



JEAN HERVÉ DELPHONSE, S. J.

**“DE LAS TRES TRANSFORMACIONES” DEL ESPÍRITU EN *ASÍ*
HABLÓ ZARATUSTRA DE NIETZSCHE: UNA CRÍTICA A LA
MORAL KANTIANA DEL DEBER**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 30 de abril de 2020

**“DE LAS TRES TRANSFORMACIONES” DEL ESPÍRITU EN ASÍ
HABLÓ ZARATUSTRA DE NIETZSCHE: UNA CRÍTICA A LA
MORAL KANTIANA DEL DEBER**

**Trabajo de Grado presentado por Jean Hervé Delphonse, S. J, bajo la dirección del
Profesor Luis Antonio Cifuentes Quiñónez, PhD.,
como requisito parcial para optar al título de Filósofo**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 30 de abril de 2020

Bogotá, 30 de abril de 2020

Profesor
LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ
Decano
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana
Ciudad Bogotá

Estimado Fernando:

Reciba un cordial saludo.

Tengo el gusto de presentarle el trabajo de grado titulado “*De las tres transformaciones del espíritu en Así habló Zaratustra de Nietzsche: una crítica a la moral kantiana del deber*”, presentado por el estudiante Jean Hervé Delphonse, para optar al título de Filósofo. Considero que el trabajo de Jean está en condiciones de ser sometido a examen de grado.

En su texto, Jean busca, en primer lugar, entender el lugar que ocupa el primer discurso de Zaratustra en el contexto de la obra central de Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. En dicho apartado, Jean encuentra que las tres transformaciones descritas allí no se limitan a ser referencias autobiográficas del propio Nietzsche, sino que también pueden ser entendidas como una crítica a la moral kantiana. Este es, en segundo lugar, el cometido central del texto de Jean: mostrar que allí se condensa la crítica nietzscheana a la concepción kantiana del deber. Por el carácter filosófico de esta investigación, considero que el trabajo del estudiante cumple con las exigencias de la Facultad para llegar a la instancia del examen de grado.

Atentamente,

LUIS ANTONIO CIFUENTES QUIÑONEZ
Profesor

TABLA DE CONTENIDO

CARTA DEL DIRECTOR.....	3
TABLA DE CONTENIDO.....	4
ABREVIATURAS.....	6
INTRODUCCIÓN.....	7
1. ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA Y LA OBRA NIETZSCHEANA.....	11
1.1. Nietzsche, los comentaristas y <i>Así habló Zaratustra</i>	12
1.1.1 <i>Así habló Zaratustra</i> : un regalo a la humanidad.....	13
1.1.2 El personaje de Zaratustra.....	14
1.2. Los temas centrales de la filosofía de Nietzsche y <i>Así habló Zaratustra</i>	18
1.2.1 La afirmación de la vida.....	19
1.2.2 La voluntad de poder.....	21
1.2.3 El nihilismo y la muerte de Dios.....	25
1.2.4 El eterno retorno de lo mismo y el Superhombre.....	30
2. ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DEL DISCURSO “DE LAS TRES TRANSFORMACIONES” DEL ESPÍRITU.....	37
2.1. El “Prólogo” o la contextualización del discurso.....	37
2.1.1 El ocaso.....	38
2.1.2 El fracaso.....	40
2.1.3 Un nuevo amanecer.....	42
2.2. ¿Qué es el espíritu?.....	43
2.2.1 El filósofo.....	45
2.2.2 La moral.....	49
2.3. Interpretación de las transformaciones.....	52
2.3.1 La transformación en camello.....	54
2.3.2 La transformación en león.....	59

2.3.3 La transformación en niño.....	61
3. EL DISCURSO “DE LAS TRES TRANSFORMACIONES” Y LA MORAL KANTIANA DEL DEBER.....	68
3.1. La moral Kantiana.....	69
3.1.1 Kant y la historia de la reflexión ética.....	69
3.1.2 El papel de la razón en la moral kantiana.....	83
3.1.3 «Tú debes» o la moral de la obligación.....	85
3.2. La crítica nietzscheana a la moral kantiana.....	87
3.2.1 Espíritu libre <i>versus</i> «tú debes» kantiano.....	89
3.2.2 Eterno retorno de lo mismo y Superhombre <i>versus</i> Imperativo categórico.....	98
CONCLUSIÓN.....	104
BIBLIOGRAFÍA.....	108

ABREVIATURAS

<i>A</i>	<i>Aurora</i>
<i>AC</i>	<i>El Anticristo</i>
<i>CI</i>	<i>El crepúsculo de los ídolos</i>
<i>EH</i>	<i>Ecce homo</i>
<i>FP</i>	<i>Fragmentos póstumos</i>
<i>GC</i>	<i>La Gaya Ciencia</i>
<i>GM</i>	<i>Genealogía de la moral</i>
<i>HdH</i>	<i>Humano, demasiado humano</i>
<i>HL</i>	<i>Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida</i>
<i>MBM</i>	<i>Más allá del bien y del mal</i>
<i>NT</i>	<i>El nacimiento de la tragedia</i>
<i>VS</i>	<i>El viajero y su sombra</i>
<i>VM</i>	<i>Verdad y mentira en sentido Extramoral</i>
<i>Z</i>	<i>Así habló Zaratustra</i>

INTRODUCCIÓN

«Actuar en sentido moral» constituye una de las dimensiones más fundamentales del ser humano. Es por esta razón que la pregunta por lo ético ha preocupado a los hombres desde milenios. ¿Cómo se debe actuar?, ¿qué es lo bueno que hay que hacer y lo malo a evitar?, son algunos de los múltiples interrogantes que han formado parte de la preocupación moral a lo largo de la historia humana. Por supuesto, las respuestas han sido varias y no ha habido unanimidad en la manera de concebir los fundamentos verdaderos y definitivos de este «actuar».

Kant, en su concepción de lo ético, rechazó el actuar moral por intereses personales, la búsqueda de la felicidad, el placer, etc., como fundamentos de la acción ética. En la perspectiva kantiana, moral es deber, es decir, la moralidad de un acto no tiene nada que ver con los intereses personales del sujeto que actúa o la finalidad que esta persona quiere alcanzar, sino con la necesidad de cumplir la ley por respeto a ella misma. En este sentido, la acción moral tiene que ser realizada de manera desinteresada y con el único fin de cumplir con un deber establecido por la razón. Kant establece, entonces, un formalismo que fundamenta la racionalidad de la ética y su universalidad.

En este sentido, Nietzsche critica a Kant esta propuesta moral esencialmente racional y con pretensiones universalistas. La ética kantiana, según Nietzsche, es nihilista: ella no favorece a la vida, dado que niega el cuerpo y la individualidad del sujeto.

Considerando todo esto, en el presente trabajo queremos analizar e interpretar el discurso “De las tres transformaciones” del espíritu que se encuentra en la primera parte de *Así habló Zaratustra*, para mostrar que este discurso puede ser interpretado como una crítica a la filosofía moral kantiana basada en el «deber».

Somos conscientes de que la obra de Nietzsche es amplia y tiene una forma fragmentada, sin embargo, esta crítica al kantismo moral puede ser destacada de manera precisa con una «determinada lectura» de *Así habló Zaratustra*, más precisamente del

discurso “De las tres transformaciones” del espíritu. Hablamos de «determinada lectura», porque en Nietzsche es difícil encontrar una argumentación sistemática que nos permita afirmar con absoluta certeza lo que él piensa. Estamos, entonces, en el ámbito de la interpretación. Además, la manera más adecuada para sustentar la tesis que planteamos es, precisamente, «interpretar».

En el primer capítulo examinaremos el contexto del libro en relación con dos puntos: 1) la concepción personal que tiene Nietzsche de *Así habló Zaratustra* y lo que concluyeron algunos comentaristas; 2) la relación de dicho libro con el conjunto de la obra nietzscheana o las principales temáticas desarrolladas en el pensamiento global del autor. Esta visión holística nos permitirá darnos cuenta de la importancia de este libro, un aspecto relevante si queremos captar de lo que se trata y lograr interpretar el discurso que nos interesa de manera correcta y pertinente. Algunas preguntas centrales de este capítulo son, por ejemplo: ¿quién es Zaratustra?, ¿de qué habló Zaratustra?, ¿por qué es Zaratustra quien habló y no otro personaje histórico?

En el segundo capítulo analizaremos el discurso “De las tres transformaciones” del espíritu con más agudeza. En un primer momento, nos consagraremos a estudiar el “Prólogo” del libro; lo que es fundamental para una buena comprensión del discurso, dado que es una contextualización pertinente de todo el libro. Con este examen del “Prólogo”, podríamos determinar con más claridad la misión de Zaratustra, su proyecto, las grandes líneas de su enseñanza, etc. En un segundo momento, intentaremos resolver uno de los problemas fundamentales que se le plantea al lector del discurso “De las tres transformaciones”; es decir, determinar qué es el «espíritu» que se transforma. En efecto, Zaratustra nos dice que el espíritu se transforma en camello, luego en león y en niño; sin embargo, ¿qué es este espíritu?, ¿a qué se remite? Finalmente, el segundo capítulo se cierra con una interpretación del proceso de las tres transformaciones determinando qué representan el camello, el león y el niño.

En el tercer capítulo trataremos dos puntos. Primero, presentaremos brevemente la historia del debate ético desde sus inicios con los sofistas hasta Kant; el objetivo detrás de esta presentación es situar los aportes del filósofo de Königsberg y, por consiguiente,

subrayar la relevancia de su pensamiento ético. Luego, presentaremos unas características de la moral kantiana y su concepción del «deber». Segundo, analizaremos la crítica nietzscheana de la ética de Kant y mostraremos en qué sentido el león, que simboliza el «espíritu libre» nietzscheano, se opone a la filosofía kantiana del «deber»; que el niño, símbolo de la doctrina del eterno retorno de lo mismo, del *amor fati* y del Superhombre, significa la «transvaloración» del Imperativo categórico del autor de las tres *Críticas*.

Ahora, ¿por qué emprender este trabajo?, ¿por qué elegimos este tema y estos filósofos en concreto? Dos razones justifican esta elección.

La primera razón es que Kant y Nietzsche son dos grandes filósofos de la moral y esta última es uno de los temas centrales de la investigación filosófica. Es cierto que los dos son complejos en la explicitación de sus posiciones, pero, lo propio de un auténtico aprendizaje filosófico es abordar grandes pensadores o por lo menos intentar entenderlos. En este sentido, tratar un tema como éste constituye una tarea bastante apropiada para un estudiante que quiere hacer una buena síntesis de su recorrido académico e intelectual en Filosofía.

La segunda razón es que esta confrontación entre estos dos filósofos alemanes es pertinente, dado que cada uno tiene un punto de vista fundamentalmente distinto a la de su contrincante. Nietzsche *versus* Kant es una confrontación que merece ser planteada y analizada porque nos obliga a pensar precisamente lo existencial. Kant, por un lado, afirma el deber, la racionalidad, la universalidad, la dignidad humana y el deber-ser; Nietzsche, por otro lado, defiende la individualidad, la corporeidad, la afirmación de la propia vida o el ser sí mismo. En efecto, son dos posiciones que nos sumergen en una reflexión filosófica por la pregunta de la esencia de nuestra existencia y la manera que decidimos vivirla. Frente a estas dos posiciones, cada persona se siente invitada personalmente a entender de qué se trata y situarse.

El presente trabajo se basará en una lectura de casi toda la obra publicada de Nietzsche, con un especial énfasis en *Humano, demasiado Humano*, *Genealogía de la moral*, *El Anticristo*, *Aurora*, *Más allá del bien y del mal*, y, por supuesto, *Así Habló Zaratustra*. Nos apoyaremos también en algunos de los más destacados comentaristas de

Nietzsche, como, por ejemplo: Gilles Deleuze, Karl Löwith, Diego Sánchez Meca, Patrick Wotling, Gianni Vattimo, Charles Andler, etc. Respecto a Kant, revisaremos principalmente la segunda *Crítica*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *La metafísica de las costumbres*; y nos basaremos en los comentarios de Lewis White Beck, Rafael Arrillaga Torrens, Allen William Wood, Herbert James Paton, etc.

1. ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA Y LA OBRA NIETZSCHEANA

*Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*¹ es un libro enigmático por su título y su estilo de escritura; sin embargo, es un texto muy relevante por su contenido altamente filosófico. Clasificado dentro de la obra de madurez de Friedrich Wilhelm Nietzsche, este libro es considerado —por su autor y muchos comentaristas— como uno de los textos más importantes que nos ofrece el *corpus* nietzscheano. Por eso, antes de analizar la parte que nos interesa² y desarrollar el problema que planteamos en nuestro trabajo, es relevante preguntarnos por su lugar, es decir, su importancia en el conjunto de la obra del filósofo alemán.

Dos elementos son esenciales para determinar la importancia de este libro y, por ende, justifican la formulación del presente capítulo y las subdivisiones que proponemos más adelante. Primero, esta importancia se encuentra fundamentalmente vinculada con la recepción del texto, es decir, la visión que lectores y comentaristas tienen de dicho libro. Es necesario también revisar las afirmaciones del autor o su visión personal acerca de su propia obra, en el caso de que existan. Segundo, se puede establecer su importancia con una revisión de los temas allí tratados, considerando si el autor se acerca o se aleja de sus tesis principales contenidas en otros textos, anteriores y posteriores; hacemos referencia a la pertinencia de su contenido, en otras palabras, a la posición de este texto con respecto a otros libros o al pensamiento general del autor.

¹ Este libro de Nietzsche no fue publicado en un solo texto. Respecto a estas informaciones editoriales nos referimos a esta afirmación de Martín Navarro (2016): “en cuanto a su génesis editorial, sea suficiente recordar algunos datos de sobra conocidos: las partes I y II aparecieron en 1883; la parte III fue escrita entre finales de 1883 y principios de 1884 y publicada este último año; la parte IV fue planeada inicialmente como una obra independiente, titulada *Mediodía y eternidad*, que no fue publicada y que Nietzsche decidió finalmente incluir en su *Así habló Zarathustra* editando 40 copias, pagadas de su propio bolsillo, en 1885, para distribuirla entre sus amigos. La primera edición de las tres primeras partes de la obra aparece en 1886, mientras que la obra completa en cuatro partes no aparecerá hasta 1892” (Martín Navarro 2016: 69-70).

² En el caso específico de este presente trabajo de grado, el apartado del libro que nos interesa es: “De las tres transformaciones”.

Lo anteriormente mencionado constituye lo esencial de este capítulo y se desarrollará en estas dos siguientes subdivisiones: 1) Nietzsche, los comentaristas y *Así habló Zaratustra*; 2) los temas centrales de la filosofía de Nietzsche y *Así habló Zaratustra*.

1.1. Nietzsche, los comentaristas y *Así habló Zaratustra*

La importancia de *Así habló Zaratustra* dentro de la obra de Nietzsche que queremos determinar en este capítulo puede ser resumida en esta doble interrogación: ¿qué ha revelado Nietzsche acerca de su *Z*?³ y ¿qué opinan los comentaristas? Para cumplir tal propósito, una lectura de *EH* es fundamental, libro de autobiografía intelectual del autor donde él hace una interpretación de su propio pensamiento, con énfasis sobre su manera novedosa y particular de hacer filosofía⁴.

Según el filósofo alemán, *Z* es “(...) el regalo más grande que ha recibido la humanidad” (*EH*, “Prólogo”, § 4) de su parte. Martín Navarro (2016), autor del “Prefacio” a la traducción castellana de la Editorial Tecnos, considera que la palabra regalo es problemática; porque le parece paradójico el hecho de que Nietzsche presenta a la humanidad como destinataria de su obra⁵. Esto es, de acuerdo con Martín Navarro (2016), una legítima sospecha. Sin embargo, podemos minimizar la relevancia de esta relativa paradoja tomando en cuenta que *Z*, como lo menciona su subtítulo, a pesar de ser «un libro para nadie», es al mismo tiempo dedicado «a todos»; porque Nietzsche nunca pretendió escribir para filósofos de profesión y tampoco para eruditos.

Esta obra tiene una característica muy particular respecto a los demás textos de Nietzsche, es decir, la de ser un gran regalo; además, en el libro aparece un personaje altamente significativo para la historia universal y sobre todo la historia de la moral.

³ Ahora en adelante usaremos las abreviaciones para citar los libros de Nietzsche.

⁴ Manuel Barrios Casares afirma que *EH* es una: “(...) genial e impresionante autobiografía, uno de los productos más extraordinarios dentro del género y, probablemente, el más singular de los escritos nietzscheanos. En él, Nietzsche no se limita a hacer un recuento de su pasada trayectoria vital e intelectual, reinterpretándola a la luz de un presente liberado de viejos errores, maestros, cadenas y enfermedades, tal como había hecho en ocasiones anteriores. Nos relata con concisión y precisión admirables el germen, la atmósfera, el sentido de cada uno de sus libros” (Barrios Casares 2016: 776).

⁵ Cf. Martín Navarro 2016: 65.

Miremos con claridad estos dos puntos que acabamos de mencionar en este siguiente orden: 1) *Así habló Zaratustra*: un regalo a la humanidad, 2) el personaje de Zaratustra.

1.1.1 *Así habló Zaratustra*: un regalo a la humanidad

Ahora, emprendemos nuestro análisis considerando esta significativa afirmación de Nietzsche en *EH* acerca de su *Z*:

Entre mis escritos, mi *Zaratustra* ocupa un lugar aparte. Con él le he hecho a la humanidad el mayor regalo que se le ha otorgado hasta ahora. Este libro, con una voz que recorre milenios, no es solo el libro más elevado que existe, el auténtico libro del aire de las alturas — todo el hecho «hombre» yace a inmensa distancia *por debajo* suya —, es también el *más profundo*, nacido de la más íntima riqueza de la verdad, un pozo inagotable al que ningún cubo desciende sin subir lleno de oro y bondad (*EH*, “Prólogo”, § 4).

Esta reveladora afirmación de Nietzsche resume todo lo que *Z* representa para él, es decir, un regalo. Pero ¿en qué sentido es el regalo más grande que el autor ha hecho a la humanidad? Puede ser, como lo piensa el profesor Martín Navarro, porque este regalo consiste en “(...) la liberación del espíritu de la venganza y la promesa de una nueva condición que ya no podrá ser llamada, sin más, «humana»” (Martín Navarro 2016: 65). Es una interpretación pertinente en donde se puede subrayar dos ideas claves: “(...) liberación de un cierto estado de esclavitud” (Martín Navarro 2016: 65) y “(...) llegada o construcción de algo nuevo” (Martín Navarro 2016: 65). Lo que Nietzsche quiere ofrecer es, entonces, la libertad propia del «espíritu libre», la toma de conciencia del nihilismo de la moral dualista e idealista que mata la vida, la revelación de la capacidad que tiene los hombres para crear nuevos valores. Si lo anteriormente mencionado es lo que hay en este libro —liberación y nueva condición existencial para la humanidad—, entonces, es verdad que constituye el regalo más valioso en el sentido estricto de la palabra. Pero ¿se puede afirmar que Zaratustra trae salvación, liberación de las esclavitudes humanas? ¿Qué es este algo nuevo que promete Zaratustra? Un análisis de los discursos del personaje que se

llevará a cabo a lo largo de este presente trabajo nos ayudará a responder estos interrogantes. Ahora, miremos un poco la figura de Zaratustra.

1.1.2 El personaje de Zaratustra

Por ser tan enigmático y misterioso, los comentaristas no son unánimes respecto a la significación de este personaje en la obra de Nietzsche. Podemos decir que eso es normal, dado que esta “(...) voz que recorre milenios” (*EH*, “Prólogo”, § 4) es una de las figuras orientales que más ha marcado la cultura⁶ occidental en muchos aspectos.

Zaratustra pertenece a la tradición persa; él era, según algunas tradiciones, un sacerdote y un rapsoda que se hizo famoso por el hecho de ser reformador de las formas religiosas tradicionales de su tiempo⁷. La enseñanza del personaje histórico o el principio fundamental de su doctrina puede ser resumido de la siguiente manera: hay una oposición entre el principio del Bien (*Ahura-Mazda*) y el principio del Mal (*Ahriman*). Por consiguiente, en el orden moral, el hombre debe, desde su manera de vivir, purificar sus pensamientos, sus actos y sus palabras para alejarse del mal y merecer la beatitud⁸. La misión del Zaratustra histórico consistió, entonces, en ayudar a los hombres a entender esta verdad y vivirla.

Tras haber hecho este breve recorrido que consideraba el personaje histórico, podemos preguntarnos: ¿por qué Nietzsche elige a Zaratustra y no a otra grande figura de la historia universal como Buda o Jesús? Pierre Héber-Suffrin formula una pregunta similar en su libro titulado *Introduction au Zarathoustra de Nietzsche*; él se pregunta ¿por qué un

⁶ Sabemos que la palabra «cultura» es polisémica. Para disolver cualquier equivocación, en el presente texto vamos a considerar el concepto de cultura en su sentido figurativo (porque en su sentido directo: cultura significa cultivo de la tierra) y objetivo, es decir, “la cultura (...) como creación y realización de valores, normas y bienes materiales por el ser humano” (Sobrevilla 1998: 15). Esta concepción objetiva de la cultura puede ser restringida a una época o en un sentido histórico, como cuando hablamos de la cultura precolombina o medieval, etc. La palabra cultura en su sentido objetivo puede ser también restringida a un pueblo, por ejemplo, la cultura griega, haitiana, etc.

⁷ Cf. Bazán 1999: 180-181.

⁸ Cf. Varenne 1966: 25.

pensador de la Alemania del siglo XIX nos habla por la boca de un profeta iraní del siglo VII a.C.?⁹

Hallamos la explicación de esta elección de Nietzsche en § 3 del “Prólogo” de *EH*. Pirard sintetiza admirablemente este aforismo en estos términos:

El Zaratustra histórico es el primero que ha visto en la lucha entre el bien y el mal «la verdadera rueda motriz del curso de las cosas», es decir, es el pensador que inaugura la ideología de la separación, el pensamiento de los contrarios sin unidad, la idea de que su lucha podría decidirse finalmente en favor de uno de ellos, el bien. Por ser el primero que ha «suscitado este funesto error que es la moral» [metafísica y dualista], debe ser el primero en reconocerlo [y corregirlo] (Pirard 2002: 17).

Nietzsche quiere que su Zaratustra¹⁰ refute al personaje histórico y corrija el error que constituye el dualismo moral introducido por él. Lo que hizo el Zaratustra histórico fue atribuir a los conceptos del «bien» y del «mal» una dimensión teológica y cosmológica, lo que puede ser considerado una transposición de la moral en el orden de la metafísica¹¹. Por consiguiente, el dualismo moral no nace en Grecia (Sócrates, Platón) o con Jesús (judaísmo y cristianismo) sino con la enseñanza de este profeta oriental. En este sentido, el personaje más apto para rectificar este error es el pionero mismo: Zaratustra.

Sin embargo, más que refutar el error ético de su *alter ego* histórico, el Zaratustra de Nietzsche se opone también a las dos fuentes por medio de las cuales esta moral dualista oriental se ha propagado en la cultura occidental, es decir, la filosofía platónica¹² y el cristianismo¹³. Es este análisis que hace Héber-Suffrin en su libro donde él afirma que hay una clara y radical oposición del Zaratustra de Nietzsche a Jesús (el cristianismo) y a Platón¹⁴ (el dualismo filosófico). Esta oposición se evidencia en dos elementos de la vida

⁹ Cf. Héber-Suffrin 2015: 29.

¹⁰ Es relevante considerar que el personaje nietzscheano es muy distinto al personaje histórico. Por eso hablamos del Zaratustra de Nietzsche.

¹¹ Cf. Héber-Suffrin 2015: 29.

¹² Cf. Barnabé 2004: 83.

¹³ Bazán 1999: 180.

¹⁴ Cf. Eggers Lan 2004: 145.

del Zaratustra nietzscheano. En primer lugar, según la Biblia, Jesús baja al Jordán a los 30 años para iniciar con su ministerio profético, Zaratustra al revés, sube a la montaña a esta edad. En segundo lugar, para Platón, el sabio es aquella persona que se escapa de la caverna y vive contemplando el Sol, símbolo del Bien; Zaratustra, al contrario, vivía en una caverna. Nietzsche pone, entonces, su personaje en clara oposición contra Jerusalén y Atenas, las dos fuentes de la civilización occidental o el conjunto de la ciencia, la filosofía, el arte, la religión y la moral que prevalece en Occidente¹⁵.

Deleuze (1965) considera al Zaratustra que nos presenta Nietzsche en su libro como una especie de profeta de Dionisio que expresa el «no sagrado» del león en el discurso “De las tres transformaciones” del espíritu. Siguiendo la interpretación de Deleuze, Zaratustra sería el elegido dionisiaco que viene para destruir definitivamente, con la afirmación del valor supremo de la vida y del sí mismo, todos los valores divinos, religiosos y humanos tradicionales que no favorecen la vida; y conjuntamente, revelar a los hombres que ellos tienen la posibilidad de crear nuevos valores más compatibles a su condición humana¹⁶.

Por lo tanto, Zaratustra es un portavoz, un mensajero, como lo interpreta Martín Heidegger (1994). Pero, Nietzsche esclarece al respecto que dentro del libro no habla un profeta como aquellos fundadores de religiones que ha conocido la humanidad, que tienen discursos marcados por el fanatismo y exigen fe en sus enseñanzas; es decir, “(...) uno de esos espantosos híbridos de enfermedad y de voluntad de poder denominados fundadores de religiones” (*EH*, “Prólogo”, § 4). Al contrario de ellos, el discurso de su personaje es para los que tienen oídos. Es decir, personas que están atentas a todo, que saben escuchar, prestar atención a los detalles; en otras palabras, filósofos con espíritus libres y mentes dispuestas para cuestionar las seguridades más fundamentales, como, por ejemplo: la metafísica, la transcendencia y la moral. Ahora, entendemos con más claridad el subtítulo escogido por el autor: «un libro para todos y para nadie», lo que puede ser entendido como un regalo muy valioso para los que saben de su importancia.

¹⁵ Cf. Héber-Suffrin 2015: 37.

¹⁶ Desarrollaremos este punto en el próximo capítulo.

Es importante subrayar que Nietzsche no elige a Zaratustra solamente por haber sido quien primero introdujo el error de la moral. La otra razón, mencionada en *EH*, es la siguiente: Zaratustra es veraz. En efecto, Nietzsche afirma que “(...) más importante es el hecho de que Zaratustra sea más veraz que ningún otro pensador” (*EH*, “Por qué soy un destino”, § 3). Esta virtud de Zaratustra atrae a Nietzsche dado que con ella es posible hacer la autosuperación de la moral por medio de la verdad. Los “(...) ojos [de Zaratustra] son puros y su boca no esconde ningún asco” (*Z*, “Prólogo”, § 2).

Más adelante, en este mismo § 3 de *EH* ya mencionado, tenemos la afirmación de que la doctrina de Zaratustra “(...) y solo ella tiene a la veracidad por la más alta de todas las virtudes, esto significa la antítesis de la cobardía del «idealista», quien, ante la realidad, opta por la huida” (*EH*, “Por qué soy un destino”, § 3).

Heidegger (1994) subraya que el título del libro es una clave para entender el personaje mismo. Él afirma que “(...) si leemos con atención el título de esta obra, nos percataremos de una seña: *Así habló Zaratustra*. Zaratustra habla. Es un hablante” (Heidegger 1994: 75). Pues, “(...) Zaratustra es un «portavoz» (*Fürsprecher*: el que habla delante)” (Heidegger 1994: 75). Pero, si Zaratustra es un portavoz, ¿es el portavoz de cuál mensaje o cuál es su anuncio? El mismo Heidegger nos da la respuesta.

Zaratustra se presenta a sí mismo como el portavoz de esto: todo ente es voluntad de poder, que, como voluntad creadora que choca, sufre, y de este modo se quiere a sí misma en el eterno retorno de lo igual (Heidegger 1994: 76).

Junto a estos dos elementos destacados por Heidegger en el anuncio del Zaratustra de Nietzsche, Héber-Suffrin revela otro aspecto relevante sobre este famoso profeta del pasado oriental resucitado por Nietzsche: Zaratustra es el anunciador de una cultura completamente nueva¹⁷. Evidentemente la construcción de esta nueva civilización pasa por la llegada del Superhombre y la aplicación de la doctrina del eterno retorno de lo mismo.

¹⁷ Cf. Héber-Suffrin 2015: 31.

Renuevo de la cultura occidental, Superhombre y eterno retorno de lo mismo constituyen la mayor parte del mensaje de Zaratustra; es lo que hace del personaje nietzscheano alguien claramente distinto del héroe de la antigua religión persa.

Sin embargo, Nietzsche recomienda ser prudente con su Zaratustra. El personaje del libro es una simple voz, nada más, no hay que dejarse seducir por su proveniencia o su encanto natural; en otras palabras, no hay que perder de vista lo más importante: el mensaje que anuncia esta voz. Sospechar hasta de Zaratustra mismo, es lo que recomienda también el personaje a sus discípulos en el libro.

¡Ahora me voy solo, discípulos míos! ¡También vosotros os vais ahora, y solos! Así lo quiero yo. En verdad, os aconsejo: ¡alejaos de mí y guardaos de Zaratustra! Y aún mejor: ¡avergonzaos de él! Quizá os engañó. El hombre de conocimiento no solo debe poder amar a sus enemigos, sino también odiar a sus amigos (Z, “De la virtud que hace regalos”, § 3).

Lo que busca el filósofo alemán, mediante este libro y su personaje, es regalar algo muy importante a la humanidad; este algo es un proceso o una pista para que el hombre pueda lograr transformarse por sí mismo, una nueva perspectiva de la vida y de la moral para la construcción de una nueva cultura liberada de la enfermedad del nihilismo. Este proceso es la «transmutación de los valores»¹⁸ desde la perspectiva del Superhombre y de la doctrina del eterno retorno de lo mismo.

1. 2. Los temas centrales de la filosofía de Nietzsche y *Así habló Zaratustra*

Z se relaciona con muchos de los temas fundamentales desarrollados por Nietzsche en otros libros, como, por ejemplo, la afirmación de la vida, la voluntad de poder, el nihilismo, la muerte de Dios, el eterno retorno de lo mismo y el superhombre. Este aspecto de Z es tan notable que “(...) pareciera como si los otros textos quedaran reducidos a «comentar» esta gran obra” (Desiato 1996: 143).

¹⁸ En adelante usaremos el concepto de «transvaloración» para referirnos a la transmutación de los valores.

Todos estos temas mencionados tienen, a nuestro parecer, como vínculo común la crítica de la moral, la transvaloración o la destrucción de los valores tradicionales hostiles a la vida para establecer nuevos más apropiados mediante un nuevo principio de valoración. En esta parte de nuestro trabajo presentaremos en qué sentido estas ideas mencionadas se relacionan con *Z* y la crítica de la moral que hace su autor.

