



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE
HIDALGO

Facultad de Filosofía “Samuel Ramos Magaña”

“ZARATUSTRA: PORTAL AL SUPERHOMBRE”

TESIS

Que para obtener el grado de
Licenciado en Filosofía presenta

Paul Henri Alanís Noyola

Asesor:
Dr. Erik Avalos Reyes

Morelia, Michoacán

Noviembre 2015

ZARATUSTRA: PORTAL AL SUPERHOMBRE

Paul Henri Alanís Noyola

Ha llegado el momento de que el hombre siembre la semilla de su más alta esperanza.

-Nietzsche, Así Habló Zaratustra.

ÍNDICE

PREFACIO.....	6
INTRODUCCIÓN.....	11
PARTE 1. Martillo y trasmutación	
1.1. De los adversarios.....	16
1.2. Creación, destrucción y añoranza.....	28
1.3. La esperanza como el peor de los males.....	36
1.4. El vértigo del caos.....	42
1.5. <i>Ab chao</i> . Nietzsche y Camus.....	48
1.6. El deseo del presente y la construcción del porvenir.....	62
1.7. La tercera transformación. Ligereza y plasticidad.....	70
PARTE 2. El Portal	
2.1. Porvenir inmanente. La esperanza del profeta.....	75
2.2. Completitud intersubjetiva. La afirmación del yo frente a otros.....	84
2.3. Semillas. Orientaciones éticas de Zarathustra entre el individuo y los otros.....	90
2.4. Zarathustra: Portal.....	102
CONCLUSIONES.....	111

RESUMEN

El texto presentado a continuación es una colección de pensamientos alrededor de Así Habló Zaratustra de Nietzsche, enfocado principalmente con explorar las implicaciones éticas del evangelio del superhombre (*Übermensch*) que es presentado por el personaje de Zaratustra. Desde este punto de partida, tomo la iniciativa por definir un concepto funcional de esperanza hacia el interior del profeta mismo, manteniendo siempre la intención de ser coherente con el proyecto del superhombre; esta cualidad específica de esperanza, que aparentemente va en contra de la teoría nietzscheana, toma un nuevo significado arrancado de cualquier deseo metafísico, y en efecto se revela como una esperanza transvalorada. La aplicación de este concepto provee subsecuentes avenidas de estudio, entre ellas la noción de por qué el rol de Zaratustra no encaja de manera fácil dentro de los moldes que aparentan estar ya bien definidos en su propio evangelio; a veces como sufriente y eventualmente como un individuo desencadenado, la transformación de Zaratustra se lleva a cabo a lo largo de la trama. A pesar de ser asediado por múltiples cualidades de un no-superhombre, Zaratustra no sólo es capaz de transmitir el evangelio del superhombre en tanto profeta, sino también toma la labor de pedagogo e insurgente: una semilla venenosa y una triple amenaza para sus adversarios, un escaparate que incita a los otros a caminar el camino del superhombre: un Portal.

ABSTRACT

The text that will be presented here is an assortment of thoughts revolving around Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra* concerned primarily with exploring the ethical implications of the gospel of the "Overman" (*Übermensch*) that is presented by the character of Zarathustra. From this point of origin, I take on the task of defining a working concept of hope within the prophet himself, while attempting to remain coherent with the project of the Overman; this specific quality of hope, which seemingly goes against nietzschean theory, takes on a new meaning far detached from a metaphysical desire, and indeed becomes a *transvalued hope*. The application of this concept provides further avenues of study, including how Zarathustra's role does not fit so easily within molds that appear well-defined by his own gospel; at times suffering, and eventually unchained, Zarathustra's transformation takes place along the journey. In spite of being addled by non-overman qualities, Zarathustra is not only able to transmit the gospel of the Overman as a prophet, but he also takes on the mantle of teacher and insurgent: a noxious seed and a triple threat to his adversaries, a gateway that incites others to walk the path of the Overman; a Portal.

Prefacio

La esperanza es un tema escabroso. Un tema trágico. Por la esperanza en la humanidad hay ya muchas vidas rotas. Sumergido en este contexto, la violencia hacia los otros es quizás lo que en mí siembra mayor desesperanza al respecto del estado de esta época, hogar que compartimos como sujetos. Como punto de partida es posible identificar un concepto (desde una perspectiva flexible y muy general) de lo que significa esperanza: una actitud optimista hacia el porvenir. Por lo anterior, hablar de esperanza es también hablar periféricamente sobre la construcción de utopías¹. La esperanza siembra expectativas positivas, genera paisajes prometidos en la mente del que la experimenta, y también puede generar puntos de escape del peso de la realidad. Frente a este acto de ilusionismo del que es artífice la esperanza, se encuentra la noción de que la realidad es en contraste poseedora de un terrible rostro –esto es, porque no cumple con las promesas planteadas por el individuo; la realidad se despliega en la colectividad y en el azar, no en el plano de la actualización pura de los paisajes generados por la esperanza.

