos ecosistemas complejos y que no puede cuidarlos ni dominarlos, teniendo como resultado la crisis climática en la que nos encontramos. Por último, hay una novena humillación dada por la neurobiología que Vollmer plantea como la ciencia del siglo XXI, la cual, cuando pierda su inocencia, como la física con la bomba atómica y la biología con la genética, quizás sea capaz de producir un cerebro artificial igual o superior al del ser humano. Tres décadas después del texto de Vollmer, tanto la crisis climática como el avance de la tecnología de la inteligencia artificial da que pensar acerca de sus especulaciones.

Para Sloterdijk, en esta serie de humillaciones falta la humillación proporcionada por la ciencia médica, particularmente la anatómica, que paulatinamente materializa la espiritualidad del cuerpo humano, produciéndose un enfrentamiento entre la anatomía y la antropología, ya sea cristiana, metafísica y, en último término, humanista, al descubrir que por más que se hurguetee en la carne y los nervios del cuerpo humano, no hay algo así como un alma o un espíritu que haga al ser humano diferente de la materia.

Con la humillación anatómica del siglo XVI, la existencia psicosomática humana se vio sumida en un proceso de objetivación que avanzaba imparable. En este proceso, la imagen del cuerpo humano fue modelada según el cadáver, y la del cadáver, según la máquina. Dos magnitudes iguales a una tercera son iguales entre sí: de la mediación del cadáver se siguen para la ecuación entre hombre y máquina consecuencias que fueron conceptualmente elaboradas en el materialismo francés del siglo XVIII, en

particular por La Mettrie, y desarrolladas en el naturalismo de los siglos XIX y XX. (Sloterdijk, 2011, p. 231)

Según Sloterdijk, al menos las humillaciones al narcisismo antropológico propuestas por Freud, están influenciadas por el maquinismo; en la humillación cosmológica, la Tierra es comprendida como partícipe en un cúmulo de magnitudes; en la humillación biológica, la evolución es pensada como una maquinaria animal; en la humillación psicológica, el inconsciente es pensado como una máquina que transforma flujos y signos. Queda por analizar si las demás humillaciones propuestas por Vollmer tienen este componente maquínico o no para fortalecer la propuesta de Sloterdijk. A pesar de esto último, toda esta serie de humillaciones produce lo que Sloterdijk llama un *cogito* traumatológico, es decir, que la existencia del ser humano se da por el dolor que significa ser humano, por sus constantes humillaciones dadas por la reflexión de su finitud, por la desventaja de ser humano, por su inminente muerte, por todo ese ámbito impensado que lo constituye y que cada vez que se revela, le da un golpe a su autoestima.

¿A quién van dirigidas estas humillaciones, al elemento real que constituye el fenómeno «ser humano» o a la imagen que este tiene de sí mismo? ¿Hay solución alguna a este malestar dado por las humillaciones o es una fatalidad que constituye al fenómeno humano?

Joanna Zylińska (2018) en *La Muerte Del Hombre, Un Contra-apocalipsis Feminista*, plantea como a partir del mito del fin del mundo, el ser humano ha desarrollado una conciencia trágica sobre sí mismo. Esta conciencia trágica o *cogito* traumatológico repercute en la concepción del desastre climático del cual el ser humano ha sido responsable, y que ha llegado a tal punto de transformar su fuerza histórica en una fuerza geológica. A este fenómeno se le ha llamado Antropoceno o Capitaloceno, entre otras variantes que detallan el mismo problema, desde perspectivas diferentes. El punto es que alrededor de esa constatación, de que el planeta está siendo modificado a escala geológica por la presencia de lo humano, ronda una concepción cristiana de la salvación, ya secularizada, en la creencia en que la salvación del Antropoceno será mediante la colonización espacial de otros planetas y/o el mejoramiento tecno-biológico del ser humano, con la esperanza transhumanista de la

prolongación de la vida hasta alcanzar la inmortalidad, es decir, mediante un proceso de matusalización<sup>5</sup>, alcanzar la divinidad. Aquí se expresa la secularización del mito de la promesa de la nueva tierra donde el río de la vida y el árbol de la vida abastecerán a la nueva humanidad o post-humanidad en el reino de los cielos como se relata en *Apocalipsis* 21-22. Para Zylinska esta perspectiva solucionista del Antropoceno es una perspectiva que vuelve a poner al Hombre Europeo Racional Ilustrado como sujeto de cambio del destino de la humanidad. Pero, como señala Ferrando (2019), la subjetividad humana no es neutra, sino que está construida desde una postura singular que ha sido generalizada (p. 45). La experiencia humana es descrita desde Europa, esta onto-epistemología europea constituye un dualismo donde el sujeto corresponde a Europa y el objeto a la diferencia. Pero el sujeto no puede ser sin objeto, por lo que Europa depende de la negación de la otredad para constituirse, aquí negar la otredad no es asimilarla y decir que no existe, sino, afirmar su diferencia y negarle su existencia. La categoría de humano se construye por medio de la exclusión de la diferencia, por procesos de diferenciación, produciendo minorías. Ferrando plantea que la pregunta por la categoría humano, implica preguntar por la humanidad de los inhumanos, por la humanidad de las minorías.