1.2.1 La afirmación de la vida

El concepto «vida» ha estado presente en el pensamiento nietzscheano desde sus primeras publicaciones. El tema apareció en *NT*, primer libro publicado por Nietzsche en 1871 y dedicado a la sensibilidad artística. En este texto se desarrolla la idea de que la esencia de la existencia es el dolor, el sufrimiento. Ahí está contenida una de las más grandes intuiciones del autor: la afirmación del carácter trágico de la vida que puede ser soportable gracias al arte. Hay, según Nietzsche, una violencia primordial que se manifiesta en el mundo bajo el caos de la realidad. La realidad es brutal, cruel y, sobre todo, no tiene un único sentido. Para vivir el hombre necesita desviar su mirada usando el arte¹⁹. Andrés Sánchez Pascual (1973), en el “Prólogo” a su traducción, sintetiza bien este libro en las siguientes palabras:

Lo que Nietzsche expone en este escrito es su intuición y su experiencia de la vida y de la muerte. Todo es uno, nos dice. La vida es como una fuente eterna que constantemente produce individuaciones y que, produciéndolas, se desgarrar a sí misma. Por ello es la vida dolor y sufrimiento: el dolor y el sufrimiento de quedar despedazado lo Uno primordial. Pero a la vez la vida tiende a reintegrarse, a salir de su dolor y reconcentrarse en su unidad primera. Y esa reunificación se produce con la muerte, con la aniquilación de las individualidades (Sánchez Pascual 1973: 19).

¹⁹ En un fragmento póstumo, Nietzsche afirma lo siguiente: “(...) única posibilidad de la vida: en el arte. De lo contrario alejamiento de la vida” (*FP I*, 3[60], invierno de 1869-primavera 1870).

Lo que hace el filósofo alemán es una «interpretación»²⁰ de la realidad mediante una reflexión sobre la vida. La pregunta que interesa Nietzsche es: “(...) ¿qué significa—vista con la óptica de la vida, —la moral?” (*NT*, “Ensayo de autocrítica”, § 4). Esta interrogación planteada por el autor hace resaltar su intuición de que hay una relación estrecha entre vida y moral. El siguiente apartado del *CI* nos aclara acerca de este punto. En efecto, Nietzsche afirma:

Consideremos todavía, por último, qué ingenuidad es, en definitiva, decir «¡el ser humano debería ser de tal y tal manera!». La realidad nos muestra una riqueza fascinante de tipos, la exuberancia de un juego y de un cambio de formas derrochadoras: ¿y cualquier mezquino holgazán que se las da de moralista dice a esto: «¡no!, el ser humano debería ser diferente»?... Él sabe incluso cómo debería ser él, ese pelagatos y mojigato, él se pinta en la pared y dice ¡Ecce homo! [¡he aquí el ser humano!].... Pero incluso cuando el moralista se dirige simplemente al individuo y le dice: «¡tú deberías ser de tal y tal manera!», no deja de ponerse en ridículo. El individuo es, de parte a parte, un fragmento de *fatum*, una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será. Decirle «hazte diferente» significa exigir que se haga diferente todo, incluso lo que queda atrás... Y, realmente, ha habido moralistas consecuentes, ellos han querido al ser humano diferente, a saber, virtuoso, lo han querido a su imagen, a saber, como un mojigato: ¡para ello negaron el mundo! ¡Linda locura nada pequeña! ¡Una especie nada modesta de inmodestia! ... La moral, en la medida en que condena, en sí, no por visiones, consideraciones, intenciones propias de la vida, es un error específico con el que no debe tenerse ninguna compasión, ¡una idiosincrasia de degenerados, que ha provocado un daño indecible!... Nosotros que somos diferentes, nosotros los inmoralitas, hemos hecho, por el contrario, más extenso nuestro corazón para acoger toda especie de intelección, de comprensión, de aprobación. *No* negamos a la ligera, buscamos nuestro honor en ser afirmadores (*CI*, “La moral como contranaturaleza”, § 6).

Este pasaje que hemos traído arriba aclara el vínculo que tiene la afirmación de la vida con la moral. También es una respuesta notable a la pregunta de Nietzsche en el § 4 del *NT* que hemos mencionado. Tenemos, entonces, comprobado que en Nietzsche la afirmación de la vida se vincula con la crítica de la moral. La vida no se preocupa por

²⁰ El concepto de interpretación es muy significativo en la filosofía de Nietzsche. Seguramente volveremos sobre este concepto de manera más detallada más adelante, dado su vínculo con la vida y la voluntad de poder.

nuestras categorías morales, no obstante, es ella la que está a la base de los procesos de valoración.

La vida, como infinidad de posibilidades, no admite ninguna restricción estrecha de los moralistas que afirman dogmáticamente que el hombre debería ser necesariamente de tal manera específica. Es decir, según Nietzsche la moral no debe y no puede pretender «limitar» las múltiples posibilidades de la vida, sería estar en contra de ella. Así que, como él lo proclama: “la moral, en la medida en que condena, en sí, no por visiones, consideraciones, intenciones propias de la vida, es un error específico con el que no debe tenerse ninguna compasión” (*CI*, “La moral como contranaturaleza”, § 6).

Si deben existir valores superiores o verdaderamente morales, tienen que ser aquellos que se ponen en sintonía con las condiciones adecuadas para el mayor crecimiento de la vida. Solo la vida, como lo expresa Nietzsche, es juez de los valores; ninguna otra instancia lo es. En efecto, el autor afirma que “cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma nos obliga a poner valores, la vida misma valora a través de nosotros cuando ponemos valores” (*CI*, “La moral como contranaturaleza”, § 5). En otras palabras, un valor precisamente tiene valor únicamente en relación con la vida.

Nietzsche entiende la vida como «voluntad de poder»; ella es, como él lo destaca, caracterizada por la autopreservación, la sobrevivencia, la apropiación, el control, la opresión y la explotación²¹. Entender en Nietzsche la identificación de la vida con la voluntad de poder sin equivocarnos no es tan sencillo como lo parece; por esta razón, analizaremos este concepto en las líneas que siguen.

1.2.2 La voluntad de poder

Señalamos que el concepto «voluntad de poder» no debe ser entendido como una forma de voluntad en el sentido clásico de la palabra. No es mero sinónimo de dominación o la búsqueda de poder, no se trata de indagar un atributo o un estado exterior a sí mismo, es

²¹ Cf. *MBM*, § 259.

más bien un proceso de intensificación de la potencia de vida que somos²². Por eso se puede decir que la vida misma es voluntad de poder, en el sentido que la vida tiene la capacidad de intensificar lo que ella es.

La voluntad de poder está a la base de todas las formas de vida en la naturaleza. Por ejemplo, en un organismo vivo, ella, por medio de sus manifestaciones que son los instintos, las pulsiones y los afectos, interpreta las experiencias que tal organismo experimenta para reaccionar en orden a disminuir el sufrimiento y aumentar el placer. Sin embargo, para Nietzsche la voluntad de poder no se queda en el nivel corporal, no es un fenómeno exclusivamente biológico o psicológico; empero, todos los tipos de fenómenos biológicos o psicológicos son una forma, una manifestación de ella en un ser vivo específico.

En el discurso titulado “De la superación de sí mismo”, Nietzsche aclara una distinción significativa entre: voluntad de verdad, voluntad de existir y voluntad de poder, respecto a la moral y a la vida. Zaratustra, con palabras fuertes, regaña a los “(...) hombres más sabios” (Z, “De la superación de sí mismo”) por haber huido de la realidad, proclamando valores artificiales y falsos hostiles a la vida. Esta propaganda de valores falsos es la obra de la voluntad de verdad que consiste en el deseo de “(...) convertir todo ser en algo pensable” (Z, “De la superación de sí mismo”) o de querer “(...) hacer pensable todo ser” (Z, “De la superación de sí mismo”). También es rechazable la voluntad de existir, porque lo que ya está vivo no puede querer vivir y tampoco lo podría lo que no lo está, puesto que no existe aún²³.

Ahora, es importante subrayar la relación entre el «sí mismo» y la voluntad de poder que es lo más esencial en todo ser viviente. Lo propio de la voluntad de poder es permitir y

²² Cf. Wotling 2001: 57-59.

²³ “No acertó en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la expresión «voluntad de existir»: esta voluntad — ¡no existe! Pues: lo que no existe, tampoco puede querer; pero lo que se encuentra en la existencia, ¡cómo podría querer la existencia! Donde hay vida, también hay voluntad: pero no voluntad de vida, sino — así te lo enseño yo — ¡voluntad de poder! Hay muchas cosas que la viviente estima más que la propia vida; pero a través de la estimación misma habla — ¡la voluntad de poder! — ” (Z, “De la superación de sí mismo”).

estimular el crecimiento, considerado como «superación». Hay que ser, entonces, sumiso a sí mismo obedeciendo a sus propias fuerzas vitales; en el caso contrario, sería la esclavitud del otro. Como lo afirma Zaratustra, “(...) quien no sabe obedecerse a sí mismo, es gobernado por otro” (Z, “De la superación de sí mismo”). Esta condición de lo vivo hace que la vida siempre tiende a la superación. La voluntad de poder impulsa hacia esta superación, en cierto sentido ella es superación de sí misma.

Señalamos también que “la voluntad de poder se identifica con la noción de interpretación” (Wotling 2001: 58). Las dos se caracterizan por ser un proceso de selección y de delimitación. La voluntad de poder realiza el crecimiento, es decir, la intensificación del sí mismo, seleccionando las fuerzas vitales más favorables para la vida. Como lo afirma Nietzsche, “la vida misma nos obliga a poner valores, la vida misma valora a través de nosotros cuando ponemos valores” (CI, “La moral como contranaturaleza”, § 5).

En otras palabras, la vida es voluntad de poder porque ella interpreta de manera instintiva con el fin de favorecer su propio crecimiento o intensificación²⁴. Su proceso de interpretación conlleva también la reflexión moral que hace la razón; quizás, por eso Nietzsche afirma en el §108 de *MBM* que “no existen fenómenos morales, sino solo una interpretación moral de fenómenos” (*MBM*, § 108).

Así que, la voluntad de poder está a la base de todos los valores. El Z subraya la relación entre la voluntad de poder y los valores cuando explica que es ella la que determina las valoraciones humanas. Zaratustra se da cuenta de que cada pueblo tiene su propia tabla de valores y es distinta de la de los demás. “Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder” (Z, “De las mil y una metas”). Lo que permite concluir que cada valoración tiene como fuente una voluntad de poder específica que intenta afirmarse.

²⁴ “La vida es voluntad de poder; o lo que es lo mismo, voluntad de superarse y de crear, o de engendrar” (Trías 2003: 297).

Finalmente, la voluntad de poder es una «hipótesis» con la cual el filósofo alemán pretende entender la cultura y la moral concibiéndolas como manifestaciones de esa misma voluntad de poder. “Nietzsche, situado en el eje del problema del «valor» –de la evaluación y la [transvaloración]– busca por el lado de la «fuerza» y la «debilidad» de la voluntad de poder la clave de las mentiras y las máscaras” (Ricoeur 1985: 34) en la filosofía y la cultura occidental.

Según Nietzsche, la vida es normalmente una acción constante de crecimiento, de intensificación de sus posibilidades, es decir, voluntad de poder. Por eso él afirma que:

Los fisiólogos deberían pensárselo dos veces antes de definir la pulsión de autoconservación como pulsión cardinal de un ser orgánico. Antes que nada, algo vivo quiere *descargar* su fuerza — la vida misma es voluntad de poder —: la autoconservación es solo una de las *consecuencias* indirectas y más habituales de esto (*MBM*, § 13).

El instinto de autopreservación no es lo más fundamental en un ser biológico: es la voluntad de poder²⁵. En *AC*, Nietzsche retomará esta misma afirmación desde la perspectiva cultural y moral:

La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder, donde falta la voluntad de poder, hay decadencia. Yo afirmo que a todos los valores supremos de la humanidad les falta esta voluntad, — que los valores de decadencia, los valores nihilistas, ejercen su dominación bajo los nombres más sagrados (*AC*, § 6).

La cultura y la moral, mediante la voluntad de poder, deben promover valores que favorecen la vida. En el caso contrario, sería una cultura o una moral nihilista, decadente. Ahora, una pregunta que surge de todo eso es ¿ cómo se relaciona la voluntad de poder con el nihilismo y la muerte de Dios? Analicemos estos conceptos de la filosofía nietzscheana que también *Z* desarrolla.

²⁵ Ver: Stiegler, B. 2001. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF.

1.2.3 El nihilismo y la muerte de Dios

“¡Todo está vacío, todo es igual, todo ha pasado ya!” (Z, “El adivino”), clama el nihilismo²⁶. Una impresión de pesimismo generalizado deriva de esta afirmación tal como aparece en este apartado del libro que acabamos de citar. El nihilismo se presenta bajo la forma de una negación de la vida o de la realidad, como el sin sentido de la existencia. En este apartado vemos que él está caracterizado por un estado de tristeza y de desesperanza existencial. Zaratustra afirma que: “aún luchamos, paso a paso, con el gigante Azar, y sobre la humanidad entera ha dominado hasta hoy el sinsentido, el sin-sentido” (Z, “De la virtud que hace regalos”, § 2). Una manera metafórica de decir que el nihilismo es destacable como una enfermedad de la cultura occidental misma. “El nihilismo sanciona la generalización de un fenómeno mórbido, la decadencia” (Granier 1991: 27) que es una especie de enfermedad cultural. Esta decadencia no se manifiesta solamente a nivel moral, religioso y político, sino que toca también la filosofía, hasta, quizás, la ciencia. Como lo profetizó Max Horkheimer en las décadas pasadas, “los conceptos fundamentales de la civilización occidental se hallan próximos a su desintegración” (Horkheimer 1973: 141).

Charles Andler (1958), en su libro titulado *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, destaca algunas etapas del nihilismo filosófico en general. El análisis de este autor permite precisar también los aportes de Nietzsche para una mayor comprensión de esta enfermedad que sufre la sociedad occidental.

Según el comentarista, por lo menos tres eventos han llevado a Occidente al nihilismo. Primero, la liquidación de la moralidad²⁷, caracterizado por el descubrimiento de la futilidad y de la inutilidad de las buenas acciones para merecer una vida eterna más allá

²⁶ “El término «nihilismo», que se encuentra ya en Jacobi, Jean-Paul, Turgueniev, Dostoievski, los anarquistas rusos y que Nietzsche mismo toma de Paul Bourget, sirve para designar, en el caso de Nietzsche, la esencia de la crisis mortal en que el mundo moderno está hundido: la devaluación universal de los valores, que sumerge a la humanidad en la angustia del absurdo al imponerle la certeza desesperante de que nada tiene sentido” (Granier 1991: 27).

²⁷ “On nous a donc arraché la satisfaction de vivre pour un ordre moral; et c’est un douloureux déchirement. La morale était la grande chanson qui berçait le désespoir des misérables” (Andler, 1958: 419-420).

de la muerte que, por supuesto, no existe²⁸. Segundo, la pérdida de la referencia a una trascendencia (Dios) creadora. Como lo escribe Andler (1958), “el hombre, para poder tener confianza en su propio valor, necesita creer que un Todo con un valor infinito actúa en su favor” (Andler 1958: 420)²⁹. Esta pérdida de referencias trascendentales constituye un desgarramiento del alto valor que ha tenido la humanidad de sí misma; por ejemplo, saber que el hombre ya no es el centro del universo (Galileo) o que su existencia es el fruto del *Big bang* y de la evolución de especies primitivas (Darwin): este desgarramiento es aterrador para una cultura que tenía una visión tan prestigiosa de su origen y su lugar en el Cosmos. Tercero, la revelación de la ilusión que es la inmortalidad, no hay alma inmortal, todo se reduce a la materia perecedera. Allí, cabe también el rechazo a la metafísica, la victoria del empirismo y del positivismo sobre el idealismo metafísico en todos los campos de la ciencia³⁰.

Nietzsche, entre otros filósofos, nos advirtió con sus escritos; es decir, “(...) desde fines del siglo XIX, la filosofía supo advertirnos, fiel a sus posibilidades, que se acercaban tiempos aciagos” (Ospina 1994: 18). Finalmente, el aporte de Nietzsche a la comprensión de la causa del nihilismo puede resumirse en estas cuatro tesis.

1. Las razones por las cuales este mundo fue calificado de fenomenal establecen, al contrario, su realidad; y no hay ninguna otra realidad demostrable.
2. Hemos atribuido al ser verdadero todas las características de la nada. El ser constituye nuestra idea la más pobre (Hegel, ya lo había notado), y él equivale propiamente a lo que no es. Así que, el mundo verdadero, que hemos construido vaciando al mundo de las apariencias de su contenido, es un puro fantasma verbal.
3. No hay ninguna razón para imaginar otro mundo que el mundo sensible si no tenemos la intención oscura de despreciar la vida presente.

²⁸ Cf. Andler 1958: 420.

²⁹ “L’homme, pour avoir confiance en sa propre valeur, a besoin de croire qu’un Tout d’une valeur infinie agit pour lui”.

³⁰ “En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad” (Horkheimer y Adorno 2009: 61).

4. Esta distinción misma de mundo verdadero y de mundo de las apariencias, enseñada por el cristianismo, sistematizada por Kant, es entonces una insinuación de decadencia (Andler, 1958: 421).

Estas causas del nihilismo, tal como Nietzsche las resume para nosotros en estas cuatro tesis, permiten destacar y afirmar con William Ospina (1994) que dicho nihilismo no es un simple error o un mero capricho de la historia³¹.

Finalmente, Nietzsche distingue, según Charles Andler, dos actitudes posibles que los hombres pueden adoptar frente a este estado nihilista. La primera es una actitud pasiva³², en la cual el hombre no reacciona para cambiar su realidad, sino que se da por vencido y cae en desesperación, diciéndose que no se puede hacer nada. Esta actitud es de los débiles. La segunda es una actitud heroica: es la propia del hombre que no es pasivo; el hombre que decidió actuar, impulsado por su voluntad de poder, para afirmarse, cambiar las cosas y disfrutar de la vida lo más posible. Esta última es una actitud afirmativa y creativa.

En la actitud pasiva, el hombre, por no estar consciente la desbordante fuerza de su espíritu, destruye a su sociedad y a sí mismo, dado que él no espera nada positivo o bueno. Para él, lo único que hay que hacer es expresar su desesperanza por medio de la destrucción. La fuerza del espíritu del hombre se ha debilitado demasiado, eso lo lleva a la renuncia, al abandono, a la desesperanza total, a la muerte. El hombre, en estas condiciones ha perdido sus valores, sus enclaves, sus ilusiones, su norte existencial, sus razones para vivir.

Pero, Nietzsche opta por la segunda actitud, el nihilismo de los fuertes. Ahí, la desaparición de los valores tradicionales es buena noticia porque constituye una excelente

³¹ “La caída de la era cristiana y el desmoronamiento de los valores sobre los cuales se sustentó la humanidad durante siglos; la pérdida de un sentido trascendental de la historia; la muerte de una religión, con sus legislaciones y sus éticas, no pueden dejar de precipitar al mundo en una edad de vacío y de desconcierto” (Ospina 1994: 17).

³² Charles Andler habla de «nihilismo de actos» y de “nihilismo sentimental” (Andler Charles 1958: 422-426).

oportunidad para cambiar las cosas, afirmar y favorecer la vida con alegría dionisiaca mediante la voluntad de poder.

Desde la perspectiva del nihilismo de los fuertes, es aceptable vivir a pesar del sin sentido de la existencia; porque así cada uno puede atribuir un sentido personal al mundo y a la vida de manera libre. Se trata de aceptar el mundo como es, es decir, un caos donde la búsqueda de un sentido universal es una pérdida de tiempo; cada uno puede volverse artista, creador de sentidos. Este nihilismo afirma que los valores no tienen que ser necesariamente valores universales e inmutables.

El nihilismo de los fuertes es creador y no necesita esconderse o huir de la realidad mediante el sueño o la búsqueda de ídolos. Su principio se resume en lo siguiente: no hay una trascendencia o un principio metafísico que fundamenta los valores, el sentido de la vida del hombre es el hombre mismo, su destino está en sus manos, en esta tierra.

La famosa expresión «Dios está muerto» de *GC* afirma admirablemente la realidad del nihilismo. “¿A dónde ha ido Dios?, exclamó, ¡yo os lo diré! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! (...) ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!” (*GC*, § 125). “El nihilismo significa que «Dios está muerto»; es decir que el conjunto de ideas y valores que organizan la dominación de la decadencia revelan la nada en que escondían su fundamento” (Granier 1991: 30).

La fórmula «Dios está muerto» expresa la cumbre del nihilismo en la filosofía nietzscheana y el paso hacia la transvaloración. La muerte de Dios es la condición *sine qua non* de la llegada del Superhombre nietzscheano³³. Es preciso aclarar que considerar esta afirmación únicamente como una confesión de algún tipo de ateísmo sería tener una visión y un conocimiento demasiado superficiales de la filosofía nietzscheana. Estamos frente a algo más que una simple postura subjetiva acerca de confesiones de fe. “No se trata de

³³ “Fue Nietzsche el primero que pensó no a medias, sino íntegramente, las consecuencias de la frase: «Dios ha muerto». Y no solo las pensó, sino que las sintió en lo profundo del corazón. Dios no «puede» estar muerto, a no ser que el superhombre viva —él, el por decir así superdivino; él, única «legitimación» del Dios muerto (...)” (Scheler 1984: 73-74).

argumentar contra Dios, de demostrar su inexistencia sino, sencillamente, de asimilar un fenómeno irreversible: Dios ha muerto” (Massuh 1985: 133).

En esta fórmula tenemos expresada el desvanecimiento en la nada del valor supremo de la humanidad, del símbolo más sagrado de la verdad y de la moralidad. Es en palabras sencillas, la muerte del fundamento de la cultura occidental moderna. Como lo explica Gianni Vattimo (1985), eso implica que el saber ya no necesita buscar causas últimas, tampoco el hombre debe creer que posee un alma inmortal³⁴.

Con la muerte de Dios, tanto el edificio del saber como el de la religión y el de la moral se derrumban. Es el último martillazo de la demolición de los edificios tradicionales. Ahora el hombre no tiene ningún punto de referencia, ninguna certeza acerca de nada. Ya no hay trascendencia divina que dé sentido a la inmanencia humana. Así que, la muerte de Dios constituye a la vez una tragedia y una oportunidad.

Dios simbolizaba el principio de valoración de todos los valores tradicionales, es por esta razón que su muerte es una crisis enorme para los hombres y la sociedad. Con esta afirmación radical, muchos pueden caer en el nihilismo pasivo. Recalcamos que Dios fue asesinado y que “(...) ¡todos nosotros somos sus asesinos!” (*GC*, § 125); entonces, por este motivo “(...) erramos como a través de una nada infinita” (*GC*, § 125).

Sin embargo, Nietzsche tiene claro que esta situación de vacancia trágica es al mismo tiempo una oportunidad para los nihilistas fuertes³⁵. Con la pérdida de los valores tradicionales, la caída de los ídolos y la destrucción del mundo viejo se puede empezar de nuevo, crear nuevos valores, edificar un mundo más adecuado a lo que el hombre es³⁶. El

³⁴ Cf. Vattimo 1985: 27.

³⁵ “Pero enseguida Nietzsche pasa imperceptiblemente a su contenido nuevo y afirmativo. Por su dimensión sobrehumana, este crimen deja de tener tal carácter [criminal, impura y abyecta]. Se transforma en un imperativo, en la exigencia de una hazaña desconocida hasta entonces por el hombre pero que, no obstante, era su posibilidad más íntima y verdadera ” (Massuh 1985: 134). Es decir, el hombre debe convertirse en Dios.

³⁶ “Alguien señaló con razón que el verdadero sentido de aquella frase (*Gott ist tot* [o Dios ha muerto en español]) se resuelve en la siguiente imperativo: *Dios debe morir*. Y esto porque se trata de una figura viva; a pesar de sus formas exangües y decadentes, Nietzsche deberá destruirla para protagonizar el más radical acto de liberación de la historia humana” (Massuh 1985: 133).

nihilismo y la muerte de Dios hacen parte de un proceso de cambio. A pesar de todo, no se puede construir nada nuevo sin destruir lo que preexistía. Hay que adoptar nuevos valores, construir una nueva civilización que tomará en cuenta las consecuencias de un acto tal de destrucción o de demolición³⁷.

Con este pasaje de la *GC*, nos damos cuenta de que la idea de construir una nueva civilización, una sociedad nueva, un «hombre nuevo» es anterior a *Z*. En *MBM*, § 56, tenemos una descripción de este nuevo hombre. Este último no sería un nihilista pasivo, tampoco un esclavo de la moral que no es basada en la voluntad de poder o que está en contra de la vida. Sería un “(...) hombre más exuberante, vivo y afirmador del mundo” (*MBM*, § 56), alguien que “(...) ha aprendido a resignarse y a soportar lo que ha sido y es” (*MBM*, § 56), y “(...) lo quiere tener de nuevo, así como ha sido y es, para toda la eternidad” (*MBM*, § 56). Este pasaje es una clara referencia a la doctrina del eterno retorno de lo mismo y su vinculación con el Superhombre. En otras palabras, dicho Superhombre entiende y acepta el eterno retorno de lo mismo. Este hombre nuevo es el Superhombre que Zaratustra, el profeta de Dionisio, ha venido a revelar a los hombres.

1.2.4 El eterno retorno de lo mismo y el Superhombre

El «eterno retorno de lo mismo» es considerado por los comentaristas como uno de los conceptos más difíciles de entender en Nietzsche. Pero, al mismo tiempo, muchos admiten su relevancia para la comprensión de su crítica a la moral.

Los críticos han propuesto varias claves de explicación; por lo tanto, no han llegado a un *consensus* acerca de su significación. Las propuestas de interpretación más comunes plantean identificarlo con una doctrina ética³⁸. Otros comentaristas lo consideran como una experiencia religiosa personal de Nietzsche³⁹. Sin embargo, seguramente este concepto del

³⁷ “¿No tenemos que volvernos nosotros mismos dioses para ser siquiera dignos de él? ¡No ha habido nunca un acto más grande, — y todo el que nazca después de nosotros formará parte, por ese acto, de una historia superior a toda historia habida hasta ahora!” (*GC*, § 125).

³⁸ Karl Jaspers, Gilles Deleuze y G. Vattimo.

³⁹ Cf. Valadier 1974: 574 y sg.

filósofo alemán se vincula con el nihilismo, la voluntad de poder, la valoración de la vida propia y el Superhombre. Nietzsche, refiriéndose a dicha doctrina, habla de su pensamiento más abismal. “¡Tú no conoces mi pensamiento abismático! ¡Ese, no podrías soportarlo!” (Z, “De la visión y el enigma”, § 2). ¿Cuál es la importancia del eterno retorno en la ética nietzscheana? Intentaremos dar unas posibles respuestas a esta pregunta en el análisis que sigue.

Como lo anota Eugen Fink (1965), la primera formulación más desarrollada del eterno retorno se encuentra en el apartado titulado “De la visión y el enigma” de *Z*⁴⁰. Evidentemente, Zarathustra es presentado como aquel mensajero del dios Dionisio que predica el eterno retorno. Pero, el concepto mismo es anterior a *Z* y también está mencionado en textos posteriores.

Es citado, por ejemplo, en el § 341 de la *GC*. Nietzsche lo califica como “el peso más grave” (*GC*, § 341). Este pasaje esclarece el vínculo de dicha doctrina con la afirmación o la aceptación de la vida. La idea del eterno retorno nos transforma existencialmente de manera radical, dado que se trata de una decisión fundamental para cualquier persona frente a la pregunta ¿si la vida vale la pena ser vivida? o, si ¿quisiera vivirla otra vez y volverla a vivir? La respuesta a estos interrogantes ubica cada persona en uno de los dos siguientes grupos. Primero, los nihilistas pasivos que desearían más bien la nada, la muerte o una vida ideal más allá de la realidad. Segundo, los dionisiacos, los Superhombres, que aceptan que la vida es tal como es y disfrutan de cada instante que les ofrece la existencia. Son aquellos hombres que asumen lo que fue, dan la cara a la realidad presente y esperan sin temor lo que les reserva el futuro⁴¹.

En “De la visión y el enigma” Zarathustra presenta el eterno retorno como el cruce del pasado con el futuro en el instante presente⁴². Otra imagen interesante en este apartado de *Z*

⁴⁰ Cf. Fink 1965: 107.

⁴¹ Cf. *MBM*, § 56.

⁴² “Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa otra calle larga hacia adelante — es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan de cabeza el uno con el otro: — y aquí, en este portón, es donde se encuentran. El nombre del portón está escrito arriba: «Instante»” (Z, “De la visión y el enigma”, § 2).

es la del pastor⁴³ y de la serpiente. Estas imágenes permiten vincular la doctrina del eterno retorno con el nihilismo. Esta doctrina permite la superación del nihilismo o la transvaloración de sus causas. En efecto, algunos comentaristas consideran que la imagen de la serpiente simboliza el nihilismo asfixiante⁴⁴. La superación de este último pasa por una decisión fundamental⁴⁵, un cambio de perspectiva radical acerca de la vida que solo permite la aceptación del eterno retorno⁴⁶. La visión de Zaratustra se acaba con la transformación y la risa del pastor después de haber cortado la cabeza de la serpiente con sus dientes. Ya, habíamos visto líneas arriba que también en *GC* aparece la idea del eterno retorno como doctrina que puede transformar la perspectiva que tiene una persona sobre su propia vida y la vida en general. Nietzsche reitera esta posición. El eterno retorno es puerta, camino, proceso que permite la transformación en Superhombre, vencer el nihilismo, emanciparse de la esclavitud de la moral. Este cambio radical produce alegría, felicidad incomparable, simbolizada por la risa del joven pastor tras su liberación.

En definitiva, el eterno retorno es un lenguaje simbólico de la voluntad de poder, uno de sus medios de afirmación⁴⁷. Es selectivo y, tiene como función principal separar las formas superiores de las mediocres. De acuerdo con la voluntad de poder, el eterno retorno permite la realización de la forma superior de todo lo que el humano puede ser, es decir, el Superhombre. Ahora, ¿qué es el Superhombre de Nietzsche?

⁴³ “De pronto, de cabeza, ha penetrado la serpiente en la boca entreabierta de una suerte de doble de Zaratustra, un doble ingenuo e indefenso, un pastor que está durmiendo. La maligna serpiente ha penetrado en su boca y avanza hasta destruirle las entrañas; el escurridizo cuerpo de la serpiente cuelga de modo espantoso de la boca a modo de certero látigo de su dificultad más grave como pensador, poeta y profeta. Zaratustra, doble y alter ego del pastor, le grita, o se grita a sí mismo: «¡Muérdela! ¡Muérdela hasta arrancarla de tu boca!». Es una orden que [Zaratustra] se da a sí mismo (...)” (Trías 2003: 298).

