



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

LA RESIGNIFICACIÓN NIETZSCHEANA DEL SER HUMANO

Autora

María Galve Buesa

Directora

Elvira Burgos Díaz

Facultad de Filosofía y Letras
2017-2018

ÍNDICE

II)	Introducción.....	p. 2
III)	La dimensión social de la verdad.....	p.3
IV)	La razón en la filosofía.....	p. 6
V)	Zaratustra y la noción de sobre humanidad.....	p. 9
VI)	Reivindicación de lo corporal.....	p. 12
VII)	Reformulación de lo humano.....	p. 21
VIII)	Voluntad de poder.....	p. 24
IX)	Perspectivas políticas.....	p. 27
X)	Conclusión.....	p. 33
XI)	Bibliografía.....	p. 34

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se propone contribuir a la comprensión del pensamiento de Friedrich Nietzsche en cuanto a su reformulación de lo que se comprende como ser humano.

Su lenguaje metafórico y aforístico supone una ruptura con el discurso racional y estructurado heredado por la tradición occidental. Es quizás por este motivo que existen múltiples lecturas de su obra y que su filosofía da lugar a diversas y variadas interpretaciones. Por ello queremos subrayar que las ideas expuestas en este ensayo pertenecen a una lectura concreta de Nietzsche. En ella se pretende investigar el tipo de transformación propuesta por este autor sobre el ser humano, el mundo y la vida misma.

Nietzsche reveló aspectos de lo humano que contribuyeron en gran medida a la transformación del paradigma que imperaba en su contexto. Su contenido, además de tener una gran calidad estética, resulta interesante por lo revolucionario que fue en su momento y a su vez lo indispensable que sigue siendo para reflexionar en la actualidad. El pensamiento de Nietzsche se sitúa entre los grandes aportes de la historia de la filosofía que permiten el paso de la modernidad hacia la posmodernidad.

Nietzsche es el pensador que por primera vez ha pensado nuestro siglo y los caracteres de la edad contemporánea a partir de la despedida de los grandes ideales de la modernidad y que lo ha pensado como experiencia personal, en el sentido de experiencia histórica del individuo moderno.¹

En este ensayo partiremos de su comprensión del lenguaje, expresada principalmente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Y abordaremos, desde *La genealogía de la moral*, en especial, su crítica a la moral y a la forma de entender la propia vida humana tal y como se ha gestado en la tradición occidental durante más de dos milenios. Para analizar la *décadence* que Nietzsche atribuye a la cultura occidental atenderemos a su obra *El nacimiento de la tragedia*, en la que nos ofrece su visión dionisiaca del mundo. Abordaremos la reflexión que Nietzsche nos ofrece sobre un nuevo modo de comprender la vida y al ser humano que integra lo corporal y el devenir.

¹Manuel Barrios Casares, “Nietzsche: la crítica a la metafísica como curvatura de la Ilustración”, prólogo a F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Madrid: Akal, 2001, p. 9.

Para ello aludiremos a obras como *Así habló Zaratustra*, *Crepúsculo de los ídolos* y *El Antricrosto*. Reconocemos que los textos trabajados aquí no son los únicos que atienden a estos temas, pero si los hemos elegido ha sido por su relevancia y concreción en el tratamiento de las cuestiones que nos conciernen. Por último, nos referiremos a algunos de los nuevos horizontes políticos que se abren a partir de la resignificación nietzscheana de lo humano.

LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA VERDAD

En este primer apartado comenzaremos, a partir de lo dicho en *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*, mencionando la función del intelecto humano, explicando cómo este se basa en el fingir, y por qué, sin embargo, los seres humanos tendemos hacia la verdad. ¿Por qué buscamos constantemente saber la verdad? Porque olvidamos que esta fue un pacto, que tiene un origen social y no natural, que el lenguaje es una creación humana y, por consiguiente, los valores, al haber sido formados y pensados a partir de un lenguaje creado por el ser humano, son de igual modo creación humana. El medio de conservación del individuo del que se sirve el ser humano es el intelecto, el cual se basa en el fingir.

... éste es el recurso merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza este punto culminante este arte de fingir.²

Tras esta afirmación de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche se pregunta que si nuestro intelecto se basa en el fingir, ¿por qué luego buscamos la verdad?

Para comprender esta tendencia hacia la verdad tenemos que entender el origen mismo de esta. Se ha tendido a la verdad precisamente porque se ha olvidado su origen. Este concepto del olvido es imprescindible en el asunto que nos concierne. Hemos olvidado que la designación de verdad y mentira es un invento humano que se originó para ponerse de acuerdo entre los seres humanos y evitar el *bellum omnium contra*

² NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid; Tecnos Ed., 2012, p. 23.

omnes («guerra de todos contra todos»)³. Una vez establecido qué es la verdad y qué es la mentira fue posible una designación de las cosas como ciertas o no. Nietzsche entiende que esta diferenciación surgió en un primer momento para establecer así un tratado de paz entre las personas, para resolver problemas humanos y posibilitar el funcionamiento de la sociedad.

Y lo que interesa de la verdad no es su correspondencia con *lo real*, con algo así como las ideas platónicas y eternas. Lo que la sociedad busca de la verdad son sus consecuencias beneficiosas para la misma, aquellas que garantizan el mantenimiento del orden y la paz, que garantizan que la sociedad perdure. Nietzsche pone énfasis en esta idea de que el ser humano "... es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos".⁴

En *La Genealogía de la moral*, en el *Tratado primero: «Bueno y malvado»*, «*bueno y malo*» explica que hemos confundido los conceptos del lenguaje (y entre ellos está el de verdad y mentira, el de bien y el de mal) con las verdades eternas. Pero la lógica del lenguaje no se basa en una correspondencia entre las palabras y los hechos del mundo, sino que es el resultado de una relación del ser humano con el mundo. Hemos confundido lenguaje con verdad, hemos creído que el lenguaje representa algo que está fuera del ámbito humano y no es así, con las palabras creamos nuestro mundo, damos forma a nuestro mundo. Cuando creemos que el lenguaje está expresando intrínsecamente la verdad, estamos olvidando que la verdad es algo que inventamos a la vez que la mentira, que se trata de una designación arbitraria que establecimos para entendernos entre nosotros y nosotras. Considera que un buen ejemplo que muestra que las palabras asignadas a las cosas son una designación arbitraria es el hecho de que haya tantos lenguajes diferentes.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* define Nietzsche muy claramente cómo considera la verdad:

³ Frase latina utilizada por Thomas Hobbes en su obra *De Cive* (sobre el ciudadano, 1642) a la que Nietzsche hace referencia en la obra mencionada.

⁴ NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, op. cit. p. 25.

Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes: las verdades son ilusiones que se han olvidado que lo son.⁵

Como hemos dicho anteriormente el intelecto se desarrolla fingiendo y es por eso que incluso la verdad no es sino un invento que decidimos considerar verdad. Antes preguntábamos de dónde viene el impulso hacia la verdad, ahora entendemos que este surge en la medida en que a esta la utilizamos como herramienta para mantener la paz y la sociedad. Lo que llamamos verdad no son sino otras mentiras, otras formas de fingir, que pronunciamos olvidando que fuimos nosotros quienes decidimos denominarlas verdaderas. El ser humano olvidó la condición de verdad como pacto, como creación intrínsecamente humana. Después olvidó del mismo modo que los valores son también creación humana. Como si incluso los valores hicieran referencia a la verdad, a una esencia de la moral. Creemos que se nos aparece directamente una ley de la naturaleza, y previa al ser humano, que hablamos de la verdad en relación con esta, como si la verdad no fuera un constructo, una suma de relaciones que creó el ser humano. El conocimiento se basa en una suma de relaciones entrelazadas las unas con las otras remitiendo de nuevo al olvido como condición fundamental para que esto pueda ser posible. Nos perdemos en constantes relaciones y ya no recordamos de dónde surgió el lenguaje ni cómo comenzamos a atribuir la verdad a los conceptos. Se trata por tanto de recordar esta condición del lenguaje que surgió como creación humana y como condición para establecer unas normas con las que entendernos.

Lo que pretende mostrar Nietzsche con estas ideas es que ser conscientes de que el lenguaje es una construcción social podría permitirnos disminuir el peso valorativo del lenguaje. Del mismo modo, esto es para Nietzsche un paso necesario para su tarea de deconstruir los procedimientos de verdad que le hemos adjudicado al lenguaje, pues es sobre las metáforas que se ha creado todo el edificio de los conceptos. Y es sobre estos, que se ha hecho posible construir la moral tradicional, cuyos valores se ha creído que tienen una existencia objetiva. Al comprender que los conceptos mismos provienen de un uso metafórico, que el lenguaje no es más que metáforas en movimiento, llegamos a

⁵ *Ibíd.* p. 28.

entender que los valores no son realidades que estén *más allá*, en un mundo objetivo; comprendemos que los valores, igual que la verdad, son proyecciones de las subjetividades humanas, de sus pasiones, de sus gustos e intereses, es decir, son creaciones humanas y por ello no pueden seguir siendo comprendidos de modo dogmático. Nietzsche nos recuerda que los valores cambian y serán diferentes a lo largo de cada época y cultura.