Esta reflexión crítica de la categoría de ser humano que empezó como una causa política en los años 60's con la deconstrucción de la categoría de mujer y la reflexión anticolonialista y antirracista, luego fue transformado en un proyecto académico en los 70's para convertirse desde los años 90's en un campo epistemológico sobre lo humano hasta ahora (Ferrando, 2019, p. 2). Al campo de toda esta reflexión se le ha denominado como Posthumanismo, término paraguas que abarca una multiplicidad de disciplinas, enfoques y acercamientos a la deconstrucción de la categoría «ser humano» y cómo el elemento real a la que se refiere esta categoría se relaciona con el planeta, las demás especies animales y las máquinas que él mismo ha creado. Rossi Braidotti, en su libro *Lo Posthumano* quiere ver de

---

<sup>5</sup> “Vivió Matusalén ciento ochenta y siete años, y engendró a Lamec. Y vivió Matusalén, después que engendró a Lamec, setecientos ochenta y dos años, y engendró hijos e hijas. Fueron, pues, todos los días de Matusalén novecientos sesenta y nueve años; y murió” (Génesis 5:21-27). El proceso de matusalización es una idea presente en el manga *Gunnm* de Yukito Kishiro, el cual consiste en detener el envejecimiento del cuerpo humano y darle inmunidad frente a todas las enfermedades conocidas mediante la instalación de nanomáquinas, nombrado así por ser Matusalén el personaje más longevo de la Biblia. El proceso tiene como resultado asegurar la inmortalidad del individuo, ya que la única posibilidad de muerte que queda para un usuario de la matusalización era por asesinato o por accidentes.

qué manera la crítica se hace cargo de la condición posthumana en la que nos encontramos, dicha condición se caracteriza por el rechazo del ideal humanista que posiciona al Hombre como medida de todas las cosas y a la racionalidad de la Ciencia y la Ilustración como centro del pensamiento humano. Ya en la introducción Braidotti (2013) revela sus intenciones que guardan relación con la Ilustración y lo que ella llama “los mejores valores humanistas” (p. 11) como la justicia social, la libertad académica y el respeto por la humanidad. Elementos que son contradictorios frente a sus otros deseos como el antirracismo, la afirmación de la diferencia y el rechazo al universalismo. Postura de Braidotti que refleja, en cierta manera, la complejidad de la condición posthumana como lugar de encuentro entre el Humanismo y el Posthumanismo. Sin embargo, es mediante el desarrollo de herramientas críticas capaces de comprender la condición posthumana donde se da la oportunidad para comprender de otro modo ese signo de interrogación que somos.

El objetivo de Braidotti es poder desarrollar las herramientas críticas para una teoría del sujeto situado en la condición posthumana. Para ello, la filósofa plantea una metodología posthumana basada en el materialismo vitalista monista, que comprenda a la vida como materia autopoietica, desplegada en un plano de inmanencia, la cual se define como zoé (Braidotti, 2013, p. 86). A partir de ese enfoque, Braidotti plantea los siguientes criterios metodológicos para una teoría crítica posthumana: i) Precisión cartográfica que sea responsable éticamente, ii) transdisciplinariedad, iii) crítica creativa, iv) estrategias de desfamiliarización.

La condición posthumana está relacionada con ciertas contradicciones que toman lugar en nuestras sociedades democráticas occidentales; i) La constatación de que la humanidad está sobrevalorada, ii) La mercantilización del código genético en el contexto del capitalismo avanzado, iii) El desarrollo de las necro-tecnologías en la industria armamentística que da un aspecto transhumano a la guerra moderna (¿ya podemos hablar de guerra posthumana?) y iv) La crisis de las humanidades reflejada en la impotencia de sus elementos críticos para articular los problemas contemporáneos.

Las primeras críticas al Humanismo se desarrollan en la década de los 60's y 70's, la cual es representada por la muerte del Hombre. Esta corriente llamada Antihumanismo, se corresponde con los feminismos, los anticolonialismos y el antirracismo, corrientes de

pensamiento que elaboran una crítica a la economía política de la diferencia fundada en el ideal humanista que posiciona al Hombre como centro (Braidotti, 2013, p. 28). Uno de los aspectos metodológicos de estas corrientes está fundado en la deconstrucción de los principales elementos que constituyen los discursos humanistas como tradición intelectual, esquema normativo y práctica institucional, lo cual revela un carácter problemático al momento de tener como objetivo la superación del humanismo, ya que tal superación descansa en la comprensión bastante humanista de que existe un sujeto que es capaz de imponer su voluntad sobre la otredad ejerciendo violencia epistemológica, la cual también se expresa en lo político y lo social (Braidotti, 2013, p. 30-31). De esta manera el Antihumanismo queda acorralado por sus compromisos epistemológicos que aún guardan relación con el Humanismo y la Ilustración. El humanismo no es algo a lo que se le pueda poner fin de forma negativa mediante la negación antihumanista, sino que debe suceder otra cosa con él. Además, el Antihumanismo aún guarda relación con el secularismo al plantearse en términos de superación, pues tal concepto remite a la idea de progreso, la cual es la versión secular de la idea cristiana de la providencia (Braidotti, 2013, p. 31).