⁴⁴ “Lo que esta alegoría enseñaría es que la superación del nihilismo (simbolizado en la negra serpiente que está ahogando al pastor) depende de una decisión suprema de la voluntad (aludida por la acción de morder la cabeza de la serpiente) por la que se libera la existencia del nihilismo y se da el paso a un *über*, a un más allá del hombre (*Mensch*) como modo nuevo de ser y de existir. Esa decisión es la de afirmar, la de decir sí al eterno retorno de lo mismo con lo que ello implica y significa” (Sánchez Meca, 2016: 23).

⁴⁵ “¡Muerde! ¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!” (Z, “De la visión y el enigma”, § 2). Ese grito de Zaratustra constituye la decisión fundamental que hay que tomar frente al nihilismo.

⁴⁶ El eterno retorno de lo mismo es un *modus vivendi*, una manera de situarse en la existencia y de valorar sus acciones. Es “vivir en el único momento en que vivimos, es decir, en el presente (...)” (Hadot 2009: 244).

⁴⁷ Cf. Wotling 1995: 374.

Evidentemente, el Superhombre es una propuesta o un proyecto de hombre, en el sentido que no se refiere a ningún hombre en particular. Nietzsche no ha formulado ninguna definición precisa del Superhombre, le ha bastado presentar de manera metafórica lo que más se asemeja a lo que es. Como declara Zaratustra: “(...) ¡quizá no vosotros mismos, hermanos míos! Pero podríais transformaros en padres y antepasados del Superhombre: ¡y que esta sea vuestra mejor creación!” (Z, “En las islas afortunadas”). El Superhombre es porvenir: todavía no está; lo que los contemporáneos de Nietzsche podrían hacer es preparar su llegada.

En *EH*, Nietzsche quita algunas probables malas interpretaciones sobre su concepto precisando que Superhombre no hace referencia a un tipo concreto de hombre o una evolución biológica del ser humano desde la perspectiva de la teoría evolucionista darwiniana. En efecto, él afirma lo siguiente:

La palabra «superhombre», una palabra para designar un tipo de constitución superlativa en oposición a los hombres «modernos», a los hombres «buenos», a los cristianos y demás nihilistas — una palabra que, en boca de Zaratustra, el aniquilador de la moral, se convierte en una palabra que da mucho que pensar, casi en todas partes ha sido entendida, con total inocencia, en el sentido de aquellos valores cuya antítesis ha sido encarnada por la figura de Zaratustra, quiero decir, ha sido entendida como designación de un tipo «idealista» de una especie superior de hombre, medio «santo», medio «genio» (*EH*, “Por qué escribo libros tan buenos”, § 1).

El Superhombre es una forma de transvaloración. Al contrario de los otros tipos de hombres, él tiene el “(...) sentido de la tierra” (Z, “Prólogo”, § 3), es el sentido de la tierra. Aquel ser no desprecia la vida y su naturaleza concreta para refugiarse en un mundo ideal o trascendental, es decir, el Superhombre permanece fiel a la tierra y no pone su confianza en “(...) esperanzas ultraterrenas” (Z, “Prólogo”, § 3). En efecto, en § 4 del “Prólogo”, Zaratustra confiesa que él ama “(...) a quienes no buscan detrás de las estrellas un motivo para perecer y sacrificarse, sino que se sacrifican a la tierra para que la tierra llegue a ser un día el Superhombre” (Z, “Prólogo”, § 4).

Con el Superhombre se invierte el orden de las valoraciones. El cielo ya no es la patria del hombre, sino la tierra; el alma no es la parte más deseable, hermosa y valiosa en

el hombre, sino el cuerpo, centro de las pulsiones, afectos y fuerzas vitales; la razón y la virtud ya no están por encima de la vida misma, sino que deben someterse a su servicio, por medio de la voluntad de poder. Ahora, todo (razón, virtud, valores, etc.) debe ser reducido al hombre y a su existencia misma.

El cambio de paradigmas que simboliza el Superhombre es tan radical que eso parece ser una locura. Pues, Nietzsche admite que en verdad es una locura. Pero, cabe preguntar si, de hecho, ¿el acontecimiento de la muerte de Dios no necesitaba una respuesta a la altura de su grandeza? Antes, Dios (principio creador), la razón (principio epistemológico) y la moral (principio civilizador) eran aquellas instancias que determinaban los valores supremos que regulaban la vida del hombre; ahora, todo se reduce al Superhombre, este nuevo tipo de hombre⁴⁸.

El hombre es, como lo afirma Zaratustra, “(...) una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo” (Z, “Prólogo”, § 4). También añade más adelante que “(...) lo que es grande en el hombre es que es un puente y no una meta: lo que puede ser amado en el hombre es que él es un tránsito y un ocaso” (Z, “Prólogo”, § 4). Con eso, queda claro que las opciones son limitadas. Por lo menos son tres posibilidades. 1) volverse animal; 2) caer en el abismo de la nada; 3) ir más allá de lo que el hombre es, superarse a sí mismo. Queda claro que la meta no es y no puede ser el hombre actual; así, quedarse como es actualmente, no es para el hombre una de las elecciones posibles, dado que este hombre moderno, según Zaratustra, es decadente⁴⁹.

⁴⁸ “(...) Nietzsche señala la necesidad de que el hombre asuma esta ausencia de Dios, como si hubiera sido obra de su voluntad, de su libre determinación. Solo a partir de este reconocimiento, de esta «toma de conciencia», la muerte de Dios puede transformarse en una empresa creadora. Y eso es lo que se propone Zaratustra: que la muerte de Dios se transforme en una obra con sentido humano. Y sabe, además, que solo el hombre puede hacer imposible su renacimiento. Esto hace que el acontecimiento de la muerte de Dios aparezca inconcluso. No solo es preciso otorgarlo un sentido positivo con nuevas realizaciones, sino que sobre todo será necesario que el antiguo Dios no reaparezca” (Massuh 1985: 142).

⁴⁹ “La poderosa imagen del puente da la mejor definición simbólica, en esta primera parte del poema, de la esencia, y de la estancia, del hombre (un puente tendido entre la planta y la estrella, o entre el animal y lo suprahumano)” (Trías 2003: 300-301).

En conclusión, *Z* es una cima en la filosofía nietzscheana. Podemos sustentar nuestra afirmación partiendo del hecho de que Nietzsche nos presenta su libro como el regalo más grande que él ha hecho a la humanidad. Además, es un texto sumamente profundo y lleno de riquezas. Nietzsche considera también su libro como “(...) esa fórmula suprema de la afirmación, la máxima a la que puede llegarse en absoluto” (*EH*, “Así hablo Zaratustra”, § 1).

Al bajar de su montaña, saliendo de su soledad de diez años, Zaratustra no se abstuvo de revelar y anunciar a los hombres su importante misión. “Yo os predico al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho vosotros para superarlo? (...) Mirad: ¡yo os predico al superhombre!” (*Z*, “Prólogo”, § 3).

Ahí se ve claramente los enfoques de Nietzsche: valoración de la vida, de la tierra y del hombre; denuncia o destrucción de la moral, de la transcendencia y de los valores tradicionales. Respecto a eso, Diego Sánchez Meca (2016) afirma lo siguiente:

La significación del Zaratustra es, por tanto, absolutamente central en el conjunto de la trayectoria de Nietzsche, como lo señala él mismo en el epígrafe que le dedica en *Ecce homo*. Respecto a *Así habló Zaratustra*, varios de los textos publicados a continuación están dedicados a explicar y prolongar las ideas contenidas ahí. Pues es en el Zaratustra donde Nietzsche presenta sus grandes temas, los cuales, debidamente entrelazados, forman la estructura propiamente dicha de su pensamiento. Contribuyen, cada uno desde una perspectiva, al desarrollo metafórico-conceptual de esa sabiduría trágica y dionisiaca que ya había sido inicialmente intuida y esbozada en *El nacimiento de la tragedia*, y que constituye el núcleo más íntimo y determinante de todo el pensamiento nietzscheano (Sánchez Meca 2016: 18).

Nietzsche busca, entonces, finalizar con este libro sus críticas más fundamentales contenidas en obras anteriores, con una propuesta para hacer la renovación de la cultura occidental desde el ámbito de la moral. Ya sabemos, por sus textos anteriores, que las teorías metafísicas, religiosas y morales tradicionales no tienen ninguna solución teórica definitiva. Dios ha muerto, ahora el espíritu es libre ante cualquier tipo de errores que aspiraban a fundamentar radicalmente y de manera absoluta lo necesario para la vida personal y social. De acuerdo con Alejandro Martín Navarro (2016), podemos afirmar que

esta “(...) obra constituye, en muchos aspectos, la culminación del legado filosófico de Nietzsche y es, sin duda, la más fecunda en lo que a influencia literaria y cultural se refiere” (Martín Navarro 2016: 69-70).

Con *Z* Nietzsche alcanza una de las cimas de su fecundo pensamiento, porque en este libro el martillazo que destrozaba los valores religiosos, morales y metafísicos preestablecidos, se ha convertido en una herramienta para la construcción de algo nuevo: el Superhombre, un nuevo principio de valoración, y, en un cierto modo, una nueva moral⁵⁰. Pero ¿cómo Nietzsche propone construirlo? Parece que la respuesta está disimulada juiciosamente bajo las imágenes y las metáforas contenidas en el discurso “De las tres transformaciones”. Por eso, en nuestro próximo capítulo proponemos analizarlo e interpretarlo para encontrar esta respuesta.

Finalizamos esta parte de nuestro análisis afirmando, con Desiato, que *Z*, a pesar de ser un libro difícil de enfocar, “(...) parece producir una resonancia de la entera filosofía de Nietzsche, una grandiosa síntesis de la multiplicidad abigarrada que caracteriza las otras obras” (Desiato 1996: 143).

⁵⁰ Respecto a la importancia de *Z*, Peter Berkowitz afirma que: “*Thus Spoke Zarathustra* is the most philosophical of Nietzsche’s works because it displays most vividly the kind of life demanded by the supreme form of truthfulness about morality” (Berkowitz 1995: 129).

2. ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DEL DISCURSO “DE LAS TRES TRANSFORMACIONES” DEL ESPÍRITU

Situado después de un prólogo narrativo muy elaborado, el discurso “De las tres transformaciones” del espíritu representa, al mismo tiempo, una introducción y un resumen de todo el libro de Z. Detrás de sus imágenes y de su estilo metafórico se esboza uno de los cuestionamientos más fundamentales del pensamiento de Nietzsche. Más que describir un proceso, las transformaciones que narran Zarathustra plantean una crítica radical.

El presente capítulo analizará e interpretará este discurso considerando tres puntos. Primero, realizaremos un análisis del “Prólogo” que precede al discurso. Segundo, presentaremos algunas posibles significaciones de la palabra «espíritu». Tercero, haremos una interpretación de las imágenes que aparecen en este apartado para subrayar en qué consiste dicha crítica que hemos mencionado en el párrafo anterior. Para cumplir tal propósito, el capítulo se dividirá en tres partes: 1) el “Prólogo” o la contextualización del discurso, 2) ¿qué es el espíritu?, 3) interpretación de las transformaciones.

2.1. El “Prólogo” o la contextualización del discurso

Nietzsche utiliza básicamente dos modos de expresión en el texto de Z: el relato o la narración y el discurso. El relato, fundamentalmente, introduce el discurso, presenta su contexto histórico y el ambiente en el cual se desarrolla; en otras palabras, él pinta la escena para que el lector puede entender mejor. Es el relato, por ejemplo, que nos permite saber quién está hablando, con quién y dónde. El “Prólogo” de Z es precisamente de esta categoría; es un relato en el cual Nietzsche hace la presentación de su personaje Zarathustra mediante tres momentos significativos de su vida y su misión, es decir: el ocaso, su fracaso y algo que podríamos llamar un nuevo amanecer. Nos serviremos de este esquema para

analizar el “Prólogo”. Este previo análisis nos dará más herramientas para entender mejor e interpretar con más validez el discurso “De las tres transformaciones” del espíritu que nos interesa en primer lugar.

2.1.1 El ocaso

Tras haber gozado de su espíritu y de su soledad, lo que causó la conversión de su corazón, Zaratustra, personaje principal del libro, decidió bajar de su montaña, donde él estuvo durante diez años.

Sintiéndose demasiado lleno de sabiduría, Zaratustra necesitaba liberarse de ella. Él quiere “(...) regalar y compartir [una parte de su sabiduría], hasta que los sabios entre los hombres vuelvan a alegrarse de su insensatez y los pobres de su riqueza” (Z, “Prólogo”, § 1). En otras palabras, hasta que se realice una transvaloración. Zaratustra quiere transmutar el orden de las cosas. Bajo la influencia de la sabiduría, que sería regalado por el profeta nietzscheano mediante su enseñanza, los sabios tomarían felizmente conciencia de su insensatez, igual que los pobres respecto a su riqueza. Podemos decir que Zaratustra trae, entonces, un inestimable regalo que consiste en el cambio radical respecto al orden de los procesos de valoraciones.

Zaratustra baja para llevar su regalo a los hombres: es el momento de su «descenso». Él tiene que disminuirse porque los hombres no están a la misma altura que él, ellos no tienen la misma condición; para llevarles el regalo, él necesita salir de su soledad gozosa y descender a ellos. La idea de descender o bajar a los hombres posiblemente refiere a la Encarnación de Jesús; como lo afirma Héber-Suffrin, Nietzsche opone Zaratustra a Jesús. Es para marcar esta oposición que Zaratustra no baja de los Cielos, sino de una montaña; tampoco tenía que crecer hasta los 30 años antes de empezar su misión como Jesús, sino, al contrario, madurar 10 años más, hasta los 40 años. La misma edad en la cual Nietzsche empieza a escribir Z.

Ciertamente, este tiempo lejos de la humanidad le transformó mucho, y eso fue posible precisamente porque vivía solo y lejos de la sociedad. Aquella persona que subió

de la montaña hace una década no es la misma que ahora baja. Es de lo que se da cuenta el viejo santo, con quién Zaratustra se encontró en el camino de regreso hacia los hombres. “Se ha transformado Zaratustra, se volvió un niño. Zaratustra ha despertado (...)” (Z, “Prólogo”, § 2), afirma el anciano que le pregunta sobre qué es lo que quiere “(...) ahora con los que están dormidos” (Z, “Prólogo”, § 2). La respuesta es sencilla, Zaratustra se ha dado a sí mismo la misión de llevar el fuego que despertará a aquellos hombres que todavía están durmiendo, sacarlos del mundo de los sueños para traerlos a la realidad.

El anciano del bosque es un tipo de solitario que, frente a la enfermedad del nihilismo que ha infectado a la sociedad y a los hombres, huye de la brutalidad del mundo real para vivir en un mundo ideal y ficticio. La soledad del anciano, en contraste con la de Zaratustra, es estéril dado que no es para buscarse a sí mismo o transformarse, sino para escapar de la imperfección humana y del sin sentido de la realidad terrenal.

Este santo anciano, perdido en su bosque, no ha oído nada acerca de la muerte de Dios; todavía él está pegado a la idolatría de los valores tradicionales. Por eso, “cuando Zaratustra se quedó solo, habló así a su corazón: «¡es posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído nada de que Dios ha muerto!»” (Z, “Prólogo”, § 2). Dios ya está muerto, ni siquiera es necesario hablar con él de eso, piensa Zaratustra. Así que, decidió irse para no quitarle al santo lo más valioso que tenía, es decir, su Dios, el principio que simboliza y fundamenta su concepción de que hay valores eternos, inmutables y universales. Tampoco es correcto regalarle lo que Zaratustra trae a la humanidad, porque dicho regalo es reservado a aquellos que ya saben que Dios está muerto, aquellos liberados de las antiguas tablas de valores y que tienen ahora la meta de construir nuevas tablas.

El anciano advirtió a Zaratustra sobre el peligro que representa su misión y su inevitable fracaso. Lo que espera a los revolucionarios o aquellas personas como él que quieren cambiar la sociedad es el castigo o el rechazo violento de los hombres. Además, según él, los hombres no merecen su regalo. Él aconseja a Zaratustra lo siguiente: “no les des nada. Mejor quítales algo y llévalo con ellos — esto es lo que más bien les hará: ¡si es que también a tí te hace bien!” (Z, “Prólogo”, § 2). Sin embargo, Zaratustra sigue su camino manteniéndose firme en sus planes.

2.1.2 El fracaso

El meritorio regalo de Zaratustra es el anuncio del Superhombre, es decir, la posibilidad y la necesidad de superar al hombre mediante la aplicación de la doctrina del eterno retorno de lo mismo y la vivencia del *amor fati*. La muerte de Dios significa que, en adelante, ningún principio de valoración exterior al hombre puede someter la finalidad de su voluntad bajo su poder; por eso, el hombre tiene que atribuirse a sí mismo una meta, una finalidad que no puede ser nada más que la de superarse a sí mismo.

Zaratustra hace su anuncio en la primera ciudad que él encontró en su camino de descenso. Empero, los hombres, al escucharlo, se rieron de él. Su presentación y sus explicaciones del Superhombre no convencen a nadie; así, él decidió hablarles del “(...) último hombre” (Z, “Prólogo”, § 3 y 4). Este hombre se caracteriza por estar moldeado por el nihilismo pasivo; es el hombre que, frente a su realidad, no busca otra cosa que seguridad y bienestar. Este tipo de hombre no manifiesta ningún deseo de cambiar las cosas, no quiere ir más allá de lo que él ha logrado realizar consigo mismo, no escucha la voz de su voluntad de poder que le pide superarse a sí mismo. La vida actual y los valores tradicionales le bastan, él no quiere tomar en la mano propia su destino y determinar su propio camino. Tal actitud es en contra de la voluntad de poder, de la cual el Superhombre es una perfecta manifestación. El «último hombre», tal como lo describe Zaratustra, es seguramente el hombre más despreciable.

Zaratustra quería mostrar a sus oyentes que la cultura nihilista que los lleva a ser del tipo del «último hombre» es despreciable. Él pensaba que así ellos iban a rechazar esa figura humana vergonzosa y elegir transformarse en el Superhombre que es el tipo de hombre más digno de ellos. Sucede lo contrario, el pueblo lo aclama sin entender el sentido de sus palabras; los hombres afirman que quieren asemejarse más a “(...) los últimos hombres” (Z, “Prólogo”, § 5).

Algo más pasó después de este episodio. Resulta que el funámbulo, personaje que la gente al principio identificaba con el Superhombre presentado por Zaratustra, “(...) había salido de una puertecilla y caminaba sobre la cuerda, que estaba tensada entre dos torres,

suspendida así sobre el mercado y la gente” (Z, “Prólogo”, § 6), pero al llegar a medio camino, otro compañero que venía detrás salto sobre él y lo hizo caer mortalmente. Es Zaratustra quien recoge sus últimas palabras y le ayuda a morir en paz.

Esta escena hace recordar cuando Zaratustra se refería al hombre como “(...) una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo. Un peligroso ir más allá, un peligroso en camino, un peligroso mirar atrás, un peligroso escalofrío y un peligroso quedarse quieto” (Z, “Prólogo”, § 4). El hombre tiene que optar por una opción, en el caso contrario la «fuerza dionisiaca de la existencia» o el «gran devenir» de las cosas decidirá para él; no puede quedarse en su estado actual de hombre nihilista, tiene que elegir el Superhombre, o caer y morir en el despreciable estado del «último hombre».

Siniestra es la existencia humana y sin sentido aún: un bufón puede llegar a ser su perdición. Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: este sentido es el superhombre, el rayo que sale de esa oscura nube que es el hombre. Pero aún estoy lejos de ellos y mi sentido no habla a sus sentidos. Para los hombres aún soy una mezcla de loco y cadáver (Z, “Prólogo”, § 7).

Zaratustra cargó sobre sus hombros el cadáver del volatinero y se puso en camino, buscando un lugar para sepultarlo. Este cadáver simboliza probablemente la muchedumbre de los hombres o el rebaño. En efecto, el protagonista afirma que “(...) ¡en verdad, Zaratustra ha hecho hoy una hermosa pesca! No pescó ningún hombre, pero sí un cadáver” (Z, “Prólogo”, § 7). Esta afirmación remite al hecho de que los primeros destinatarios de su regalo son parecidos a muertos que ahora no pueden de ninguna manera recibirlo, y tampoco él puede convencerles de hacerlo⁵¹. Aquellas personas que niegan su voluntad de poder niegan también la necesidad de trabajar para superarse a sí mismas, dichas personas son parecidas a un muerto, un cadáver con el cual no queda nada más que hacer sino cargarlo para llevarlo al sepulcro. El cadáver del hombre es una buena pesca porque se evidencia lo irrecuperables que pueden ser algunos hombres, lo sordos y lo insensibles que

⁵¹ Cf. Z, “Prólogo”, § 8.

son algunos frente a sus propias realidades; tener claridad de eso es para Zaratustra muy positivo.

La misión de Zaratustra resultó ser un fracaso, su regalo fue rechazado, tal como se lo había advertido el anciano del bosque. Para los hombres Zaratustra es un loco, un peligro; es un enemigo de los hombres justos y buenos que lo odian, es un sepulturero de perro muerto, un ladrón que quiere robar al demonio⁵². Eso constituye el «fracaso» de Zaratustra.

2.1.3 Un nuevo amanecer

En la mañana del día siguiente, Zaratustra se levantó con una iluminación, una idea brillante que le permitirá cambiar su metodología y cumplir con su misión.

Él no hablará más al pueblo o a la muchedumbre, sino que reservará sus palabras para un grupo reducido de discípulos. Zaratustra requiere compañeros, piensa él. Pero, no se trataría de una relación maestro-discípulo tradicional⁵³; serían discípulos vivos y no muertos, es decir, personas con voluntad propia que le sigan “(...) porque se quieran seguir a sí mismos” (Z, “Prólogo”, § 9). Zaratustra es un maestro-creador de nuevos valores, por eso necesita “(...) compañeros de creación” (Z, “Prólogo”, § 9) que “(...) escriban nuevos valores sobre nuevas tablas” (Z, “Prólogo”, § 9).

“Quiero unirme a los creadores, a los recolectores, a los festejadores: quiero enseñarles todas las escaleras que llevan al superhombre” (Z, “Prólogo”, § 9). Hablar al pueblo era como hablar a un muerto; es una pérdida de tiempo y un desgaste inútil de energía. Zaratustra se despidió de su antiguo compañero o de la muchedumbre para seguir su camino con nuevos discípulos vivos que valoran y escuchan sus propias voluntades de poder y, sobre todo, desean seguirlo para superarse a sí mismos. Eso constituye el «nuevo amanecer» de Zaratustra, quien en adelante procederá de otra manera para cumplir con su misión.

⁵² Cf. Z, “Prólogo”, § 8.

⁵³ Jesús también tenía discípulos.

Podemos constatar que el “Prólogo” se desarrolla esencialmente alrededor de un proceso gradual de transformaciones más o menos similares a las del discurso “De las tres transformaciones” del espíritu; sin embargo, lo que se ha transformado fue el mismísimo Zaratustra respecto a su misión. Estas transformaciones fueron exactamente tres: el ocaso, el fracaso y el nuevo amanecer.

2.2. ¿Qué es el espíritu?

Uno de los primeros problemas que se plantea al leer el discurso “De las tres transformaciones” es determinar qué es el «espíritu» que se transforma. En efecto, Zaratustra afirma que él nos narra “(...) cómo el espíritu se transformó en camello, y el camello en león, y finalmente el león en niño” (Z, “De las tres transformaciones”); sin embargo, no menciona nada que nos permita identificar la naturaleza de este «espíritu».

Por esta razón, este concepto puede remitir a varios significados. Uno de ellos es el de Gilles Deleuze; él afirma que las transformaciones pueden ser consideradas como momentos de la obra de Nietzsche o, más bien, de su filosofía⁵⁴; así que, según él, ellas son cambios significativos en el pensamiento nietzscheano⁵⁵. El espíritu que se transforma, entonces, sería el pensamiento o la filosofía de Nietzsche; es la transformación del mismo Nietzsche como filósofo. Victor Massuh está convencido también de esta interpretación y se apoya en afirmaciones de Nietzsche para sustentarla. En efecto, este autor afirma que:

Nietzsche mismo brinda la clave para esta comprensión. En un significativo fragmento titulado *Der Weg zur Weisheit*, publicado entre sus papeles póstumos, Nietzsche tuvo conciencia del riguroso orden interno de sus libros, y, por lo tanto, de su evolución intelectual. Divide esta evolución en tres etapas: cada una de ellas es el paso decisivo de una dialéctica espiritual entendida como «el camino a la sabiduría» (Massuh 1985: 10).

⁵⁴ Cf. Deleuze 1965: 5.

⁵⁵ Cf. Thierry Laspalles (2018), *Nietzsche. Le chameau, le lion et l'enfant*, Paris: L'Harmattan.

La interpretación de Deleuze es, entonces, pertinente y explica también por qué tradicionalmente los comentaristas clasifican los textos nietzscheanos en «tres periodos» bien definidos con enfoques propios de cada uno respecto al otro⁵⁶.

Las transformaciones en Nietzsche son, como lo subraya también Deleuze (1965), relativas dado que el león está presente desde el inicio en el camello, y el niño con respecto al león⁵⁷; es decir, bajo las transformaciones hay una cierta continuidad⁵⁸. El libro de Thierry Laspalles (2018) subraya muy bien esta relación entre los diferentes momentos del pensamiento nietzscheano desde un análisis biográfico del filósofo alemán. Rüdiger Safranski (2001) también, en su texto *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, permite destacar esta conexión entre las diferentes etapas del pensamiento nietzscheano y su vida a pesar de los cambios. Karl Löwith hace la misma observación cuando él considera la evolución del pensamiento Nietzscheano. Según él, los periodos de su obra son claros y distintos, pero no constituyen rupturas radicales⁵⁹.

Por consiguiente, apoyándonos en algunos de los pasajes de Z y en otros textos de Nietzsche, siguiendo a Deleuze, Löwith, Laspalles, Safranski y Granier, proponemos y sustentamos dos posibles sentidos de la palabra espíritu en este presente discurso que estamos analizando. Plantearemos que el término espíritu se refiere probablemente: 1) al filósofo; 2) a la moral. Antes de proseguir, cabe aclarar que eso no quiere decir que debe ser una de las dos interpretaciones, dado que es posible que la palabra describa ambas realidades, e, incluso puede ser que represente al individuo inmerso en la cultura y

⁵⁶ “Sin garantizar los resultados escogidos, se convendrá voluntariamente, dando fe de un serio examen de estilo y considerando la argumentación y la orientación de cada texto, que en el movimiento global de la meditación nietzscheana se dejan reconocer tres grandes etapas, correspondiendo a un «pensamiento estético»; a un «intelectualismo crítico», de inspiración científica; y, a una concepción «dionisiaca» del mundo, centrada en los temas líricos del Superhombre y del eterno retorno” (Granier 1991: 23).

⁵⁷ Cf. Deleuze 1965: 5.

⁵⁸ “La conclusión debe entonces descartar toda clase de duda: sí, el pensamiento de Nietzsche se ha transformado, pero es una interpretación coherente y unitaria la que constituye el alma de esta metamorfosis” (Granier 1991: 25).

⁵⁹ Cf. Löwith 1991: 31-32.

sometido a la moral tradicional. Esta multitud de interpretaciones posibles demuestra la riqueza de este pasaje por la forma que tiene la escritura nietzscheana⁶⁰.

2.2.1 El filósofo

Planteamos que el «espíritu» que se transforma es el filósofo, más precisamente desde su pensamiento filosófico. Nietzsche, con la idea de la transformación del espíritu, trata de narrar como el filósofo deja de ser camello —esclavo pegado a las convicciones recibidas de la tradición, de su educación y sus maestros— para volverse un legislador o un niño-creador —espíritu libre que piensa por sí mismo— de nuevos valores. Por ende, el primer sujeto de esta experiencia de metamorfosis es obviamente Nietzsche mismo, como lo sustenta Deleuze y varios otros comentaristas; es el camino de desarrollo que ha tomado su propio pensamiento. Analicemos un poco esta transformación que se realiza en «tres etapas» de la vida del autor y de su pensamiento filosófico.

La primera etapa de la vida intelectual de Nietzsche fue marcada por el peso, como el que recibe el camello, de su educación familiar, su formación académica en filología y su apego a la filosofía schopenhaueriana; momento también de su veneración por el famoso músico Richard Wagner⁶¹. En este periodo de *El nacimiento de la tragedia* y de las *Consideraciones intempestivas*, su pensamiento giraba alrededor de la cultura y, por supuesto, de la vida en general, de la poesía y de la música. Como amigo y seguidor de Wagner, Nietzsche creía en una misión, la de reformar la cultura alemana mediante el arte y la filosofía⁶².

La segunda etapa del pensamiento nietzscheano inicia con la publicación de *Humano, demasiado Humano I y II*, *Aurora* y *La gaya ciencia*; dicha etapa está

⁶⁰ “La interpretación es así pluridimensional y en mutación constante” (Granier 1991:19).

⁶¹ Laspalles 2018: 21-42.

⁶² “Este periodo es el de la confianza en el porvenir de la cultura alemana y la fe en la labor creadora del genio espiritual de su pueblo. Se trata de la fidelidad a ciertos valores tradicionales —la patria, la raza— capaces de ser asumidos como verdaderos paradigmas. Schopenhauer y Wagner son los dos grandes nombres de este proceso formativo” (Massuh 1985: 10-11).

caracterizada por la ruptura con Wagner⁶³, la cultura alemana, su familia y su carrera de profesor. Él impone su voluntad propia diciendo «no», haciendo una afirmación de su sí mismo, proponiendo su propia filosofía sin vinculación con nadie. Nietzsche ahora es un filósofo con espíritu libre: es la actitud del león⁶⁴.

En esta segunda etapa, Nietzsche ya no quiere enmascarar su figura, ni presentar sus ideas mediante la adhesión a un pensamiento ajeno. Aquella «obediencia» de la etapa anterior, ha desaparecido. Ahora no quiere hablar de los filósofos, quiere ser filósofo el mismo (Massuh 1985: 16).

La tercera etapa de su pensamiento se destaca en *Así hablo Zaratustra* con sus ideas de Superhombre y la transvaloración para la edificación de una nueva cultura. Es un mundo de nuevas creaciones, lleno de inocencia y de olvido; es la transformación del niño. Nietzsche, además de ser libre, es un filósofo creador que quiere renovar de manera radical la cultura, y, sobre todo la moral.