LA RAZÓN EN LA FILOSOFÍA

Para analizar la crítica a la moral tradicional de occidente que realiza Nietzsche, seguiremos un hilo conductor que él mismo sugiere en su obra *Crepúsculo de los ídolos*.⁶ Nietzsche alude al momento en que la cultura occidental se convirtió en lo que él denomina decadente (*décadence*) y al porqué se optó por este camino.

En su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, plasma la distinción entre lo apolíneo y lo dionisiaco como representación de su visión del mundo. Los dioses Apolo y Dioniso representan dos fuerzas antagonistas que están en lucha. Esto no significa que el mundo esté dividido en lo apolíneo y lo dionisiaco, sino que hay al menos dos impulsos que atraviesan al ser humano y están en constante lucha.

Lo apolíneo se caracteriza por la medida, el orden, la razón y la armonía. Se vincula a cierta música que sigue unos parámetros, con el *logos* y también con la individualidad. Apolo es el dios del individuo, del yo. Lo dionisiaco, por su parte, se relaciona con la desmesura, la música no armónica, la ebriedad, el placer propio del éxtasis (significa, literalmente, salir de sí mismo, la colectividad⁷), también lo biológico, lo impulsivo. Fue la decadencia del espíritu griego trágico la que terminó callando todo lo dionisiaco, desatendiéndolo, terminando por ver lo apolíneo como lo único real. Esta decadencia del espíritu griego se produjo, según Nietzsche, a partir de Sócrates y Platón. Mientras que Nietzsche se fijó en la tragedia griega de Sófocles y Esquilo, la cual daba una interpretación del ser humano de manera no moral, las tragedias de

⁶ Precisamente el título dado a este apartado figura como uno de los capítulos de este libro. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid; Alianza Ed., 2017, p. 63-70.

⁷ Es significativa la muerte de Dioniso, pues murió despedazado, su cuerpo fue fragmentado. Dicha fragmentación lejos de ser un símbolo de muerte, es símbolo de la vida plural, de la multiplicidad que reivindica.

Eurípides, cuyo punto de vista se perpetuó después, se veían permeadas por el punto de vista socrático, moral. Y a partir de ahí se fue gestando la decadencia de la cultura occidental. En Sófocles y Esquilo ve Nietzsche una interpretación estética y artística, pues se pretende “*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...*”⁸. El arte, más que la moral, será lo que mejor exprese la vida desde la mirada nietzscheana.

Pero la tradición de la filosofía Occidental en la que Nietzsche centra su crítica, la tradición socrático-platónica que continúa la línea que estamos viendo, centra su atención en las características de Apolo y desatiende a Dioniso. Se basa en establecer un centro de gravedad que no está en este mundo, que no atiende al cambio ni al devenir, sino que se fija en una realidad *en sí*, o en lo que el cristianismo ha plasmado como un mundo sobrenatural, por encima de lo humano, y por ello alejado de lo humano. Al desechar lo dionisiaco y al predominar lo apolíneo en la tradición occidental, esta se ha vinculado a la verdad, la cual Nietzsche consideró que nos llevó a la decadencia de la tragedia y de la cultura occidental.

La razón, ligada a lo apolíneo, produce al ser humano racional y no al trágico, busca verdades eternas y universales y, como hemos visto más arriba, no podemos acceder a una verdad eterna ni universal porque esta no existe de ese modo. La fijación por lo apolíneo ha impedido al ser humano a lo largo de la tradición occidental atender al devenir, al cambio y al cuerpo. Esto ha dado lugar a una moral trascendente y alejada de lo humano, una moral que estaba más allá de lo humano. Se ha vinculado la moral a un Dios como verdad última que supera al ser humano en todas sus facultades. Este Dios, además, ha impuesto al ser humano el rechazo de sí mismo, o más bien el rechazo de su cuerpo, de su naturaleza, de sus impulsos y deseos. Nietzsche considera que durante siglos la tradición filosófica occidental ha estado negando la vida, rechazándola, a partir del resentimiento y mediante instrumentos de control. Además, apunta al cristianismo, con su ascetismo, su noción de culpa y pecado, como un explícito y contundente instrumento de control. Considera esta filosofía como un rechazo de la vida, a la cual hay que atender en todas sus dimensiones.

⁸ NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia, “Ensayo de autocrítica”*, Madrid, Alianza Editorial 1997, p. 28.

En *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche pretende como objetivo principal dar a conocer que la cultura occidental, cuyo origen está en el pensamiento socrático-platónico, está en decadencia (crepúsculo) por creer en unos valores absolutos (ídolos) que son fruto de la razón. En esta obra define Nietzsche a los filósofos (entendiendo a estos como los pertenecientes a la tradición occidental imperante, desde Sócrates y Platón hasta la Modernidad) como personas con falta de historicidad, personas con rechazo a la idea del devenir y como personas que manejan momias conceptuales. De nuevo remite a la idea del lenguaje para hacernos entender que “de sus manos no salió vivo nada real”.⁹ A estos filósofos se les escapa la vida, el sentido mismo que le da Nietzsche a la vida, pues ellos no atienden a la muerte, al cambio, a la vejez. “Lo que es no deviene, lo que deviene no es”.¹⁰ Han colocado lo último en el lugar de lo primero, las ideas al principio, como lo que verdaderamente es, como *causa sui*, han creído que el lenguaje hace referencia a unas ideas fijas y eternas. Creen que hay algo que es, pero que somos engañados a la hora de conocerlo por los sentidos.¹¹

Pero Nietzsche explica que nunca podremos comprender lo que vivimos a partir de un cuerpo (entendiendo que nuestras primeras experiencias vitales se dan corporalmente) si no contamos con este para analizar la vivencia. Nos recuerda que: “Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos”.¹²

Nietzsche considera que durante siglos la moral tradicional ha establecido una guerra contra las pasiones e instintos posicionándose contra lo corporal. En especial, el cristianismo, contra el que ejerce gran parte de su crítica. Nietzsche pone en evidencia esta afirmación con un versículo del Nuevo Testamento, del Sermón de la Montaña, donde se dice en referencia a la sexualidad: “Si tu ojo te escandaliza, arráncalo”.¹³ Y

⁹ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, p. 63.

¹⁰ “Esta es la síntesis del error metafísico que arrastramos desde Parménides: el ser es inmutable, no deviene, mientras que el mundo sensible, afectado por el tiempo y por el cambio, es una ilusión, una sombra, un engaño y, no sólo eso, también es pecado, algo de lo que el filósofo debe purificarse”. *Ibíd.*

¹¹ Nietzsche salva de este error a Heráclito, pues él decía bien que el ser es una ficción vacía, aunque se equivocaba al pensar que los sentidos mienten. “Lo que nosotros hacemos de su testimonio, eso hace la mentira (...) La «razón» es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos”. *Ibíd.*, pp. 64-65.

¹² *Ibíd.* p. 65.

¹³ Nietzsche cita las palabras de Cristo que podemos encontrar en el *Evangelio de Mateo*, 5, 29.

unas líneas después añade Nietzsche: “Ya no admiramos a los dentistas que extraen los dientes para que no sigan doliendo”.¹⁴

Nietzsche propone no seguir desatendiendo a lo sensible, a lo instintivo, a lo corporal, a todo aquello que perteneció a lo dionisiaco. El devenir, el perecer, el cambio, los sentidos... también forman parte de lo humano, y nuestro conocimiento del mundo no se da únicamente mediante la razón. La realidad de lo humano es mucho más amplia. Deberíamos comprender esta crítica a la moral trascendente y al rechazo de lo sensible para poder avanzar en la línea de Nietzsche y comprender sus propuestas.

ZARATUSTRA Y LA NOCIÓN DE SOBREHUMANIDAD

Cuando hablamos de Zaratustra estamos haciendo referencia a una obra que hace una crítica clara al cristianismo. Zaratustra es un profeta que nos anuncia una nueva propuesta estando esta, al contrario que el cristianismo, centrada en lo humano y en el mundo sensible. Pero en ella lo que se está proclamando no es una nueva doctrina, lo que anuncia Zaratustra no es otra religión, sino un nuevo tipo de ser humano.

Antes de nada, para comprender la propuesta que nos ofrece, tenemos que entender una afirmación clave en todo esto, debemos comprender qué quiere decir la célebre afirmación nietzscheana de “Dios ha muerto”. Fue enunciada por primera vez por Nietzsche en *La Gaya Ciencia*, en el tercer libro. Se trata de una afirmación que contiene dentro de sí varias afirmaciones.

Heidegger, en el capítulo titulado “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»” de su obra *Caminos de bosque*, nos dice lo siguiente:

Mientras entendamos la frase «Dios ha muerto» solamente como fórmula de la falta de fe, la estaremos interpretando teológico-apologéticamente y renunciando a lo que le interesa a Nietzsche, concretamente a la meditación que reflexiona sobre lo que ha ocurrido ya con la verdad del mundo suprasensible y su relación con la esencia del hombre.¹⁵

¹⁴ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 74.

¹⁵ HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 1996, p. 164.