La *factualización* (intento traducir aquí el vocablo inglés *actualization*, entendido como la transformación a factual, real; es decir, pasar de la mera imaginación al *aquí y ahora*) de una esperanza “pura” se encuentra en un violento conflicto con las inclemencias de la realidad. Las condiciones que configuran nuestra existencia física no dependen enteramente de nuestras acciones, por un lado porque existimos con *otros* y además que el sometimiento de todas las voluntades ajenas resulta insostenible (sólo en la mente de los peores villanos), y por otro lado porque no estamos por encima del azar ni de las fuerzas naturales. Existimos en un reino físico que engendra relaciones limítrofes con el entorno y con los otros, así también genera la conciencia de que esta *colectividad democrática* representa un estadio frágil.

¹ En los albores del humanismo hacia el siglo XVI, Tomás Moro construye el vocablo utopía a partir del griego *ο-τόπος*. Existe una ambivalencia semántica: se puede entender el término como “no-lugar” o como “buen lugar”, siendo ambos importantes en su constitución; la utopía constituye una realidad idealizada, armoniosa y perfecta pero también inalcanzable o al menos lejana. El término, aunque procede de Moro, el concepto se encuentra ya incrustado en la tradición filosófica en el trabajo de Platón y su ontología dualista, además de las claras influencias en la cosmología cristiana (en la forma del Edén y el Paraíso).

La vulnerabilidad, se nos ha enseñado, es algo indeseable poseer como parte de nuestro carácter; genera vértigo, nos pone en riesgo. Al mismo tiempo, nada impide al prójimo tomar armas e invadir y destrozar los paisajes que he esbozado como individuo desde mi propia esperanza. Por ello, el hecho mismo de vivir en este mundo ya indica vivir en riesgo. La vida ya es vértigo. Entonces, es obvio que nos resulta difícil admitir sin cinismo cualquier plan por confiar-*nos* (con todo y nuestras faltas y metas) a la merced de los otros. En un nivel general en esto consiste la esperanza: confiar. Por lo tanto, bajo el régimen de este discurso, la esperanza nos vuelve vulnerables, ergo la esperanza es, al menos en el contexto de la madurez occidental, algo indeseable. Para la axiología occidental la vulnerabilidad de la esperanza se equivale con debilidad: nos revela como mortales.

Si la violencia y el *urban blight* de las ciudades de nuestra presente época nos hacen presentes el hecho de que la esperanza debe ser abolida para lograr sobrevivir en nuestras sociedades depredatorias, no resulta extraño que en la educación en el camino a la adultez intervenga la superación de las ilusiones construidas por los cuentos de hadas; después de todo, se nos enseña que la esperanza es para los niños, para los que *no conocen el mundo*. A la adultez le corresponde la independencia, el abandono del refugio y por lo tanto el abandono de la esperanza, esto es debido a que el *mundo real*, al que nos insertamos al crecer, es un mundo hostil –un mundo en guerra. Levinas anunciaría el siglo pasado:

El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria².

En la anterior cita se puede observar la relevancia de la herencia moral para comprender un poco más el rol que juegan nociones como las de *esperanza* y *confianza* en el tejido social occidental. Hablando de mi contexto sociocultural en particular, identifico que

² LEVINAS, Emmanuel, Prefacio a *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 47.

subyace la impresión de que palabras como *esperanza* y *confianza* han sido ya superadas para el discurso racional de la *cultura occidental*, dado que para ésta la realidad irrevocablemente indica la existencia de la violencia. Al mismo tiempo, parece ser que un ambiente violento implica un imperativo que nos compele a mantenernos constantemente en actitud defensiva frente a los otros. Este imperativo es instaurado por la presencia subrepticia del estado de guerra, que resulta ser una especie de regla jamás anunciada ni enunciada.

La suspensión de la moralidad proveniente del estado de guerra es una regla tiránica que supercede a todas las demás cuando entra en efecto: es, en efecto, ley marcial universal; la moralidad –y la esperanza– son relegadas a lo irracional, lo ficticio. Esta *ley marcial* (proveniente del *estado de guerra*) actúa como *meta-ley*³. Es decir, es la ley sobre la cual se fundan todas las otras leyes, la vigencia de las cuales se pone entre paréntesis cuando entra en efecto la colosal ley marcial. Esta ley se encuentra siempre de trasfondo, y cuya autoridad gobierna y es relevante por encima de todas las demás leyes del hombre, las cuales terminan relegadas como simples anotaciones a pie de página en la obra monumental de esta *ley marcial*. La faceta más terrible de esta ley marcial es que se erige sobre todas las demás leyes provenientes del acuerdo interpersonal, esto es a razón de que para la cultura occidental, esta meta-ley marcial es una ley natural que no requiere ser explicitada; es una ley radicalmente alienante que pone entre paréntesis el mismo tejido social.

La convención de Ginebra queda establecida universalmente precisamente por las frecuentes violaciones que se efectúan en su contra, incluso cuando sus preceptos parecen ser derivados del sentido común. Pero el sentido común de una sociedad violenta es que en la guerra todo se vale. Ante el riesgo, todas las necesidades quedan suspendidas a excepción de una: la supervivencia. Pero incluso cuando el contexto estrictamente natural de supervivencia de la especie ha quedado rebasado, difícilmente se puede afirmar como superada la ley marcial. Sobrevivir hoy día en las ciudades con servicios, además de refugio y múltiples facilidades es mucho más sencillo de lo que

³ Efectivamente una *μετά-ley*: una ley sobre las leyes mismas.

pudo haber sido para los hombres antiguos a la intemperie, cara a cara con el clima, las bestias y la noche sin fuego. Aún en estas condiciones, la prevalencia de la justificación por el argumento de la supervivencia tiene ramificaciones claras en distintos ámbitos: en lo laboral, en las guerras (inventadas por humanos a veces con los más imbéciles fundamentos), en la política y en el mercado. Se sobreentiende entonces una anotación a la cultura occidental: “todo se vale”, el subterfugio, la traición, la crueldad, la manipulación, y demás, en la pretensión de que ese es el camino infalible para la supervivencia individual.