Ahora, la crítica que se recalca, considerando este proceso de transformación personal de Nietzsche respecto con otros filósofos, puede ser resumida de la siguiente manera: la filosofía está en decadencia porque los filósofos no han logrado transformarse en creadores, artistas y legisladores⁶⁵; se quedaron como académicos o profesionales

⁶³ “Este año de 1876 fue, por otra parte, el del inicio del distanciamiento de Richard Wagner con quien rompe definitivamente dos años después” (Meca 2014: 13). Para más informaciones sobre esta ruptura Diego Sánchez Meca nos remite a: “*EH*, «Humano, demasiado humano», §§ 2 y 3; Andler, Ch., *Nietzsche, sa vie el sa pensée*, París, Gallimard, 1958, vol. II, pp. 327 ss.; Borchmeyer, D., *Nietzsche und Wagner*, Francfort d.M., Insel, 1994; Montinari, M., «*Nietzsche-Wagner in Sommer 1878*», en *Nietzsche Studien 14(1985)*, pp. 13-21” (Meca 2014: 13).

⁶⁴ “La actitud de Nietzsche, en este [segundo] momento [de su vida], se funda en un movimiento vertiginoso y profundo de su ser que lo lleva a la rebeldía extrema. El nihilismo es, entonces, la expresión de una descarnada autonomía. Su voluntad de conocimiento no quiere someterse a ninguna devoción, no tiene los brazos trabados por fidelidad alguna: se trata de formas culturales prestigiosas, maestros o amigos” (Massuh 1985: 13).

⁶⁵ Nietzsche deja entender que los filósofos, es decir, aquellos que crean nuevos valores, tienen que experimentar con el pensamiento, jugar con las diferentes perspectivas o puntos de vista. “(...) Los auténticos filósofos son los que mandan y legislan: ellos dicen «¡así debe ser!», ellos determinan primero el «hacia dónde» y el «para qué» del hombre. Por eso, un filósofo es distinto de un obrero de la filosofía” (*MBM*, § 211); más aún, “(...) su «conocer» es crear, su crear es una legislación, su voluntad de verdad es — voluntad de poder” (*MBM*, § 211).

sumisos del saber⁶⁶. Ellos no son espíritus libres como el león, no critican los valores, no cuestionan la moral⁶⁷. Los filósofos no son niños creadores de nuevos valores, sino, más bien, conservadores de valores morales y metafísicos tradicionales⁶⁸.

En el apartado titulado “De los sabios famosos”, Nietzsche critica la sumisión al pueblo y a sus supersticiones de los filósofos tradicionales. Mientras que los espíritus libres, como él, son odiados por el pueblo, los sabios famosos o filósofos defensores de la tradición metafísica y de la moral recibidas son venerados. Esta crítica a estos filósofos denota la importancia capital que Nietzsche atribuye a la libertad del filósofo. Esta libertad no es innata, sino que se adquiere por un proceso de transformación. El filósofo tiene que liberarse de la esclavitud de las tradiciones y separarse del rebaño para esconderse y transformar su corazón en la soledad de la montaña, como lo ha hecho Zaratustra. La transformación, como la del espíritu en el discurso “De las tres transformaciones”, es un camino necesario de crecimiento en el «pensar» para cualquier filósofo.

Zaratustra no encuentra en los sabios famosos nada que se asemeja a la veracidad por ser tan apegados a la voluntad de adoración de las tradiciones y de los valores del rebaño. “Ay, para que yo aprendiera a creer en vuestra «veracidad», tendríais primero que destruir vuestra voluntad adoradora” (Z, “De los sabios famosos”). En el fondo de los pensamientos de los sabios famosos está el desesperado intento de conformar la verdad con sus creencias. Ellos no cumplen, entonces, con las características de los veraces o de los espíritus libres.

Libre de la dicha de los criados, redimida de dioses y adoraciones, sin temor y atemorizante, grande y solitaria: así es la voluntad del veraz. Desde siempre habitaron en el desierto los veraces,

⁶⁶ “Insisto en que se deje por fin de confundir al filósofo con los trabajadores filosóficos y en general con los hombres científicos” (*MBM*, § 211), afirma Nietzsche.

⁶⁷ “(...) Todos los filósofos, Kant incluido, han construido su obra bajo la seducción de la moral, que aunque su intención apuntaba en apariencia a la certeza o la «verdad», realmente aspiraba a elevar «majestuosos edificios morales»: para servimos una vez más del inocente lenguaje de Kant, quien caracteriza su empresa y su labor, «no tan brillantes, pero tampoco carentes de mérito», como un «allanar y cimentar el terreno para esos majestuosos edificios morales» (*Crítica de la razón pura II*, p. 257)” (*A*, “Prólogo”, § 3).

⁶⁸ Cf. Deleuze 1965: 19-20.

los espíritus libres, como los señores del desierto; pero los sabios famosos y bien alimentados viven en las ciudades, — los animales de tiro (Z, “De los sabios famosos”).

Los sabios famosos son esclavos, animales domésticos de carga, aunque la fama y la veneración de la que gozan pueden hacer pensar lo contrario. Ellos no son veraces y tampoco son espíritus libres, es decir, no saben nada del ejercicio libre y verdadero del pensar filosófico. Zaratustra llama a los veraces “(...) señores del desierto” (Z, “De los sabios famosos”), una imagen indicativa de la naturaleza de esta categoría de filósofos. El desierto es un ambiente hostil, lleno de soledad, cargado de dificultades y de sufrimiento; sin embargo, aquellos que tienen una voluntad dirigida hacia la veracidad y son amantes de la libertad de sí mismos son señores de este lugar. La verdadera filosofía se hace en el desierto, no en la comodidad del pensamiento, sino en la cruda y cruel cuestionamiento fundamental que solo puede plantear un espíritu libre. ¿Qué quiere decir ser un espíritu libre? Hallamos la respuesta en *HdHI* dónde Nietzsche afirma que:

Se llama espíritu libre a quien piensa de manera distinta a lo que se esperaría atendiendo a sus orígenes, su entorno, su posición social y su profesión, o a las opiniones dominantes de la época. Él es la excepción, los espíritus *sometidos a la regla*: ellos le recriminan que sus libres principios derivan de la manía de llamar la atención, o incluso que parecen revelar acciones libres, es decir, acciones incompatibles con la moral sometida. (...) En el conocimiento de la verdad, lo que importa es *tenerla*, y no, ya qué ha impulsado a buscarla o por qué camino se ha llegado a ella. Si los espíritus libres tienen razón, entonces los sometidos se equivocan, y no cuenta para nada el que los primeros hayan llegado a la verdad por inmoralidad y el que los otros hayan permanecido fieles a la no-verdad por moralidad. — Además, no es propio de la esencia de un espíritu libre el tener opiniones más justas moralmente, sino más bien el haberse liberado de la tradición, con éxito o no. Pero normalmente tendrá de su parte la verdad, o al menos el espíritu de búsqueda de la verdad: él exige razones, los demás fe (*HdHI*, § 225).

El espíritu libre cuestiona todo de manera radical: la razón, la verdad y la moral. En otras palabras, podríamos decir que este tipo de filósofo cuestiona la legitimidad de la verdad, el «valor» de los valores morales y de la razón. De esta manera, el espíritu libre expresa con pertinencia la idea de un «cuestionar radical y fundamental» exigido

por Nietzsche en la filosofía y el hecho de no aceptar nada como fundada una vez por toda. Al no hacer eso el filósofo se quedaría bajo el dominio de la tradición recibida, de las creencias de su sociedad, etc. Él sería, como los sabios famosos, bien cómodo con su época, sus pensamientos, sus creencias y sus tradiciones.

El espíritu libre es “(...) la excepción frente a los espíritus sometidos a la regla” (*HdH I*, § 225) y, uno de los aspectos de esta excepción respecto a los sumisos (camellos) es: no valorar más el hecho de “(...) tener opiniones más justas moralmente, sino más bien el haberse liberado de la tradición, con éxito o no” (*HdH I*, § 225). La libertad es la esencia del espíritu libre.

2.2.2 La moral

En la perspectiva nietzscheana, hay un vínculo entre el pensamiento, la moral y la vida. Deleuze resume esta postura de Nietzsche señalando que “la vida activa el pensamiento, y el pensamiento de su parte afirma la vida” (Deleuze, 1965: 18). Es evidente que, como le denota Albert Camus, “(...) adquirimos la costumbre de vivir antes que la de pensar” (Camus, 1994: 20); empero, un cierto modo de vivir siempre influye hacia un tipo específico de pensar y, viceversa, un cierto modo de pensar genera una forma específica de vivir⁶⁹. El pensamiento es fruto de la vida misma o proviene de ella; en su movimiento afirmativo de regreso hacia la vida, el pensamiento hace de esta última el objeto y el principio de su actividad reflexiva. Con la expresión “(...) la vida activa el pensamiento” (Deleuze, 1965: 18), Deleuze quiere expresar el hecho de que el pensamiento es creación de la voluntad de poder detrás de la vida que siempre busca mantenerse viva. El pensamiento afirma la vida cuando no busca conformarse con ninguna especie de realidad supra sensible, sino con la vida misma desde sus fuerzas vivas⁷⁰.

⁶⁹ Cf. Deleuze, 1965: 18.

⁷⁰ “Afirmarla [es decir, la vida,] significa acentuar su inmediatez, firmar lo mundano, lo que corresponde a lo próximo, el aquí y el ahora: es una objeción contra el más allá, y contra todo trasmundismo” (Massuh 1985: 75).

La moral, como tercera variable de la ecuación juega un papel importante en la unidad del conjunto: “es la moralidad que nos hizo inventar la noción de verdad” (Andler 1958: 109), un término que está muy vinculado con el pensamiento. Ahora, tiene sentido el hecho de que Nietzsche critica también la noción de verdad, porque la concepción que tenemos de la verdad ha determinado nuestra moralidad. ¿Qué concepción de la verdad le parece cuestionable a Nietzsche? y ¿por qué Nietzsche rechaza la moral sistematizada por algunos filósofos anteriores a él? Consideremos un poco estas dos interrogaciones.

Lo que objeta Nietzsche a la verdad es su legitimidad; también, él se indigna del hecho de que nadie ha cuestionado la comprensión del ejercicio filosófico como una mera búsqueda de la verdad⁷¹. Según él, la verdad no es una esencia objetiva, sino un valor como cualquier otro valor. Por eso, Nietzsche clama que, dentro del pensar filosófico, la pregunta por los valores es más fundamental que la búsqueda de la verdad⁷².

El hecho radica en que la concepción de un actuar moral relacionado con el concepto de la verdad, como valor o modo de valoración, fue creada por los seres humanos⁷³. Según Nietzsche, el impulso hacia la verdad viene de una necesidad natural y existencial del ser humano. Este se debe a la necesidad de la vida social; esta necesidad se encuentra a la base del impulso hacia la creación del concepto de lo verdadero, y este último con el tiempo y por olvido, se ha convertido en un actuar específico, es decir, la moral. Es beneficioso actuar de acuerdo con lo veraz y es perjudicial hacer lo contrario. Así que, la moralidad se vuelve un error metafísico en su relación con la verdad, sin embargo, muy necesario para la vida social.

Ahora, como lo plantea Nietzsche, la búsqueda de la verdad, como actividad esencial de la filosofía, necesita ser cuestionada. Los filósofos anteriores no lo han hecho porque varios pusieron “(...) a la verdad misma en cuanto ser, en cuanto Dios, en cuanto instancia suprema, y por eso no pudo llegar a ser un problema” (*GM*, § 24). Es una especie de fe en

⁷¹ Cf. Wotling 2001: 53.

⁷² Nietzsche plantea “(...) el problema radical del sentido y valor que corresponde a la llamada verdad” (Scheler 1984: 31).

⁷³ Cf. *VM*, § 1.

la verdad como valor metafísico por excelencia que se reduce en esta fórmula: “Dios es la verdad, la verdad es divina” (*GM*, § 24). Ni siquiera Kant⁷⁴ ha cuestionado la legitimidad de la verdad⁷⁵. Lo que nos permite concluir que, como lo menciona Patrick Wotling (2008), los filósofos han mantenido intacta la idea de la verdad, dado que ningún filósofo, antiguo o contemporáneo de Nietzsche, ha buscado criticar su valor⁷⁶. “En efecto, Nietzsche piensa que la «voluntad de verdad» no es algo distinto de la voluntad de engaño y que la verdad no es por tanto algo distinto del error” (Desiato 1996: 157-158). Es toda la esencia de la filosofía, concebida como búsqueda de la verdad, que está cuestionada por Nietzsche. Hace falta un ejercicio radical y verdadero del pensamiento y esta carencia se evidencia en la filosofía moral.

Nietzsche constata que la moral, sistematizada por algunos filósofos, no afirma la vida, sino la juzga; dichas morales obligan al sujeto a obedecer, como un camello, a valores que supuestamente son superiores a la individualidad y a la corporeidad limitando sus múltiples posibilidades.

En conclusión, tanto los filósofos como la moral occidental están en una situación de esclavitud (camello) que necesita un proceso de transformación para lograr liberarse y afirmarse (león), de este modo ellos podrían volver a ser lo que ellos son (niño).

El espíritu que se transforma es una crítica a esta situación de los filósofos y de la ética. La filosofía no logra cuestionar la moral porque los filósofos son sumisos a esta moral como el camello al «tú debes» o el «gran dragón». La moral está encadenada a la concepción de la verdad metafísica que la esclaviza. La fórmula “Dios es la verdad, la verdad es divina”(GM, § 24) obliga los filósofos a concebir la moral como algo dado, fundamentado metafísicamente, universal y absoluta. Esta sumisión no tiene consecuencias solamente sobre el pensamiento filosófico, sino también sobre la vida y la cultura dado que lo que hace la moral es regularizar el vivir humano desde la acción.

⁷⁴ Subrayamos que Kant escribió la *Crítica de la razón pura*.

⁷⁵ Cf. Deleuze 1962: 108.

⁷⁶ Cf. Wotling 2008: 29.

Pero, la moral es, de por sí, dinámica y cambiante porque está relacionada directamente con la vida misma que es voluntad de poder. Este dinamismo posibilita su transformación, es decir, su capacidad de salir de la mera servitud (camello) pasando por la afirmación de la importancia de la vida misma y de la individualidad corporal del sujeto (león) para llegar a la creación de nuevos valores más apropiados (niño) por el Superhombre. La moral puede transformarse porque ella no es ni inmutable, ni universal y ni de esencia metafísica; es mera construcción humana desde la voluntad de poder que afirma la vida.

Hemos mostrado en qué sentido es posible considerar que la palabra «espíritu» puede referirse tanto al filósofo que a la moral; ahora, es posible iniciar nuestro análisis del proceso de las tres transformaciones. Un proceso que puede ser considerado como «el pensamiento unificador fundamental» de toda la filosofía nietzscheana contenido en *Z*⁷⁷; compartamos esta conclusión porque en el *Z*, y más precisamente, en el discurso “De las tres transformaciones” está presente los grandes conceptos e intuiciones de la filosofía nietzscheana.

2.3. Interpretación de las transformaciones

En términos literarios, el *Z* representa, dentro del conjunto de la obra nietzscheana, un nuevo estilo de escritura que rompe con la forma tradicional del discurso filosófico⁷⁸. Dos aspectos fundamentales del libro justifican su peculiaridad y permiten entenderlo mejor: su forma literaria y su contenido.

En efecto, Pautrat (1971) afirma que una de las características de este texto que le distingue en el conjunto del *corpus* nietzscheano respecto a los demás libros del autor es sin duda:

Lo que se ha acordado en llamar su forma «literaria», más precisamente —como la especie en el género— «poética». *Así Habló Zaratustra* toma sistemáticamente, a diferencia de los otros escritos

⁷⁷ Cf. Löwith 1991: 39-131.

⁷⁸ Cf. Pautrat 1971: 297.

—y a diferencia de los textos canónicos, con algunas raras excepciones, presocráticas, de la filosofía—, los caminos de una escritura ritmada, o, como decía la retórica antigua, «numerada» según la respiración escanciada del aforismo. Por su estilo, este texto constituye una excepción tanto en el texto Nietzscheano como en el texto filosófico en general (Pautrat 1971: 330).

El segundo aspecto consiste en el hecho de que *Z*, literariamente hablando, tiene un “(...) contenido mítico” (Pautrat 1971: 330). Esto no quiere decir que el libro sea una obra ficticia sin ningún valor filosófico, sino que no se puede leer como las demás obras de Nietzsche dada su forma específica. En *Z* forma y contenido son complementarios; la forma expresa el contenido y el contenido especifica la forma. El resultado de este aspecto es un estilo nuevo o una creación literaria original. *Z* se presenta bajo la forma de cuentos, fabulas, alegorías y parábolas, lo que lleva a calificar su contenido de mítico o alegórico desde el punto de vista de la literatura⁷⁹.

La comprensión del discurso “De las tres transformaciones” presenta muchas dificultades dado su lenguaje metafórico y figurativo; sin embargo, no es imposible. La mejor solución para entenderlo es «interpretar». Como lo comentaba Jean Granier, la interpretación es “(...) el principio cardinal de todo estudio que quiera alcanzar la inteligencia rigurosa del pensamiento nietzscheano” (Granier 1991: 17-18). Es decir, “(...) aplicar a los textos de Nietzsche el método que él preconizaba dentro de su propia teoría del conocimiento” (Granier 1991: 17-18).

Frente al texto de *Z* no tenemos más opciones que interpretar cada imagen que desfila, descifrar cada juego de lenguaje que hace el autor, oír cada sonido detrás de las palabras tal una música compuesta de letras; solamente a esta condición se puede lograr entender algo de lo que el filósofo alemán quiere transmitir a sus lectores. “Así pues, aplicar a Nietzsche el procedimiento de la interpretación, es explicar a Nietzsche según el espíritu y el lenguaje nietzscheano” (Granier 1991: 18).

Podríamos afirmar que es, precisamente, lo que deseaba Nietzsche al decidir escribir bajo esta forma. Él quería forzar sus lectores a hacer interpretaciones; dado que para él

⁷⁹ Cf. Pautrat 1971: 330.

toda forma normativa con pretensión absoluta o toda sistematización teórica que pretende hallar la «verdad en sí» es repugnante. Cada pretendida verdad no es otra cosa que una interpretación entre muchas otras posibles; por ende, todo texto, según el punto de vista nietzscheano, admite una infinidad de «interpretaciones válidas e importantes». “No existe conocimiento más que el interpretativo, y no existe interpretación más que en plural” (Granier 1991: 68).

A pesar de la particularidad literaria del texto, Nietzsche logra ordenar su pensamiento de tal manera que desarrolla unas ideas muy específicas y destacables. Uno de estos temas es la crítica a los filósofos y a la moral contenida en el proceso de las tres transformaciones del espíritu. En el “Prólogo” a *Z*, se había mencionado la muerte de Dios como un hecho del pasado⁸⁰. Ahora, se trata de anunciar el Superhombre e indicar cómo hacer para que sea una realidad⁸¹. El hombre necesita por lo menos dos condiciones para que tal avenimiento del Superhombre se concrete: primera, escucha y obediencia a la voluntad de poder de la vida misma que le impulsa a superarse a sí mismo; y segunda, la comprensión de la doctrina del eterno retorno de lo mismo para así volverse creador de valores, cambiar definitivamente sus principios de valoración. Solo así se puede lograr la completa realización del Superhombre, solo así se puede llegar a un planteamiento filosófico radical y verdadero.

2.3.1 La transformación en camello

Presentaremos una interpretación del discurso “De las transformaciones” que nos narra Zaratustra considerando: primero, y como lo hemos visto, el espíritu en cuestión es la moral o los filósofos para quienes la moral es una Circe; segundo, todo este apartado constituye una crítica o plantea unos cuestionamientos a los filósofos y a la moral. Teniendo claro estos dos puntos, podemos empezar con nuestro análisis.

⁸⁰ Recordemos el encuentro de Zaratustra con el Anciano al bajar de la montaña.

⁸¹ Es el tema de la primera parte del libro donde se encuentra el discurso “De las tres transformaciones”.

Muchas cosas son pesadas para el espíritu, el espíritu fuerte y de carga, que alberga reverencia dentro de sí: su fuerza demanda lo pesado y lo más pesado. ¿Qué es pesado?, así pregunta el espíritu de carga, así se arrodilla, como el camello, deseando que lo carguen bien. ¿Qué es lo más pesado, héroes?, así pregunta el espíritu de carga, para que yo cargue con lo pesado y me alegre de mi fuerza. ¿Acaso no es: humillarse para dañar al propio orgullo? ¿Dejar relucir la propia estupidez para burlarse de la propia sabiduría? ¿O es más bien: separarse de la propia causa cuando está ya celebra su victoria? ¿Subir a la cima de altas montañas para tentar al tentador? ¿O acaso es: alimentarse de bellotas y del pasto del conocimiento y sufrir hambre en el alma por causa de la verdad? ¿O acaso es: estar enfermo y despedir a los consoladores y hacer amistad con sordos que nunca oyen lo que tú quieres? ¿O acaso es: meterse en el agua sucia cuando es el agua de la verdad y no apartar de sí ni a las frías ranas ni a los calientes sapos? ¿O acaso es: amar a los que nos desprecian y tender la mano al fantasma cuando nos quiere atemorizar? Todo esto, lo más pesado, lo lleva sobre sí el espíritu de carga: igual que el camello que se apresura, cargado, hacia el desierto, así se apresura él hacia su desierto (Z, “De las tres transformaciones”).

En la primera transformación del espíritu se puede destacar que los filósofos se han convertido en camellos sumisos y mansos carentes de verdadera libertad de pensamiento respecto a la autoridad de la moral, o, la moral misma es esclava de un cierto idealismo ascético, fruto del dualismo metafísico, en contra de la vida. Para evidenciar esta afirmación se necesita leer con cautela el texto y hacer una rigurosa interpretación de la palabra «camello».

El camello es un animal conocido por su potencia para soportar pesos, su resistencia para afrontar largos viajes, su sumisión y su pasividad. Ahí, la contradicción es bastante fuerte: un ser potente, sin embargo, sumiso, resistente y al mismo tiempo muy pasivo. Lo que significa que el camello estaría hecho o predispuesto por la naturaleza para cargar voluntariamente los pesos más pesados que existen. Confiando en su enorme fuerza y llevado por su naturaleza sumisa, el camello pide cargas, además, las más pesadas. Así él se pone a cargar la moral sobre sus hombros; lo que Nietzsche expresa en *HdH I* de la siguiente manera:

¿Qué es lo que ata más firmemente? ¿Qué cuerdas son casi irrompibles? Entre hombres de una especie elevada y selecta son los deberes: ese respeto propio de la juventud, ese recato y

delicadeza ante todo lo venerado y digno desde antiguo, esa gratitud al suelo en que crecieron, a la mano que los guió, al santuario en que aprendieron a adorar, — sus propios momentos más elevados serán los que los aten con más firmeza, los que los obliguen más tiempo (*HdH I*, “Prólogo”, § 3).

El camello “(...) se arrodilla” (*Z*, “De las tres transformaciones”), es decir, se somete plenamente. En esta transformación, el espíritu niega totalmente su sí mismo y su voluntad de poder; él no presenta ninguna resistencia frente a su situación y, parece ser que, al contrario, goza de su situación, se complace en ella. Es una actitud marcada por el respeto y la veneración a la verdad y, sobre todo, la sumisión total a la moral. Es un espíritu sumiso que se enorgullece en exigir cargas pesadas, en humillarse, hacer sufrir su orgullo, confundir su sabiduría por medio de su estupidez, satisfacer su deseo de verdad a cualquier costo, porque es ahí donde él encuentra su felicidad. El camello es un animal doméstico; por eso se siente feliz cargando los valores heredados de la tradición. Los pesos más pesados son el hecho de obedecer una moral asignada y el vivir bajo una ley o un principio superior al sí mismo que «obliga» a la voluntad propia a despreciar el sí mismo y el cuerpo.

Nietzsche, como inmoralista, hace una crítica a la moral y, precisamente, se puede destacar en esta primera transformación del espíritu en camello que nos narra su profeta Zaratustra. El filósofo alemán confiesa que él niega “(...) una especie de moral que ha alcanzado validez y ha dominado como moral en sí, — la moral de la *décadence*” (*EH*, “Por qué soy un destino”, § 4); más aún, le parece escandaloso que ella, es decir, esta moral, “(...) ha sido hasta ahora la Circe de todos los pensadores, — ellos estaban a su servicio” (*EH*, “Por qué soy un destino”, § 6).

Ningún otro filósofo antes de él se había atrevido a cuestionar a la moral de manera radical, al contrario, varios (como Kant, por ejemplo) han preferido fundamentarla. Al hacer eso, lo que ellos han hecho es valorar aquellos valores que están en contra de la vida y de la individualidad. Estos filósofos que se parecen al camello proponen una moral que niega en el hombre la voluntad de poder que tiene la capacidad de superarse a sí misma;

esta moral nihilista que ellos defienden niega esta posibilidad de superación; ellos están, entonces, como filósofo, también en contra de la vida misma, son nihilistas y decadentes.

El camello está literalmente sujeto al dominio del «tú debes», representada por el gran dragón o lo tradicionalmente preestablecido. Esta es una manera metafórica para caracterizar la sumisión a la moral de los filósofos que siempre buscan fundamentarla sin sospechar de ella. Es lo que representa la figura del dragón, el conjunto de las obligaciones, el peso de la moral, el conjunto de los sistemas a los cuales los filósofos se someten dócilmente.

Tal como el camello, los filósofos son sumisos a una cierta manera de hacer filosofía marcada por una concepción específica de la verdad. La filosofía, según Nietzsche, debe ser radical en el cuestionamiento; por eso él confiesa que ni siquiera Descartes le parece lo suficientemente radical⁸². A su parecer, los demás filósofos se dedican únicamente a plantear preguntas que están solamente a su alcance, es decir, preguntas a las cuales ellos ya tienen la respuesta⁸³. Desde esta perspectiva, el verdadero filósofo para Nietzsche todavía no existe, está en porvenir⁸⁴.

En conclusión, los filósofos buscan lo conocido, mientras que lo veraz y la problematización no les dicen nada; más aún, lo desconocido les da miedo, la radicalidad de la problematización los espanta y daña sus seguridades intelectuales y existenciales. Enfrentarse con el minotauro en el laberinto de lo desconocido, eso es la filosofía auténtica según Nietzsche, la que no tiene miedo de plantear las preguntas más radicales⁸⁵. Respecto a eso Wotling afirma que:

El lector de Nietzsche sabe bien que él insiste constantemente respecto al peligro que implica la reflexión filosófica auténtica (...). Al ejercicio superficial pero cómodo de la reflexión, Nietzsche opone la voluntad de hacer preguntas dolorosas, las que los filósofos no han hecho y no han tenido ganas de hacer, quizás por miedo a lo que podrían encontrar (Wotling 2008: 96).

⁸² Cf. *MBM*, § 191. Recordemos que René Descartes es el filósofo de la «sospecha» metódica.

⁸³ Cf. *GC*, § 196.

⁸⁴ Cf. Wotling 2008: 91.

⁸⁵ Cf. *MBM*, § 29.

Los filósofos, normalmente no se arriesgan, prefieren buscar o complacerse en una cierta especie de verdad. ¿Por qué no desear más bien la no-verdad?, plantea Nietzsche⁸⁶. La búsqueda de la verdad es un «tú debes» del cual los filósofos tienen que deshacerse⁸⁷.

En conclusión, con esta nueva perspectiva, la verdad no es el Bien, ni tampoco única, autosuficiente e incondicionada: ella es un valor más entre otros o mera interpretación humana.

La imagen del desierto que aparece en esta primera transformación, como símbolo del tiempo y de la historia, lugar hostil y de soledad⁸⁸ con una carga religiosa y espiritual muy fuertes, representa también, de una cierta forma, el nihilismo. El camello lleva las cargas hacia el desierto, su viaje tiene como camino y destino este desierto. Cabe recordar que, para Nietzsche, el nihilismo produce, o más bien, conlleva como consecuencias una cultura decadente y una moral que desprecia la vida. Como él lo afirma en el “Prólogo” a *GM*:

Justo ahí vi el *gran* peligro de la humanidad, la tentación, la seducción más sublimes — pero ¿hacia dónde?, ¿hacia la nada? — justo ahí vi el comienzo del fin, el detenerse, el mirar atrás con cansancio, la voluntad que se vuelve *contra* la vida, la última enfermedad que se anuncia tierna y melancólica: capté entonces en la cada vez más extendida moral de la compasión, que ha atacado y hecho que se contagien incluso los filósofos, el síntoma más inquietante de la ya inquietante cultura europea nuestra, el desvío ¿hacia un nuevo budismo?, ¿hacia un budismo europeo?, ¿hacia el — *nihilismo*?... (*GM*, “Prólogo”, § 5).

El camello todavía no se ha dado cuenta que vive dentro de una cultura nihilista, esto constituye la carga pesada que él está llevando al desierto⁸⁹. Pero, seguramente es un nihilista que camina hacia la toma de conciencia simbolizada por la transformación en león. Este caminar hacia la siguiente transformación es posible gracias al dinamismo del espíritu.

⁸⁶ Cf. *MBM*, § 1.

⁸⁷ Cf. *A*, “Prefacio”, § 4; *GC*, § 2.

⁸⁸ Como la Montaña de Zaratustra.

⁸⁹ Es como el anciano del bosque que todavía no ha oído acerca de la muerte de Dios.

Si el camello gozaba y se sentía feliz de su condición, quizás en la soledad del desierto su corazón se transformaría como el de Zaratustra en la montaña.

Quizás, el desierto nos remita al lado positivo del nihilismo. Como lo afirma Diego Sánchez Meca, el nihilismo tiene un aspecto positivo dado que consiste en un “(...) desengaño o toma de conciencia del absurdo” (Sánchez Meca 2007: 12), es un camino hacia un posible esfuerzo de autosuperación y una búsqueda de emancipación⁹⁰. Tomar conciencia de lo que no está funcionando bien es tener una oportunidad de corregirlo.

La liberación del camello o su transformación en león es una consecuencia de su viaje en el desierto del nihilismo; estar solo en medio de la nada, confrontado a su sí mismo en la gozosa soledad fue un potente estímulo que ha despertado su conciencia, transformado su corazón. Una confrontación auténtica a la «nada de los valores» puede servir para despertar la conciencia y estimular el proceso de autosuperación. En eso consiste el aspecto positivo del nihilismo y la buena oportunidad que constituye el acontecimiento de la muerte de Dios.