En ese panorama, Braidotti (2013) propone una filosofía monista del devenir (p. 35) que plantea que el ser humano es una incorporación [*embodiment*] de la materia que es autopoietica, lo que propone como consecuencia un continuo entre la naturaleza y la cultura, proponiendo un sujeto posthumano basado en el vitalismo y el materialismo (p. 52). Esto demuestra un carácter nomádico de las narrativas que componen nuestras estructuras sociales frente al carácter cristalizador que plantea la subjetividad del humanismo (p. 26-27), revelando un carácter a la vez racional y estable del sujeto humano, pero que tiene como correlato lo inestable e incoherente de la vida y la materia que debe ser afirmado (p. 50). Dar cuenta de esta inestabilidad y falta de coherencia correspondería a dar cuenta de la falta de sentido que tienen las estructuras sociales, en otras palabras, es dar cuenta del nihilismo que habita en el seno de estas estructuras y de hacer algo a partir de este hecho. Por lo tanto, no se trata de negar este hecho, sino de afirmar las fuerzas activas de la Voluntad de Poder para dar lugar a nuevas formas de hacerle frente a tal sin sentido sin caer en el resentimiento del Humanismo como negación de la diferencia y afirmación de lo Mismo. Según Braidotti, este planteamiento tiene dos corolarios, *que pueden ser dos formas de nihilismo activo*, los cuales

consisten en i) la producción de un esquema diferente de emancipación y una política no-dialéctica de la liberación humana y ii) un desmantelamiento de la crítica negativa.

Braidotti plantea tres ejes afirmativos del Postantropocentrismo en relación con la posibilidad de una teoría del sujeto posthumano: i) relación humano-animal, ii) relación humano-ambiente y iii) relación humano-máquina. Ejes que no dejan de ser problemáticos ya que se encuentran mediados por lecturas provenientes del capitalismo biogenético y la lectura de la vida como Zoé, que a veces puede derivar en humanismos compensatorios para la otredad no-humana (p. 76), como el movimiento por los derechos animales y la ecología profunda, que serían formas reactivas frente al despliegue del capitalismo biogenético (p. 79).

El capitalismo biopolítico o biogenético como lo nombra Braidotti, produce un aplanamiento de toda vida como plusvalor por medio de la extracción y manipulación del código genético y la minería de datos, generándose una oportunidad de ganancia para la economía global (p. 61-62). La estructura biogenética del capitalismo contemporáneo produce una unificación de todas las especies bajo la dominación del mercado, llevando a las consecuencias climáticas y ambientales que enfrentamos actualmente. Este Postantropocentrismo resulta en una visión negativa del lazo que une la naturaleza y la cultura por medio de la vulnerabilidad. Braidotti llama a este imaginario social como tecno-teratológico (p. 63-64). La economía política del capitalismo biogenético es Postantropocéntrica pero no Posthumanista. ¿Hasta qué punto las políticas de representación son superadas en el capitalismo avanzado? El capitalismo avanzado puede ser un sistema post-genérico y post-racial (Braidotti, 2013, p. 97), sin embargo, guarda elementos andróginos y raciales que fundamentan su axiomática, como las formas de humanismo compensatorio. Esta forma de comprender el proceso perpetúa patrones familiares de exclusión, explotación y opresión (p. 95-96). Este es el punto desde el cual una teoría del sujeto debe partir.

El igualitarismo zoé-centrado plantea que hay un vínculo vital que conecta la relación humano-animal-ambiente-máquina, la cual consiste en que habitamos el mismo lugar. Este enfoque se centra entonces en lo que un cuerpo puede, en vez de las diferencias entre cuerpos categorizadas por especies. Así, toma lugar una etología de las fuerzas (Braidotti, 2013, p.



92) basada en la ética de Espinoza para dar cuenta de la relación transversal entre diferenciaciones humanas-animales-ambientales-maquínicas de una forma afirmativa frente al aplanamiento que realiza el capitalismo biogenético (p. 71).