Entonces, bajo este tiránico régimen instaurado por la meta-ley de la violencia (‘estado de guerra’), la esperanza se convierte utópica⁴. Son sometidas todas estas ficciones a las escapistas imaginaciones de los niños o a las mentes trastocadas de los profetas. El aplastante presente, la inmediatez del riesgo de muerte y la despiadada estadística de la violencia son convertidos en lo único que sostiene relevancia.

La sofocante ley marcial de la violencia parece dejarnos sin escapatoria. A donde sea que tornemos la mirada, también está presente el peso de las demandas de nuestra sociedad depredatoria. Esta presión –el peso estrangulante de la realidad reducida por el estado de guerra, la náusea de la existencia- podría igualmente construirnos un ansia imperante por regresar a como alguna vez pudieron haber sido las cosas, antes de que tantos errores hayan manchado lo alguna vez puro. Podríamos yacer suspendidos en el deseo con melancolía del retorno a un tiempo sagrado, a un tiempo más allá de la memoria, previo a un Caín y a un Abel, a una instancia onírica donde el asesinato no existe. Sin embargo, esto es un peligro de calibre equivalente al sufrir la cerrazón impuesta por el régimen de la ley marcial de la violencia.

Consecuencia de esta *tunnel vision* (pérdida de la visión periférica), es que se pierden de vista los planes a futuro, que cimientan nuestras realidades individuales con la semblanza de sentido: en la virtualidad establecemos nuestras metas, dilucidamos

⁴ Como utopía en su acepción más pesimista, en la distancia de lo no-actual, de lo que no es o no puede ser.

nuestras capacidades. Someter esta virtualidad ante el imperio de la violencia es ahogar también la posibilidad de cambio constructivo, consciente. Y es justo entre este olvido de las posibilidades del flujo del caudal, de la virtualidad, donde se niegan las alternativas de la apertura del futuro. En esta apertura es donde existe también –aun cuando fuera sólo en resquicios- la posibilidad de mejoría que plantea la noción de la esperanza.

Con lo anterior, es adecuado esclarecer que identificar la virtualidad con la nostalgia del retorno al Edén es un paso erróneo, esto porque al segundo caso pertenece el deseo latente de escapar de la realidad, mientras que un planteamiento desde la virtualidad pretende construir *a partir de la realidad*. No es posible, ni preferible, pretender borrar el pasado y hacer como si nada hubiera ocurrido. Ésta no es la respuesta. Por ello, cuando hablamos de esperanzas y confianza, no sería adecuado conciliar la idea de un retorno. El ansia del retorno nos resulta un deseo paralizante, esclavizador, no sólo porque pretende desaparecer de su propio contexto, sino porque ante todo se instaura como un deseo incrustado en una actitud pasiva.

Entonces, hablar de un retorno a la armonía, a la convivencia en paz, resulta problemático; por ello que todo planteamiento ético no pueda localizarse bajo la sombra de esta melancolía ante el homicidio. Más allá de una pretensión incapacitante de fuga hacia un tiempo imposible, el planteamiento de la ética se proyecta hacia un futuro – hacia algo más potente que la espera de la esperanza: la construcción de un porvenir en coexistencia.

La observación de Levinas es atinada al identificar un lugar más allá de todas las leyes que define el límite de la piedad. Este estadio es el de la meta-ley de la supervivencia, el cual colectivamente hemos forzado la migración de la meta-ley al ámbito de lo estrictamente humano y no en el entorno ajeno de la naturaleza. Así funcionan los engranes de lo humano en el mundo presente, esa es su operación factual, pero ese no es el punto. El peso del asunto recae en el hecho de que el ámbito de lo humano es líquido y mutable por las acciones y conductas del individuo. El mundo no tiene que funcionar así. El error no ha sido la existencia de la meta-ley de supervivencia, el

problema ha sido olvidar nuestro entorno humano en su potencial virtual (lo que puede ser). La premura de la ética es la búsqueda de resquicios desde los cuales sea posible la construcción de los cimientos de un entorno humano donde la meta-ley no sea necesaria. La decepción podría asegurarnos que el mundo no se puede cambiar (que las cosas son como son y que parte de ser adulto significa darse cuenta de que el mundo sigue girando y que las personas nos seguiremos matando y seguiremos sin preocuparnos por el otro con el que compartimos la misma casa, el mismo aire), pero es justo esta manera de ver las cosas lo que nos ciega ante el hecho de que nuestra realidad sociocultural no es estática, su raíz no es sobrenatural ni metafísicamente fundada. Nuestro contexto cambia de acuerdo a la acción de individuos conscientes e inconscientes de igual manera. Si nos limitamos a lo que nos es dado por la suspensión de la moral y no marcamos una línea en la arena al respecto de lo que buscamos defender, nos convertimos en poco más que engranes para que el movimiento se perpetúe a sí mismo. Por esto que la mirada de lo virtual sea tan necesaria, la esperanza de aquellos personajes que se permitan la esperanza por un porvenir distinto.