Nietzsche se está refiriendo al Dios cristiano, pero además se está refiriendo al mundo suprasensible en general, al *más allá*. Dios se utiliza como nombre genérico para hablar de los ideales. Que Dios esté muerto significa que el mundo suprasensible pierde su fuerza afectiva. Para Nietzsche, Dios no procuraba la vida, no la afirmaba. La metafísica (que para Nietzsche es la filosofía occidental) entendida como platonismo ha llegado a su fin con la muerte de Dios. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica. La metafísica hasta entonces, la idea de Dios, vinculada a lo largo de la tradición al estatismo, servía como fundamento del bien y del mal, de valores eternos e inmutables, y con ello es con lo que quiere romper Nietzsche, quiere remplazar la idea del estatismo por la idea del devenir.

La concepción de la muerte de Dios en Nietzsche es una condición de posibilidad de algo que está por venir. La muerte de Dios no es fruto de una visión escéptica del mundo, ni siquiera pretende reivindicar el ateísmo, sino que su propósito fundamental es el de mostrar una visión que prelude la creación de una nueva moral y de un nuevo tipo de ser humano.

Lo que le interesa de la muerte de Dios a Nietzsche es la posibilidad de acabar con los valores establecidos, con el orden natural que se ha generado a su alrededor. Matar a Dios para crear una nueva moral. Si Dios no muere no podemos crear una nueva moral, no podemos hacer nada. Este acto significa situar el centro de gravedad en la propia vida, se trata de dejar de buscar la vida en la muerte, o en lo que los cristianos han denominado la inmortalidad del alma. El cristianismo ha buscado la vida en el después, es decir, en lo que vendrá, en lo que todavía no podemos conocer. El cuerpo, el instinto y lo inmediato, lo presente, han sido desatendidos.

Para comprender bien esta modificación moral que se da en el ser humano desde la formulación de la muerte de Dios hasta que llegamos a la superhumanidad podemos atender a las tres transformaciones formuladas en el Zarathustra; el camello, el león y el niño.

El camello es metáfora del cristianismo, del ser humano antes de la muerte de Dios. El ser humano cuando asume la moral cristiana es como un camello que lleva en la joroba dicha moral, que arrastra ese peso. Además, el camello “quiere que se le

carguebien”.¹⁶ Pero luego hay una transformación, un momento de jovialidad donde el camello renuncia a su carga y se transforma en león, que es el gran nihilista, un nihilismo que ha sido provocado por el mismo cristianismo (el cristianismo también es un nihilismo, solo que es un nihilismo pasivo). El león es aquel que destroza, destruye los ídolos, las estatuas de los dioses que representan todos los valores de nuestra sociedad.

Finalmente, tras la destrucción propone Nietzsche la metáfora del niño, que es una vuelta a la vida, un creer de nuevo, creer que tiene que ver con la creatividad, con la inocencia. Vemos en esta fase un proceso que trato de mostrar también en el ensayo; primero quitar la carga, y después construir de nuevo. Entre el león y el niño hay un salto grandísimo, es complejo pasar del nihilismo que destruye a la figura del niño que afirma. Es el paso fundamental, pues el nihilismo destruye todo lo que le rodea, y ¿cómo logramos la fuerza, las ganas, y la inocencia de volver a construir algo? Para Nietzsche es necesario dar el salto que nos posibilite volver a crear, a proponer una moral diferente. El nihilismo activo para Nietzsche es la entrada a otro mundo, otra concepción del ser humano y del universo. Para eso, como veremos más adelante, es crucial el tema de la voluntad de poder. Cuando el león supera el nihilismo destructivo se convierte en el niño.

¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo.¹⁷

Está ya aquí la sobrehumanidad que propone Nietzsche, la cual tiene la tarea de la transvaloración de todos los valores. En definitiva se trata de eso, no nos podemos quedar en la crítica de la moral, Nietzsche no se conforma con desmontar ídolos, con matar a Dios, como ya hemos dicho anteriormente, Nietzsche es un pensador que destruye pero para construir otra cosa.

El reto siguiente es este: La transvaloración. ¿En base a qué transvaloramos? ¿Qué criterio tenemos para decir escoger un valor u otro? Y, además, ¿en qué nos

¹⁶ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, Madrid; Alianza Ed., 1984, p. 49.

¹⁷ *Ibíd*, p. 51.

basamos para pensar que el resentimiento, o la mala conciencia, o el ideal ascético, o cualquier otro valor cristiano, sean algo malo?

Aquí debemos atender a la última de las tres transformaciones que nos propone en el *Zaratustra*: el niño. El niño, como acabamos de ver, es el que dice sí, es el que afirma la vida, desde su inocencia asociada al devenir y el cambio, dice sí a la vida. Nietzsche considera que el ser humano únicamente logrará avanzar hacia la sobrehumanidad cuando acepte la inocencia del devenir. Aceptar la inocencia del devenir significa, en último término, aceptar la vida, no juzgar la vida con los criterios de la moral cristiana. Por lo que la conclusión es esta misma: aceptar la inocencia del devenir es aceptar la vida. Ahora entendemos en función de qué transvaloramos; se transvalora en relación a aquello que afirme la vida, que nos diga decir sí. La transvaloración modifica el centro desde el que se formulan valores. Ya no se valora a partir del no a la vida sino desde el sí a la vida.

Para reflexionar sobre qué entiende Nietzsche por afirmar la vida es importante atender a su noción de instante como nueva comprensión del tiempo presente, y con ello acercarnos a su reivindicación del cuerpo frente a su rechazo por la tradición occidental.

REIVINDICACIÓN DE LO CORPORAL

En este trabajo intento incidir en cómo Nietzsche trata de mostrar la importancia de lo sensible, lo material, lo orgánico y corporal. En este epígrafe vamos a centrarnos en especial en el cuerpo humano. Veremos de qué manera critica el concepto tradicional de alma y cómo ha sido tratado lo corporal a lo largo de la tradición occidental. En especial haremos alusión al cristianismo para ver cómo este, a ojos de Nietzsche, encarna la problematización del dualismo jerarquizador alma-cuerpo de Occidente. Nietzsche reivindica que alma y cuerpo se reconcilien, y que el cuerpo, por su parte, adquiera la relevancia que se merece. Nietzsche nos va a proponer una racionalidad del cuerpo.

En el *Zaratustra*, sobretodo en la primera y segunda parte de la obra, Nietzsche hace referencia al cuerpo propio reflejando su experiencia de la enfermedad a lo largo de la vida. Aunque a partir de la experiencia propia del cuerpo y de las enfermedades

que lo atraviesan también hace referencia al cuerpo y al proceso biológico del ser humano en general.

Otras obras donde su mención al cuerpo es clara y a las cuales vamos a hacer referencia son *Crepúsculo de los ídolos*, y *El Anticristo*.

También cabe mencionar que de las ideas aquí expuestas beberán importantes filósofas y filósofos posteriores a Nietzsche como son: Judith Butler o Michel Foucault. La *performatividad* de Butler está en relación con el concepto nietzscheano de subjetividad. En la línea del proceso de desnaturalización y de terminar con la esencialización de las identidades surgirá la teoría *Queer* en la que enmarcamos a Butler. Foucault, por su parte, crea un nuevo proyecto genealógico inspirándose en Nietzsche, mediante el cual manifiesta la reivindicación del cuerpo y de la sexualidad.

Comenzamos con la crítica que hace Nietzsche al concepto de alma. Para Nietzsche, el cuerpo es más fundamental que el alma, aunque este siempre haya sido despreciado y tratado como algo contra lo que hay que luchar. La noción de alma a la que Nietzsche ataca es la noción de alma clásica, la platónico-cristiana, la cual está íntimamente relacionada con la noción del yo-sujeto. Critica las consideraciones religiosas del alma que fueron sustentadas por nociones metafísicas.

Pero de cualquier modo no debemos creer que Nietzsche desecha la noción de alma sin más, lo que hace es más bien reconfigurarla. La reelabora y la reintegra como un elemento de su pensamiento. Lo que critica del concepto de alma tradicional es que se haya estado comprendiendo en términos religiosos con nociones esencialistas y metafísicas, y pretende hacernos comprender que cuerpo y alma están ligados vinculados y que no está el alma por encima del cuerpo, no están jerarquizados en una posición de dominación y subordinación sino que están interconectados. En el *Zaratustra* explica en el capítulo titulado “De los despreciadores del cuerpo” que: “Alma es solo una palabra para designar algo en el cuerpo”.¹⁸ Allí, afirma que estos *despreciadores del cuerpo* no son para él un camino hacia la sobrehumanidad.

Es desde la psicología desde donde tenemos que delimitar el terreno de las experiencias internas del ser humano, con las cuales está relacionado el concepto de alma. Pero se debe matizar desde dónde comprende Nietzsche la psicología, y es desde

¹⁸ *Ibíd*, p. 60.

los términos de la voluntad de poder. Considera que la psicología tradicional ha equivocado su objeto y su objetivo y propone una alternativa. Lo que se debe hacer es que la psicología sea entendida como teoría de la evolución de la voluntad de poder, que sirva para atender a las profundidades internas del ser humano.