Un sujeto posthumano constituido de esa manera excede al Antropocentrismo y al Humanismo compensatorio para adquirir una dimensión planetaria (Braidotti, 2013, p. 89). Este proceso remite a lo que Braidotti quiere decir con Posthumanismo Postantropocéntrico, donde se produce un extrañamiento de las nociones de la moral racional, la identidad unitaria, la consciencia trascendental y la creencia en los valores universales innatos. El foco está en la estructura normativa neutral relacional de la formación del sujeto con sus posibles relaciones éticas (Braidotti, 2013, p. 92). La sensibilidad posthumana y postantropocéntrica expresa el rechazo a una imagen del pensamiento que sea normativa, abogando por una apertura a la experimentación con el pensamiento para dar cuenta de nuevas posibilidades de comprender y elaborar una subjetividad que esté a la altura de las condiciones actuales de existencia. Así, una política materialista posthumana de la diferencia puede generar las condiciones de producir una comunidad basada en la actualización de los encuentros. De esta manera, el sujeto posthumano depende del encuentro con los otros para ser conformado (Braidotti, 2013, p. 100).

Braidotti sostiene que la condición posthumana ha cambiado la relación con lo inhumano dada por los problemas contemporáneos de la globalización, como los conflictos armados de Eurasia y la lucha contra el terrorismo que produce una población migrante y refugiados, la crisis ambiental, las crisis financieras, el desempleo y las desigualdades económicas que conlleva. En el contexto posthumano de la necropolítica, necesitamos pensar más rigurosamente las formas de morir y la sensibilidad social frente a la muerte. La muerte ya no es solo un problema humano, en el contexto del Antropoceno, el problema de la muerte se extiende a todas las especies. Un entendimiento vitalista y materialista de la muerte debe partir de una subjetividad posthumana que desarrolle criterios claros para desarrollar la prevención de la extinción de las especies. La fuerza de la vida sobrepasa la subjetividad humana, muchas veces no podemos soportar afirmativamente la fuerza de la vida, porque siempre nos destruye como unidad encarnada en un sujeto humano. Sin embargo, la vida

siempre sigue más allá de nuestra subjetividad encarnada, en la subjetividad posthumana zoé-centrada (Braidotti, 2013, p. 131).

Braidotti quiere plantear la diferencia productiva de la zoé como un continuo de vida-muerte, aquí la vida es comprendida como algo que va más allá del vínculo con el ego humano. La muerte es inhumana porque es impensable, produce terror enfrentarse a ella, pero también produce posibilidades creativas. Según Braidotti, Deleuze plantea que una forma de darle sentido a la muerte es pensarla como un evento que ya sucedió. La muerte es un evento necesario que ocurrirá a todo lo vivo, este enfoque impersonal de la muerte establece nuestra temporalidad como un hecho que permite nuestras propias condiciones de posibilidad (Braidotti, 2013, p. 132). El acercamiento a pensar la muerte debe darse por medio de una desfamiliarización del valor que tiene la vida para nuestra cultura (p. 133). En ese sentido, la vida misma adquiere un valor desde el punto de vista antropocéntrico y personal, después del desmantelamiento de la voluntad de verdad, ¿debe venir un desmantelamiento de la vida?

La vida es el deseo de una fuerza que trata de expresarse a sí misma, se podría comprender la muerte como el deseo de finalizar tal expresión. Braidotti (2013) plantea que no hay una tensión dialéctica entre Eros y Thanatos sino que son la expresión de una vida-fuerza que expresa un deseo (p. 134). La vida comprendida como zoé se inscribe en un proceso que se cumple y que luego se disuelve. Esto se puede ver expresado en como de cierta manera imaginamos la forma en que deseamos morir (Braidotti, 2013, p. 135). Estas mismas formas de imaginar nuestra muerte, pospone nuestra muerte como acto constante de creación de formas de morir, acercándonos a una idea de inmortalidad dada por una ética de la vida como un suicidio virtual (p. 135). Así, la misma idea de inmortalidad es posible debido al punto de partida que significa la muerte desde una perspectiva del continuo vida-muerte. Desde esta perspectiva, ni mi vida, ni mi muerte son más, sino que son la expresión de una potencia de la vida como zoé. Esto nos relaciona con las otredades de forma transindividual, transgeneracional y ecofilosóficamente (Braidotti, 2013, p. 135).

No se debe pensar la muerte como un regreso a la materia inerte, sino como un devenir-imperceptible del sujeto posthumano inscrito en la fuerza vital de la zoé. Esto permite tener una concepción del deseo como plenitud y no como falta, ya que la muerte no es la falta

de vida sino el proceso de diferenciación de la subjetividad posthumana que se da en el continuo vida-muerte o el plano de inmanencia (Braidotti, 2013, p. 137), o este flujo y reflujo de fuerzas que se atraen entre sí eternamente. Afirmar la vida como potencia es una forma de acelerar el paradigma Posthumano y Postantropocéntrico que inscribe la muerte en un proceso que significa la disolución del individuo en términos epistemológicos. Esto permite elaborar una teoría del sujeto que se constituya por las relaciones que se dan en el plano de inmanencia a través de los procesos de diferenciación de la subjetividad posthumana constituida por las fuerzas de la zoé, que dejan la humanidad y la consciencia de lado. El materialismo vitalista de Braidotti (2013) afirma el hecho de que la vida no tiene sentido y es una pura fuerza impersonal que tiene distintos procesos de diferenciación, en los cuales estamos inscritos (p. 138).