Introducción

Para explicitar la importancia del texto *Así habló Zaratustra* será conveniente mencionar el contexto dentro del cual fue gestado. Es producto de una de las mentes más influyentes en el panorama filosófico contemporáneo, pues Friedrich Nietzsche es ampliamente referenciado en el corpus de autores colosales del siglo XX como Heidegger, Foucault, o Deleuze –además de la controversia suscitada por su impacto en las ambiciones de los ideólogos nazis.

Estas y otras referencias no siempre nos ponen a los lectores del lado del propio Nietzsche, hay que aclarar; su influencia ha sido también contenciosa debido al carácter antagónico de su obra, hablando no sólo en términos de su mensaje general sino también por su estilo literario enigmático y controversial, así como por su lugar incómodo entre otros pensadores de su época.

Nietzsche es controversial en relación al *zeitgeist* de su época. Casi ignorado durante la mayor parte de su vida activa, su trabajo literario comienza apenas a tomar tracción hacia los últimos textos. Su primera disertación filológica y filosófica a la vez, *El nacimiento de la tragedia* fue opuesta antes de que pudiera generar adeptos, en buena parte porque su interpretación al respecto de los ideales operantes en el arte y sociedad griegos iba en contra de la visión establecida⁵. Entendiéndolo en términos nietzscheanos: se consideraba al impulso apolíneo como el principal factor en la configuración del arte griego, dejando de lado algo que Nietzsche valoraba con alta estima, a saber el factor dionisiaco de la música⁶. Esta contraposición ilustra muy bien el conflicto que es la vida y obra de Nietzsche, que es en resumidas cuentas un recuento agónico.

Nietzsche nace en una familia alemana con credenciales dentro de la comunidad religiosa, tanto luterana como protestante⁷, su contexto está desde el comienzo construido a la sombra de la ley abrahámica. Aunque, si bien el panorama de la época de Nietzsche estaba influenciado por ideales que centran a la univocidad de la verdad y la herencia religiosa recatada como importantes, también el pensamiento intempestivo de Nietzsche tiene sus precursores. Por un lado, cuenta con la influencia del movimiento romántico precedente que establece que fuerzas no-rationales están al principio de la configuración de la creatividad y la realidad⁸. Por otro lado, bebe ávidamente de la influencia de los pensadores presocráticos, con su red de símbolos que remiten a la naturaleza, constituyentes de este plano de la existencia. Cabe notar de los pensadores presocráticos que esa búsqueda por hallar el fundamento en la naturaleza, enraizada en el mundo vivo, deja una clara huella en las imágenes evocadas por el personaje titular en *Así habló Zaratustra* al referir al 'sentido de la tierra'.

⁵ WICKS, Robert, "Friedrich Nietzsche", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [en línea: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/nietzsche/>]. Fecha de consulta: 24/08/15

⁶ Véase, NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*, en *Nietzsche I* de CANO, Germán (compilador), Gredos, Madrid, 2011

⁷ WICKS, "Friedrich Nietzsche", Op. cit.

⁸ Ídem.

La confluencia de opuestos estuvo presente en la experiencia de Nietzsche a respecto de su condición a partir de su mismo cuerpo, constantemente asediado por enfermedad y que al final extinguiría su llama literaria --o bien, la coronaría si se piensa a su final locura como el último gran acto, culminante, de su obra. Gilles Deleuze asevera: “La enfermedad como evaluación de la salud, los momentos de salud como evaluación de la enfermedad: ésta es la «vuelta del revés», el «desplazamiento de las perspectivas», en donde Nietzsche ve lo esencial de su método y de su vocación para una transmutación de los valores”⁹. Esta misma transición entre opuestos recurriría al respecto de sus relaciones interpersonales, anidadas entre nudos de veneración y decepción (hablando particularmente de figuras paternas¹⁰).

Es entre una larga historia de sufrimiento y de conflicto que Nietzsche es capaz, con inusual fortaleza, de mantenerse enfocado en producir y pensar casi hasta su último ápice de cordura y salud física. Es entre este juego agónico que nace una obra como *Así habló Zaratustra*. En ella se ilustra el camino abordado por el personaje titular, un portavoz¹¹, que tiene como propósito llevar a la raza humana el mensaje de su evangelio, que invoca la figura del *ubermensch*, un más allá del hombre --frecuentemente encontrado en la literatura como *superhombre*.

El presente texto abordará al personaje de Zaratustra en su rol específico, singular y de igual preponderancia que el del superhombre en el proyecto nietzscheano. ¿Por qué se diferencia de aquello que predica? La razón de esto es que Zaratustra es el lazo entre el hombre y el superhombre. Es un insurgente y un pedagogo. Es un Portal, y como significado de esta palabra específica asigno lo siguiente: una nueva clase de pensador, una nueva especie. De manera similar a la transformación de hombre en superhombre, es necesario comprender un nuevo filósofo, y ese es el *Portal*. Zaratustra, argumentaré, es un ejemplo de esta nueva clase de personaje; a través de este individuo (en sus

⁹ DELEUZE, G., *Nietzsche*, Arena, Madrid, 2000, p. 14.

¹⁰ Ídem, p.