2.3.2 La transformación en león

La segunda transformación tuvo lugar, precisamente, en el desierto y fue la mutación del camello en león. Es en el desierto más solitario donde “(...) el espíritu se transforma en león, quiere conquistar su libertad y ser señor de su propio desierto” (Z, “De las tres transformaciones”). Esta libertad conquistada es admirablemente caracterizada por la fórmula: “(...) no, yo quiero” (Z, “De las tres transformaciones”). Este animal bastante valiente y determinado contesta no al «tú debes» del gran dragón para poder decir «sí» a su propio «yo quiero». Zaratustra narra que el león

Busca aquí [en el desierto] a su último señor: quiere hacerse enemigo de él y de su último Dios, quiere pelear por la victoria con el gran dragón. ¿Cuál es el gran dragón a quien el espíritu ya no quiere llamar señor ni Dios? «Tú debes» se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice «yo quiero». «Tú debes» se le cruza en el camino, reluciente como el oro. Es un animal lleno de

⁹⁰ Cf. Sánchez Meca 2007: 12.

escamas y en cada una de sus escamas brilla, dorado, «¡Tú debes!» Valores milenarios brillan en esas escamas y así habla el más poderoso de los dragones: «todos los valores de las cosas — brillan en mí». «Todo valor fue ya creado, y yo soy — todo valor creado. ¡Verdaderamente, ningún “quiero” debería existir más!» Así habla el dragón (Z, “De las tres transformaciones”).

Karl Löwith considera esta metamorfosis del «tú debes», que es la sumisión ciega del camello, al «yo quiero» del león como una liberación⁹¹. Sin embargo, nosotros vemos también lo que precisamente Nietzsche llama una transvaloración, pensamiento vinculado al «espíritu libre»⁹².

En *GC*, Nietzsche resalta que el espíritu libre no se mueve por sus creencias. En su visión, la filosofía es un cuestionamiento radical y no un saber fundado por la fe o las creencias culturales; así que, el verdadero filósofo tiene que ser un espíritu libre, sin ataduras confesionales que lo limiten.

Cuando un hombre llega a la convicción básica de que se le tiene que dar órdenes, se torna «creyente»; a la inversa, sería pensable un placer y una fuerza de autodeterminación, una libertad de la voluntad en la que un espíritu se despida de toda creencia, de todo deseo de certeza, ejercitado como está en saber mantenerse sobre cuerdas y posibilidades ligeras y en bailar hasta al borde de los abismos. Un espíritu tal sería el espíritu libre par excellence (*GC*, § 347).

Este amor o veneración a la verdad del camello finalmente se ha rebelado contra Dios y contra la moral, hasta contra la verdad misma. El león simboliza la independencia frente a lo establecido, la rebeldía contra los valores, el asesinato de Dios. Frente al «tú debes», a la obligación o la falta de libertad propia en el pensar y actuar personal, el león impone su «no», su «yo quiero». El león no acepta la carga de los deberes del gran dragón; al contrario, él los destruye. Sin embargo, es legítimo preguntar: “¿para qué hace falta un león en el espíritu? ¿Qué no es suficiente en el animal de carga que renuncia y es devoto?” (Z, “De las tres transformaciones”). Zarathustra contesta esas preguntas afirmado:

⁹¹ Cf. Löwith 1991: 39-50.

⁹² Desarrollaremos este punto en el próximo capítulo.

Crear nuevos valores — tampoco esto lo puede hacer aún el león: pero crearse libertad para un nuevo crear —esto sí puede hacerlo el poder del león. Crearse libertad y un santo no, también frente al deber: para esto, hermanos míos, es necesario el león. Conquistar el derecho a nuevos valores — esta es la conquista más terrible para el espíritu de carga y devoto. Verdaderamente, le parece un robo y obra de un animal depredador. Hubo un tiempo en que amó como lo más santo el «tú debes»: ahora ha de encontrar locura y arbitrariedad también en lo más santo, para que pueda robar su libertad frente a su amor: hace falta el león para este robo (Z, “De las tres transformaciones”).

El león es necesario porque es él quien crea una de las condiciones esenciales para crear nuevos valores, o sea, para realizar plenamente la transvaloración. No hay filósofos creadores sin una plena libertad de pensamiento. Es la libertad del pensamiento la que demuestra la capacidad del filósofo a arriesgarse como un aventurero en alta mar haciendo cuestionamientos radicales y auténticos⁹³. El filósofo con espíritu libre es un león que pronuncia el «santo no» a todo conformismo filosófico o restricción que quieran sujetar su ejercicio de pensar.

Todavía el león no puede crear nuevos valores, sin embargo, por ahora se ha liberado de la esclavitud de los antiguos valores lo cual es una condición esencial para algún día crear sus propios valores. Al no existir ningún «tú debes», el «yo quiero» puede precisar con claridad qué es lo que exactamente él quiere.

Por esta razón, el león no es del todo el fin del proceso. Este último necesita ser completado por la transformación del niño, o, más bien, la llegada del filósofo legislador o creador de nuevas tablas de valores.

2.3.3 La transformación en Niño

El león se transforma en niño después de adquirir su libertad rompiendo las ataduras de la moral, afirmando su sí mismo y su voluntad de poder. Pero, pasar del león (un animal) al

⁹³ “El verdadero filósofo —¿así *nos* lo parece, amigos míos?— vive de manera «no filosófica» y «no sabía», sobre todo de manera *imprudente*, y siente el peso y el deber de cien tentativas y tentaciones de la vida: — él *se* arriesga constantemente, él juega *la* partida mala...” (*MBM*, § 205).

niño (un humano) constituye una metamorfosis extrema. ¿Para qué volverse niño, débil, frágil y sin defensa, cuando el espíritu es un león, un animal temido de los demás, seguro de sí mismo y, sobre todo, libre? Zaratustra nos confiesa que:

El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, para el juego de la creación, mis hermanos, se necesita de un santo decir sí. Ahora el espíritu quiere su voluntad, quien se extravió del mundo conquista ahora su mundo (Z, “De las tres transformaciones”).

Sin un Dios, el hombre es libre, ya que no hay una autoridad incuestionable o valores absolutos (el gran dragón) que obliguen su propia voluntad. Ahora la libertad del hombre puede ejercer su creatividad de manera plena y fecunda, creando valores siempre nuevos, dependiendo de sus propias necesidades. Adquirir la libertad necesaria para crear es importante; empero, no basta con eso, hay que tener la capacidad de crear. Y para eso se requieren unas cuantas condiciones con las cuales el niño cumple perfectamente: inocencia, olvido, nuevo comienzo, juego, una rueda que se mueve sola.

Ser «inocente» consiste en no estar afectado o dañado por las consecuencias nefastas de la cultura nihilista, por ejemplo: el resentimiento, el espíritu de venganza, la culpa⁹⁴, etc., que son características del camello y también, en cierta medida, del león. Las dos primeras formas de transformación del espíritu no pueden crear nada nuevo precisamente porque llevan con ellas estas limitaciones que hemos mencionado. El espíritu se vuelve creador si y solamente si se deshace de estas facetas dañinas del nihilismo para abrazar la doctrina del eterno retorno de lo mismo y vivir desde ella. A eso se refiere la «inocencia» del niño, un ser que no está contaminado por la enfermedad del nihilismo.

Según Nietzsche, el «olvido» es algo positivo y, de hecho, es una condición *sine qua non* de la felicidad. Sin él, los seres humanos serían enfermos y la vida sería imposible de vivir. La presencia o el buen funcionamiento de dicha «facultad» es, en el hombre, signo de una buena salud. Desde este punto de vista, por su relación con la salud, la vida y la

⁹⁴ Cf. *GM*, § 10 y 15.

felicidad, el «olvido» es algo que debería ser valorado. Él juega un papel importante en la selección de los elementos vitales que sirven a la vida valorándolos a un grado más alto, olvidando los no esenciales. Olvidar es abandonar el pasado para abrazar el «instante» presente que procura felicidad. Respecto a eso, Nietzsche afirma lo siguiente en § 1 de *GM*:

Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia; no verse molestado por el ruido y la lucha con que ese submundo nuestro de órganos de servicio despliega su labor de colaboración y de oposición; lograr un poco de silencio, de *tabula rasa* en la conciencia, para que vuelva a haber sitio para lo nuevo, sobre todo para las funciones y los funcionarios más nobles, el gobernar, el prever, el predeterminar (pues nuestro organismo está estructurado de manera oligárquica) — esa es la utilidad, como decía, de la desmemoria activa, ser guardiana de la puerta y, como quien dice, conservadora del orden anímico, de la tranquilidad, y la etiqueta: con lo cual se ve de inmediato hasta qué punto sin esa desmemoria no podría haber felicidad ni buen humor ni esperanza ni orgullo ni *presente* alguno. La persona en la que ese aparato de inhibición esté dañado y no funcione se puede comparar (y no solo comparar —) a un dispéptico, no logrará «despachar» nada (*GM*, § 1).

En *HL*, Nietzsche había desarrollado también la idea de una estrecha conexión entre la vida, la felicidad y el olvido. Sencillamente, Nietzsche planteaba que el exceso de memoria mata la vida. Eso se destaca precisamente en la historia, dado que esta disciplina puede ser usada solo para instruirnos, llenarnos de conocimientos, sin animar o aumentar directamente nuestra actividad vital, o, al contrario, estimular la vida y animar la acción (*HL*, “Prólogo”). En otras palabras, la pregunta por el valor de la memoria y del olvido rebosa de sentido.

Esta actitud de la cultura moderna que valora altamente lo histórico es, considerando las palabras de Nietzsche, un defecto, una enfermedad. El problema está en el exceso de valor que se atribuye a la memoria (la historia) y el desprecio del olvido (*HL*, § 1). Es una de las razones por las cuales los hombres son todavía nihilistas. Como lo subraya Diego Sánchez Meca :

Un tema reiterado en el conjunto de los textos de Nietzsche es el de la búsqueda de las condiciones necesarias para hacer posible un tipo de hombre capaz de transformar, en sentido positivo, la situación social, psicológica y cultural en la que vive el europeo contemporáneo. Una de estas condiciones, tal vez la más importante, es la del cambio que debería producirse en la actitud que este europeo mantiene en relación con su cuerpo, tradicionalmente reprimido y anatematizado por la moral vigente; un cambio en el sentido de integrar los impulsos para que funcionen en nosotros como fuentes de nuestra energía positiva (Sánchez Meca 2007: 11).

Es precisamente eso lo que hace que los occidentales sean, según Nietzsche, todavía nihilistas. No han podido liberarnos de las garras morales que determinan las concepciones que tenemos de nosotros mismos y de nuestro cuerpo en particular. La vida y la naturaleza humanas son desvalorizadas, menospreciadas, y eso es la consecuencia de una moral basada en el dualismo platónico asumido por el cristianismo. El hecho de valorar más el alma y considerar el cuerpo como algo inferior, un enemigo, tiene como consecuencia una actitud nihilista permanente caracterizada por: el resentimiento, el miedo y el espíritu de venganza; en otro sentido, una civilización decadente, una vida mediocre porque no ha logrado alcanzar sus máximas posibilidades (Sánchez Meca 2007: 11). En eso, la facultad de olvidar del niño es fundamental. Solamente el olvido puede permitir al hombre deshacerse completamente de los últimos rasgos de la moral decadente para proponer nuevos valores más adaptados a su naturaleza, que favorezcan su vida e intensifiquen sus acciones.

Con la inocencia y el olvido, lo que tenemos es un juego, un nuevo comienzo desde el eterno retorno de lo mismo. Ser como un niño permite abrazar la teoría del eterno retorno que consiste en elegirse a sí mismo una y otra vez, infinitas veces, como una rueda que se vuelve la causa de su propio movimiento. Karl Löwith habla de la transformación del “yo quiero” (Löwith 1991: 55) en “(...) yo soy” (Löwith 1991: 55); con el niño el espíritu llega a ser lo que es: libertad plena con posibilidad infinita de creación.

En Nietzsche, el eterno retorno es representación del deseo de eternidad bajo su forma positiva. Es decir, que no se trata de la estabilidad en el tiempo, lo que iría en contra del «devenir», sino de la eternidad del devenir mismo. Así que, el eterno retorno no es

negación del tiempo, tampoco eternidad intemporal; es afirmación del valor del «instante» hasta desear que sea cíclico. Ciertamente para algunos es un pensamiento doloroso y desolador, pero prometedor y consolador para otros. Es dolor y desolación porque no es fácil decir un «sí» incondicional a la vida, a pesar de su componente trágico. También es promesa y consolación porque es una invitación a un modo de vida basado en la aceptación de la existencia tal como es. Según Nietzsche, no se trata de teorizar racionalmente sobre esta doctrina, sino de incorporarla y vivirla. Al respecto, Wotling (1995) destaca dos elementos muy significativos: el eterno retorno es un instrumento para sanar la cultura y es la afirmación más radical de la vida en contra del nihilismo⁹⁵.

El nihilismo se presenta como negación, pesimismo o afirmación de la nada, mientras que el eterno retorno es afirmativo y se caracteriza por ser un pensamiento que opta por el querer vivir la vida a pesar de todo, es afirmación de la voluntad de ser. En otras palabras, es una transvaloración del nihilismo.

Héber-Suffrin (2015) nota que lo más importante para Nietzsche no es tanto la demolición de las referencias de la sociedad occidental como la moral, la religión, la filosofía, etc., sino la construcción de algo nuevo. Nietzsche es, entonces, ante todo, un filósofo de la voluntad de afirmar, de decir sí a la vida, la voluntad de crear y crearse a sí mismo. Con la doctrina del eterno retorno, nos damos cuenta de que, evidentemente, el demoledor de los valores es, al contrario, un constructor. Como lo comentaba André Gide (1933), más que demoler Nietzsche construye⁹⁶.

Es el Superhombre nietzscheano quien considera todo lo positivo de esta doctrina del eterno retorno y se inclina radicalmente hacia el *amor fati*. Este Superhombre es el único ser capaz de crear una vida tan extraordinaria que el hecho de que esta vida puede ser repetida infinitas veces es algo asombroso y verdaderamente maravilloso. Si el Superhombre tiene que elegir entre poseer otra vez la vida que tiene o tener otra, seguramente elegiría repetir la misma vida.

⁹⁵ Cf. Wotling 1995: 369.

⁹⁶ “Démolir, Nietzsche? Allons donc! Il construit – il construit vous dis-je! Il construit à bras raccourcis” (Gide 1933 : 230-231).

Por eso, el eterno retorno es el criterio de selección del Superhombre, lo que permite separar los débiles de los fuertes. La distinción entre débiles y fuertes no se refiere a ninguna selección biológica o social de las personas, se trata de la actitud frente a la realidad del nihilismo. Si aceptamos la vida como es y, a pesar de su carácter trágico, la valoramos altamente, somos de los fuertes; pero, si, al contrario, frente al sufrimiento de la existencia caemos en desesperanza hasta el punto de despreciar la propia vida, somos débiles. Es importante subrayar este punto, para quitar toda equivocación engañosa que intenta recuperar el pensamiento nietzscheano con el fin de justificar una especie de eugenismo biológico o social, tal como ocurrió en el nazismo del siglo pasado. La selección nietzscheana, respecto al Superhombre y el eterno retorno de lo mismo es muy distinta a la selección natural del darwinismo⁹⁷.

Con la aplicación de esta doctrina se puede elaborar la futura cultura occidental y crear el hombre nuevo. Es cierto que Dios está muerto y los principios o valores ya no tienen autoridad para regir la vida del hombre. Sin embargo, no es tan fácil deshacerse de milenios de educación moral y social. Pero, para aquellos hombres que lo han logrado, la tentación natural y normal es caer en el nihilismo bajo formas nuevas y distintas. Así que, liberarse del peso de los valores y no dejarse llevar por el nihilismo pesimista es una tarea tan difícil que parece ser sobrehumana, es decir, una realización digna de un Superhombre. El niño de la última transformación cumple perfectamente con estas condiciones.

En conclusión, la humanidad necesita liberarse y salir del abismo nihilista; por eso, el hombre requiere nuevos valores de acuerdo con su naturaleza, su vida y su voluntad de poder. La misión de Zaratustra consiste en enseñar el Superhombre, aquel hombre nuevo que tiene suficiente fuerza para no huir frente a la realidad. “*Yo os predico al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho vosotros para superarlo?*” (Z, “Prólogo”, § 3). Sin embargo, muchos elementos se imponen a esta superación del hombre, entre otros, la moral y una cierta manera de hacer filosofía. En este sentido, el proceso de transformación que narra Zaratustra se parece a un camino progresivo de liberación, un

⁹⁷ Sobre esta diferencia ver: Stiegler Barbara. 2001. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, p. 92-122.

crecimiento en libertad y desarrollo de las facultades creadoras de nuevos valores morales más adecuados para el hombre.

Nos hemos dado cuenta de que el apartado “De las tres transformaciones” puede ser considerado una crítica relevante a los filósofos y a la moral. ¿Qué filósofo concretamente encaja en esta crítica? ¿Cuáles son los aspectos del pensamiento ético de este filósofo que Nietzsche ataca? ¿Cómo se vincula todo eso con nuestro análisis e interpretación del discurso “De las tres transformaciones”? Es lo que desarrollaremos en el último capítulo de nuestro trabajo que trataría de la crítica nietzscheana a la moral kantiana.

3. EL DISCURSO “DE LAS TRES TRANSFORMACIONES” Y LA MORAL KANTIANA DEL DEBER

En este último capítulo empezaremos revisando, sin ser exhaustivos, el recorrido del debate ético en la historia de la filosofía; luego, presentaremos el carácter racional de la moral kantiana y su noción del deber; después, iniciaremos un diálogo entre Kant y Nietzsche a partir de los conceptos de espíritu libre, de Superhombre y de la doctrina del eterno retorno de lo mismo que están presentes en las tres transformaciones del espíritu.

La «espíritu» que se transforma, como lo hemos visto en el segundo capítulo de nuestro trabajo, remite a Nietzsche y al proceso de maduración de su pensamiento filosófico y, sobre todo, su filosofía moral. Estas transformaciones del espíritu se refieren, por una parte, a un proceso de metamorfosis personal y, por otra parte, hacen referencia también al proceso de evolución del pensamiento filosófico del autor sobre la moral. Es desde ahí, que hemos deducido interpretativamente una posible crítica a los filósofos y a la filosofía moral en general.

De acuerdo con esto, es pertinente revisar la confrontación entre Kant y Nietzsche en el ámbito de la ética mediante este análisis e interpretación del discurso “De las tres transformaciones” que hemos realizados en el segundo capítulo. Antes de proseguir debemos aclarar que nuestra presentación sería restringida a unos elementos muy específicos, como, por ejemplo: el carácter racional y el imperativo categórico de la moral kantiana, el concepto de espíritu libre, el Superhombre, el *amor fati* y el eterno retorno de lo mismo en Nietzsche. Teniendo todo eso claro, nuestro capítulo se dividirá en dos partes: 1) la moral kantiana, 2) la crítica nietzscheana a la moral kantiana.

3.1. La moral kantiana

La afirmación de que Kant produjo una revolución de magnitud copernicana en el mundo filosófico es algo reconocido por los críticos y los historiadores; hasta que se puede considerar que hay en filosofía un «antes» y un «después» del filósofo de Königsberg⁹⁸ por sus valiosos aportes⁹⁹, es decir, la teoría del conocimiento y la ética del deber.

Ahora, vamos a presentar, brevemente, la historia de la reflexión ética y los aportes de Kant en tres puntos: 1) Kant y la historia de la reflexión ética 2) el papel de la razón en la moral kantiana, 3) «tú debes» o la moral de la obligación.

3.1.1 Kant y la historia de la reflexión ética

Kant establece, en sus escritos sobre la moral, un diálogo relevante con la historia de la filosofía; su análisis considera casi toda la tradición de la reflexión ética desde sus inicios con los sofistas¹⁰⁰, pasando por los autores medievales, hasta llegar a los filósofos morales de la época moderna.

En efecto, los sofistas dedicaron una parte significativa de sus investigaciones a la problemática del valor de la *phýsis* y del *nómos* “(...) en el campo moral y político” (Guthrie 1994: 67); es una de las razones por las cuales Giovanni Reale y Dario Antiseri afirma que ellos desplazaron “(...) el eje de la reflexión filosófica” (Reale y Antiseri 1995:

⁹⁸ “Manuel Kant nació el 22 de abril de 1724 en Königsberg, la capital del ducado de Prusia” (Schultz 1971: 9).

⁹⁹ Osvaldo Guariglia afirma que “la publicación en 1785 de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, seguida de cerca por la *Crítica de la razón práctica* en 1788, produjo en el ámbito de la filosofía práctica un cambio revolucionario no menor al que la publicación de la *Crítica de la razón pura* había producido cuatro años antes en la teórica” (Guariglia 2004: 53). Véase también: Solé, Joan. 2015. *El giro copernicano en la filosofía*. Madrid: Batiscafo; Beck 1960: 21-23.

¹⁰⁰ “Los sofistas, cada cual, en distinta medida, merecen un lugar fundacional en la historia de la filosofía como los creadores de la tercera gran área, [es decir, la ética,] sobre la que, junto con la ontología y la epistemología, reposa toda la reflexión filosófica occidental hasta nuestros días. Con los sofistas, pues, queda constituido el trípede conceptual (realidad, verdad, bien) que todavía hoy permite trazar las coordenadas de eso que llamamos filosofía” (Solana Dueso 2004: 93).

75) de la *phýsis* y el cosmos al hombre y a lo que concierne a su vida como integrante de una sociedad¹⁰¹.

Los sofistas inauguraron, entonces, en Grecia un largo debate sobre la naturaleza, la validez y la importancia de las normas morales. Refiriéndonos a la investigación detallada y al análisis riguroso de Guthrie sobre los conceptos *nómos* y *phýsis*, se sabe que mucho antes de los sofistas,

En los escritores antiguos [estos dos conceptos] no aparecen necesariamente como términos incompatibles o antitéticos, pero en el entorno intelectual del siglo v [a.C.] llegaron a ser comúnmente considerados como opuestos y mutuamente excluyentes: lo que existía «por *nómos*» no lo era «por *phýsis*», y viceversa (Guthrie 1994: 64).

Los griegos del siglo V a.C., distinguieron, entonces, *nómos* y *phýsis* “(...) como lo que es artificial de lo que es verdadero, y a veces como lo que es falso (aunque comúnmente creído) de lo que es verdadero” (Guthrie 1994: 65). El *nómos*, en un primer momento, se refirió a los “(...) usos o costumbres basados en creencias tradicionales o convencionales sobre lo que es recto, justo, bueno o verdadero” (Guthrie 1994: 66), y, en un segundo momento, a las “(...) leyes formalmente formuladas y aprobadas, que codifican el «recto uso» y lo elevan a norma obligatoria respaldada por la autoridad del Estado” (Guthrie 1994: 66).

Los sofistas organizaron un debate filosófico en torno a estas dos distinciones conceptuales en los ámbitos moral y político. En este debate ético hubo dos grupos con dos visiones opuestas del problema. El primer grupo afirmó que las normas son naturales e innatas; el segundo grupo sustentó la tesis de que las leyes “(...) son algo impuesto por el hombre a sus iguales o, en el mejor de los casos, creadas por un acuerdo para ponerle límites a la libertad de cada individuo” (Guthrie 1994: 68).

¹⁰¹ “Los filósofos del siglo V, y los sofistas como pioneros, se aventuran en un terreno hasta el momento apenas explorado por la reflexión filosófica: la teoría del estado, la *polis*, las relaciones sociales, junto con todo el universo temático y conceptual que lo rodea” (Solana Dueso 2004: 92-93).

El grupo que defendía la *phýsis* resaltó el hecho de que la ley, como obligación social, constriñe a la persona, a sus necesidades individuales y naturales¹⁰². Antifonte, un representante de este grupo veía en las leyes algo artificial e impuesto arbitrariamente a la naturaleza del hombre¹⁰³. Los filósofos de este grupo sustentaron sus posiciones desde dos puntos: el individualismo o egoísmo, y el humanitarismo¹⁰⁴. Es por esta razón que Calicles consideró que el derecho del más fuerte era no solamente justo y apropiado, sino una especie de ideal. “La vida recta para Calicles consiste en permitir que los deseos se desarrollen al máximo sin ninguna represión (...)” (Solana Dueso 2004: 106-107).

Con este debate, los sofistas intentaron determinar si es perjudicial o no para el hombre seguir su naturaleza o someterse a leyes que limiten sus necesidades o inclinaciones naturales por ser, a veces, incompatibles con una vida personal y social sanas.

Los sofistas plantearon también, de una cierta manera, el problema de la relatividad de los valores. Uno de los defensores del relativismo moral fue Protágoras¹⁰⁵. Este sofista distinguió dos posibles sentidos al referirnos a la relatividad de los valores. En primer lugar, “(...) no hay nada a lo que se puedan aplicar absolutamente y sin cualificación los epítetos bueno, malo, o semejantes” (Guthrie 1994: 168). La explicación de Protágoras a esta afirmación tomó en cuenta el hecho de que el efecto de una cosa siempre es diferente respecto al objeto o las circunstancias en las cuales tal cosa fue aplicada¹⁰⁶. Como lo recalca Guthrie, este sofista considera que en los casos individuales la objetividad del efecto bueno en una cosa cambia obligatoriamente¹⁰⁷. En segundo lugar, Protágoras pensó que “(...)

¹⁰² “El interés propio, dice Glaucón (359c), es la finalidad que toda naturaleza (*phýsis*) persigue naturalmente como bien, aunque la ley o la convención (*nómos*) le obliguen a esta tendencia a desviarse hacia el respeto de la igualdad” (Guthrie 1994: 106).

¹⁰³ “Así en Antifonte leemos (...) que los dictados de la ley son impuestos artificialmente por acuerdo humano, mientras que los de la naturaleza son necesarios y obligatorios precisamente porque han surgido de forma natural” (Guthrie 1994: 107).

¹⁰⁴ Cf. Guthrie 1994: 108.

¹⁰⁵ Cf. Guthrie 1994: 168.

¹⁰⁶ “Lo que es bueno para A puede ser malo para B, lo que es bueno para A en determinadas circunstancias puede ser malo para él en otras, etc.” (Guthrie 1994: 168).

¹⁰⁷ Cf. Guthrie 1994: 168.

cuando alguien dice que lo bueno y lo malo son solo relativos, puede significar que «no hay nada bueno, ni malo, sino que es el pensamiento el que lo hace tal» (Guthrie 1994: 168). Un ejemplo típico es el hecho de que algunas costumbres son altamente valoradas por unos pueblos, mientras que por otros estas mismas costumbres son consideradas repugnantes y despreciadas¹⁰⁸.

Con Sócrates la ética tomó un nuevo rumbo; él introdujo la importancia de la definición. Este primer aporte de Sócrates fue importante, dado que, en un debate, si los protagonistas no tenían una definición clara del tema, no podían llegar a ningún avance significativo. Los filósofos tenían que ponerse de acuerdo, por lo menos, sobre «qué es» el bien o el mal, la moral o la inmoralidad, la bondad o la maldad.

Otros aportes socráticos bastante relevante son estas tres siguientes tesis: primero, la virtud es conocimiento; segundo, actuar moralmente mal es debido a la ignorancia de parte del sujeto¹⁰⁹, por ende, todo acto inmoral es involuntario¹¹⁰; tercero, vivir bien se reduce a cuidar de su alma. Estas tres afirmaciones están interconectadas; una es la consecuencia de la otra. “Si la virtud es conocimiento, y conocer el bien es hacerlo, la maldad se debe a ignorancia y es, en conciencia y estrictamente hablando, involuntaria” (Guthrie 1994: 435). La ética socrática gira, entonces, alrededor de los conceptos claves del «conocer», del «bien» que se define como lo útil o lo beneficioso y, de la «felicidad» o el vivir bien.

¹⁰⁸ “Protágoras sostiene un punto de visto convencionalista, según él cual el código moral es una institución de la *polis* (*Pl. Tht.* 167d). por esta razón el código es variable diacrónicamente en una ciudad y sincrónicamente en las distintas ciudades. Esta doctrina es el resultado de aplicar a los valores la teoría relativista del homomensura. No es la naturaleza sino la *polis* la que proporciona el código moral. Por ello puede decirse que Protágoras es el sofista que más insistió en la desnaturalización de la moral, es decir, en su relativización” (Solana Dueso 2004: 104).

¹⁰⁹ “En el pensamiento socrático, la virtud depende esencialmente del conocimiento: solamente se puede actuar con justicia si se sabe qué es la justicia, solamente se puede ser valeroso si se sabe qué es el valor, etc. Esta concepción socrática que tiende a *reducir la virtud al conocimiento*, a identificarla con el saber, suele denominarse *intelectualismo moral*” (Calvo Martínez 2004: 125).

¹¹⁰ “*Nadie obra mal voluntariamente*, tal es la posición socrática. Por tanto, el que obra mal lo hace siempre involuntariamente. El intelectualismo socrático lleva, de este modo, a situar el origen del mal en la ignorancia. En la doctrina socrática no hay lugar para la *akrasía*, para la incontinencia, para el predominio de las pasiones y deseos como fuente y explicación de conductas moralmente deficientes” (Calvo Martínez 2004: 125).

Retomando y desarrollando las grandes intuiciones socráticas, Platón establecerá la orientación dualista de la moral en Occidente y que seguirá vigente hasta la época moderna. El discípulo ampliará la concepción que tenía su maestro rechazando la posibilidad del conocimiento directo del bien por parte del hombre. En lo general, los conceptos claves de Sócrates, es decir, el conocer, el bien y la felicidad¹¹¹, siguen siendo pilares en la moral platónica.

El conocimiento supremo para Platón son las Ideas, pero no se reduce solamente a la comprensión de la verdad, sino que comprende también “(...) las realidades morales y estéticas que le son inherentes, así como su plan y el porqué de todas las cosas” (Grube 1973: 386). Platón establece una relación entre el conocimiento de la verdad o las Ideas que son realidades supremas y la moral. En el platonismo ético, verdad y moral están íntimamente vinculadas.

Aristóteles, por su parte, diferenciará dos tipos de virtudes o excelencias. Primero, las virtudes intelectuales que se relacionan con el buen juicio, la sabiduría filosófica y la sabiduría práctica; segundo, las virtudes morales que son propias del carácter y que se relacionen con la liberalidad, la amabilidad y el autocontrol¹¹².

Como lo recalca Barnes (1993), el ser humano se caracteriza, según Aristóteles, por ser un animal social con la especificidad de ser capaz de percibir lo bueno y lo malo (Barnes 1993). “El prototipo de toda capacidad humana es [esta] *politikê technê* (...)” (Düring 1987: 672) que tiene como objetivo la *eudaimonia*, el mayor bienestar humano o simplemente la vida buena. Según Aristóteles, la *eudaimonia* se realiza mediante la comprensión filosófica, la virtud ética y el placer. Esta moral aristotélica es también teleológica, es decir, la acción tiende a un fin o tiene una finalidad específica; en este caso el fin de toda acción humana es la felicidad o la *eudaimonia*. “Todas las acciones humanas tienden hacia fines, que constituyen bienes” (Reale y Antiseri 1995: 184). El fin último o el

¹¹¹ Sin embargo, cabe aclarar que “el Bien, pues, es en palabras de Platón (505e, trad. De Lee), «el fin de todo esfuerzo, el objeto que mueve todo corazón, cuya existencia adivina, aunque encuentre que es difícil asir exactamente lo que es y, puesto que no puede tratarlo con la misma seguridad que a las demás cosas, pierde cualquier otro beneficio que las demás cosas tienen »” (Guthrie 1998: 483).