Para Braidotti, la teoría crítica debe hacerse cargo de hacer una cartografía de las contradicciones que implica una visión zoé-centrada del sujeto tecno-mediado del capitalismo avanzado. Las condiciones actuales de existencia ofrecen una oportunidad que permite socavar los ideales del humanismo clásico y del liberalismo individualista. Para ella, es el mismo peso de las condiciones históricas contemporáneas las que permiten crear una política afirmativa centrada en la fuerza de la zoé frente a la afirmación negativa de una pan-humanidad vulnerable y culpable del colapso ambiental. Esta última perspectiva implica la universalidad de la especie y deja de lados los procesos de diferenciación correspondientes a distintas políticas locales, perpetuando la concepción trágica, apocalíptica y traumática que tiene el ser humano de sí mismo.

## CONCLUSIÓN

La investigación ha iniciado presentando brevemente el estado catastrófico en el cual se encuentra el ser humano del siglo XXI. Frente a esa situación, a partir de la postulación del nihilismo como experiencia fundamental del ser humano, se ha indagado sobre las distintas posibilidades de reacción al fenómeno a partir del pensamiento de Nietzsche. Frente a la incertidumbre de su identidad, aumentada ahora por la crisis climática, el ser humano tiende a sentir la fragilidad de su existencia individual e histórica. A partir de ese hecho, para Nietzsche, ya sea por cualquier motivo, desde el platonismo en adelante, el ser humano ha reaccionado activando un devenir reactivo de las fuerzas que componen lo real. Sin embargo, para Nietzsche, es tarea de la propia humanidad hacerse de su propio lugar, teniendo en cuenta la jerarquía de las fuerzas, abogando por un devenir activo de ellas.

A pesar de todo lo expuesto a lo largo de este escrito, es necesario reconocer los límites de la investigación llevada a cabo. En primera instancia, la investigación se ve limitada por el concepto de nihilismo trabajado solo a partir de la perspectiva del pensamiento de Nietzsche, dejando de lado, la perspectiva de otros autores relevantes para el tema, como por ejemplo, Max Stirner, Martin Heidegger, Gianni Vattimo, Roberto Esposito, Mark Fisher, Ray Brassier, Nick Land, y un largo etcétera. En segundo lugar, se han dejado de lado también, las posturas provenientes de Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Aimé Césaire, Franz Fanon, Luce Irigaray y Judith Butler, principalmente, posturas que alimentaron el Antihumanismo de la segunda mitad del siglo XX, expresado políticamente en el feminismo, antirracismo y anticolonialismo. Por último, el asunto referente al Posthumanismo cómo alternativa de pensamiento no-apocalíptica ni alarmista frente al Antropoceno, también fue reducido sólo al planteamiento de Rossi Braidotti, dejando de lado, por ejemplo, el mismo concepto de Antropoceno, discusión que sigue en pie, tanto como el problema de situar al Posthumanismo, al menos en filosofía, a una región específica del pensamiento para que deje de ser un término paraguas que alberga una cantidad de posiciones y formas de trabajar bastante numerosas y diversas entre sí.

A pesar de estas limitaciones, a continuación se presenta como la investigación desarrolló la relación en torno al nihilismo, basándose en la filosofía de Nietzsche, y a lo humano, planteado como signo de interrogación, efecto del despliegue del nihilismo.

Nietzsche desea un pesimismo fuerte, inmune a la debilidad, hallando, tanto en el sufrimiento como en la alegría, inspiración y crecimiento. Este pesimismo dionisiaco, en contraposición al pesimismo romántico, lo lleva a cuestionar las morales decadentes y a buscar nuevas formas de afirmar la vida, es decir, la Voluntad de Poder. Así, en los prólogos añadidos a sus obras a mediados de la década de 1880, Nietzsche explora el pesimismo y su relación con los estados de composición/descomposición de la salud. A través de estos escritos, busca entender y unificar su pensamiento en torno al nihilismo, la decadencia y la búsqueda de sentido después de la muerte de Dios, pues plantea que la filosofía, teniendo como fundamento el pesimismo romántico, ha tenido una interpretación decadente del cuerpo, teniendo como efecto el desconocimiento de la jerarquía de las fuerzas, lo que produce que el ser humano no se reconozca en su quehacer.