¹¹ Véase HEIDEGGER, Martin, “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche”, en *Conferencias y artículos*, Eustaquio Barjau (trad.), Ediciones Serbal, Barcelona, 1994 [en línea: <http://www.lamaquinadeltiempo.com/temas/filosofia/heidegg01.htm>. Fecha de consulta: 24/08/15]

enseñanzas y acciones) se asoma un paisaje de la realidad por venir, un mañana que es posible a través de los elementos en el presente, pero no sólo eso sino que además este Portal trabaja para *factualizar* ese porvenir. Entonces, intentaré definir que aquello que lo mueve es una especie de esperanza-herramienta, una visión al respecto de las posibilidades futuras del presente y que va coadyuvada irrevocablemente a la acción, no a la pasividad (una esperanza que no es mero esperar).

Para esto requiero cimentar en la primera parte de este texto, aunque sea de manera somera, mi interpretación al respecto de dos cosas: lo que constituye la propuesta del proyecto del superhombre hecha por el personaje titular en *Así Habló Zaratustra* y el contexto nietzscheano al respecto de la muerte de dios y los viejos valores. Esto para tener como marco de referencia una interpretación de base sobre el contexto general del libro. En tanto que buena parte de la labor del Portal es la acción y no el esperar, el rol del superhombre como creador es central a esta interpretación del Zaratustra de Nietzsche.

La cualidad de una existencia activa es importante porque partimos del hecho de la muerte de dios - querer revivirlo o regresar a la fábula del Edén no sólo es imposible sino que es indeseable, porque una cosmovisión que ya cuenta con sus propias leyes y su propia escatología trazada desde el génesis hasta el fin de los tiempos simplemente no da lugar al surgimiento de nuevos significados, no da lugar a la plasticidad y fuerza creadora que se asoma en el potencial de la forja de superhombres en el estadio de la inocencia creadora del niño. Por ello es útil partir desde el azar, el caos y lo absurdo, contemplar la posibilidad de que una infinidad de contenidos y símbolos sean en realidad vacuos, porque eso provee de un espacio fértil para el despliegue de la vida. El proyecto nietzscheano es una vía de acceso hacia la transformación espiritual; es un paisaje, digamos, condensa una concatenación de cualidades deseables para un puñado de almas capaces de andar el camino trazado por Zaratustra. Rebato como inverosímil la necesidad de que tal proyecto se construya sin el sembrar en almas resonantes las semillas de ese porvenir, a pesar de las dificultades que dado proceso pueda presentar. ¿Qué es el astro sin aquellos a los que ilumina?

En la segunda parte de este texto ahondaré un poco más en el personaje titular al respecto de su relación con los otros. Entraré en la indagación de la ética que se puede inferir del proyecto del superhombre, maleándola y reinterpretándola, extendiéndola y abusándola para comprender sus límites (*enculage* deleuzeano). Investigaré cómo Zaratustra comparte el mismo camino hacia el superhombre, pero no lo camina necesariamente de manera directa y sin tribulaciones. Sufre por los hombres porque se encuentra tendido entre el hombre y el objetivo virtual del mundo de los superhombres. El sufrimiento es *natural*, ya que Zaratustra no es aún un superhombre del todo - no es enteramente niño, en el contexto de los estadios en el camino al superhombre. Sustenta un grado de esperanza en la medida en que es tanto a través de sí como a través de los otros como se presenta la posibilidad del porvenir de los superhombres.

Argumentaré que la esperanza tiene un papel importante que jugar en el corazón de Zaratustra: el de *infectar* a sus discípulos con su evangelio. La esperanza es un tema que requiere ser tratado con tacto, porque es controversial en mención conjunta al nombre de Nietzsche, esto por el bagaje cultural cristiano de los *trasmundanos*; será necesario explicitar el planteamiento de una esperanza distinta, una esperanza jovial sobre el porvenir - una esperanza activa y no pasiva. Además, en el ámbito de la relación del Portal con los otros, intentaré realizar una conjunción entre los aspectos posiblemente reconciliables entre la noción de la igualdad de oportunidades, además de confrontar el proyecto de superhombre con la idea de Otro universal. La idea misma de lo que constituye un Otro universal, cualquier otro (un cuerpo ajeno susceptible de control, o quizás posible adversario), será transformada en la idea de que en cada individuo existe una posible semilla de superhombre, aunque esto mismo debe ser matizado de manera cuidadosa en términos éticos, para avizorar las fronteras de esto: ¿tienen todos los otros derecho a que los consideremos como virtuales semillas del superhombre? ¿Qué riesgos hay en plantear a un otro universal (al estilo levinasiano) es este punto? ¿Qué límites éticos se presentan a partir del proyecto de Zaratustra?

Finalmente exploraré cómo está constituida una ética cuyo principal personaje es la figura del portal que está representado en Zarathustra principalmente a través del concepto de la esperanza activa (transvalorada) sin traicionar el proyecto nietzscheano porque es parte central de su capacidad creadora, incluso cuando el mismo Zarathustra no ha terminado su trayecto hacia la meta que conoce y predica. Zarathustra, tanto para llenar a otros de su fuego como para él mismo avanzar en su meta, cumple el rol de portal: de insurgente y de pedagogo.