¹¹² Guthrie 1999: 357-358.

bien supremo de todos los fines particulares y del conjunto de todas las acciones humanas se llama «felicidad». “Ser *eudaimon* equivale a prosperar, a que a uno le vaya bien, a medrar, a alcanzar la mejor condición de que el ser humano es capaz” (Gómez-Lobo 2004: 256).

La ética aristotélica es también racionalista, dado que es la razón la que determina esta finalidad o esté bien al cual tienden las acciones realizadas por el sujeto. En la esquematización que hace Düring (1987) de la estructura de la acción moral en la filosofía de Aristóteles se puede evidenciar el papel fundamental que juega la razón en este edificio. En efecto, el comentarista afirma que:

La razón intuitiva, que nos sirve en la vida práctica, ve que algo aparece como un bien. Luego entra en función el apetito y transforma el juicio: «esto es un bien» en un deseo y el conocimiento del bien en una tendencia a él como al fin. La razón ordena y cuando se presta atención a este orden, la voluntad toma la decisión: «establezco esto como mi fin» (Düring 1987: 717).

En conclusión, la moral, según Aristóteles, es actuar con «ponderación» en la búsqueda de la «felicidad» mediante un «bien» establecido por la «razón» como medio para hallar aquella felicidad¹¹³.

Después de Aristóteles, los filósofos y las diferentes escuelas filosóficas del periodo helenístico son más o menos cercanos al pensamiento moral de Sócrates, sin embargo, con aportes originales. En lo general ellos son socráticos y esto es entendible, dado que Sócrates fue “(...) la figura más representativa de la filosofía griega, [por ende, es] el punto de referencia de las distintas escuelas” (Oliver Segura 2004: 202) posteriores a él.

Cabe destacar que la conquista de Alejandro Magno y la propagación de un ideal cosmopolita helenista permitieron el autodescubrimiento del hombre como «individuo» frente al Estado o del Imperio como un colectivo¹¹⁴. De esto resultó, según Reale y Antiseri

¹¹³ “La ética aristotélica no requiere maximización ni en función del agente ni en función del mayor número de personas. Es ante todo una ética prudencial, pues sostiene que lo que debe hacerse está determinado por lo que en las circunstancias concretas aparece como el bien digno de perseguirse” (Gómez-Lobo 2004: 262).

¹¹⁴ Cf. Reale y Antiseri 1995: 204.

(1995) una separación entre ética y política¹¹⁵. Así que, en esta época de la historia de la filosofía, las diferentes escuelas elaboraron varias propuestas morales tomando en cuenta también, en la mayoría de los casos, este significativo hallazgo.

Los cínicos, por ejemplo, afirmaron que se puede alcanzar la felicidad mediante el rechazo de los placeres que ofrecen la sociedad, es decir, la riqueza, el deseo de poder, la fama, el brillo¹¹⁶. Más aún, ellos redujeron “(...) al hombre en definitiva a su animalidad, considerando como esenciales, (...) casi exclusivamente las necesidades animales, o, si se prefiere, las necesidades del hombre primitivo” (Reale y Antiseri 1995: 210).

El epicureísmo consideró que la felicidad es más bien carencia de dolor y de perturbación, “para lograr esta felicidad y esta paz, el hombre solo tiene necesidad de sí mismo. El hombre es perfectamente autárquico” (Reale y Antiseri 1995: 213). La felicidad se alcanza mediante el placer, es una moral hedonista. Según Epicuro, el verdadero placer “(...) consiste en la ausencia de dolor en el cuerpo (*aponía*) y la carencia de perturbación en el alma (*ataraxia*)” (Reale y Antiseri 1995: 220).

La escuela estoica conservará también la idea de que, éticamente, el objetivo de la vida es hallar la felicidad. Pero, para ellos “(...) el bien es lo provechoso o lo útil; [y] el mal es lo nocivo” (Reale y Antiseri 1995: 233). Además, los estoicos pensaban que se necesita ser filósofo para poder determinar o distinguir lo útil de lo nocivo; dado que la virtud es una ciencia. Es el *logos* que conoce y determina lo útil, por ende, las acciones morales perfectas son aquellas que son realizadas en total acuerdo con este *logos*; en el caso contrario, es decir, cuando no hay adecuación entre la acción y el *logos*, se trata de una acción viciosa o un error moral. Sin embargo, existe otra categoría de acciones, las llamadas “(...) «acciones convenientes» o «deberes»” (Cicerón 1994: 7-9). Los hombres que no son filósofos pueden realizar únicamente las acciones convenientes, “(...) es decir, cumplir con sus deberes” (Reale y Antiseri 1995: 235).

¹¹⁵ Cf. Reale y Antiseri 1995: 204.

¹¹⁶ “El cínico aspira a la felicidad, como todo hombre, y piensa que esta no puede darse sin la libertad, pues es evidente que nadie que sea esclavo puede considerarse feliz. Pero esa esclavitud no es la que nos viene impuesto por otros, sino la esclavitud de nosotros mismos impuesta por las necesidades del cuerpo, que busca constantemente el placer” (Oliver Segura 2004: 205).

Finalmente, en el escepticismo, cuya idea central es el rechazo del ser y de la verdad afirmando la apariencia de todas las cosas, la moral se reduce a una sospecha generalizada. Como lo presenta Reale y Antiseri, considerando este estado de incertidumbre, “(...) la única actitud correcta que puede asumir el hombre consiste en no otorgar confianza alguna a los sentidos [y tampoco] a la razón” (Reale y Antiseri 1995: 240). Finalmente, es más adecuado para el hombre permanecer *adoxastos*, es decir, suspender su opinión, abstener su juicio o permanecer indiferente.

Después de la época helenística, el debate moral tomó un enfoque particular con los teólogos y filósofos escolásticos de la Edad Media. Eso se debió al encuentro de la filosofía griega con el judeocristianismo, encuentro entre *fides* y *ratio*, Atenas y Jerusalén, Jesús y Sócrates. Por eso se puede entender que el enfoque de la escolástica medieval “(...) viene exigido por la tarea a realizar y ésta no es otra cosa que la de reformular una herencia religiosa con el instrumental categorial legado por la Grecia clásica” (Gómez-Heras 2004: 105).

Una de las novedades éticas de la época medieval es el tema de la «gracia divina», de la «voluntad» y de la «libertad» humanas en relación con la problemática del «mal». Los teólogos cristianos se preocuparon por encontrar una respuesta al problema de si Dios, el Creador de todas las cosas, es el «Bien por excelencia», entonces, ¿de dónde viene el mal?

Agustín ayudó a esclarecer el problema distinguiendo entre: 1) el mal metafísico-ontológico; 2) el mal moral; y 3) el mal físico¹¹⁷. El mal moral que nos interesa particularmente en este trabajo es, según Agustín, el pecado y se relaciona con un uso incorrecto de la voluntad humana. Pero ¿dónde proviene este mal uso de la voluntad? Agustín contesta que normalmente y por su naturaleza misma la voluntad está orientada al bien, “(...) sin embargo, puesto que existen numerosos bienes creados y finitos, la voluntad puede tender hacia estos e, invirtiendo el orden jerárquico, puede preferir una criatura en lugar de Dios, prefiriendo los bienes inferiores a los superiores” (Reale y Antiseri 1995: 396).

¹¹⁷ Cf. Reale y Antiseri 1995: 396.

Más tarde, Pedro Abelardo desarrolló su reflexión ética en relación con la «conciencia» por ser centro de la “(...) *intentio* o *consensus animi*” (Reale y Antiseri 1995: 449). Según él, este último elemento es lo fundamental en la moral. Un acto es considerado bueno o malo en función de la «intención» que le pone la conciencia del sujeto que actúa.

La idea de que se debe afirmar la «universalidad de la autoridad de la ley» en el ámbito moral viene con Juan de Salisbury¹¹⁸. Este pensador defendió el hecho de que “hay leyes que poseen una validez eterna, que son obligatorias en todos los pueblos y en todas las épocas, y que no pueden ser quebrantadas” (Reale y Antiseri 1995: 459).

Finalmente, la filosofía tomista, que puede ser considerada como una interpretación del aristotelismo a la luz de la Revelación cristiana, aporta una firme distinción “(...) entre los «actos humanos» (*actus humani*) y los «actos de un hombre» (*actus hominis*)” (Copleston 1999: 221). Con esta distinción, resulta claro que son morales únicamente los primeros, es decir los *actus humani* o “(...) los actos libres que proceden de la voluntad con vistas a un fin aprehendido por la razón” (Copleston 1999: 221); solamente estas acciones se pueden considerar como malas o buenas desde una perspectiva moral. La ética tomista, al igual que la aristotélica, es, entonces, racionalista y teleológica. Los seres humanos actúan libremente por medio de la razón que aprehende los fines, así que, ellos actúan racionalmente y con libertad. Sin embargo, santo Tomás reconoce que en el actuar moral del hombre, como ser corporal, las emociones o las pasiones particulares ayuden la elección de las acciones morales o entorpecerlas¹¹⁹.

En la época moderna o de la Ilustración, un periodo filosófico marcado por su rechazo a la escolástica de la Edad Media, la moral será uno de los temas centrales de las investigaciones filosóficas, dado que se vincula con las principales preocupaciones de aquella época; es decir, la plena confianza en la razón, en la ciencia y en la educación; la búsqueda del mejoramiento de la vida humana; la creencia en el progreso humano en el ámbito social y político, intelectual y cultural; la defensa de la libertad del hombre y de sus

¹¹⁸ Cf. Reale y Antiseri 1995: 458-459.

¹¹⁹ Cf. Copleston 1999: 236.

derechos fundamentales; etc. Como lo nota Horkheimer y Adorno, “la Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores” (Horkheimer y Adorno 2009: 59).

René Descartes, filósofo racionalista e ilustrado de primer orden, elaborará una moral que se puede calificar de «provisional». Las reglas provisionales de la conducta moral cartesiana se reducen en:

Primero, admitir y obedecer las leyes y costumbres de la sociedad en la que se vive, así como seguir las opiniones de los más prudentes; segundo, ser firme en las resoluciones, aun cuando pudiera dudarse de las opiniones que las sustentan; y, tercero, no desear más de lo que está a nuestro alcance (Garber 2000: 114).

Estas reglas prácticas permiten vivir lo cotidiano de la vida con su carácter contingente, ellas son útiles para el hombre en la medida que facilitan su vida permitiéndolo alcanzar “(...) la felicidad del espíritu encarnado” (Garber 2000: 15). Esta moral es fruto de la voluntad guiada por un entendimiento iluminado. Es relevante subrayar el hecho de que Descartes habla de moral provisional y no definitiva. Pues, como lo recalca Garber (2000), el filósofo francés consideraba que el hombre es un desconocido para sí mismo; por esta razón, no se puede hablar de una moral definitiva que sería imposible establecer y tampoco útil.

Spinoza, desde su perspectiva naturalista y racionalista¹²⁰, subraya que la ética tiene que restringir el papel exagerado que la tradición filosófica de la Edad Media había asignado a la libertad, la voluntad y el libre albedrío; dado que es erróneo considerar aquellas facultades como «modos»¹²¹ absolutos. En efecto, los seres humanos son partes de

¹²⁰ “Spinoza nos dice que somos esencialmente seres que desean y actúan; pero también sostiene que «el deseo que nace de la razón no puede tener exceso» (Parte 4, Proposición 61). En tanto que conduzcamos nuestra vida bajo la autoridad de la razón, en esa medida viviremos en concordancia con nuestra verdadera naturaleza, y alcanzaremos la realización” (Scruton 1998: 52).

¹²¹ “Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por lo cual también se la concibe” (Spinoza 1958: “Parte I”, Definiciones).

la Naturaleza y no algo separado o independiente; además, en la Naturaleza prima la necesidad del orden sobre la pura libertad. Por esta razón, Spinoza considera que:

El «hombre libre» es el que vive bajo los dictados de la razón; (...) la libertad no es la ausencia de necesidad, sino la *conciencia* de la necesidad, que se presenta cuando vemos el mundo *sub specie aeternitatis* y a nosotros mismos, vinculados por sus leyes inmutables (Scruton 1998: 52).

Por supuesto, Spinoza admite que los hombres actúan desde un conocimiento ético, es decir, desde unas ideas. En este sentido, si estas ideas son adecuadas, claras y verdaderas, pues son morales; mientras que, si son inadecuadas, confusas y falsas, entonces inmorales.

Una de las convicciones de Spinoza es el hecho de considerar que a la raíz de las acciones o conductas humanas están las pasiones, los impulsos y los apetitos. Cuando se niega este hecho, la moral se vuelve utópica y perjudicial para el hombre, porque el «deseo» es el principio motor de las acciones. En conclusión, es en relación con las pasiones que el hombre define la felicidad, el bien y el mal. “El conocimiento de lo bueno y lo malo no es nada más que el afecto de la alegría o la tristeza en cuanto somos conscientes de él” (Spinoza 1958: “Parte IV”, Proposición VIII). Por esta razón Spinoza define el bien como “(...) lo que sabemos ciertamente que nos es útil” (Spinoza 1958: “Parte IV”, definiciones) y lo malo remite a “(...) lo que sabemos ciertamente que impide que seamos poseedores de algún bien” (Spinoza 1958: “Parte IV”, definiciones).

Para Leibniz, el problema del mal en el mundo y la libertad humana creada por un Dios sumamente bondadoso constituye el eje central de la investigación filosófica sobre la moral. En efecto, percibimos la existencia del mal en el mundo; entonces, Dios permite este mal. Sin embargo, es claro que este mal proviene de nuestra libertad y no de Dios; los hombres son autores del mal por ser libres.

Leibniz tiene, entonces, una concepción positiva e intelectualista de la libertad; positiva porque, según él, es conveniente ser libres; es una concepción intelectualista porque “(...) se trata de una libertad ilustrada, pues la libertad es «una espontaneidad ligada a la inteligencia»” (Herrera Ibáñez 2000: 165).

David Hume considera que la moral no se fundamenta en la razón sino en los sentimientos. En este sentido, Hume se opone a los moralistas racionalistas anteriores a él¹²². En efecto, él afirma:

Puesto que la moral tiene una influencia sobre las acciones y afecciones, se sigue que no puede derivarse de la razón, y esto porque la razón por sí sola, como ya hemos probado, no puede tener esta influencia. La moral excita las pasiones y produce o evita acciones. La razón por sí misma es completamente impotente en este respecto. Las reglas de la moralidad, por consiguiente, no son conclusiones de nuestra razón (Hume 1977: 296).

Este filósofo considera, de manera categórica, que la moral no proviene de la razón y tampoco puede ser universal. En un apartado sobre el asunto él declara que “(...) no es concebible que criatura humana alguna pueda creer seriamente que todos los caracteres y todas las acciones merecen por igual la aprobación y el respeto de todos” (Hume 2006: 33-34). Según él, la razón nos da el conocimiento de lo verdadero y de lo falso, mientras que el sentimiento o el gusto nos da el sentimiento de lo bello, lo deforme, del vicio y de la virtud. Quitando a la razón su puesto de predilección en la moral, Hume rechaza también la idea que Dios sea la fuente de la moral como sumo bien, fin en sí, etc.

Finalmente, la filosofía de Jean Jacques Rousseau se enfoca en lo político-social y no en lo moral como tal; sin embargo, partiendo de la convicción de que «la libertad¹²³ y la bondad son innatas o naturales» en el hombre, el filósofo francés concibe una especie de «contrato social» para la construcción de una sociedad ideal que respeta los derechos fundamentales del hombre y que favorece su crecimiento material, humano y espiritual¹²⁴. Este contrato social permite la creación de una sociedad que tiene como finalidad el «bien común» y en la cual cada integrante es detentor de una soberanía inalienable. En esta

¹²² “Todos los sistemas que afirman que la virtud no es más que la conformidad con la razón, que existe una adecuación e inadecuación eterna de las cosas, que es la misma para todo ser racional que la considera, que la medida inmutable de lo justo y lo injusto impone una obligación no solo a las criaturas humanas, sino a la divinidad, coinciden en la opinión de que la moralidad, lo mismo que la verdad, es conocida meramente por las ideas y por su yuxtaposición y comparación” (Hume 1977: 296).

¹²³ “El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado” (Rousseau 1993: 4).

¹²⁴ Recordemos que, para Rousseau, el hombre es por naturaleza bueno; sin embargo, la sociedad lo corrompe. Es por esta razón hay que pensar una sociedad que no lo corrompa.

perspectiva, la ley que delimita el actuar del individuo tiene un carácter general y universal. Con esto, Rousseau reconoce la autoridad de la razón para establecer una ley común y que tiene legitimidad para cada miembro de la sociedad.

En Rousseau hay un inicio de la reflexión sobre el valor intrínseco de la persona; lo que puede ser considerado como una forma de «dignidad humana» anticipada o en gestación, porque este concepto como tal será, más tarde, éticamente formulado por Kant. Sin embargo, antes del filósofo alemán, Rousseau declara: “puesto que ningún hombre tiene una autoridad natural sobre sus semejantes” (Rousseau 1993: 8). En otras palabras, el hombre es, naturalmente, un fin en sí y no un medio. La libertad natural del hombre es una convicción fundamental en Rousseau, y, por este motivo, la contricción de la ley social tiene que provenir de un acuerdo o un contrato social aceptado por todos y cada uno.

Admitimos la afirmación de que “(...) Kant llevó a cabo su colosal empresa filosófica en dialogo más o menos abierto con las figuras más señaras del inmediato pasado filosófico, al igual que lo hizo con muchos de sus contemporáneos” (Rábade Romeo 1969: 9). Por eso, es en la continuidad de la historia del debate ético que

Kant retomó y perfeccionó el pensamiento de Rousseau. Según Kant, incluso los actos privados deben seguir los postulados respectivos, cuya validez también puede ser deseada por la comunidad. Cada cual debe proceder siempre de acuerdo con un axioma que, según su propia convicción, pueda aplicarse a la totalidad (Horkheimer 1973: 196).

La absoluta libertad o la autonomía sigue siendo fundamental en la ética kantiana, pero Kant considera que esta libertad se somete “(...) a la soberanía de la ley de la razón y a lo sagrado en el hombre que ella revela” (Navarro Cordón 2000: 304).

El filósofo alemán, a la luz de una relectura meticulosa de la tradición filosófica, resignifica la ética como el «actuar por deber y según una máxima –establecida por la razón de cada uno– que puede ser universalizada». Según Kant, Aunque no verificables por la experiencia sensible, los juicios morales son ciertos o falsos porque se basan en un tipo de conocimiento *a priori*” (Torrens 1979: 193). De Esta manera, “como la moralidad

se refiere, no a *lo que es* sino a *lo que debe ser*, todos sus juicios tienen que ser *a priori* (Torrens 1979: 193).

La posición meramente crítica de Kant, “(...) en el sentido propiamente doctrinal del giro «copernicano» decisivo que marca su pensamiento ético” (Hernández Marcos 2017: 18), descansa en la noción nueva “(...) de «hecho de la razón pura» como realidad de la moral y de la libertad” (Hernández Marcos 2017: 18). Kant establece, entonces, “(...) el criterio de la racionalidad pura práctica y el «principio supremo de la moralidad»” (Hernández Marcos 2017: 69) en una especie de “(...) doctrina del «formalismo ético» y en el Imperativo categórico en el que se concreta” (Hernández Marcos 2017: 69).

En su edificio ético el «bien moral» o la acción buena remite a “(...) la célebre doctrina de la «buena voluntad» o «voluntad pura», determinada por la ley, que supone la constitución de un «sujeto moral»: la personalidad” (Hernández Marcos 2017: 69).

Finalmente, la «motivación» de la acción buena o la fuente motivacional del actuar moral es el “(...) «sentimiento moral» de respeto a la ley de la razón pura” (Hernández Marcos 2017: 70).

Con este recorrido, se nota la relevancia y originalidad de la filosofía moral kantiana¹²⁵. Así que, para usar las palabras de Rábade Romeo, Kant, “(...) como un nuevo Copérnico, replantea todo el sistema planetario de los conceptos filosóficos fundamentales, e, igual que Copérnico, ha de buscar y establecer un nuevo centro del sistema” (Rábade Romeo 1969: 168). En moral este nuevo centro es el concepto del «deber» y el «Imperativo categórico».

Kant está en diálogo con la tradición histórica de la filosofía moral. Esto es normal, porque como lo afirma Rábade Romeo, “(...) ningún filósofo arranca de cero, y ello es tanto menos posible cuanto sobre su punto de arranque están gravitando veinticuatro siglos

¹²⁵ Por ejemplo, “la *Critica de la Razón práctica* es más que una obra de I. Kant y un tratado de filosofía moral; junto a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* constituye ya un pilar básico de la cultura y sociedad contemporáneas, en las cuales las ideas de libertad y dignidad absoluta de la persona o el criterio de universalidad como principio legitimador de nuestras acciones han llegado a adquirir, no sin una larga lucha, realidad jurídica e institucional, y figuran todavía entre los valores normativos reguladores de las relaciones diarias entre los hombres” (Hernández Marcos 2017: 13).

de pensamiento filosófico, como acontece en el caso de Kant” (Rábade Romeo 1969: 9) con la ética. Por esta razón, se puede encontrar rasgos de los filósofos anteriores a Kant en su ética, como, por ejemplo, la dignidad humana, la noción del deber y la visión cosmopolita ciceroniana¹²⁶, etc.

Esta breve excursión en la historia ética serviría también para determinar la pertinencia de la crítica que Nietzsche hace a Kant. Es obvio que el debate moral es mucho más complejo que la manera sintética y selectiva que lo hemos presentado en estos párrafos anteriores, sin embargo, es suficiente para cumplir el objetivo que hemos planteado: situar los aportes de Kant dentro de la historia de la filosofía ética y resaltar la relevancia de la crítica Nietzscheana a la moral kantiana.

3.1.2 El papel de la razón en la moral kantiana

En la *Crítica de la razón pura*, Kant plantea las tres preguntas que resumen todos los intereses de la razón, es decir: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar? El primer interrogante es, según Kant, especulativo, el segundo práctico y el último se relaciona con la felicidad o la condición humana¹²⁷. Ahí se evidencia la dimensión racionalista de la ética kantiana en el sentido en que esta se basa específicamente en la razón: la razón es la que se pregunta por el deber o el actuar moral.

La moral no es teórica, a pesar de que su fundamentación sea en la razón. Kant admite que la ética se ocupa de lo práctico (del actuar), sin embargo, el hecho de que el

¹²⁶ “Por lo que hace a otra de las fórmulas del Imperativo categórico, la que nos invita a no tratar nunca a un hombre como un mero medio, sino siempre a la vez como fin en sí mismo se pueden señalar raíces o antecedentes de la misma en el humanismo estoico, también en la presentación de este corriente de pensamiento que encontramos en el *De officiis* [de Cicerón]” (Mardomingo 1996: 30-31). “Al igual que Kant completa el punto de vista individual desde el que considera a cada hombre como fin en sí mismo con la dimensión colectiva, en la que idea la reunión de todos esos seres en un «reino de los fines», también en la moral ciceroniana desempeña un importante papel la «communis humani generis societas». A ella pertenecen todos los hombres, no solo los unidos a mí por lazos familiares o nacionales, y en virtud de ella podemos hablar, en terminología de Garve, del «cuerpo moral de la sociedad»” (Mardomingo 1996: 31).

¹²⁷ Cf. Kant 2017: A805/B833.

principio de la moralidad proviene únicamente de la razón es incuestionable; este principio no se fundamenta en ningún libro sagrado de las religiones, tampoco en la experiencia¹²⁸.

De ese modo, Kant vincula la moral con el concepto de «razón práctica». Este término hace referencia a la misma razón teórica, pero considerada desde su uso práctico. Como lo afirma Paton (1946), la razón práctica es la razón en su uso moral¹²⁹. No es una razón distinta de la teórica; sino otro uso de esta misma razón. Por ende, con el término de razón práctica se entiende que es la única y misma razón, pero considerada en su interacción con la voluntad cuando el hombre actúa¹³⁰. Finalmente, lo que busca Kant es edificar una ciencia *a priori* de la conducta humana, respondiendo a la pregunta ¿qué debo hacer? y partiendo del concepto de «buena voluntad»¹³¹.

Según el filósofo de Königsberg, ninguna facultad del espíritu o cualidades del temperamento de la persona humana son absolutamente buenas, excepto la buena voluntad. Las cualidades o facultades no pueden ser consideradas como buenas en sí, dado que el valor que tienen depende del uso que hacemos de ellas¹³². Kant afirma, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que “en ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*” (Kant 1996: 117). La buena voluntad es buena en sí misma y, no por sus efectos, su utilidad o sus acciones

¹²⁸ “La regla práctica es siempre un producto de la razón” (Kant 2017: 136). Como lo explica Jean Grondin, en Kant “la raison pure légifère non seulement à propos de la sphère de l’être ou de la nature, en tant que raison théorique ou spéculative, elle propose aussi des lois à la sphère du devoir-être (Sollen), en tant que raison pratique” (Grondin 2004: 220).

¹²⁹ “On Kant’s view reason or rationality may be displayed in action as well as in thought. Reason, so far as it influences or determines action, is called by Kant ‘practical reason’ as opposed to «theoretical reason»; and he believes that practical reason and theoretical reason are the same power manifested in different ways” (Paton 1946: 79).

¹³⁰ Cf. Torrens 1979: 195.

¹³¹ “El apriorismo kantiano descansa en el supuesto de que la razón actúa según principios que ella posee con anterioridad a la experiencia. Son principios racionales, necesarios para todo ser pensante, si ha de actuar según razón. La ética no discute lo que los seres hacen, sino lo que deberían hacer” (Torrens 1979: 196).

¹³² Cf. Kant 1996: 117.

meritorias; en otras palabras, es la voluntad que obedece al concepto del deber, que actúa por deber y nada más¹³³.

Por lo tanto, la razón es la base del edificio moral de Kant y, esta razón produce y orienta la buena voluntad que permite actuar de manera libre y desinteresada¹³⁴. Es la razón que hace que la moral sea algo universal¹³⁵. La moral se define, entonces, como la acción obligatoria, libre y desinteresada que debe ser realizada conforme al deber por cualquier hombre que usa de manera correcta su razón. En la filosofía kantiana, moral es deber, es decir, una obligación que puede ser resumida en la fórmula «tú debes».

3.1.3 «Tú debes» o moral de la obligación

Kant considera que la acción moral no debe tener ninguna intención personal en el sujeto que la motive. Esto constituye una oposición decisiva a las morales de los bienes y de la finalidad vigente desde los sofistas hasta la época moderna bajo distintas formas y matices. Es decir, Kant hace una ruptura con casi toda la tradición ética de la filosofía: sofistas, Sócrates, platonismo, aristotelismo, cinismo, epicureísmo, tomismo, etc. La acción verdaderamente moral para Kant se realiza mediante la buena voluntad asociada al concepto del deber¹³⁶.

Kant distingue claramente entre actuar conforme al deber y actuar por deber¹³⁷; lo primero consiste en actuar conforme con la legalidad, mientras que lo segundo es actuar con el principio mismo del deber¹³⁸. Por eso, él afirma que:

¹³³ Cf. Kant 1996: 119.

¹³⁴ “Kant nos dice que la «razón práctica» es lo mismo que la «voluntad». El hombre, como criatura racional, actúa voluntariamente cuando en vez de obedecer sus impulsos instintivos sigue el concepto del deber y de la ley. La voluntad es su razón práctica que actúa para dirigir su conducta, y que le permite refrenar sus impulsos” (Torrens 1979: 193).

¹³⁵ Según Kant, “las proposiciones éticas poseen un elemento de necesidad y universalidad que solo puede justificarse *a priori*, ya que la mera experiencia nunca puede cubrir todas las posibilidades y jamás puede justificar el carácter necesario y universal de un juicio. Cuando postulamos la necesidad de la obligación, este juicio comprende principios *a priori*” (Torrens 1979: 193).

¹³⁶ Cf. Wood 2008: 24.

¹³⁷ Cf. Wood 2008: 33.

¹³⁸ Cf. Kant 2017: 221.

Una acción [hecha] por deber tiene su valor moral *no en el propósito* que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en la máxima según la que ha sido decidida; no depende, así pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del *principio del querer* según el cual ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear (Kant 1996: 129-131).

El deber¹³⁹ es “(...) la necesidad de una acción por respeto por la ley” (Kant 1996: 131). No hay moralidad cuando podemos elegir hacer o no hacer las cosas, tampoco si la acción que ponemos tiene una finalidad específica, por ejemplo, búsqueda de felicidad, placer, honor, respeto, etc. En la perspectiva kantiana, moral es deber, más precisamente: deber por el deber¹⁴⁰. El criterio moral para Kant es la necesidad del deber (tú debes) establecida por la razón práctica y deseada por la buena voluntad¹⁴¹. “La filosofía práctica de Kant es el más puro ejemplo de una ética formalista, donde la acción se considera moral únicamente si se conforma con el deber y a la ley moral, sin importar sus consecuencias” (Torrens 1979: 191).

Pues, para Kant, el deber se basa en la racionalidad y esta última es la facultad que confiere al hombre su humanidad; por ende, el deber también puede ser considerado como universal. Según Kant, “(...) aunque no verificables por la experiencia sensible, los juicios morales son ciertos o falsos porque se basan en un tipo de conocimiento *a priori*” (Torrens 1979: 193). De Esta manera, “(...) como la moralidad se refiere, no a *lo que es* sino a *lo que debe ser*, todos sus juicios tienen que ser *a priori*” (Torrens 1979: 193). En este sentido Kant sigue siendo un racionalista moral.

Hay que añadir que, en Kant, la moral se concibe también desde el Imperativo categórico, es decir, un mandato constrictivo para la voluntad y establecido por la razón

¹³⁹ Es decir, una obligación puesta por la voluntad de manera libre.

¹⁴⁰ Cf. Torrens 1979: 195; Paton 1946: 46.

¹⁴¹ “Los actos inspirados en el deber no tienen su valor moral en la intención que con ellos se trata de realizar, sino en la máxima en que se inspiran; no depende, por tanto, de la realidad del objeto del acto, sino simplemente del principio de la voluntad con arreglo al cual se realiza el acto, independientemente de todos los objetos de la capacidad del deseo” (Cassirer 1948: 288).

práctica¹⁴² o “(...) una regla que se caracteriza por un deber ser” (Kant 2017: 136). Este principio objetivo del actuar¹⁴³ se expresa bajo la fórmula «tú debes».