Considera que han sido los “prejuicios morales” los que han hecho imposible a la psicología descender a las profundidades de nuestras experiencias internas. Critica así cómo ha sido entendida la psicología hasta el momento. Y lo que él pretende es abrir el camino a una reformulación de las hipótesis del alma. Según el trabajo de Tesis Doctoral de Óscar Quejido: “Con la expresión alma sólo nos referimos a una determinada estructura de pulsiones. Por tanto, la expresión esta «venerable hipótesis» no remite en última instancia, sino al cuerpo”.¹⁹

Se desvela que la dualidad entre cuerpo-alma que había imperado en la tradición occidental desde Platón hasta la Modernidad comienza a desmontarse. En Nietzsche, alma y cuerpo están conectados de forma que el alma no es sino un ámbito que relaciona instintos y afectos, y el cuerpo, por su parte, es una pluralidad de almas que están continuamente reestructurándose. Se entiende así que esa concepción del yo-sujeto que Nietzsche criticaba, a la que se había atribuido el deseo y el pensamiento, no es más que un resultado de constantes cambios en la estructura dinámica que es el ser humano en su conjunto. Óscar Quejido en su Tesis Doctoral firma que la concepción del alma de Nietzsche debe ser vista como una estructura social de instintos y afectos. Así, el cuerpo sería una estructura social de muchas almas.²⁰

En la psicología nietzscheana vemos que a diferencia de lo que ha sido considerado como conciencia en la tradición, se distingue entre dos tipos de actividad psíquica. Por un lado está el inconsciente, el cual alberga la mayor parte de la actividad de nuestra mente. Y por el otro está el nivel reflexivo, que pese a ocupar una parte mínima de la actividad mental, y pese a ser prescindible en la vida de un organismo, en el ser humano se encuentra presente. Este segundo nivel sería para Nietzsche el alma. Y

¹⁹QUEJIDO ALONSO, ÓSCAR, *La construcción relacional de la subjetividad en Nietzsche: hacia nuevas perspectivas políticas*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2016. Recuperado de <https://eprints.ucm.es/38302/1/T37461.pdf> p. 211.

²⁰ *Ibíd.*

esto es lo que le lleva a preguntar sobre el porqué de la necesidad de la conciencia. Al responder a esta pregunta retomamos lo que dijimos ya en el primer apartado de este trabajo, y es que el nivel reflexivo es algo necesario para la vida en comunidad. El ser humano, al ser un ser social que se desarrolla dentro de una comunidad de individuos, necesita algo que haga posible la comunicación con los demás. La conciencia es lo que une a unos seres humanos con otros.

La necesidad del intelecto de la que hablábamos en el primer capítulo tiene que ver con esto. El ser humano no ha sido dotado de cuernos ni de pezuñas para defenderse como otros animales, por lo que ha necesitado de una conciencia para llegar a desarrollar un conocimiento que le lleve a saber lo que piensa. Y este llegar a pensar de forma consciente, este comprender el pensamiento, se da por medio de un lenguaje. Volvemos a la idea de que el ser humano construye comunidad, se relaciona mediante un lenguaje que es, en última instancia, ficticio, pero le sirve para poder establecer vínculos con los demás.

Por tanto, renaturalizar al ser humano para Nietzsche no significa la necesidad de adjudicarle un alma que pertenece a un más allá. Renaturalizar al ser humano significa situarlo en la naturaleza, la cual no puede ser determinada por esencias del modo en que lo ha sido en la tradición occidental.

La conciencia expuesta por Nietzsche es más bien una función que una esencia, en cualquier caso lo que debe quedar claro es su crítica hacia la concepción tradicional de conciencia, que esta no puede ser una esencia inmutable porque Nietzsche ha roto con estas ideas. Es por eso que Nietzsche habla de la conciencia como algo inacabado, en construcción y frágil, no como algo terminado y eterno.

Esto en lo que respecta a la conciencia, a lo mental y a lo que la tradición platónico-cristiana ha denominado como alma. Ahora queremos atender aquí a la parte corporal. Aunque la concepción dominante en la historia de la filosofía occidental ha sido esta vertiente platónica de la supremacía del alma con respecto al cuerpo que recupera y desarrolla el cristianismo, el someter al cuerpo al espíritu y hacer del cuerpo algo que hay que ignorar, castigar o esconder, Nietzsche reivindica la atención al mismo. Considera que no se puede seguir despreciando el cuerpo en pos de una vida más allá. Lo orgánico también ocupa un lugar en el desarrollo del ser humano, y ese

lugar no es menos importante que aquel que se le ha estado concediendo a la noción de alma. Debemos entender primero qué es lo que critica para ver lo que propone.

En *Crepúsculo de los ídolos* analiza los conceptos de culpa y pecado. Es interesante lo que dice en el apartado *Los cuatro grandes errores*, pues la voluntad libre es algo que niega Nietzsche en diversas ocasiones a lo largo de su obra. Nietzsche argumenta que cuando se dota al ser humano, en la descripción de este, de voluntad libre, lo que se está buscando en realidad es negar la inocencia de su devenir. Así, dice Nietzsche:

A los seres humanos se los imaginó «libres» para que pudieran ser juzgados –para que pudieran ser culpables; por consiguiente, se tuvo que pensar que toda acción era querida y que el origen de toda acción estaba situado en la consciencia (...) los immoralistas intentamos con todas nuestras fuerzas expulsar de nuevo del mundo el concepto de culpa y el concepto de castigo y depurar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y sanciones sociales.²¹

Para Nietzsche estos conceptos fueron un invento que atenta contra la vida en el sentido de que son un empobrecimiento del ser humano. El cristianismo supone un atentado contra el cuerpo porque, mediante sus ideas de salvación, busca enfermar.²² Nietzsche denomina al religioso como “un decadente típico”:

(...) que se persuadió de que es posible pasear un «alma perfecta» en un cadáver de cuerpo, y que para ello tuvo necesidad de fabricarse un nuevo concepto de «perfección», un ente pálido, enfermizo, idiotamente exaltado, la denominada «santidad»,- ¡la santidad, que no es más que una serie de síntomas propios del cuerpo empobrecido, enervado, incurablemente corrompido!²³

²¹ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., pp. 90-91.

²² En *Crepúsculo de los ídolos*, en la página 80 dice “la razón enferma del sacerdote”, utiliza el concepto de enfermedad para que veamos que es algo corporal. Lo relacionado con la culpa y el pecado suele estar íntimamente relacionado con lo corporal.

²³ NIETZSCHE, F. *El Anticristo*, Madrid, Alianza Ed., 2017, p. 112.

Se pretende enfermar y se pretende castrar. Nietzsche hace mención al *castradismo* en *Crepúsculo de los ídolos* cuando critica al cristianismo por no preguntarse jamás cómo embellecer o espiritualizar un apetito y utilizar como primera (y única) técnica la castración. “la iglesia combate la pasión con extirpación, en todos los sentidos de la palabra: Su medicina, su «cura», es el *castradismo*. (...) Pero atacar a las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es hostil a la vida...”²⁴

En definitiva, lo que critica Nietzsche de la concepción del cuerpo desde el punto de vista cristiano es que, al creer en un dualismo jerarquizador, el cuerpo se haya visto como algo que hay que despreciar y desatender para focalizar la atención en el alma. Se ha utilizado un “debilitamiento”; al igual que en el proceso de domesticación de un animal, al ser humano se le ha privado de su cuerpo, de la parte que corresponde a sus instintos y deseos, tachando todo lo perteneciente a lo sensible; se ha dicho que así se lo “mejoraba” y, en realidad, no se ha hecho otra cosa que debilitarlo, empobrecer su vida. Volvemos a la idea del instinto de *décadence* que no dice sí a la vida, que niega, que pertenece a una vida descendente.

Para comprender plenamente lo que significa la vida ascendente y esa afirmación nietzscheana que ya hemos anunciado tenemos, por tanto, que atender a la concepción de lo corporal desde la mirada nietzscheana.

Hay que remitir a la noción de cuerpo que expresa en la obra *Así habló Zaratustra*, es allí donde Nietzsche expone una serie de consideraciones que van de la mano con la crítica a la metafísica tradicional. Allí muestra cómo funcionaba la mirada platónica sobre el cuerpo, cómo era ese desprecio; y en contrapartida él afirma: “Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría”.²⁵

Nietzsche considera que, lo que ha ocurrido es que debido a esta creencia en el mundo trascendental como el verdadero, hemos desatendido el mundo aparente, el que tenemos delante de nuestros ojos. Observa que no hay posibilidad de un criterio de verdad cuando hacemos la hipótesis de un mundo más allá del mundo presente. Platón

²⁴ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 74.

²⁵ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 61.

decía hacer referencia a la verdad, y después el cristianismo también; dicen hablar de una verdad que está más allá. Pero como hemos visto anteriormente, ¿qué es la verdad sino una metáfora? La verdad en sí, no la podemos conocer. A lo largo de la tradición ha quedado dicho que los sentidos nos engañan acerca del mundo verdadero, y por ello la tradición se ha querido desprender del cuerpo, dejarlo a un lado. Pero una vez desmontado el mundo verdadero, Nietzsche trae a los sentidos de nuevo a debate: ¿Cómo íbamos a tener conocimiento sin los sentidos? Dice: “¡Y qué sutiles instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz, por ejemplo, de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta este momento incluso el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición.”²⁶ Hace referencia a la nariz como un elemento corporal que suele pasar desapercibido pero que deberíamos reivindicar por ser una parte más de ese organismo que nos permite conocer el mundo.