Parte 1. Martillo y transmutación¹²

1.1. De los adversarios.

Cuarenta años habían pasado desde el nacimiento de Zarathustra y diez de ellos habían transcurrido desde el comienzo de su exilio. En aquel entonces, sus manos contenían las cenizas de un hombre roto. Las cenizas eran hastío y decepción del mundo que lo vio crecer. Eran náusea. Pero la iluminación que interrumpiría su existencia sería la sabiduría de la soledad; una ligereza insurgente plantada en la tierra. Ocurrió que a la luz del astro incandescente, el tiempo estimuló en él una metamorfosis. Cuando eventualmente descendió de la montaña, Zarathustra se encontró de frente con la familiar presencia de un constructo artificial impregnado por el olor de la putrefacción¹³: la cultura. Los ídolos del estado y de la institución eclesiástica habían ejercido un control somnoliento y traperero. “*Dios ha muerto*”¹⁴, anunciaría Zarathustra. Germán Cano apunta que: “Nietzsche entiende la muerte de Dios, del ‘Dios moral’ como la pérdida definitiva de la vieja fe y del orden social y político fundado en ella”¹⁵.

Cuando por primera vez ingresa la noción de la mortalidad en el marco conceptual de nuestra experiencia, nos encontramos con un episodio de gran relevancia, ya que pone

¹² Frase original en DELEUZE, G., *Nietzsche*, Op. cit., p. 26.

¹³ Cfr. NIETZSCHE, *La ciencia jovial*, en *Nietzsche I* de CANO, Germán (compilador), Gredos, Madrid, 2011, p. 688.

¹⁴ NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, Op. cit., p. 19.

¹⁵ Ídem, p. 19.

en un lugar relativo nuestra permanencia en el mundo, cuando el yo es el eje y marco de referencia para nuestra relación con el mundo. Al proceso de la muerte le corresponde un arrebató de algo que no puede regresar, pero deja tras de sí un fragmento, que es el cadáver. Hablando de la muerte como un concepto significativo, podemos poner en la mesa la noción de la muerte de alguien que nosotros como individuos conocimos. El episodio experiencial del encuentro con ese cadáver puede resultar intrigante, al menos, si no inexplicable. Cuando ese *alguien* se transforma en este *algo*. Algo que permanece como testamento de una vida de situaciones y cadenas de significados construidas por un individuo; el cadáver subyace al menos por un período de tiempo, y de lo demás quién sabe.

La figura del cadáver utilizada por Friedrich Nietzsche es de gran importancia y se ajusta de manera magnífica a su crítica hacia la sociedad de su época que constituye buena parte de su corpus filosófico. De manera similar, se refleja la situación de Zarathustra, siendo que es en el cadáver de Dios donde se concentra la misma sensación específica: a pesar de la pérdida de aquello que solía proveer sentido e incluso de un hálito vital, algo permanece. Es una sombra, un recipiente o caparazón que se asemeja a lo que una vez fue, pero que a su interior revela una terrible ausencia. Los viejos valores son ese caparazón que reviste lo hueco: “¿Qué son, pues, estas iglesias sino las tumbas y sepulcros de Dios?”¹⁶. Estos valores se erigieron sobre pedestales que a su vez se alzaron hacia trasmundos terriblemente lejanos para los hombres, cuya valía fue empequeñeciéndose¹⁷ con el paso del tiempo; la adoración de aquello tan lejano transformó a los hombres en apenas alimañas. De este estado de cosas, de la instauración de esta ontología reprobable, nació también la propuesta adversa del proyecto del superhombre, que es el evangelio de Zarathustra.

A partir de esta tensión, es posible identificar más claramente cuáles son los adversarios del proyecto nietzscheano del superhombre. Considero que se deben considerar al menos tres figuras clave: los trasmundanos, los ‘hombres superiores’ y por

¹⁶ NIETZSCHE, *La ciencia jovial*, Op. cit., p. 689.

¹⁷ Ver NIETZSCHE, “De la virtud empequeñecedora” en *Así habló Zarathustra*, Op. cit., p. 205.

último los *superdragones*. No son los únicos adversarios, pero propongo su investigación de acuerdo a lo siguiente: los trasmundanos son la antítesis más fuerte en el encuentro de Zaratustra con los que rechazan su mensaje, y contra ellos dirige los ataques más claros; los hombres superiores son un área gris y de rico valor investigativo en su polivalente condición como adversarios/aliados; finalmente, los *superdragones* son los enemigos a la altura del superhombre, es decir, son los adversarios por excelencia. Otros adversarios, aparte de estas tres figuras, están ilustrados en la segunda parte de *Así habló Zaratustra*.

El blanco obvio a lo largo de *Así habló Zaratustra* es la figura de los trasmundanos, mencionados siempre en plural, como una marabunta de sujetos que ejercen el control sobre la otra masa, sobre los sumisos que gobiernan a través de su teocracia, fuerza reactiva y negación de esa entidad llamada hombre. Son individuos cuyo carácter y fuerza fueron forjados por la trepidación a raíz de la muerte de Dios. Estos trasmundanos (*hinterweltler*), es decir, los metafísicos, son constructores y evangelizadores, pero construyen un panorama muy distinto al que pretende crear Zaratustra. Son perpetuadores de aquella podredumbre a la cual busca erradicar el personaje nietzscheano:

Eran enfermos y moribundos los que despreciaban el cuerpo y la tierra, y los que inventaron lo celestial y las gotas de sangre redentoras [...] para ellos el cuerpo es una cosa enfermiza, y con gusto se librarían de su propia piel. Por eso escuchan a los predicadores de la muerte, y ellos mismos predicán trasmundos¹⁸.