El «deber moral» es, entonces, una coacción libre que el sujeto racional se impone a sí mismo¹⁴⁴ y que es considerado como “(...) la ley fundamental de la razón pura práctica” (Kant 2017: 152). Esta ley, además de ser fundamental, es, a la vez, universal; en otras palabras, ella vale para todos los hombres o seres racionales que tienen una voluntad¹⁴⁵. Esta ley no está motivada por ningún interés, inclinaciones o pulsiones naturales; es una obligación (tú debes) que se impone por sí misma a todos los seres racionales mediante la libertad de la voluntad.

Como lo hemos visto, Kant rompe con la tradición filosófica que colocaba el principio fundamental de la moralidad en la búsqueda de la felicidad. El filósofo de Königsberg pone el enfoque moral en el deber y no en los bienes o la búsqueda de la felicidad. Otra originalidad y relevancia del aporte kantiano se encuentra en el hecho de que Kant introduce “(...) una original y compleja teoría metafísica como fundamento de la posibilidad de la moralidad en el ser humano, cuyos conceptos claves [son]: el de la voluntad y el de la libertad (...)” (Guariglia 2004: 53).

3. 2. La crítica nietzscheana a la moral kantiana

Antes de proseguir con nuestro análisis, cabe subrayar que Nietzsche tiene un gran conocimiento de la filosofía kantiana¹⁴⁶; así que, a pesar de oponerse a Kant, también lo admira, dado que llegó a hablar en muchas partes de él

¹⁴² Cf. Kant 1996: 157.

¹⁴³ El imperativo categórico es considerado como la formulación por excelencia de la ley moral.

¹⁴⁴ Una de las varias formulaciones de este Imperativo categórico que propone Kant es la siguiente: “obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (Kant 2017: 152); ver también: cf. Kant 2012: 228.

¹⁴⁵ Cf. Kant 2017: 155.

¹⁴⁶ Cf. Reboul 1993: 3.

Con una seriedad que demuestra que había encontrado en el autor de las tres *Criticas* un contrincante de talla, un pensador frente al cual, contra el cual, le era necesario definirse y redefinirse sin descanso, un filósofo sin el que él mismo no había sido filósofo (Reboul 1993: 3).

Del mismo modo, la crítica nietzscheana, según lo que constata Reboul, tiene su característica propia¹⁴⁷. El ejercicio crítico en Nietzsche es atípico, dado que, desde su perspectiva, la crítica se relaciona con los procesos de valoración. Para él, la cuestión fundamental de la filosofía no es la pregunta por la verdad; lo más relevante es el problema del valor de los valores y los procesos de valoración respecto a la afirmación de la vida. En efecto, la problemática de los valores tiene más relevancia que la cuestión de la verdad, dado que esta última coge importancia solamente cuando se haya resuelto antes la de los valores¹⁴⁸. Esta perspectiva cambia, filosóficamente hablando, el carácter de su crítica y su ataque al pensamiento moral de Kant; Nietzsche se enfoca en cuestionar, de una cierta manera, el valor que tiene la ética kantiana para la vida.

En *GM*, Nietzsche afirma que “hace falta una crítica de los valores morales, ha de ponerse en cuestión el propio valor de dichos valores” (*GM*, “Prólogo”, § 6). Este cuestionamiento del valor de los valores y de sus procesos de nacimiento, puede ser realizado investigando las condiciones y las circunstancias determinadas en las cuales surgió y se ha desarrollado la moral.

Los filósofos no han hecho este trabajo, peor aún, ni siquiera lo han deseado realizar¹⁴⁹. Según Nietzsche, la filosofía no puede seguir tomando los valores morales como algo dado, con un origen metafísico, sin posibilidad de ser cuestionados; para usar una

¹⁴⁷ “No se trata solo de refutar a Kant, en el sentido en que la refutación implica el recurso a una norma admitida por los dos partidos (por ejemplo, la razón). Decir que no está de acuerdo con Kant en tal y tal cosa es decir muy poco; es que no habla de lo mismo. Nietzsche versus Kant: no se trata del adversario que arguye ante un tribunal, sino del fuera de la ley que hace saltar el tribunal” (Reboul 1993:13).

¹⁴⁸ Cf. Wotling 2001: 53.

¹⁴⁹ Cf. *GM*, “Prólogo”, § 6.

palabra con más peso, nietzscheanamente hablando, hay que «sospechar» hasta del valor de los valores¹⁵⁰.

Ahora, como lo hemos planteado al comienzo de nuestro capítulo, vamos a poner en diálogo Kant y Nietzsche desde el discurso “De las tres transformaciones”. Esta parte de nuestro trabajo se subdividirá en dos puntos: 1) espíritu libre *versus* «tú debes» kantiano, 2) eterno retorno y Superhombre *versus* Imperativo categórico.

3.2.1 Espíritu libre *versus* «tú debes» kantiano

Con una lectura interpretativa del discurso “De las tres transformaciones” se puede destacar, detrás de los procesos de transformaciones del espíritu, una especie de «transvaloración» de algunos conceptos claves de la moral kantiana. Estos conceptos de la ética de Kant pierden sus valores por ser inadecuados para el hombre moderno y, por ende, Nietzsche propone intercambiarlos por otros que favorecen más la vida en su plenitud.

Es precisamente lo que pasa con la noción kantiana del deber, concepto que se relaciona en las tres transformaciones con “(...) lo pesado y lo más pesado” (Z, “De las tres transformaciones”), el “(...) gran dragón” (Z, “De las tres transformaciones”) y el “(...) tú debes” (Z, “De las tres transformaciones”).

El deber constituye el último amo del león frente al cual él tiene que conquistar su libertad, volviéndose señor de su propio desierto. Como lo presenta Zarathustra, este gran dragón es

Un animal lleno de escamas y en cada una de sus escamas brilla, dorado, «¡Tú debes!» Valores milenarios brillan en esas escamas y así habla el más poderoso de los dragones: «todos los valores de las cosas — brillan en mí». «Todo valor fue ya creado, y yo soy — todo valor creado. ¡Verdaderamente, ningún “quiero” debería existir más!» Así habla el dragón (Z, “De las tres transformaciones”).

¹⁵⁰ Recordemos que, en el segundo capítulo de nuestro trabajo, precisamente en el apartado 2.2.2. titulado “La moral”, hemos realizado un análisis de esta crítica nietzscheana de la moral desde la legitimidad de la búsqueda de la verdad y la moral o, más bien, el valor y la utilidad de la verdad para la vida.

El gran dragón o la obligación moral (tú debes) se considera a sí mismo como el valor por excelencia. Cabe recordar que Kant afirmaba que la buena voluntad es la única cosa buena en sí y no hay nada en el mundo o fuera del mundo que sea buena como ella¹⁵¹; dado que es, precisamente, la voluntad la que actúa por deber¹⁵² y no por ningún otro motivo o intención personal del sujeto. Lo que hace que la voluntad sea buena en sí es su capacidad para obedecer a la obligación moral por respeto al deber¹⁵³; Así que, la buena voluntad kantiana que obedece al deber por el deber es ciertamente parecida al camello que se somete al gran dragón. En este sentido, se entiende porqué el gran dragón afirma que “(...) «todo valor fue ya creado, y yo soy — todo valor creado. ¡Verdaderamente, ningún quiero debería existir más!»” (Z, “De las tres transformaciones”). En la perspectiva kantiana, no puede existir ningún otro querer para la voluntad en el orden moral sino el deber por el deber. Como lo hemos visto en los párrafos anteriores, para Kant la moral es únicamente deber, más precisamente, la voluntad que quiere y actúa conforme al deber por el deber¹⁵⁴.

Deducimos que estamos frente a una confrontación entre el espíritu libre que representa el león y el «tú debes» kantiano o la moral de deber bajo la imagen del gran dragón. En efecto, el león, al decir “(...) no” (Z, “De las tres transformaciones”), se opone al «tú debes» y, lo destruye para ganar su propia libertad¹⁵⁵. Como lo nota Berkowitz (1995), es una confrontación que acaba completamente con la concepción de un orden moral natural y, sobre todo, racional¹⁵⁶.

Hacia falta destruir lo antiguo antes de construir algo nuevo. Este algo nuevo que el león quiere erigir es su propio querer, o sea, su propia voluntad mediante la libertad; por eso, “(...) el espíritu del león dice «yo quiero»” (Z, “De las tres transformaciones”). “La

¹⁵¹ Cf. Kant 1996: 117.

¹⁵² Kant 1996: 119.

¹⁵³ Deber es: “(...) la necesidad de una acción por respeto por la ley” (Kant 1996: 131).

¹⁵⁴ Cf. Torrens 1979: 195; Paton 1946: 46.

¹⁵⁵ El león, nos narra Zaratustra, “(...) busca aquí a su último señor: quiere hacerse enemigo de él y de su último Dios, quiere pelear por la victoria con el gran dragón” (Z, “De las tres transformaciones”).

¹⁵⁶ Cf. Berkowitz 1995: 156-157.

transformación del espíritu (camello, león, niño) está encaminada a conquistar la libertad para, en un nuevo comienzo, conquistar un mundo nuevo, su mundo” (Navarro Cordon 2001: 164).

El león, como espíritu libre, actúa de manera opuesto a lo comúnmente establecido; él es, en otras palabras, inactual, destructor y rebelde. En *HdH I* Nietzsche afirma que “se llama espíritu libre a quien piensa de manera distinta a lo que se esperaría atendiendo a sus orígenes, su entorno, su posición social y su profesión, o a las opiniones dominantes de la época” (*HdH I*, § 225). Constatamos que estos rasgos esenciales del espíritu libre se hallan claramente en el león. Se esperaba que él obedeciera ciegamente al «tú debes», sin embargo, él se rebeló proclamando su «yo quiero»; es decir, no se somete a la obligación moral tradicional representada por el gran dragón.

Sabemos que aún le hace falta al león la facultad de crear nuevos valores. Sin embargo, él cumple con una característica fundamental para la llegada del niño: la afirmación de la libertad, un «yo quiero» que rechaza toda obligación exterior a su mismidad. El león quiere su «yo», su realidad, lo que ya él es; eso constituye su liberación definitiva frente a todo deber-ser que constriñe a obedecer la ley moral, representada por el «tú debes».

Podemos afirmar, de acuerdo con Massimo Desiato, que “(...) en esta liberación [del león], lo que se rescata es la voluntad de autodeterminación, el querer autoposesionarse a través de la creación de nuevos valores” (Desiato 1996: 102).

En este diálogo, que hemos establecido entre Kant y Nietzsche desde una cierta lectura interpretativa “De las tres transformaciones”, se puede subrayar el hecho de que la moral basada en el deber desprecia los sentidos, el cuerpo y la vida. Es por esta razón que se justifica la transmutación de esta ética. El camello era un esclavo, un alienado que no veía su propia voluntad y su gran fuerza física, sino que tenía sus ojos, su cuerpo y su voluntad puestos en cargar las obligaciones más pesadas de la moral.

Jean Granier expresa la idea de que este aspecto de la ética de Kant constituye una “(...) hostilidad que se traduce justamente por el conflicto entre los sentidos y la razón”

(Granier 1991: 44). En Kant, según Jean Granier, este desprecio se manifiesta más específicamente “(...) bajo la forma de la lucha entre la sensibilidad y la razón práctica; es decir, la razón en tanto que ella dicta la ley moral” (Granier 1991: 44).

Podemos rescatar que la moral kantiana niega el sujeto individual constituido por el conjunto de sus pasiones, pulsiones, voliciones subjetivas y egoísmo innatos; en otras palabras, es una negación de este sujeto individual nietzscheano caracterizado por su capacidad de “(...) moldearse [por sí solo] como una obra de arte” (Romero Cuevas: 2016).

Es por esta razón que la transformación del espíritu en león y su “(...) no, yo quiero” (Z, “De las tres transformaciones”) es un intento admirable de parte de Nietzsche para restablecer el lugar y la importancia del sujeto individual (el camello) mutilado por la moral. Como lo afirma G. Colli, “Nietzsche, en un mundo que tritura al individuo, fue capaz de hacernos ver al individuo no doblegado por el mundo” (Colli 1978: 153).

La ética kantiana habla de deberes, obligaciones, racionalidad, universalidad, etc., haciendo que el hombre se aleje de su realidad más relevante: su mismidad o su cuerpo. Zaratustra, en oposición a este punto de vista ético, pide que el espíritu y la virtud del hombre sirvan al sentido de la tierra, proponiendo así una transvaloración, atribuyendo “(...) un nuevo valor a todas las cosas” (Z, “De la virtud que hace regalos”). Para lograr esta transvaloración, el hombre necesita ser, en un primer momento, luchador o espíritu libre como el león y, en un segundo momento, creador de nuevos valores como el niño¹⁵⁷. Zaratustra quiere, según Berkowitz (1995), que los hombres entiendan el hecho de que la verdadera moralidad no se refiere a un conjunto de reglas para una conducta correcta, sino a una manera específica de vivir la propia existencia, valorizándola y favoreciendo su crecimiento. Este camino de los creadores requiere “(...) una comprensión de las más altas posibilidades del espíritu humano, una noción distinta de virtud” (Berkowitz 1995: 150).

Zaratustra intenta convencer a los hombres para que usen sus facultades, incluso, su racionalidad y sus virtudes para el crecimiento y el mantenimiento de su propia vida;

¹⁵⁷ “¡Por eso debéis ser luchadores! ¡Por eso debéis ser creadores!” (Z, “De la virtud que hace regalos”).

porque si “(...) verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es, [entonces], responsable de lo que es” (Sartre 1977: 19). Todas las facultades del hombre fueron desarrolladas por el cuerpo para su propio beneficio¹⁵⁸ y, entre otras cosas, la superación de sí mismo en el Superhombre. Esto constituye una verdadera transvaloración del deber moral sistematizado por Kant desde las facultades de la razón práctica y de la buena voluntad. Más adelante, Zaratustra afirma lo siguiente: “que os canséis de decir: «una acción es buena cuando es desinteresada»” (Z, “De los virtuosos”). Lo que quiere decir que la acción realizada sin intereses personales de la «buena voluntad» kantiana es rechazable; en su lugar, mejor actuar desde la mismidad afirmativa del león.

En este mismo sentido, Zaratustra declara: “¡ay, amigos míos! Que *vuestra* mismidad esté en la acción como la madre en el niño: ¡que esta sea *vuestra* palabra acerca de la virtud!” (Z, “De los virtuosos”). La transvaloración que propone Zaratustra se resume, entonces, en la afirmación de la mismidad. Es el «no, yo quiero» del león, la expresión por excelencia de esta mismidad, donde saldrá el niño creador de los nuevos valores, el Superhombre en su cumbre. La ética kantiana no permite la superación del ser humano por el Superhombre. Kant, al querer determinar una vez por todas los principios del actuar moral, sostiene que el hombre como ser racional es un esencia determinada moralmente para siempre, sin posibilidad de superarse a sí misma. Recordemos las palabras del gran dragón: “(...) todo valor fue ya creado, y yo soy— todo valor creado” (Z, “De las tres transformaciones”). Pero, el ser humano es un devenir con infinitas posibilidades; no obstante, plantear que el hombre tiene que actuar de una manera específica en todas las circunstancias de la vida y del tiempo no tiene sentido. La moral no puede tener como fundamentos otras realidades sino la vida misma y la experiencia sensible e histórica de los hombres¹⁵⁹. Establecer su fundamento en la razón es un intento desesperado que, además,

¹⁵⁸ “¿Por qué, en efecto el cuerpo se ha inventado una conciencia y las facultades que la incluyen? Para construir un cuerpo superior, responde Nietzsche, reconociendo así en la actividad del cuerpo la ilustración inmediata y concreta de la superación de sí” (Granier 199: 108).

¹⁵⁹ “Una moral *negadora* es sumamente grandiosa, porque es maravillosamente imposible. Qué quiere decir, si el hombre con plena conciencia dice ¡no! mientras todos sus sentidos y nervios dicen ¡sí!, y cada fibra y cada célula se opone” (FP I, 19[205], verano 1872-comienzo de 1873).

demuestra que Kant, quizás, está inspirado por una mera influencia de la fe o de sus creencias personales. En efecto, el mismísimo Kant afirma: “tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe” (Kant 2017: B XXX).

La distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno constituye la continuidad del dualismo platónico caracterizado por su desprecio de la vida material o corporal¹⁶⁰. Sánchez Meca (1989), resumiendo este aspecto de la filosofía kantiana desde la perspectiva de la crítica nietzscheana, recalca que

Kant sigue manteniendo el sentido y el valor del mundo fuera de él, defendiendo un bien en sí, un deber abstracto, una virtud universal contrarios a la variabilidad de la vida, negación de los impulsos vitales, históricos y relativos, oposición a la afirmación del mundo como es y a la identificación con él (Sánchez Meca 1989: 26).

Al oponerse radicalmente a los instintos, y en general, al cuerpo y a la vida misma, la moral kantiana se ha convertido, de una cierta manera, en algo nefasto para el hombre. Uno de los rasgos de esta enfermedad se encuentra en el actuar de manera desinteresada que exige esta ética. Es inaceptable una moral desinteresada, porque, ser desinteresado es, de una cierta manera, actuar en contra de su propio interés o de su mismidad; así que este actuar es absurdo dado que exige lo imposible. ¿Cómo se le puede pedir a alguien que actúe de manera desinteresada, cuanto cada acción tiene necesariamente un interés? Es pedir a este alguien que actúe de una manera que no está en su alcance.

Ahora, ¿a quién sirve la acción desinteresada? En § 21 del libro primero de la *GC*, Nietzsche afirma que básicamente la virtud como tal sirve más a la colectividad que la persona virtuosa. Ser virtuoso es sacrificar al sí mismo en beneficio de los demás y de la sociedad en general¹⁶¹. En este sentido, la sociedad quiere acciones desinteresadas de parte

¹⁶⁰ “Pero junto a este dualismo metafísico u ontológico [de Platón] hallamos un dualismo antropológico: «cuerpo» y «alma»” (Eggers Lan 2004: 146). “La distinción entre fenómeno y noúmeno le permite [a Kant] distinguir dos niveles de «mundo»: el sensible, como conjunto de fenómenos, que tiene por principio de su forma o conexión universal la subjetividad (forma de espacio y tiempo), y el inteligible, al que aún se considera como permeable al conocimiento intelectual, cuya forma tiene un principio objetivo, es decir, una causa a la que se debe la conexión óptica de las cosas” (Rábade Romeo 1969: 80).

¹⁶¹ Cf. *GC*, § 21.

del individuo, mientras que lo que ella busca al exigir eso es su propio interés; así que, mediante la educación exitosa, logra hacer que “(...) toda virtud del individuo [sea de] utilidad pública y una desventaja privada” (*GC*, § 21).

Kant, en su edificio moral, concibe que la ley moral es universal. Detrás de este aspecto de la ética kantiana está presente la relación del individuo con la sociedad mediante la racionalidad. Como lo nota Max Horkheimer, “la razón fundamenta la subordinación del individuo al todo, en la medida en que las fuerzas del primero no sean suficientes para transformarlo en su propio provecho, en tanto que el individuo solo esté perdido” (Horkheimer 1973: 145).

El análisis de la relación entre el individuo y la sociedad (el rebaño) constituye un aspecto fundamental de la filosofía de Nietzsche. Como lo resalta Desiato, con esto, el filósofo alemán “(...) toma por los cuernos el problema de la relación individuo-comunidad, en el seno de una cultura debilitada” (Desiato 1996: 104). ¿En el orden moral, que tan libre es el individuo respecto de su relación con la sociedad? Basándonos en el análisis de *GC*, § 21 que acabamos de llevar a cabo, la respuesta es que el individuo tiene una libertad, al parecer, ficticia.

Es precisamente la capacidad que el individuo tiene de dividirse la que hace de la moral el instrumento predilecto de la cultura y de la comunidad. Para que esta última siga conservándose, el individuo debe sacrificar una parte de su interés privado en función de los intereses del colectivo (Desiato 1996: 116).

Ahí tenemos una evidente contradicción de la moral consigo misma. Esta contradicción se expresa en el hecho de que la moral impone el desinterés del individuo al beneficio del interés de los demás y de la sociedad. La moral obliga al individuo a actuar en su contra por el bien de la sociedad. ¿Cómo se le llama al actuar en contra de sí mismo impuesto por otro? Esclavitud.

Con esta argumentación vemos que Nietzsche considera la conciencia del deber moral como la voz de la comunidad o del rebaño y no del individuo. Por ello, como lo afirma Desiato, “el Imperativo categórico kantiano no tiene para Nietzsche la marca de

universalidad con la cual Kant lo entendía” (Desiato 1996: 140). La conciencia del deber del espíritu de rebaño obliga a la homogeneidad a los integrantes de una comunidad. Y la homogeneidad no es necesariamente universalidad.

Actuar por deber y de manera desinteresada, a pesar de ser casi imposible¹⁶², es, además, mutilar al individuo. Es por esta razón que Nietzsche se rebela radicalmente en contra de la moral kantiana. Nietzsche afirma que en las llamadas “(...) acciones por deber” (*MBM*, § 220) hay intenciones. Así que, si un sujeto racionalmente toma decisiones por deber, los motivos irracionales que le impulsan a actuar de esta manera, de los que él no es consciente, son los verdaderos artífices de la acción¹⁶³. Más claramente, detrás de una acción supuestamente hecha por deber, hay unos motivos irracionales inconscientes.

Sin embargo, no se debe pensar que Nietzsche plantea el rechazo categórico y radical de toda forma de moralidad. Considerar a Nietzsche como esencialmente un anarquista moral es tener una concepción errónea de su pensamiento. Es evidente que lo único que hace el león es destruir o demoler para afirmar su libertad de querer a sí mismo, sin embargo, el león es una etapa dentro de un proceso final mucho más amplio que tiene que llegar a la transformación en niño creador de nuevos valores. En Nietzsche, no hay solamente destrucción, sino también creación.

“Nietzsche no renuncia totalmente a la moral: eso sería renunciar a vivir” (Reboul 1993: 64). De hecho, lo que hace el filósofo alemán es denunciar un tipo de moral que no favorece la vida, planteando que la vida misma valora; es esta valoración y no la de la razón o de la religión que debe tener un mayor valor para nosotros. En *CI* Nietzsche afirma que:

Todo naturalismo en la moral, esto es, toda moral *sana*, está dominado por un instinto de la vida, - cualquier mandamiento de la vida se cumple con un determinado canon de lo que «se debe» y lo que «no se debe» hacer, cualquier obstáculo y cualquier enemistad en el camino de la vida quedan

¹⁶² “El deber: la obediencia contra las representaciones: ¡ un engaño! (...) Una acción por deber esta privada de valor ético en cuanto acción por deber; porque no se hace ni una poesía ni una acción mediante una abstracción” (*FPI*, 5[80], septiembre de 1870-enero de 1871).

¹⁶³ Cf. *MBM*, § 220.

con ello eliminados. La moral *contranatural*, es decir, casi toda moral que hasta ahora se ha enseñado, venerado y predicado, se dirige, por el contrario, precisamente *contra* los instintos de la vida, — es una *condena*, a veces disimulada, a veces pública y desvergonzada, de esos instintos (*CI*, “La moral como contranaturalidad”, § 4).

Con este apartado se evidencia el hecho de que “el fundamento de la crítica nietzscheana no reside en la negación positivista de los valores, sino en el principio de la transvaloración” (Reboul 1993: 71) que establece la vida como punto referencial. Según el filósofo alemán, hay que sospechar de las valoraciones morales en relación con la vida; y, para hacer esto es necesario sospechar de las certezas, las absolutizaciones, las universalizaciones morales. Hay que destruir estas últimas como el león destruyó el gran dragón. Es un conflicto entre el «tú debes» kantiano y el «yo quiero» del león nietzscheano. Tautológicamente podríamos decir que Nietzsche intenta determinar, en el ámbito moral, en qué sentido lo que consideramos bien es verdaderamente bueno para nosotros. Por consiguiente, Nietzsche inicia una transvaloración o una resignificación de la moral. Lo que consideramos propiamente moralidad no es el «bien»— concepto poético de la metafísica clásica—, sino lo bueno constituido por aquello que favorece la vida del hombre (punto referencial de toda moral sana). En *AC* Nietzsche se pregunta sobre la significación de bueno y malo: “¿qué es bueno? — Todo lo que en el ser humano eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo. ¿Qué es malo? — Todo lo que procede de la debilidad” (*AC*, § 2). Es esta verdad que entiende Zaratustra y que quiere transmitir a los hombres mediante la enseñanza del Superhombre y del eterno retorno de lo mismo.

Según Heidegger (1994), Zaratustra enseña el Superhombre únicamente porque es también maestro de la doctrina del eterno retorno de lo mismo (Heidegger 1994: 87). Recapitulando, superhombre y eterno retorno se vinculan estrechamente en la enseñanza de Zaratustra. Sin la doctrina del eterno retorno, el anuncio del Superhombre sería incompleto, mejor dicho, irrealizable o inalcanzable. Pero, cabe aclarar con Heidegger que también se puede decir que Zaratustra enseña el eterno retorno porque es el portavoz del Superhombre.

Las dos enseñanzas son, entonces, inseparables y constituyen una transvaloración del Imperativo categórico de Kant.

3.2.2 Eterno retorno de lo mismo y Superhombre *versus* Imperativo categórico

El niño es caracterizado, entre otras cosas, por ser “(...) un santo decir sí” (Z, “De las tres transformaciones”). Este rasgo fundamental de la última transformación del espíritu se asemeja al pensamiento más abismal¹⁶⁴ de Zaratustra (Z, “El convaleciente”; “De la visión y el enigma”) o “(...) el peso más grave” (GC, § 341) de Nietzsche. El león clamaba su rechazo al deber para que el niño pudiera decir plenamente «sí» a su mismidad; en otras palabras, para querer su vida tal como es de manera absoluta. El “(...) yo quiero” (Z, “De las tres transformaciones”) del león era el germen de un querer-ser sí mismo de manera completa; su “(...) no” (Z, “De las tres transformaciones”) era una rebelión en contra de toda forma de desprecio de la vida y del cuerpo, de los sentidos y de las pulsiones. El niño simboliza, por ende, la aplicación de la doctrina¹⁶⁵ del eterno retorno de lo mismo, la afirmación y la aceptación radical de la vida¹⁶⁶ tal como se presenta a nosotros¹⁶⁷.

La doctrina del eterno retorno se reduce en la necesidad, para el hombre, de situarse en el instante presente. La vida se vive en el *hic et nunc* de la corporeidad individual, no en un más allá ideal o ficticio¹⁶⁸; por eso, hay que ser capaz de reordenar el pasado y el futuro de la existencia propia sometiéndolos a la unidad del presente para conferirles así un sentido nuevo. “El presente que al recrearse cada vez persiste y resiste en ser lo que es, presente y solo presente, y que como tal existe” (Trías 2003: 299).

¹⁶⁴ “«¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo o tú! Yo, sin embargo, soy el más fuerte de los dos —: ¡tú no conoces mi pensamiento abismático! ¡Ese — no podrías soportarlo!»” (Z, “De la visión y el enigma”, § 2).

¹⁶⁵ Es pertinente precisar que Nietzsche lo llama así, una doctrina.

¹⁶⁶ Cf. *EH*, “Así habló Zaratustra”, § 1.

¹⁶⁷ “El eterno retorno es, por ello, para él [Nietzsche] la fórmula de la más alta afirmación de la vida y, como tal, el instrumento necesario para discriminar entre los hombres nihilistas y el *Übermensch* [Superhombre]” (Meca 2016: 24).

¹⁶⁸ “En la concepción lineal del tiempo, puesto que cada instante presente hace depender su existencia y su significado de su conexión con el pasado, que ya no existe, y de su anticipación del futuro, que todavía no ha llegado a ser, ninguno de los momentos del tiempo lineal en su particularidad de presente, de pasado o de futuro logran ser momentos vivos, depositarios de una plenitud autónoma de significado y de existencia” (Meca 2016: 24).

La aceptación del horizonte de infinitos retornos de la propia vida necesita mucha valentía, libertad y determinación para no caer en temor, tristeza y desesperanza. En efecto, una de las dos posibles actitudes cuando el eterno retorno de lo mismo sea revelado a alguien es: echarse al suelo, castañear los dientes y maldecir aquel revelador de esta idea aterradora¹⁶⁹. Para una persona nihilista que niega su propia vida y su propio cuerpo, como el camello, es imposible desear su vida una e infinitas veces para siempre¹⁷⁰. Quizás, es la razón por la cual hacía falta el león¹⁷¹; sin las facultades del felino, el espíritu no habría podido dejar de ser un camello y lograr exitosamente transformarse en un niño. El camello¹⁷² no posee las características de un león, por ende, su carencia de voluntad propia le impide amarse a sí mismo y afirmar su libertad de querer. Pero, el niño, por ser Superhombre¹⁷³, puede abrirse a la doctrina del eterno retorno y vivirla plenamente.

Desear el eterno retorno implica considerar la propia existencia, a pesar de los sufrimientos y los dolores que ella conlleva, como algo altamente valioso. Esto se relaciona, entonces, con el *amor fati* o la incondicional aceptación del devenir constante de la vida que no promete ninguna certeza. El Superhombre vive su vida desde esta actitud dionisiaca¹⁷⁴ que le impulsa a aplicar la doctrina del eterno retorno; más aún, es desde el *amor fati* que el niño elige vivir el eterno retorno y considerarlo como algo divino¹⁷⁵.

¹⁶⁹ “¿No te echarías al suelo y castañearías los dientes y maldecirías al demonio que así hablaba?” (GC, § 341).

¹⁷⁰ “To be able to affirm the eternal repetition of one’s life would, of course, mean that one was no longer at risk of «*suicidal nihilism*»: the suicidal nihilist wants to end his life, not repeat it eternally” (Leiter 2002: 119). Este «*suicidal nihilism*» que menciona B. Leiter es típico de la primera actitud frente al anuncio de la doctrina del eterno retorno y se relaciona, de una cierta manera, con el estado de camello.

¹⁷¹ Símbolo de coraje, valentía y ferocidad.

¹⁷² Este animal es símbolo de sumisión o de docilidad, un ser con enormes fuerzas y resistencias físicas; sin embargo, todas sus potencias no le sirven a él, sino que son explotadas por otro.

¹⁷³ “Put more simply: the higher type embraces the doctrine of the eternal recurrence and thus evinces what Nietzsche often calls a «Dionysian» or «life-affirming» attitude” (Leiter 2002: 119).

¹⁷⁴ “A person, for Nietzsche, has a *Dionysian attitude* toward life insofar as he affirms his life unconditionally; in particular, insofar as he affirms it *including* the «suffering» or other hardships it has involved” (Leiter 2002: 119).

¹⁷⁵ “¿O has vivido alguna vez un instante formidable en el que le hubieras respondido: «¡eres un dios y nunca escuché algo más divino!?»” (GC, § 341).