El cuerpo para Nietzsche es algo fundamental en la medida en que si no hubiéramos atendido a las observaciones que mediante él hacemos, no podríamos haber llegado a conocer nada del mundo. Si la verdad no es algo que está ahí dado, sino algo que se construye socialmente y mediante un lenguaje, al conocimiento no se accede mediante la contemplación del mundo del más allá, pues este mundo es claramente un resultado del lenguaje, de los conceptos que hemos creado. Por lo tanto, para que algún tipo de conocimiento sea posible, los instrumentos más inmediatos que nos quedan para acceder a él son los sentidos, y del mismo modo debemos tener en cuenta la capacidad creativa del ser humano. La creación, en Nietzsche, es la capacidad del ser humano que le permite desarrollar el pensamiento, el establecer nuevas asociaciones por sí mismo y no aplicar los dogmas aprendidos. Es a partir del propio cuerpo y desempeñando las capacidades propiamente humanas, como la imaginación y la fantasía, que comenzamos a observar y a desarrollarnos en el mundo que nos rodea, y es este mundo, considerado el mundo de las apariencias, el único.

Se ha tendido siempre a “confundir lo último y lo primero”.²⁷ Es decir, los conceptos considerados más supremos, lo más vacíos a su vez, se han puesto como últimos. Con la creencia de que lo superior no puede provenir de lo inferior, los conceptos que se han supuesto superiores a los demás se han situado en un lugar alejado

²⁶ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 65.

²⁷ *Ibíd.*, p. 66.

del cuerpo, de lo sensible. Todos estos conceptos deben ser *causa sui*, pues no pueden derivar de ningún otro concepto que sea inferior. Al final, solo nos queda apelar a una instancia, la más suprema de todas, que recopile en sí todas estas categorías en su grado máximo: Estamos llamando a Dios. Al final, “lo último, lo más tenue, lo más vacío (lo más alejado de lo sensible y de lo humano) es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum* [ente realísimo]”.²⁸

Nos hemos alejado del mundo sensorial haciendo abstracciones y apelando a conceptos que, en última instancia, están vacíos. El concepto considerado el más superior, es el vacío más grande. La idea de Dios se ha formado acumulando esa creencia de que lo superior no debe provenir de nada, y la más suprema es la que menos proviene de algo. Por ello reivindica Nietzsche que debemos partir de la observación de los sentidos, pues son el instrumento que nos permite empezar por lo primero, lo inmediato, y no lo que suponemos de un más allá.

Claro que quienes creían en estos conceptos del más allá no consideraban que lo estaban presuponiendo, lo que se ha creído es que estos conceptos que están más allá de lo empírico, están en nosotros por nuestra procedencia divina. La razón, igualmente, está en nosotros porque hubo un conocimiento directo de la verdad y por ello ahora podemos acceder a ella, eso es lo que se ha creído. La razón está en el lenguaje, se piensa, y se olvida de nuevo que el lenguaje ha sido creado por el ser humano. Así Nietzsche escribe: “Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”.²⁹ Y con esto quiere decir que mientras exista la creencia de que el lenguaje apela a una verdad última de las cosas, tal y como se ha entendido por la tradición platónico-cristiana, se seguirá creyendo en una instancia última, un concepto superior a todos los demás que no dependa de estos ni del mundo sensible y que reúna todos los conceptos en su grado máximo. Es por esto que era necesario hacer un aproximamiento a la crítica al lenguaje, a la metafísica y a la moral de Nietzsche, porque entendemos que si se sigue creyendo en el origen del lenguaje en tanto que relación de los conceptos con su esencia, se seguirá apelando a Dios y fundando una moral en el *más allá*, considerando los sentidos como engaños y como insuficientes para ser instrumento de observación. En definitiva, se seguirá buscando la verdad fuera del cuerpo.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.*, p.59.

Por lo tanto, para Nietzsche no hay un cuerpo asemejado a una verdad platónica, inamovible y estable, sino que el cuerpo, al ser una relación de fuerzas, no puede tener una esencia que lo constituya. En su libro sobre Nietzsche Deleuze define el cuerpo de una manera similar a este; “¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas”.³⁰ Y además Deleuze observa en el cuerpo humano una pluralidad de fuerzas activas, por un lado, las que podríamos denominar “dominantes”, y otras reactivas que serían las llamadas “dominadas”. Hay por tanto también una jerarquía en el cuerpo, pero no es la del dualismo alma-cuerpo en la que el cuerpo se subordina al alma, sino que se trata de una desigualdad en la relación que se da entre las diferentes fuerzas que constituyen el cuerpo. Esta jerarquía es, además, cambiante, dinámica, no fija. Para Nietzsche el cuerpo es un campo de batalla constante y es considerado por él como la “gran razón”.³¹ Como ya hemos explicado, no abandona en su pensamiento el concepto de alma pero lo reformula, no invierte la posición del alma y el cuerpo, pero a esta primera le da otro lugar que no es el que habíamos visto siguiendo la tradición. Ahora el cuerpo es la gran razón y eso lo vincula a la verdad, pues una vez rechazado el concepto tradicional de verdad, lo que se convierte ahora en la verdad es el cuerpo. Podemos ver la ontología que se establece en Nietzsche a propósito del cuerpo, cuando en *Así habló Zaratustra* dice: “detrás de tus pensamientos y de tus sentimientos existe un señor más poderoso, un sabio desconocido: se llama el ser. Vive en tu cuerpo; es tu cuerpo”.³² Podemos ver la importancia del cuerpo hasta sus últimas consecuencias, pues Nietzsche relaciona el ser con el cuerpo.

Al ser el cuerpo un lugar de afecciones, de fuerzas contrapuestas en una lucha constante, se ve clara la ruptura de Nietzsche con la noción de alma o conciencia preexistente a la experimentación de estas fuerzas y afecciones del cuerpo. El ser no pertenece a una conciencia preexistente sino a un cuerpo cambiante. Es más, ni siquiera hay cuerpo, sino una multiplicidad de cuerpos que se van constituyendo por medio de las afecciones y la lucha de fuerzas.

Nietzsche propone una filosofía que está en busca de la creación, de potenciar al cuerpo para perdurar en la existencia, insertado en el devenir, superando cualquier

³⁰ DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1997, p. 60.

³¹ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, pp. 60-62.

³² *Ibíd.* p. 60.

noción que quiera ver en él un estado de reposo, un ser absoluto. Por ello, Nietzsche mantiene la noción estética y artística sobre Dioniso, ya que un cuerpo se hace en sus afecciones y experimentaciones, constituyéndose un cuerpo vivo. Las figuras de referencia son Dioniso y Zaratustra, ya que no hacen una interpretación pesimista sino trágica, son aquellos que al demonio que les anuncia el eterno retorno le dicen sí. Es la figura del artista trágico, el que dice sí incluso a lo más terrible, dice sí a la vida, es pasional con el cuerpo y también con los sentidos. Entiende que el cuerpo está en constante cambio, que es un devenir y acepta ese devenir. Y esto es lo que le permite el camino hacia una vida de carácter ascendente, afirma la creatividad, reivindica su cuerpo y su potencialidad, siempre busca la iniciativa. Como el niño que reivindicaba Zaratustra, el tipo de ser humano que nos propone Nietzsche tiene creatividad e inocencia, en el sentido de que no viene atravesado por una concepción moral y por ello comienza a crear.

REFORMULACIÓN DE LO HUMANO

La preocupación de Nietzsche por el ser humano es algo que le acompaña a lo largo de todos sus escritos. Ya hemos comentado de qué manera critica la antropología perteneciente a la tradición imperante desde Platón hasta la Modernidad, basada en un dualismo jerarquizador alma-cuerpo. Por lo tanto, lo que pretendemos ahora es mostrar cómo debe ser la reformulación del ser humano que él propone.

Quejido explica de manera muy sencilla y al mismo tiempo detallada cómo se da en Nietzsche este proyecto antropológico de resituar al ser humano en la naturaleza. Aunque dice que podemos encontrar diferentes textos que hagan referencia a esta propuesta y que la preocupación antropológica de Nietzsche va tomando diversas perspectivas a lo largo de los años, hay dos puntos fundamentales desde los que partir para comprender su propuesta.

El primero de ellos consiste en *desdivinizar* la naturaleza, para naturalizar al ser humano. Y en este punto explica que no debemos confundir esta idea con la idea roussoniana de situar al ser humano de nuevo en la naturaleza, en el sentido de volver a un estado de naturaleza. Nietzsche pretende situar al ser humano en “otra” naturaleza, no dirigirlo hacia la naturaleza humana originaria de la que el ser humano, según

Rousseau, se había alejado al acercarse a un estado de cultura. Con Nietzsche ya comprendimos cómo no hay posibilidad de atender a una esencia inmutable y ahistórica, ni siquiera una esencia de lo humano, por lo que no considera que haya una escala en la naturaleza donde podamos situar al ser humano por encima de los demás seres vivos. Lo que Nietzsche pide es desdivinizar la naturaleza para naturalizarnos a nosotros y nosotras, encontrándonos de otra manera con la naturaleza.