El desprecio por el cuerpo y la fisicalidad del aquí y ahora, es uno de los crímenes, a los ojos de Nietzsche, cometidos por los trasmundanos con base en el evento de la muerte de Dios. La distancia del reino de lo temporal y lo mortal en relación al trasmundo atempóreo predicado por los adversarios de Zaratustra, genera angustia en ellos, dado que hace patente la vacuidad de sus rituales y de sus vidas mortales, por ello que añoren por un paraíso y la muerte que los conduce hacia él. El ansia por un dulce descanso profundiza la pasividad ante la cual se contrastan las cualidades vitales y activas del

¹⁸ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Op. cit., p. 41.

superhombre. En efecto, el ansia de la pasividad es una tentación ante la cual han caído rendidos otros exiliados del mundo de los hombres, entre ellos algunos sabios.

Por la influencia negativa de los trasmundanos es que exclama Zaratustra, “Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado [...] Todos los seres han creado algo por encima de ellos [...]”¹⁹. El superhombre anunciado por Zaratustra es un ser que excede las barreras impuestas por las leyes de los viejos valores, esto a través de su propia afirmación como individuo. “El superhombre es el sentido de la tierra”²⁰. El superhombre reclama su derecho de pertenecer a la tierra, y busca retomar el estatus ontológico arrebatado por la cosmovisión de los trasmundanos. Para ello se requiere la instauración, o más bien el rescate de una dimensión que difiera de los paraísos e ilusiones distantes que los trasmundanos, maestros de los rituales, han erigido; una dimensión que remita al aquí y ahora. Cuando Zaratustra conjura la expresión *el sentido de la tierra*, apunta Germán Cano: “[...] se produce la definitiva ruptura con la metafísica cristiana. La tierra se alza como una dimensión autónoma que genera su propio sentido”²¹.

Es desde el cuerpo, con sus capacidades de afectar y transformar el mundo como se sustenta la fortaleza vital del superhombre. Pero esta fuerza no está desconectada del mundo; es una relación simbiótica con el mundo que da nutrimento pero que también castiga y pone a prueba los horizontes del cuerpo para transformarnos. Se conjuga en la fisicalidad la unión entre el aquí y ahora, y lo que se despliega hacia lo que *puede ser*. Desde la acción transformadora existe el superhombre en el mundo, no vive de esperar y añorar sobre lo muerto o de darse golpes de pecho sobre las condiciones que lo rodean. Para superar las aspiraciones trasmundanas es necesario actuar para construir de manera afirmativa.

Entonces, por otro lado, la instauración de la ontología que favorece el discurso de los trasmundanos es nigromancia; es evocar momentáneamente fragmentos del cadáver de

¹⁹ *Ibíd.*, p. 20.

²⁰ *Ibíd.*, p. 21.

²¹ *Ídem*, p. 21.

Dios para subyugar de forma negativa a los elementos que conforman nuestro presente, nuestro cuerpo, esta tierra o incluso nuestro prójimo. Por lo que para poder afirmar a lo ausente de manera exitosa, los mitos sobre paraísos necesitan negar lo presente. La cosmovisión de los trasmundanos “miraba al cuerpo con desprecio, y entonces ese desprecio era lo supremo: ella lo quería famélico, espantoso y hambriento. Así pretendía escapar del cuerpo y de la tierra”²².

La teocracia a la que parecen pertenecer estos personajes nos provee con la información necesaria para hacer alguna equivalencia con el contexto del autor. Es una ruta ya conocida. Nietzsche se encuentra en contraposición acérrima a la institución eclesiástica y la clase sacerdotal cuya influencia se ejerce en Europa a través de dos religiones abrahámicas, es así que los que ejercen este poder están ilustrados en los trasmundanos de *Así habló Zaratustra*.

La negación del aquí y ahora que se despliega desde los viejos valores de los trasmundanos, es una sumisión que puede ser ilustrada por la noción del pecado original en la tradición religiosa cristiana. Bajo el régimen de esta cosmovisión hay una ofensa que pone a cada ser humano bajo su yugo, evento que ocurre en un momento previo incluso al momento de la llegada de cada individuo a este mundo. En la doctrina de la Caída, desarrollada por los primeros teólogos del cristianismo, queda escrita una ofensa que está marcada sobre nuestras frentes²³, ya que es una ofensa al lejano dios que representa la fuente de las viejas leyes y rituales; esa ofensa, se establece como consecuencia irrevocable al hecho de nuestra existencia, debido nuestra cualidad como humanos.

Adán desobedeció a su señor al comer del fruto prohibido en el Edén, y por ello fue condenado a ser mortal, a sobrevivir a través del trabajo y el sudor de su frente; Eva, a su vez fue condenada a la mortalidad y a sufrir de manera inconmensurable en el parto. Este relato justifica para la teología cristiana la finitud, que es parte intrínseca de la

²² Íd., p. 21.