Para Nietzsche el mundo se compone de fuerzas en constante cambio, entrelazadas por la Voluntad de Poder. Estas fuerzas se distinguen en función de su interacción: fuerzas activas y reactivas. Las últimas operan utilitariamente, buscando la conservación y la adaptación ante las primeras. Las fuerzas activas son dominantes, plásticas y buscan la afirmación y el placer. Esta diferenciación crea una jerarquía que es interpretada mediante la Voluntad de Poder, la cual es empleada en el pensamiento de Nietzsche como principio interno, plástico, operatorio y relacional de las fuerzas. Así, la Voluntad de Poder actúa internamente y es inmanente a la interacción de las fuerzas. Sin embargo, la Voluntad no puede ser pensada sin el Eterno Retorno que Nietzsche piensa como elemento práctico y cosmológico.

El Eterno Retorno es la repetición del flujo y reflujo de fuerzas, que es utilizado por Nietzsche como la síntesis de lo real y la Voluntad de Poder el principio de la síntesis de las fuerzas, permitiendo interpretar las fuerzas que componen los cuerpos una y otra vez de distinto modo. Así, la ontología de Nietzsche tiene repercusiones prácticas, pues, el Eterno Retorno implica una cierta concepción de cómo se constituye lo real, lo que se expresa en el deseo de afirmar lo real como se presenta según el pensamiento del Eterno Retorno y no

negarlo. Así, la síntesis del Eterno Retorno, opera como la responsable de trasladar el devenir al ser. De esta manera, el devenir se convierte en historia humana por la Voluntad de Poder, permitiendo revalorizar el pasado para afirmar el futuro. La Voluntad permite una interpretación de la existencia, basándose en la selección de las fuerzas según los deseos del intérprete. De aquí se extrae que el método de Nietzsche consista en preguntar lo que quiere el fuerte o el débil, esto significa, que polo de la Voluntad de Poder afirma al interpretar su vida y, por consiguiente, elaborar las ficciones que le permitan desplegar su existencia en el mundo. Consecuentemente, para Nietzsche, el fuerte busca poder y acción, mientras el débil desea conservación y pasividad, esto último conduce al nihilismo, al anhelo de la nada.

El nihilismo provoca la separación de la fuerza de lo que puede, dando lugar a la producción de diversos dispositivos que afirman el polo negativo de la Voluntad de Poder. Una expresión del nihilismo, se manifiesta, por ejemplo, en la relación de la filosofía con la Idea, siendo esta influyente en la filosofía moderna, principalmente el idealismo alemán. De esta manera, la filosofía pone al sujeto como garante de la realidad, separando el poder del conocimiento mediante la desconfianza en lo sensible y la fe en lo suprasensible.

Nietzsche inicia la clausura del pensamiento metafísico en filosofía con el anuncio de la "muerte de Dios" como la caída del ideal, marcando el fin de la metafísica y dando la posibilidad para su superación. El acontecimiento de la muerte de Dios implica el hecho de que en la modernidad el sujeto toma el lugar del dios ya asesinado, aunque, a pesar de todo, deviene en un nuevo ideal agotado. Frente a ese panorama, con la muerte de Dios, se produce una búsqueda incansable de sustitutos que puedan ocupar su lugar. La búsqueda de un sustituto de Dios esconde su muerte y el agotamiento del sentido. En ese agotamiento, la interpretación moral cristiana colapsa al cuestionar su propia veracidad. Esta voluntad de verdad agota la interpretación moral, creando una autodisolución. Así, la conciencia de la voluntad de verdad lleva a la búsqueda de sentido, pero también a sospechar de la misma veracidad de las interpretaciones, formando una imagen dogmática del pensamiento que busca conjurar siempre el error. Esta sospecha conduce al nihilismo de que todo es en vano, ya que nada es verdad, aunque el nihilismo no implica una carencia total de sentido, sino la pérdida de sentido en la interpretación moral cristiana. Es por esto que Nietzsche ve en la muerte de Dios la oportunidad de una nueva interpretación basada en la afirmación del

devenir, ya que es la misma voluntad de verdad la que desmonta la metafísica y la moral, desvalorizando lo existente. Este acontecimiento permite poner al ser humano en una experiencia de descomposición tal de la salud en la cual se da cuenta que todo es en vano, frente a lo cual Nietzsche plantea que hay dos formas extremas de reaccionar a tal situación, dando lugar al nihilismo activo (destrucción y creación de valores) y pasivo (desesperación ante la desvalorización). Nietzsche se pregunta qué tipo humano puede enfrentar esta forma extrema de nihilismo donde se toma conciencia de que el mundo es una ficción y que el sentido depende de la fuerza de quien interpreta los hechos. Es en ese momento en que incluso la humanidad del ser humano se convierte en un signo de interrogación.