El segundo punto fundamental explica que “el proyecto de *renaturalización* del hombre, desde los primeros años de la obra de Nietzsche, debe ser entendido no solo como una liberación de las leyes de la naturaleza, sino que además, en segundo lugar, debe suponer una liberación de las cadenas que implica todo sistema normativo.”³³ Nietzsche afirma que al someter al ser humano a una modificación que le permita adquirir un comportamiento diferente al del animal se le ha tenido que someter a las consideraciones metafísicas, morales y religiosas que él va tratando de desmontar en su obra.

Por ello pretende liberar al ser humano de este sometimiento y trata de que este vuelva a su condición corporal, y que abandone esa idea presupuesta de que hay un abismo inmenso entre naturaleza y ser humano. Según Nietzsche, este abismo se fundamenta sobre un prejuicio sobre lo que es el espíritu (de nuevo remitimos a lo mismo, esa esencia ahistórica, inmutable). Se ha considerado que el espíritu, la parte no material del ser humano, aquello que no pertenece al mundo sensible (lo que hemos visto que ha sido entendido por la tradición como conciencia), es lo que lo aleja y diferencia del resto de la naturaleza.

Así, en *El Anticristo*, escribe: “para *hacer perfecto* al hombre se le aconsejaba que, al modo de la tortuga, retrayese dentro de sí los sentidos, interrumpiese el trato con las cosas terrenales, se despojase de su envoltura mortal: entonces quedaba lo principal de él, el «espíritu puro».”³⁴ Contra esta consideración está Nietzsche, pues ya hemos visto anteriormente su crítica a la noción de conciencia en tanto que elemento de la esencialidad de lo humano. Ahora podemos entender por qué es tan necesario comprender el modo que tiene Nietzsche de ver la conciencia, porque la reformulación

³³ QUEJIDO ALONSO, ÓSCAR, *op.cit.*, p.233.

³⁴ NIETZSCHE, F. *El Anticristo*, *op. cit.*, p. 50.

que hace del ser humano la hace en base a la manera distinta de comprender la conciencia que tiene él frente a la que se había heredado por la tradición.

Si partimos de la base de que el ser humano no es un ser especial entre los demás animales por tener un alma inmortal, o una conciencia en el sentido de esencia eterna e invariable, el resultado de lo que es lo humano va a ser diferente para Nietzsche de lo que fue para la tradición.

Ahora, ya teniendo claro que la antropología nietzscheana difiere de la tradicional occidental, lo que nos queda preguntarnos es: ¿cómo considera Nietzsche al ser humano tras los procesos de *desdivinizar* y *renaturalizar*?

La propuesta de Nietzsche trata de recuperar la *animalidad* propia del ser humano, es decir, de recuperar la corporalidad pero espiritualizándola a su vez. Para espiritualizar el cuerpo tenemos que hacernos cargo de él. Esta idea de recuperar la *animalidad*, (en cuanto a cualidad en la que el ser humano logra reintegrar lo corporal en lo espiritual) abre toda una vía de investigación, pues con ella se sugiere una crítica a la domesticación del ser humano, como la doma de un animal, “llamar a la doma de un animal «mejoramiento» es algo que a nuestros oídos les suena casi como una broma”³⁵ en el sentido de que con esta el ser humano pierde su autonomía y su soberanía convirtiéndose en lo que Nietzsche denomina un “animal de rebaño”. Con la moral el ser humano termina convertido en animal de rebaño.

El ser humano lo que necesita es una Voluntad de poder y atender a la razón del cuerpo, olvidarse de las cuestiones metafísicas, la verdad, las esencias inmutables y las preguntas últimas. Renaturalizar al ser humano quiere decir “la crítica de aquello que desde las concepciones metafísicas, religiosas y morales ha servido para alejar al hombre de su condición animal, entre las que desempeña un papel fundamental, como estamos viendo, la particular noción de conciencia, de la filosofía dogmática y del cristianismo”.³⁶

De ahí que para comprender la renaturalización sea preciso aludir a las nociones mencionadas en este trabajo, pues alzándose contra ellas es como llega Nietzsche a esta postulación. Rechazando la noción tradicional de racionalidad, él se posiciona en una

³⁵ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo de los ídolos*, *op. cit.*, p. 94.

³⁶ QUEJIDO ALONSO, ÓSCAR, *op.cit.*, p. 234.

noción que podríamos denominar de corporalidad. Con ello no pretende olvidar todos los elementos del discurso racional pero sí añadir algunos postulados más, ampliando la noción de racionalidad.

VOLUNTAD DE PODER

Nietzsche escribe sobre la voluntad de poder en *Así habló Zaratustra*, en el epígrafe “De las mil metas y de la «única» meta”. Esta, en Nietzsche, describe la propia vida, hace referencia a una voluntad creadora de valores, que a su vez aniquila los valores anteriores.

Schopenhauer ya había hablado de un cierto tipo de Voluntad, pero desde el punto de vista de Nietzsche, este se queda con la práctica del nihilismo y no puede acceder a una voluntad de poder.³⁷ Por esto no debemos confundir la voluntad de poder con otras voluntades como la de Schopenhauer, de la que él mismo se distancia.³⁸

Para comprender la idea de voluntad de poder en Nietzsche es conveniente atender a la idea del *Eterno Retorno*, para recordar la búsqueda de ese instante tan impresionante que nos hace afirmar toda la vida entera aunque implique o contenga dolor. Los instantes que afirman la vida son los que nos llevan a querer tanto el dolor como el placer que se nos presentan en la vida. Así respondimos a la pregunta de cómo transvalorar, cómo saber qué valores son los que deben ser: los valores que afirmen la vida. Para Nietzsche se trata de afirmar, y afirmar la vida es decir sí al eterno retorno.

En *La Gaya Ciencia*, en un epígrafe titulado “el peso formidable”, Nietzsche formula su idea del eterno retorno. Lo dice así:

¿Qué sucedería si de día o de noche te siguiese un demonio a la más apartada de tus soledades y te dijese: „Esta vida, tal como tú la ves

³⁷ En *El Anticristo*, Nietzsche rechaza esta manera de entender la voluntad de Schopenhauer, vinculada a la noción de la compasión que, a sus ojos, fue mal llamada virtud y solo es “este instinto depresivo y contagioso [que] dificulta aquellos instintos que tienden a la conservación y al aumento de valor de la vida”. NIETZSCHE, F. *El Anticristo*, op. cit. p.40.

³⁸ Miyares, en su obra *Nietzsche o la edad de la comparación*, trabaja la diferencia entre la voluntad en Schopenhauer y en Nietzsche. MIYARES, A., *Nietzsche o la edad de la comparación*, Oviedo, Trabe, 2002, p. 205.

actualmente, tal como la has vivido, tendrás que revivirla una vez más, y una serie infinita de veces: nada nuevo habrá en ella; al contrario, es preciso que cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, todo lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de tu vida, vuelvas a pasarlo con la misma secuencia y el mismo orden (...) ¿No te arrojarías contra la tierra rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así hablase? ¿O bien has vivido ya el instante prodigioso en el que le contestarías: ¡Tú eres un dios, y jamás has oído palabras más divinas!³⁹

La cuestión que se pregunta al final es: “¿quieres que esto se repita una e innumerables veces?” Y después añade: “¡Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna confirmación!⁴⁰

La voluntad de poder implica la aceptación de la vida pese a los sufrimientos, la voluntad de poder nos presenta la relación de fuerzas que es la vida, la multiplicidad presente en esta. Cuando el demonio nos pregunta, lo razonable, lo que querríamos de manera racional, sería maldecir ese instante y no aceptar la idea del eterno retorno. Sin embargo, la voluntad de poder es decir sí al demonio, querer lo que no se quiere de manera únicamente racional.

La voluntad de poder acepta el instante en el que se está situado, con ello, se acepta también el pasado, pues no podemos aceptar completamente el instante sin aceptar las experiencias pasadas que tuvimos que nos llevaron hasta aquí. Aunque el pasado no sea de nuestro agrado, debemos aceptarlo para aceptar el instante presente, pues el pasado así como cada una de las múltiples fuerzas que atraviesan la vida, han sido condición necesaria para la experiencia del instante.

Vemos cómo Nietzsche considera que el instante está formado por una red de acontecimientos pasados y de diversas fuerzas, por lo que decir sí al demonio, aceptar el instante, será también querer el pasado y del mismo modo querer el futuro.

Al aceptar el instante, asumo las consecuencias que este pueda tener en el futuro. Pasado, presente (como instante) y futuro, todo pertenece a un mismo camino. Lo único que nos conduce a afirmar la vida es la aceptación de todo cuanto hay en ella. Por lo

³⁹ NIETZSCHE, F., *La Gaya Ciencia*, Barcelona; Ed. Brontes, 2015. p.211.

⁴⁰ *Ibíd.*

tanto, la afirmación de la vida quiere decir la aceptación de todo cuanto podemos encontrar en la vida, la aceptación del devenir. La voluntad de poder es aquello que nos permite aceptar la vida.

En Nietzsche la voluntad de poder es aceptar el devenir, el puro acontecer, el instante. Esto es lo que nos salva en Nietzsche del nihilismo, encaminarnos hacia un pensamiento creador, tener voluntad de poder.