La expresión *amor fati*¹⁷⁶ es estoica y significa literalmente: amor al destino. Es una de las expresiones con la cual Nietzsche presenta la aceptación o el «sí» como la actitud más adecuada frente a la realidad. Es por esta razón que “(...) un santo decir sí” (Z, “De las tres transformaciones”) es una de las características fundamentales de la última transformación del espíritu. El *amor fati* es un *modus vivendi*, una actitud específica que tiene el Superhombre frente a la vida. El niño, como “(...) santo decir sí” (Z, “De las tres transformaciones”) vive este *amor fati* hasta tener una veneración amorosa frente al dinamismo del devenir constante de la vida a pesar de lo bueno y lo nefasto que la constituye.

Ahora, el Imperativo categórico kantiano, que se presenta bajo la forma de un principio seguro y absoluto en el orden moral, constituye un principio de valoración inmutable y definitiva que impide la creación de nuevos valores. Por ende, se parece al gran dragón que “(...) se cruza en el camino [evolutivo del espíritu], reluciente como el oro” (Z, “De las tres transformaciones”) e imposibilitando el dinamismo del devenir constante de la vida. El Imperativo categórico resulta ser un producto del hombre moderno nihilista. Como lo afirma Jean Granier, Nietzsche se da cuenta de que “(...) el deber kantiano sustituye al Dios muerto” (Granier 1991: 33).

Sabemos que la propuesta del Superhombre y la doctrina del eterno retorno de lo mismo en Z tienen como propósito contribuir a solucionar el problema del nihilismo moderno y ayudar a edificar la nueva civilización occidental; porque, como lo recalca Desiato, para salir de la crisis de los valores y curar la cultura occidental, Nietzsche sugiere

¹⁷⁶ En la nota al pie de página de la traducción del § 276 de la *GC*, leemos el siguiente comentario del traductor: “en su origen, el *amor fati*, el amor del destino es un motivo central de la filosofía estoica. En Nietzsche, como es sabido, es reinterpretado en un nuevo sentido que apunta hacia su lazo innegable con la doctrina del eterno retorno, que será expuesta en el § 341, penúltimo párrafo de este libro IV, con el que terminaba, recordemos, la primera edición de *La gaya ciencia* de 1882. El nexo entre el *amor fati* y el eterno retorno será subrayado de forma decisiva por el propio Nietzsche en un fragmento póstumo de 1888: Una filosofía experimental tal como yo la vivo anticipa a modo de ensayo incluso las posibilidades del nihilismo radical: sin que con ello se haya dicho que permanezca en un no, en una negación, en una voluntad de no. Más bien esa filosofía quiere llegar hasta lo opuesto — hasta el *dionisíaco decir sí* al mundo tal como es, sin excepción, descuento ni selección — quiere el ciclo eterno, — las mismas cosas, la misma lógica e ilógica de los nudos. El estado más alto que un filósofo puede alcanzar: tener una actitud dionisíaca con la existencia — : mi fórmula para ello es *amor fati*” (*GC*, § 276).

la necesidad de “(...) inventar una nueva moral [y] transvalorar la cultura entera para encontrar un nuevo estilo capaz de superar las fuerzas centrifugas que se han apoderado del tejido social” (Desiato 1996: 44). Para lograr eso, se debe, precisamente, rechazar la moral del rebaño (tú debes) y elaborar una nueva tabla de valores. Si la moral, y, por supuesto, también el Imperativo categórico kantiano, productos del carácter nihilista de la cultura, han transformado el hombre en un esclavo como el camello; ahora, solamente una metamorfosis, primero, en león luchador y demoleador, después, en niño creador de nuevos valores como el Superhombre, puede liberar al hombre¹⁷⁷.

Este proceso de transvaloración se realiza en tres etapas. Primero, un momento de esclavitud moral como el camello¹⁷⁸; segundo, la afirmación de la voluntad propia caracterizado por el león o el espíritu libre; y tercero, la elaboración de un nuevo estilo de vida desde un nuevo Imperativo categórico de corte dionisiaco que afirma más bien la vida y el cuerpo, es decir, el niño, *amor fati*, eterno retorno de lo mismo y Superhombre.

El Imperativo categórico kantiano, desde la perspectiva nietzscheana, es una forma de esclavitud para el hombre, dado que le impide vivir según el impulso de su voluntad de poder que se manifiesta también en sus deseos corporales. El hombre que vive bajo este Imperativo niega la vida y su cuerpo, los desprecia y huye de su propia realidad exiliándose en un mundo artificial hecho de máximas de deberes inalcanzables, un mundo lleno de ídolos transcendentales que este hombre ha creado para satisfacer su deseo de

¹⁷⁷ “No se puede superar de un salto el nihilismo. Es necesario aceptar que hay que recorrer pacientemente diferentes etapas, hasta el instante crucial en donde la inminencia del desastre absoluto debe accionar— si la filosofía ha sabido preparar las condiciones— el sobresalto salvador” (Granier 1991: 31-32).

¹⁷⁸ Debemos tener en cuenta que, “en efecto, el individuo mismo es el resultado de un proceso, básicamente moral, de una presión que la comunidad ejerce sobre el miembro” (Desiato1996: 148). Eso nos permite entender porque, en la narración de Zaratustra, al inicio el espíritu se transforma en camello. Es el primer paso o la primera etapa necesaria de un proceso más amplio. Sin el camello, no podemos tener al león, pues, ¿cómo el león podría exigir su libertad si nunca él ha sido un esclavo? Respecto a este punto, Desiato, más adelante en su libro, afirma que “para Nietzsche la sociedad es tanto trascendente respecto al hombre —en la medida en la cual el individuo al nacer se encuentra siempre ante sí una comunidad bien formada— como inmanente —en tanto que en su proceso de formación el individuo no puede prescindir de la comunidad misma” (Desiato1996: 175). La relación inicial y originaria del individuo con su sociedad o su cultura es en primer lugar una relación en la cual el individuo es un camello, lo mismo sucede con el filósofo en sus inicios en el arte de filosofar.

adoración¹⁷⁹. ¿Cómo el hombre puede transvalorar el Imperativo categórico kantiano?, la respuesta es sencilla: desde el *amor fati* y la aplicación de la doctrina del eterno retorno, volviéndose Superhombre para afirmar heroicamente su propia individualidad desde su corporeidad¹⁸⁰.

En conclusión, Nietzsche rechaza la moral kantiana y su Imperativo categórico que está en contra de la naturaleza humana y de la vida misma. Luego, él propone una nueva tabla de valores morales que esta encarnada por el Superhombre y la doctrina del eterno retorno de lo mismo¹⁸¹ en la figura del niño “De las transformaciones” del espíritu. “En pocas palabras, Nietzsche rechaza el *formalismo moral* y no la moral en cuanto tal” (Desiato 1996: 43).

Finalmente, Nietzsche, en el orden de la moralidad, se inclina más por un cierto perspectivismo individualista y vitalista. Ahora, entendemos en qué sentido el niño de las transformaciones es: “(...) un nuevo comienzo, un juego” (Z, “De las tres transformaciones”). El perspectivismo moral que simboliza el niño se opone a la obligación rígida formulada en el Imperativo categórico kantiano. Este perspectivismo nietzscheano considera la infinidad de posibilidades constituida por las circunstancias y los momentos en los cuales se encuentra la persona que actúa. El niño es una “(...) rueda que gira por sí misma” (Z, “De las tres transformaciones”), un “(...) primer movimiento [y] un santo decir sí” (Z, “De las tres transformaciones”), una nueva tabla de valores.

Todo esto constituye un golpe muy fuerte al carácter universal de la moral que representa el Imperativo categórico kantiano. El «Demoledor» afirma que no hay y no puede haber una moral universal porque en cada uno la voluntad de poder hace interpretaciones o valoraciones específicas y particulares. Lo que hace cada sociedad o

¹⁷⁹ Cf. *CI*, “Prólogo”.

¹⁸⁰ Jean Granier habla del Superhombre atribuyéndole el calificativo de “(...) héroe afirmador” (Granier 1991: 127).

¹⁸¹ La doctrina del eterno retorno de lo mismo tiene un sentido ético en Nietzsche. Como lo resalta Aranguren, “(...) en el «eterno retorno» de Nietzsche se trata de expresar con la máxima fuerza la intensidad de apropiación del pasado” (Aranguren 1994: 93).

cada persona es convertir en virtud los instintos útiles para ella¹⁸². Las morales varían con las culturas, dado que cada cultura valora las acciones que les favorecen a ellas y condenan las demás que les son perjudiciales.

La moral es valoración de la voluntad de poder por medio del favorecimiento de acciones beneficiosas y condena de otras perjudiciales. Dado que las condiciones y las necesidades de dos sujetos o de dos sociedades nunca son idénticos, de igual manera las valoraciones son distintas. Con eso se puede concluir obviamente que la moral no puede ser universal¹⁸³, porque una ley o una manera única de actuar nunca podría ser siempre favorable para todos en todas circunstancias. Por eso Nietzsche propone la transvaloración del Imperativo categórico kantiano en el Superhombre o niño creador de los valores por medio del eterno retorno de lo mismo y el *amor fati*. Con esto no hay desprecio de la sensibilidad (corporeidad) o rechazo de la individualidad en beneficio de la universalidad y la racionalidad trascendental.

¹⁸² Cf. A, § 38.

¹⁸³ Incluso una moral fundada en la racionalidad, facultad universal en el ser humano, como la de Kant.

CONCLUSIÓN

Este trabajo de grado nació de un deseo de investigar, como estudiante de Filosofía, sobre esta problemática fundamental que es la moral o el actuar propio de un ser racional y dotado de voluntad. Para cumplir con tal propósito, hemos aprovechado las posiciones opuestas de dos eminentes filósofos en el ámbito ético, es decir, Kant y Nietzsche.

Al comienzo de nuestro tercer capítulo, hemos subrayado el hecho de que Kant produjo un giro copernicano en el ámbito del debate moral que iniciaron los sofistas y que siguió vigente hasta los filósofos morales de la época moderna. Para Kant, el «deber» es la obligación moral por excelencia, es decir, la moral se reduce en actuar por respeto a la ley formulada por la razón y representada bajo la forma del «Imperativo categórico». Kant concibe, entonces, la ética como universal por estar fundamentada racionalmente. La moralidad de una acción no se encuentra en la búsqueda de la felicidad, del placer, etc., sino en el «deber».

Nietzsche considera que esta moral kantiana es «nihilista», en el sentido que niega la individualidad, la vida y la corporeidad del sujeto. La razón, según él, está al servicio de la vida y del cuerpo; es la «vida» misma que valora mediante la «voluntad de poder». La moral se entiende, por ende, como favorecimiento de las acciones beneficiosas para la vida y condena de las que son perjudiciales para ella. Las condiciones y las necesidades de dos sujetos o sociedades nunca son idénticas, por esta razón resulta que las valoraciones tienen que ser necesariamente distintas. Así la moral no puede ser universal, porque de serla, ella sería una forma de esclavitud del sujeto individual en beneficio de la colectividad.

Finalmente, lo que propone Nietzsche es una «transvaloración». Hay que transmutar la ética kantiana del deber en una «moral dionisiaca» caracterizada por la afirmación de la vida, el *amor fati* y el eterno retorno de lo mismo.

Todo el proceso de las tres transformaciones del espíritu conduce a esto, es decir, al niño o al Superhombre que tiene la facultad para establecer sus propios valores, rechazando todas las morales nihilistas con pretensiones universalistas. De esta manera Nietzsche reafirma el valor de la individualidad del sujeto y de la sensibilidad subjetiva, lo que el dualismo moral y el racionalismo trascendental habían negado en el hombre de la cultura occidental.

Por ende, lo que encontramos en el discurso “De las tres transformaciones” es una confrontación de Nietzsche contra Kant que se realiza alrededor de dos puntos: primero, entre el espíritu libre y el «tú debes» kantiano; segundo, entre el eterno retorno de lo mismo, el Superhombre y el «Imperativo categórico».

En el segundo capítulo, un análisis del “Prólogo” permitió contextualizar el personaje y el discurso del libro que nos interesa. Zaratustra bajó de su montaña para traer a la humanidad un valioso presente, su deseo es despertar la conciencia de los hombres e indicarles el camino de la superación de sí mismo. Sin embargo, el rechazo de parte de los hombres permitió que el profeta descubriera que es imposible salvar a todos del rebaño; la mayoría ya son cadáveres con los cuales no se puede hacer nada sino llevarlos a la tumba. Es por esta razón que Zaratustra decidió enseñar el Superhombre exclusivamente a algunos discípulos que quisieran seguirse a sí mismos.

En el segundo capítulo hemos contestado a los siguientes interrogantes: ¿qué es este espíritu que se transforma? y ¿a qué se remite esta transformación? En el horizonte planteado por estas preguntas se pueden destacar, por lo menos, dos posibles significados: el del filósofo y el de la moral. Es decir, primero, se trata de la transformación de Nietzsche mismo desde su vida personal y su filosofía. Segundo, de la filosofía y de los pensadores respecto a la tiranía de la moral, considerada como «Circe» de los filósofos. Con esto se evidencia que allí hay una crítica y ella se destaca con más claridad desde el análisis del proceso de las tres transformaciones que hemos realizado.

Con nuestro análisis del proceso de las tres transformaciones, nos hemos dado cuenta de que el camello simboliza un estado de esclavitud del espíritu. El camello es el sujeto

nihilista sumiso a la moral o el filósofo esclavo de Circe que carga los pesos más pesados que existen.

El león marca la liberación de la voluntad, la afirmación del «sí mismo» en contra de todas las instancias culturales y morales caracterizadas por el «gran dragón». El león es la voluntad que quiere a sí misma y, por ende, constituye una condición necesaria para la transformación del espíritu en Superhombre creador de nuevos valores; Superhombre que constituye la cumbre de la transvaloración que propone Nietzsche.

El niño, transformación final del proceso, indica una nueva condición del espíritu caracterizada por la novedad en el orden moral y existencial. El niño es sinónimo de afirmación radical de la vida mediante el *amor fati* y el eterno retorno de lo mismo; en otras palabras, es la superación del hombre o el Superhombre anunciado por Zaratustra.

En resumen, todo el discurso “De las tres transformaciones” describe este proceso de transvaloración del estado nihilista en un «estado dionisiaco», caracterizado por el Superhombre; el discurso describe, por ende, un proceso de transvaloración de la moral «del deber por el deber» en una moral animada por un espíritu dionisiaco.

En el primer capítulo habíamos subrayado la importancia de *Así habló Zaratustra*. Nietzsche considera su libro como el regalo más grande que él había hecho a la humanidad. El proceso de transvaloración contenido en el discurso “De las tres transformaciones” del espíritu confirma efectivamente el valor de esta obra. Nietzsche, mediante la enseñanza de Zaratustra, regala a los hombres la libertad propia del espíritu libre (el león), lo que les puede ayudar a tomar conciencia del peligro que constituye el nihilismo, esta enfermedad de la cultura occidental que mata la vida y que está presente bajo formas morales dualistas e idealistas. Mejor aún, el filósofo alemán regala una manera de salir de esta situación decadente y sanar a la cultura y a los hombres mismos.

Por consiguiente, el Zaratustra nietzscheano cumple con su misión de corregir el error que constituye el dualismo moral introducido por su *alter ego* histórico, el reformador religioso iraní. La nueva propuesta en contra del dualismo ético es un perspectivismo moral emanantista. El hombre es el único sentido de la tierra, no tiene sentido colocar

ningún valor moral suprasensible encima de él, su moralidad debe basarse en la afirmación de su voluntad de poder, en el *hic et nunc* de la vida.

Desde esta lectura interpretativa del discurso “De las tres transformaciones” que hemos realizado, hemos visto que varios temas centrales de la filosofía nietzscheana son relacionados. Nietzsche critica a Kant su moral nihilista desde la «afirmación de la vida» y la «voluntad de poder», proponiendo una salida a la situación cultural decadente producido por el «nihilismo» y «la muerte de Dios» mediante la aceptación de la doctrina del «eterno retorno de lo mismo» y el «*amor fati*» que son características propias del «Superhombre». En conclusión, como lo afirma Desiato, *Así habló Zaratustra* “(...) parece producir una resonancia de la entera filosofía de Nietzsche, una grandiosa síntesis de la multiplicidad abigarrada que caracteriza las otras obras” (Desiato 1996: 143).

Evidentemente este trabajo no recorrió de manera exhaustiva todos los interrogantes que supone la confrontación entre Kant y Nietzsche en el ámbito ético. Sin embargo, creemos que constituye una pequeña contribución y un bello pretexto para despertar el interés y la curiosidad por este diálogo entre estos dos grandes filósofos alemanes.

BIBLIOGRAFÍA

- Andler, Charles. 1958. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*. Vol. III. Paris: Éditions Gallimard.
- Aranguren, José Luis L. 1994. *Ética*. Barcelona: Editorial Altaya, S. A.
- Barnabé, Alberto. 2004. “Orfismo y pitagorismo”. En *Historia de la Filosofía Antigua*, editado por Carlos García Gual. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 73-88.
- Barnes, Jonathan. 1993. *Aristóteles*. Trad. Marta Sansigre Vidal. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A.
- Barrios Casares, Manuel. 2016. “Prefacio”. En Nietzsche, Friedrich. *Obras completas Vol. IV. Escritos de madurez II y complementos a la Edición*. Trad. Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vernal. Madrid: Editorial Tecnos. p.775-780.
- Beck, Lewis White. 1960. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: The University Chicago Press.
- Berkowitz, Peter. 1995. *Nietzsche: The ethics of an immoralist*. Cambridge: Harvard University Press.
- Calvo Martínez, Tomás. 2004. “Sócrates”. En *Historia de la Filosofía Antigua*, editado por Carlos García Gual. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 113-129.
- Cassirer, Ernst. 1948. *Kant, vida y doctrina*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de cultura económica, S.A.
- Cicerón, Marco Tulio. 1994. *Sobre los deberes*. Trad. José Guillén Cabañero. Barcelona: Editorial Altaya, S. A.
- Colli, Giorgio. 1978. *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama.
- Copleston, Frederick Charles. 1999. *El pensamiento de Santo Tomás*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de cultura económica.
- Copleston, Frederick. 1974. *Historia de la filosofía. De Wolff a Kant*. Vol. VI. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Editorial Ariel.

- Copleston, Frederick. 1978. *Historia de la filosofía. De Fichte a Nietzsche*. Vol. VII. trad. Ana Doménech. Barcelona: Editorial Ariel.
- Cortina Orts, Adela. 2012. “Estudio preliminar. Lugar de una metafísica de las costumbres en el sistema de filosofía crítica”. En Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Editorial Tecnos., p. 15-91.
- Deleuze, Gilles. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF.
- Deleuze, Gilles. 1965. *Nietzsche*. Paris: PUF.
- Deleuze, Gilles. 1971. *Lógica del sentido*. Trad. Ángel Abad. Barcelona: Barral Editores, S. A.
- Desiato, Massimo. 1996. *Nietzsche, crítico de la posmodernidad*. Caracas: Monte Avila Editores Latinoamérica, C. A.
- Düring, Ingemar. 1987. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Trad. Barnabé Navarro. México: Universidad autónoma de México.
- Eggers Lan, Conrado. 2004. “La filosofía de Platón”. En *Historia de la Filosofía Antigua*, editado por Carlos García Gual. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 131-159.
- Fink, Eugen. 1965. *La philosophie de Nietzsche*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Garber, Dinu. 2000. “René Descartes”. En *Del Renacimiento a la Ilustración*. Vol. II, editado por Javier Echeverría. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 93-119.
- García Bazán, Francisco. 1999. “El pensamiento iranio”. En *Filosofías no occidentales*, editado por Miguel Cruz Hernández. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 179-205.
- Gide, André. 1933. “Lettres à Angèle”. En *Gide, André. Œuvres complètes*. Vol. III. Paris: Éditions Gallimard.
- Gómez-Heras, José María G. 2004. “Ética y tradición escolástica”. En *Concepciones de la ética*, editado por Victoria Camps, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 105-129.
- Gómez-Lobo, Alfonso. 2004. “El bien y lo recto en Aristóteles”. En *Historia de la Filosofía Antigua*, editado por Carlos García Gual. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 249-268.

- Granier, Jean. 1991. *Nietzsche*. Trad. Publicaciones Cruz O., S. A. y David Rodríguez Bautista. México: Publicaciones Cruz O., S. A.
- Grondin, Jean. 2004. *Introduction à la métaphysique*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Grube, George Maximilian Antony. 1973. *El pensamiento de Platón*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- Guariglia, Osvaldo. 2004. "Kantismo". En *Concepciones de la ética*, editado por Victoria Camps, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 53-72.
- Guillermi, Louis. 1976. "Emmanuel Kant y la filosofía crítica". En *Historia de la filosofía. Ideas, doctrina*. Vol. III., editado por François Châtelet. Trad. María Luisa Pérez Torrez. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, S.A., p. 17-67.
- Guthrie, William Keith Chambers. 1994. *Historia de la filosofía griega. Siglo V. Ilustración*. Vol. III. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Editorial Gredos.
- Guthrie, William Keith Chambers. 1998. *Historia de la filosofía griega. Platón. El hombre y sus diálogos: Primera época*. Vol. IV. Trad. Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos.
- Guthrie, William Keith Chambers. 1999. *Historia de la filosofía griega. Introducción a Aristóteles*. Vol. VI. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos.
- Hadot, Pierre. 2009. *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Trad. María Cucurella Miquel. Barcelona: Ediciones Alpha Decay, S. A.
- Héber-Suffrin, Pierre. 2015. *Introduction au Zarathoustra de Nietzsche*. Paris: Éditions Kimé.
- Heidegger, Martin. 1994. "¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?" En Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serba.
- Hernández Marcos, Maximiliano. 2017. "Estudio Preliminar. La moral dentro de los límites del criticismo de Kant". En Kant, Immanuel. *Critica de la razón práctica*. Trad. Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Madrid: Editorial Tecnos., p. 13-105.

- Herrera Ibáñez, Alejandro. 2000. "Leibniz, el último renacentista". En *Del Renacimiento a la Ilustración*. Vol. II., editado por Javier Echeverría. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 147-171.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. 2009. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad. Juan José Sánchez. Novena Edición. Madrid: Editorial Trotta, S. A.
- Horkheimer, Max. 1973. *Teoría crítica*. Trad. Juan J. del Solar B. Barcelona: Barral Editores, S. A.
- Hume, David. 1977. *Tratado de la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método del razonamiento humano en los asuntos morales*. Trad. Vicente Viqueira. México: Editorial Porrúa, S. A.
- Hume, David. 2006. *Investigación sobre los principios de la moral*. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Editorial Alianza, S. A.
- Jaspers, Karl. 1963. *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Sudamérica, S. A.
- Kant, Immanuel. 1996. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. José Mardomingo. Barcelona: Editorial Ariel, S.A.
- Kant, Immanuel. 2012. *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Cuarta Edición. Madrid: Editorial Tecnos.
- Kant, Immanuel. 2017. *Crítica de la razón práctica*. Trad. Emilio Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Madrid: Editorial Tecnos.
- Kant, Immanuel. 2017. *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Barcelona: Gredos.
- Kaufmann, Walter Arnold. 1974. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Anti-christ*. Boston: Princeton University Press.
- Lalande, André. 1962. "Immoralisme". En Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF.
- Laspalles, Thierry. 2018. *Nietzsche. Le chameau, le lion et l'enfant*. Paris: L'Harmattan.
- Leiter, Brian. 2002. *Nietzsche on Morality*. New York: Routledge.
- Lorite Mena, José. 1998. "Estructura y mecanismos de la cultura". En *Filosofía de la cultura*, editado por David Sobrevilla. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 53-73.

- Löwith, Karl. 1991. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Trad. Anne-Sophie Astrup. Paris: Colmann Lévy.
- Marcuse, Herbert. 1969. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Trad. Antonio Elorza. Barcelona: Editorial Seix Barral, S. A.
- Mardomingo, José. 1996. "Estudio preliminar". En Kant, Immanuel. 1996. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. José Mardomingo. Barcelona: Editorial Ariel, S. A., p. 7-101.
- Martín Navarro, Alejandro. 2016. "Prefacio". En Nietzsche F. *Obras completas*. Vol. IV. *Escritos de madurez II y complementos a la Edición*. Madrid: Editorial Tecnos., p. 65-70.
- Massuh, Victor. 1985. *Nietzsche y el fin de la religión*. Tercera Edición. Buenos Aires: Editorial Sudamérica, S. A.
- Montinari, Mazzino. 2003. *Lo que dijo Nietzsche*. Trad. Enrique Lynch. Barcelona: Ediciones Salamandra.
- Mora, José Ferrater. 2004. "Cosa en sí". En Mora, José Ferrater. *Diccionario de filosofía*. Vol. I (A-D). Barcelona: Editorial Ariel, p. 702-704.
- Mora, José Ferrater. 2004. "Kant". En Mora, José Ferrater. *Diccionario de filosofía*. Vol. III (K-P). Barcelona: Editorial Ariel.
- Navarro Cordón, Juan Manuel. 2000. "Kant: sendas de la libertad". En *Del Renacimiento a la Ilustración*. Vol. II., editado por Javier Echeverría. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 277-308.
- Navarro Cordón, Juan Manuel. 2001. "Nietzsche: de la libertad del mundo". En *La filosofía del siglo XIX.*, editado por José Luis Villacañas. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 163-199.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 1973. *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Editorial Alianza.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2007. *Fragmentos Póstumos*. Vol. I (1869-1874). Trad. Luis E. Santiago Guervós. Madrid: Editorial Tecnos.

- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2011. *Obras completas. Vol. I. Escritos de juventud*. Trad. Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. De Santiago Guervós. Madrid: Editorial Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2013. *Obras completas. Vol. II. Escritos filológicos*. Trad. Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca, Luis E. De Santiago Guervós y Juan Luis Vermal. Madrid: Editorial Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2014. *Obras completas. Vol. III. Obras de madurez I*. Trad. Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Madrid: Editorial Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2016. *Obras completas. Vol. IV. Escritos de madurez II y complementos a la Edición*. Trad. Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Madrid: Editorial Tecnos.
- Oliver Segura, Juan Pedro. 2004. “Cínicos y socráticos menores”. En *Historia de la Filosofía Antigua*, editado por Carlos García Gual. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 201-215.
- Ospina, William. 1994. *Es tarde para el hombre*. Santafé de Bogotá: Editorial Norma, S. A.
- Paton, Herbert James. 1946. *The Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*. London: Hutchinson University Library.
- Pautrat, Bernard. 1971. *Versions du soleil. Figures et systèmes de Nietzsche*. Paris: Editions du Seuil.
- Pirard, Eduardo Carrasco. 2002. *Para leer Así habló Zaratustra de F. Nietzsche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Rábade Romeo, Sergio. 1969. *Kant. Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la razón pura»*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.
- Reale, Giovanni., y Antiseri, Dario. 1995. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media*. Vol. I. Trad. Juan Andrés Iglesias. Barcelona: Editorial Herder.

- Reale, Miguel. 1998. "El concepto de cultura, sus temas fundamentales". Trad. José Martínez. En *Filosofía de la cultura*, editado por David Sobrevilla. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 37-52.
- Reboul, Olivier. 1993. *Nietzsche, crítico de Kant*. Trad. Julio Quesada y José Lasaba. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Ricoeur, Paul. 1985. *Freud: una interpretación de la cultura*. Trad. Armando Suárez y Miguel Olivera. Sexta Edición. Madrid: Siglo veintiuno editores.
- Romero Cuevas, José Manuel. 2016. *¿Con Nietzsche contra Nietzsche? Ensayos de crítica filosófica inmanente*. Madrid: Locus Solus Ediciones.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1993. *El contrato social*. Trad. María José Villaverde. Barcelona: Ediciones Altaya, S. A.
- Safranski, Rüdiger. 2001. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets Editores, S.A.
- Sánchez Meca, Diego. 1989. *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Sánchez Meca, Diego. 2007. "Introducción general". En Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos Póstumos Vol. I (1869-1874)*. Madrid: Editorial Tecnos. p. 11-33.
- Sánchez Meca, Diego. 2014. "Introducción al volumen III: El pensamiento de Nietzsche entre 1876 y 1882". En Nietzsche, Friedrich. *Obras completas Vol. III. Obras de madurez I*. Trad. Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vernal. Madrid: Editorial Tecnos. p. 13-48.
- Sánchez Meca, Diego. 2016. "Introducción al volumen IV: El pensamiento del último Nietzsche". En Nietzsche, Friedrich. *Obras completas Vol. IV. Escritos de madurez II y complementos a la Edición*. Trad. Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vernal. Madrid: Editorial Tecnos. p.17-56.
- Sartre, Jean-Paul. 1977. *El existencialismo es un humanismo*. Trad. Victoria Prati de Fernández. Buenos Aires: Editorial Sur.

- Savater, Fernando. 2004. "Vitalismo". En *Concepciones de la ética*, editado por Victoria Camps, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 297-308.
- Scheler, Max. 1984. *La idea del hombre y la historia*. Trad. Juan José Olivera. Buenos Aires: Editorial La Pléyade.
- Schultz, Uwe. 1971. *Kant*. Trad. Francisco Payarols Casas. Barcelona: Editorial Labor, S. A.
- Scruton, Roger. 1998. *Spinoza*. Trad. María del Rosario García. Bogotá: Editorial Norma, S. A.
- Sobrevilla, David. 1998. "Idea e historia de la filosofía de la cultura. En Europa e Iberoamérica. Un esbozo". En *Filosofía de la cultura*, editado por David Sobrevilla. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 15-36.
- Solana Dueso, José. 2004. "Sofistas". En *Historia de la Filosofía Antigua*, editado por Carlos García Gual. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 89-112.
- Solé, Joan. 2015. *El giro copernicano en la filosofía*. Madrid: Edición Batiscafo.
- Spinoza, Baruch de. 1958. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Oscar Cohan. México: Fondo de cultura económica, S. A.
- Stiegler, Barbara. 2001. *Nietzsche et la biologie*. Paris : PUF.
- Torrens, Rafael Arrillaga. 1979. *Kant y el idealismo trascendental*. Madrid: Revista del Occidente, S. A.
- Trías, Eugenio. 2003. "Instante y eternidad (una aproximación al Así habló Zaratustra de Nietzsche)". En *Cuestiones metafísicas*, editado por Juliana González y Eugenio Trías. Madrid: Editorial Trotta, S. A., p. 295-318.
- Valadier Paul. 1974. *Nietzsche et la critique du christianisme*. Paris: Éditions du Cerf.
- Varenne, Jean. 1966. *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*. Paris: Éditions du Seuil.
- Vattimo, Gianni. 1985. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona : Editorial Gedisa, S. A.
- Wood, Allen William. 2008. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wotling, Patrick. 1995. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Éditions PUF: Paris.

Wotling, Patrick. 2001. *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, Paris: Ellipses Éditions Marketing S.A.

Wotling, Patrick. 2008. *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*. Paris: Éditions Flammarion.