La muerte de Dios y el nihilismo plantean cuestionamientos profundos sobre la esencia humana en el siglo XX y lo que va del XXI. La humanidad del ser humano se convierte en un enigma, sin certezas ni fundamentos. Por lo tanto, a la muerte de Dios, le sigue la muerte del Hombre, concepto que revela una transformación en nuestra comprensión de nosotros mismos y del mundo. Este concepto implica que la noción tradicional del "Hombre" como categoría esencial e inmutable llega a su fin. De esta forma, la definición de la humanidad del ser humano se convierte en un fenómeno histórico, variable en diferentes contextos.

Nietzsche propone la idea del *Übermensch* como un tipo humano deseado y cultivado por la cultura, cuestionando la noción de progreso lineal. Sloterdijk agrega que las antropotécnicas, medios simbólicos y técnicos, contribuyen a la mejora y la creación del ser humano en relación con su entorno. En última instancia, la muerte de Dios y la finitud humana instan a redefinir la comprensión de lo humano, trascender las limitaciones y comprometerse con la formación de un nuevo tipo humano, en sintonía con las exigencias cambiantes de la época.

Sloterdijk aborda la relación entre el concepto de circunmundo y mundo basándose en las reflexiones de Heidegger y explora cómo el ser humano, a través de la ex-sistencia y la apertura al mundo, encuentra su esencia en el claro del ser. Heidegger busca liberar el pensar de las restricciones metafísicas y revelar la verdad del ser, mientras que Sloterdijk amplía este enfoque al considerar las antropotécnicas en la evolución humana. El claro del ser se presenta como el espacio de la manifestación y la ocultación, en tanto que el pensar se

convierte en un actuar que deja ser, esperando la donación del ser. De ese modo, la proyección del circunmundo al mundo marca el desarrollo humano y las antropotécnicas influyen en la domesticación y mejora de la especie. Sin embargo, el despliegue desenfrenado de la técnica plantea desafíos, haciendo que el ser humano transite de una fuerza histórica a una geológica, lo que ya se conoce como Antropoceno, destacando la necesidad de considerar el impacto y la responsabilidad ética en la relación con el mundo y las demás formas de vida del planeta.

Es esta misma transición, llevada a cabo por el desarrollo científico-técnico, la que resalta el estado de amenaza y fragilidad en la que se encuentra el ser humano. No obstante, se podría afirmar que a lo largo de la historia distintas disciplinas científicas han desafiado la percepción del ser humano como un ser superior y fuerte, a su propio narcisismo antropológico. Diversos eventos, desde la teoría heliocéntrica de Copérnico hasta el psicoanálisis de Freud, han socavado el sentido de la supremacía humana. Gerhard Vollmer y Peter Sloterdijk han profundizado en este concepto, añadiendo perspectivas adicionales. Vollmer presenta una serie de humillaciones adicionales, desde la humillación etológica hasta la humillación computacional y ecológica, destacando la vulnerabilidad y la limitación del ser humano en diversos aspectos de su existencia. Por otro lado, Sloterdijk argumenta que estas humillaciones están vinculadas al maquinismo, donde la idea de la máquina se convierte en un elemento subyacente en la interpretación de la posición del ser humano en el cosmos.

La humillación anatómica del siglo XVI, descrita por Sloterdijk, marcó un hito en la objetivación de la existencia humana, llevando a una identificación entre el cuerpo humano, el cadáver y la máquina. Esta objetivación gradual ha dado forma a la forma en que entendemos la relación entre hombre y máquina, influyendo en corrientes filosóficas y científicas posteriores. En última instancia, este proceso de humillaciones ha dado lugar a lo que Sloterdijk denomina un "*cogito* traumatológico", un modo de existencia definido por la conciencia constante de la finitud humana, las limitaciones y la fragilidad. La reflexión sobre estas humillaciones, aunque desafiante para el ego humano, también ha impulsado avances científicos y filosóficos, alentando una mayor comprensión de la complejidad tanto de la naturaleza humana como del universo que habitamos. A medida que enfrentamos desafíos como la crisis climática y el avance de la inteligencia artificial, la reflexión sobre estas



humillaciones cobra una relevancia aún mayor, recordándonos la necesidad de la humildad y la adaptabilidad en nuestro enfoque hacia el mundo que nos rodea.

Finalmente, el análisis de Joanna Zylynska aborda la conciencia trágica del ser humano en el contexto del Antropoceno. Se observa la tendencia a considerar la colonización espacial y la mejora tecnológica como respuestas a la inminente catástrofe que viene por los efectos de la actividad del ser humano. Ante este panorama, el posthumanismo, un enfoque académico que desafía al humanismo, se presenta como una alternativa. Rossi Braidotti, en particular, promueve un enfoque monista del devenir y una ética basada en la relación entre humano, animal, ambiente y máquina. Esto desafía la idea de una subjetividad humana unificada, abogando por una concepción zoé-centrada donde la muerte es entendida como parte de un ciclo vital. Esta perspectiva busca una ética basada en relaciones transindividuales y transgeneracionales, alejándose de las estructuras normativas tradicionales. La conclusión es que este análisis cuestiona las narrativas humanistas y busca comprender el ser humano en un contexto global contemporáneo, abogando por la afirmación de la vida y la experimentación con el pensamiento como formas de lidiar con la inestabilidad de las estructuras sociales y las complejidades de la existencia en el Antropoceno. En ese gesto del pensamiento posthumano, puede desencadenarse, quizás, un devenir activo de las fuerzas.