Finalmente podríamos decir que al comprender esta idea del eterno retorno y de la voluntad de poder, comprendemos que el instante es lo que nos permite captar la vida en el momento presente y dejar de comprenderla como un tránsito hacia un mundo que nos espera *más allá*.⁴¹ Pero con el eterno retorno, se ha entendido que el instante es un puro devenir constante, que la vida es algo que va cambiando, se va moviendo como lo hacía el río de Heráclito. Nietzsche ejemplifica esto de manera muy visible con la imagen ya no de un río sino del mar. En el aforismo 310 de *La Gaya Ciencia* hace una metáfora entre las olas del mar y el ser humano. Describe cómo cada ola se acerca a la playa “codiciosa cual si quisiera alcanzar algo”⁴² buscando algo que tiene valor, algo oculto. Luego vuelve sobre sí, como si hubiera tenido un desengaño. Y después otra ola vuelve a alzarse hacia la playa, y a decaer luego hacia el océano, desapareciendo como las demás. “¡Así viven las olas, y así vivimos también nosotros, que poseemos voluntad”.⁴³

Con esta metáfora remite a que el ser es devenir. El ser es, del mismo modo que lo es la vida y, con su metáfora, las olas del mar, un fluir constante de múltiples relaciones, es un devenir. Hemos visto que no hay una idea eterna e inmutable del ser, y hemos visto que la vida tampoco se atrapa en un concepto. El ser, para Nietzsche, es puro devenir, puro instante. La vida no se divide por un lado en ser y por otro en devenir, sino que el ser de la vida es el puro devenir.

La vida se da como lucha permanente, o como una relación de mando y obediencia. La descripción de esas relaciones de mando es la descripción de las fuerzas

⁴¹ “El principio selectivo del eterno retorno revela la vida en su grandeza, ya no más velos: la vida es placer y tragedia, deja de ser una carga, un tránsito”. MIYARES, A., *op. cit.*, p. 234.

⁴² NIETZSCHE, F., *La Gaya Ciencia*, *op. cit.*, p. 190.

⁴³ *Ibíd.*

que atraviesan la vida. Pero para Nietzsche quien manda ejerce un dominio y quien obedece también, pues la jerarquía entre el débil y el fuerte es cambiante. “En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor”.⁴⁴ La voluntad de poder nos hace tender siempre a la superación. Así escribe Nietzsche en el *Zaratrustra* haciendo referencia a lo que la vida le dice: «Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo». Y poco más adelante añade: “Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades”.⁴⁵ Finalmente, concluye este aforismo resaltando la capacidad de la creación humana, relacionándola con la voluntad de poder. Tras haber roto con los antiguos valores, tras haberlos dejado atrás, Zaratrustra propone la creación.

Nietzsche reformula la relación entre cuerpo y razón y define al ser humano como un ser con capacidad de creación y con voluntad de poder. La *animalidad* del ser humano, se puede comprender como una “animalidad performativa”, pues el ser humano se encarga de su propia historia cuando llega a comprender las condiciones en las que se ha dado hasta el momento su elevación. Una frase de Quejido puede aclarar esta idea: “El hombre, como todo animal, puede ser salvaje o domesticado, pero está llamado a no ser ninguna de las dos cosas completamente, exclusivamente: el hombre debe dejar su salvajismo, pero no a cambio de domesticarse, sino a cambio de *elevarse*”.⁴⁶

Así se define al ser humano como un animal todavía no definido y nunca del todo definido, posee multiplicidad de impulsos pero puede transformarlos y los transforma constantemente, por ello su desafío es el de escoger aquellos que afirmen su vida, que le permitan desarrollarla en términos de crecimiento, de voluntad de poder.

PERSPECTIVAS POLÍTICAS

Tras resituar al ser humano en un nuevo centro de gravedad que atiende al devenir, al cambio, y no a las ideas fijas y eternas, sino a identidades en movimiento y plurales, habrá que comenzar a pensar la política a partir de su proyecto antropológico de la elevación del ser humano. El proyecto nietzscheano de la renaturalización del ser

⁴⁴ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratrustra*, op. cit., p. 171.

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ QUEJIDO ALONSO, ÓSCAR, op. cit., p. 240.

humano nos lleva ahora a lo que podríamos considerar su proyecto antropológico-político.

Partiendo de que los sujetos son siempre *incompletos* y su identidad está en constante conformación, el ser humano, siendo consciente de la performatividad que lo constituye, ha de llevar las riendas de su propia historia.⁴⁷

Genealogía

En primer lugar, queremos resaltar la importancia de la genealogía en el pensamiento nietzscheano por el hecho de que esta presenta una relación con la importancia otorgada al cuerpo, considerando a este el elemento fundamental que recorre toda la investigación filosófica de Nietzsche de la mano de su idea de la voluntad de poder.⁴⁸

Toda cultura y, por ende, toda política, al ser desarrollada por el ser humano tendrán un vínculo con el cuerpo, con las condiciones fisiológicas y orgánicas de este, sintetizadas ya en la hipótesis de la voluntad de poder. Las culturas y sus políticas serán, por tanto, síntomas de la voluntad de poder.

Wendy Brown, en su texto *La política fuera de la historia*, nos pregunta por qué Nietzsche, contraponen la genealogía a las convicciones. La crítica de Nietzsche a la convicción está relacionada con su crítica a la política de la verdad. La apuesta por la verdad en sentido dogmático es cuestionada por Nietzsche, como así hemos ido mostrando.

⁴⁷ Diversas posiciones filosóficas posteriores a Nietzsche se apoyarán en estas críticas a la esencialización y al sustancialismo. Es a partir de ellas que se logrará reexaminar algunas relaciones como, por ejemplo, aquellas que se dan entre las nociones de “sexualidad”, “sexo” y “género” en el pensamiento de Judith Butler, quien con su teoría *Queer* tratará de ofrecer una visión alternativa tanto al esencialismo de la diferencia como al constructivismo social.

⁴⁸ Germán Cano en *Nietzsche y la crítica de la modernidad* hace alusión al concepto del olvido utilizado por Nietzsche que mencionábamos en el primer apartado en referencia al origen del lenguaje. Cano explica cómo Nietzsche con su genealogía argumenta de qué modo la historia se terminó viendo desde “un punto de vista pasivo, ahistórico, y vinculado a la categoría del olvido” porque las categorías, también en la historia, pasaron a ser hábitos que se olvidó que fueron creados por el ser humano. Así se ha estado concibiendo la historia como una cadena utilidad-olvido-hábito-error. CANO, G. *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2001, pp. 265-281.

Wendy Brown postula dos significados de convicción que si bien en la época ilustrada pudieron parecer no estar de acuerdo entre sí, ahora pueden resultarnos coherentes. Por un lado está la convicción como posición sostenida por la Razón, lo que sería la convicción como verdad (la convicción que indica el triunfo de la verdad sobre el error), y por otro lado la convicción como credo religioso (esta sería la convicción que indicaría el triunfo de la virtud sobre el pecado). Como sabemos, Nietzsche ya ha desarticulado tanto el concepto de Verdad como el concepto de Virtud en su crítica a la moral tradicional y a la religión cristiana, como también ha desbaratado todo concepto al que se le haya adjudicado la eternidad, la universalidad y la falta de dinamismo.

Brown nos muestra que lo que Nietzsche se está preguntando es si la convicción puede ser compaginada con la acción política, o si se trata de ideales trascendentes que niegan el hecho de que la historia y la contingencia moldean las posibilidades de la política. Concluye que las convicciones no lograrán llevarnos a la pregunta: “¿Qué hay que hacer, dado un cierto conjunto de valores políticos, dado un cierto tipo de esperanzas y objetivos, y considerando quiénes somos y qué posición ocupamos en la historia y la cultura?”⁴⁹

Y por ello se propone la genealogía para generar objetivos políticos y poder incluir en su estudio los aspectos contingentes de la vida política que no incluyen las convicciones. Solo la genealogía es capaz de enfrentarse a la arbitrariedad de los valores políticos. La genealogía nos servirá para encaminarnos hacia una política democrática radical que ha logrado liberarse de la convicción precisamente por su carácter deconstructivista e histórico.

La genealogía nietzscheana pone en cuestión la verdad, incluso a Dios, la idea de que exista un “a priori”: se deja de buscar el origen en el más allá y se cuestionan las condiciones en las que se gestan los dualismos como Verdad-Mentira, Bien-Mal, etc. Se trata de un trabajo de desfamiliarización.

El genealogista experimentará una pérdida de terreno a nivel psicológico, fisiológico y epistemológico, cuando ciertas narraciones se derrumben y se

⁴⁹ BROWN, W., *La política fuera de la historia*, Madrid: Enclave Libros, 2014, pp. 136-137.

revelen los intereses y presuposiciones a los que sirven y el consuelo que ofrecen.⁵⁰

En este cuestionamiento se genera una demanda político-teórica. Para cuestionar ciertos valores es necesario conocer las condiciones en las que emergieron. Al criticar unos valores nos preguntamos a qué fines sirvieron. Nietzsche cuestiona los valores que se han considerado indiscutibles y reivindica que todo sea comprendido en sus circunstancias. Lo que va haciendo cambiar las circunstancias, lo que mueve la historia y transforma a los sujetos es para Nietzsche la voluntad de poder.