## REFERENCIAS

- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.
- Campos, R. *Entre lo invisible y lo asombroso. Estudio y Antología de Prólogos filosóficos*. [Inédito].
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. (trad.) C. Artal. Editorial Anagrama
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical posthumanism*. Bloomsbury publishing plc.
- Ferrater, J. (1990). *Diccionario de Filosofía. Tomo 2*. Alianza Editorial.
- Foucault, M. (1968) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (trad.) Frost, C. Siglo XXI Editores.
- Freud, S. (1992). Una Dificultad del Psicoanálisis (1917 [1916]). En *Obras Completas tomo xvii De la historia de una neurosis infantil, (el «Hombre de los Lobos») y otras obras (1917-1919)*. Amorrortu Editores. pp. 125 – 136.
- Heidegger, M. (2003). ¿A qué se llama pensar? (Trad. Soler, F.) En *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. (Trad. Cortés, H., Leyte, A.). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2000). De la esencia de la verdad. (Trad. Cortés, H., Leyte, A.) En *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2015). *Ser y Tiempo*. (Trad. Rivera, E.) Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Jara, J. (2016). El Hombre y Su Diferencia Histórica. En *Archivos de Filosofía 11-12 2016-2017 Dedicado a: Dobles póstumos: obras de José Jara*. (coord.) Berríos, V. p. 63-100
- Jara, J. (2018). *Nietzsche. Un pensador póstumo*. Editorial UV de la universidad de Valparaíso.

- Kant, I. (2007). *Crítica de la Razón Pura*. (trad.) Caimi, M. Editorial Colihue.
- La Biblia de las Américas. Biblia: <https://biblia.com/books/lbla95>
- Marion, J.L. (2011). “Genealogía de la muerte de Dios” Contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la “muerte de Dios” en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche. En *escritos* Vol. 19, N. 42. pp. 161-189
- Nietzsche, F. (2014). Aurora. En *Obras completas volumen III. Obras de Madurez I*. (trad.) Aspiunza, J. Editorial Tecnos. p. 469-696
- Nietzsche, F. (2016). Crepúsculo de los Ídolos. Cómo se filosofa con el martillo. En *Obras completas volumen IV. Obras de Madurez II y Complementos a la Edición*. (trad.) Llinares, B. Editorial Tecnos. p. 611-694.
- Nietzsche, F. (2016). De la Genealogía de la Moral. En *Obras completas volumen IV. Obras de Madurez II y Complementos a la Edición*. (trad.) Aspiunza, J. Editorial Tecnos. p. 441-562.
- Nietzsche, F. (2016). El Anticristo. Maldición Sobre el Cristianismo. En *Obras completas volumen IV. Obras de Madurez II y Complementos a la Edición*. (trad.) Llinares, B. Editorial Tecnos. p. 695-774.
- Nietzsche, F. (2011). El nacimiento de la Tragedia. En *Obras completas volumen I. Escritos de Juventud*. (trad.) Llinares, J. Editorial Tecnos. p. 323-438
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*. (Ed.) Sánchez Meca, D. (trad.) Conill, J., Sanchez Meca, D. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*. (Ed.) Sánchez Meca, D. (trad.) J. B. Llinares, J. L. Vermal. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). Humano, Demasiado Humano. En *Obras completas volumen III. Obras de Madurez I*. (trad.) Parmeggiani, M. Editorial Tecnos. p. 61-468
- Nietzsche, F. (2018). *La ciencia jovial. La gaya scienza*. (trad.) Jara, J. Editorial UV de la universidad de Valparaíso.

Nietzsche, F. (2005). *Más Allá Del Bien y Del Mal. Preludio de una Filosofía del Futuro*.  
(trad.) Sanchez Pascual, A. Alianza Editorial.

Sloterdijk, P. (2011) *Sin Salvación. Tras las huellas de Heidegger*. (trad.) Chamorro, J.  
Ediciones Akal.

Tongeren, P. (2018). *Nietzsche and european nihilism*. (trad.) Calitz, V., Veersteg, D.  
Cambridge Scholars Publishing.

Vollmer, G. (1994). *Die vierte bis siebte Kränkung des Menschen. Gehirn, Evolution und  
Menschenbild. Gesellschaft für Kritische Philosophie*.  
<http://www.gkpn.de/vollmer.htm>

Zylinska, J. (2018). *The End of Man: A Feminist Counter Apocalypse*. University of  
Minnesota Press.