Después de Nietzsche, Foucault pretende desnaturalizar y también quebrantar fundamentalismos. Comprende la historia como el cuerpo mismo del devenir, rechaza una comprensión de la historia como Brown dice, “entendida como viaje del alma pura; la genealogía es fundamentalmente materialista, aún en su expresión no marxista, e incluso no económica”⁵¹ y la historia de este modo entendida se conecta con la posibilidad política. La genealogía que ve la historia como cuerpo del devenir, abre más posibilidades a diferentes futuros y estos dependerán de las cualidades humanas de la invención y la imaginación.

Con la genealogía se abre el camino para atender a la imaginación y el deseo humanos como instrumentos políticos. Brown afirma: “la historia nos enseña cómo reconocer las aperturas políticas; pero qué tipo de apertura se buscan y qué se hace con ellas es una cuestión de temperamento, deseo, habilidad y fortuna”.⁵²

La genealogía no apuesta por posiciones políticas determinadas ni tampoco por un futuro concreto al que tendemos o deberíamos tender, sino que lo que pretende es sacar a la luz el porqué se nos ocurren determinadas posiciones políticas y tendemos hacia determinados futuros, y esto ocurre tanto en Nietzsche como en Foucault. La conclusión de que no haya una lógica de progreso en el tiempo es que tampoco habrá implicaciones lógicas para el futuro.

Cuando la historia se emancipa de la metafísica y resulta por tanto radicalmente desacralizada, también la política se vuelve cuestión de

⁵⁰ *Ibíd*, p. 141.

⁵¹ *Ibíd*, p. 148.

⁵² *Ibíd*, p. 168.

oportunidad, límites y juicio, en lugar de desplegar esquemas históricos e ideales trascendentes.⁵³

La genealogía propone pues, en lo que concierne a la política, un proceso de desnaturalización así como la comprensión de que lo que se ha estado conociendo como naturalmente ordenado (de manera teológica o divina) no es más que una consecuencia del poder.

En conclusión: las políticas genealógicas de Nietzsche y Foucault, mediante las inversiones, desarticulan los términos de la situación política contemporánea. No pretenden apostar por una determinada política, ni siquiera nos dicen a qué le deberíamos atribuir valor, a qué deberíamos atender ni a qué no, ni qué debemos hacer. Desmontan verdades y convicciones remarcando su carácter contingente.

Lucha de contrarios y jerarquía

La idea nietzscheana del devenir abre nuevas perspectivas políticas. No eliminar lo que no se quiere, sino afirmar también lo que no se quiere. Como comentábamos al explicar el eterno retorno y la afirmación de la vida. Afirmar, decir sí, es también entender la importancia de las diferencias y no tratar de reducirlo todo a una igualdad de posiciones. Por ello en política va a ser importante esta idea de que no se puede tender a una igualdad, ni sería algo deseable.

Nietzsche sí que dice que la vida se da siempre en términos jerárquicos. Pero lo que debe quedarnos claro es que esto no quiere decir que los elementos jerarquizados deban estar siempre en el mismo lugar. Es decir, Nietzsche nos habla de jerarquías, sí, pero los elementos van cambiando de posición. Además habría que tener en cuenta que no toda jerarquía tiene que expresarse de modos violentos.

Considera que no se podría eliminar la jerarquización sin acabar con la vida misma. Habrá, por tanto, justicia e injusticia, fuertes y débiles, pero esto es porque el poder y la lucha de contrarios forman parte de la vida. Se trata por tanto de pensar en la pluralidad y multiplicidad que forman parte de la vida.

⁵³ *Ibíd*, p. 167.

Lo que queremos destacar, es que el fuerte no siempre será el fuerte y el débil no siempre será el débil. Estos son términos relacionales y no absolutos, no esencializados. Vimos que no se puede hacer referencia a una verdad más allá del mundo sensible, a una esencia de las cosas, por lo tanto cuando establecemos el valor de estos términos tenemos que tener en cuenta que lo hacemos en referencia a la posición que ocupan en una jerarquía concreta en un momento determinado. No tenemos que entender que el ser “fuerte” es en esencia fuerte, pues la fortaleza no es una cualidad intrínseca de su ser, porque su ser no tiene una esencia fija e inmanente en el más allá, porque su ser, como ya hemos visto, es devenir.

Nietzsche reivindica la fuerza de los sujetos aclarando que esta es una característica de los individuos abiertos a la creatividad, como lo es también la flexibilidad, no se refiere a la fuerza en el sentido de “voluntad fuerte”, como se ha entendido a lo largo de la tradición. La fuerza y la debilidad estarán presentes también en esta constante lucha de contrarios.

Por lo tanto, hay que entender que hay que “dinamizar la noción de jerarquía, con el fin de respetar la perspectiva antiesencializadora: el valor depende de las condiciones en que se encuentra la pulsión, de manera que su fortaleza o debilidad variarán en función de éstas.”⁵⁴

Nietzsche había apostado por reconocer las pasiones e instintos del ser humano: Una vez que se han reconocidos, se trata de administrarlos y dirigirlos del modo más adecuado para que sean útiles a la vida.

Estar en guerra con los demás, con lo otro, con los valores que representan sus hábitos y costumbres no es menos necesario que estar abierto a la crítica respecto a uno mismo, pero recordemos que no se trata de destruir por destruir, esta destrucción de valores debe ir acompañada de una nueva conformación. Se trataría por tanto de una *performatividad* esencialmente crítica, como ya señalamos: la destrucción de nuevas jerarquías, de nuevas valoraciones, para construir unas nuevas, de acuerdo con las condiciones.⁵⁵

⁵⁴ QUEJIDO ALONSO, ÓSCAR, *op.cit.*, p. 303.

⁵⁵ QUEJIDO ALONSO, ÓSCAR, *op. cit.*, p. 271.

CONCLUSIÓN

El presente ensayo ha expuesto una lectura de Nietzsche que ha pretendido, en primer lugar, establecer una crítica y, en segundo lugar, ofrecer una propuesta.

La crítica, por su parte, se ha enfocado en la tradición filosófica occidental y en su modo de privilegiar una racionalidad alejada del devenir, centrada en el estatismo y las ideas fijas. Hemos atendido a la crítica de Nietzsche respecto a una moral, una religión y, en definitiva, un modo de comprender y vivir la existencia que él mismo denominaría, decadente.

Pero el principal interés de este ensayo reside en lo que se genera a través de la crítica. Nietzsche pretende crear algo nuevo. Por ello, nos hemos centrado en este ensayo en su comprensión de lo que es el ser humano. Se trata de un ser humano caracterizado por su capacidad creativa y su fantasía, por ser un sujeto atravesado por multiplicidad de fuerzas, instintos, pasiones... Atravesado por el propio devenir. Debe afirmarse también su parte orgánica, pues lo biológico de igual modo pertenece a lo humano. Se reintegra su espiritualidad en su corporalidad y así surge la recuperación de lo que podríamos llamar la *animalidad* de lo humano. Lo fundamental ha sido contemplar el nuevo lugar que se le otorga al ser humano tras haber formulado la muerte de Dios y haber acabado con todas las esencias que lo desplazaban de su centro de gravedad. Ahora, al comprender que sus verdades, su moral, su religión y su política son creaciones enteramente humanas, su eje se sitúa alrededor de lo humano.

La voluntad de poder ha sido en este ensayo lo que preludia la nueva perspectiva política, porque supone, una confianza en la sobrehumanidad que Nietzsche espera. Zarathustra confía en la filosofía que está por venir. Así dice: “Es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de vosotros.”⁵⁶

Consideramos que Nietzsche, como filósofo adelantado a su tiempo histórico, posibilitó abrir el camino hacia filosofías innovadoras. Gran parte del interés del pensamiento de Nietzsche se encuentra precisamente ahí, en las filosofías que lo retoman; y en que sus singulares textos nos ha abierto la mirada hacia nuevos horizontes.

⁵⁶ NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra*, op. cit., p. 39.

BIBLIOGRAFÍA

- BROWN, W., *La política fuera de la historia*, Madrid: Enclave Libros, 2014.
- CANO, G. *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2001.
- DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- FOUCAULT, M, *Nietzsche; la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 1988.
- HEIDEGGER, M, *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 1996.
- MIYARES, A., *Nietzsche o la edad de la comparación*, Oviedo, Trabe, 2002.
- NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Ed., 1984.
- NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Ed., 2017.
- NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Madrid, Alianza, 1984.
- NIETZSCHE, F. *El Anticristo*, Madrid, Alianza Ed., 2017.
- NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia, "Ensayo de autocrítica"*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*. Madrid, Akal, 2001.
- NIETZSCHE, F., *La Gaya Ciencia*, Barcelona, Ed. Brontes, 2015.
- NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*, ed. Diego Sánchez Meca. Madrid, Tecnos, 2007.
- NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Ed., 1983.
- NIETZSCHE F. *Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos*(1869-1989). Madrid, Tecnos, 2002.

-NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos Ed., 2012.

-SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*, vol. I. Madrid, Trotta, 2004.

-QUEJIDO ALONSO, ÓSCAR, *La construcción relacional de la subjetividad en Nietzsche: hacia nuevas perspectivas políticas*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2016. Recuperado de <https://eprints.ucm.es/38302/1/T37461.pdf>