²³ Cfr. AKIN, Daniel L., *A Theology for the Church*, B&H Publishing, Nashville, 2007, p. 433.

condición humana. Ambos términos, vida y muerte, son inescapables, inseparables en la experiencia de lo humano. Esta relación no es espontánea, sino que está enraizada en aquella ofensa de Adán. Al nacer, cada ser humano en su vulnerabilidad neonata cuenta ya con esa marca; el recién nacido ya está señalado como descendiente de Adán, heredero de su linaje y su desobediencia. Este señalamiento le conlleva un rasgo en común con todos los descendientes de la humanidad: su pecado. En el pecado quedamos hermanados aún antes del nacimiento. Es una ofensa atada ontológicamente a la identidad del humano desde el cristianismo, pues ni acción ni premeditación son puntos de partida para el pecado en este contexto. Pero tal doctrina es apenas un síntoma de aquello que combate Nietzsche y su Zarathustra ¿es esa culpa, ese peso atado a la misma condición humana, algo necesario para desenvolvernos como humanos? La respuesta es no²⁴. Zarathustra está enraizado en una doctrina de afirmación y de liberación.

Dentro del contexto de la cosmovisión cristiana, que es quizás la más familiar en la época de Nietzsche pero todavía es relevante en la nuestra, las fuentes canónicas del saber cuentan con conceptos y relaciones preestablecidas al respecto del inicio de los tiempos y del fin de ellos. La ontología pierde su flexibilidad, puesto que los roles, cualidades y capacidades han sido ya asignados por una fuente onnisapiente y omnipotente. Y sucede que en este caso el hombre se define en vida por cualidades sospechosamente similares a las del cadáver: su cuerpo es apenas un trazo del verdadero ser, el cual se encuentra en una vida más allá de la muerte que tiene mayor validez por no ser parte del aquí y ahora. La cercanía al dios infinitamente distante es lo que *otorga ser* a las cosas, y de manera consecuente el mundo mortal es negado, queda incompleto y no llega del todo a ser.

Retomando el hilo central de esta sección, haré en seguida referencia al segundo grupo de adversarios del proyecto nietzscheano, aquellos a quienes Zarathustra identifica como 'los hombres superiores'. Pero a diferencia de los trasmundanos y los superdragones, esta categoría conlleva significativamente más problemas por el carácter

²⁴ Cfr. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, Op. cit.

difuso de su naturaleza. Si bien algunos de los ‘hombres superiores’ son adversarios para el proyecto del superhombre, otros son más bien aliados. Para llegar a esbozar esto es propio considerar algunos males necesarios de los que se ha servido la figura histórica del filósofo.

Gilles Deleuze, en su texto monográfico sobre Friedrich Nietzsche nos dice que las fuerzas, para poder entrar en juego, frecuentemente toman la forma o asumen la identidad de otras fuerzas precedentes, ya establecidas; la transición no se da de la nada. Es así que la fuerza-voluntad del personaje del filósofo, amortiguando su transición al mundo, se revistió con las máscaras de otras figuras: “Ha sido necesario que el filósofo adoptara las maneras de las fuerzas precedentes, que tomara la máscara del *sacerdote*”²⁵. En un primer momento herramienta de supervivencia, luego el mal necesario deviene metástasis. Si bien la figura adoptada puede delimitarse de manera más o menos clara para el individuo en un principio, con el paso del tiempo las fronteras se difuminan y las propias barreras entre quien pretende ser y quien quiere ser, comienzan a ser asediadas. Es así que lentamente comienza a servir los ideales que hubiera podido lograr subvertir. Deleuze continúa:

Era por tanto fatal que la filosofía en la historia sólo se desarrollara degenerando y volviéndose contra sí, Nietzsche dejándose atrapar en su máscara²⁶ [...] El filósofo deja de ser fisiólogo o médico para convertirse en metafísico; deja de ser poeta para convertirse en «profesor público». Se declara sometido a las exigencias de la verdad, de la razón; pero tras las exigencias de la razón se reconocen con frecuencia fuerzas que no son tan razonables, Estados, religiones, valores vigentes²⁷.

Probablemente quien es el personaje más influyente en toda la filosofía resulta inherentemente problemático para Nietzsche, y es Deleuze quien enuncia: “Con Sócrates aparece el tipo de un filósofo voluntaria y sutilmente sumiso”²⁸. Hay rasgos que resultan irreconciliables entre el pensamiento socrático/platónico y el nietzscheano, eso está

²⁵ DELEUZE, *Nietzsche*, Op. cit., p. 25.

²⁶ Ídem.

²⁷ Ibídem, p. 26.

²⁸ Ibíd., p

claro. Pero es quizás el legado que dejó su filosofía lo que Nietzsche jamás perdonó a Sócrates.

Las palabras de Sócrates²⁹ hacen eco en la doctrina cristiana pues marcan una afinidad del alma, que es un elemento simple e inmune al cambio, con las Ideas; esta afinidad parece servir de manera espléndida para justificar la negación del cuerpo como algo mutable, perecedero y por lo tanto menos real. Lo que nos es idéntico en tanto humanos mortales palidece frente a lo que es absolutamente Otro, aquello que es divino y eternamente lejano.

La apropiación de Platón por parte de los teólogos cristianos no es un accidente. Desde esta perspectiva hay una clara predilección por la inmortalidad –rasgo divino– un ansia por permanecer de alguna manera en la existencia, por lo que la finitud del cuerpo parece ser obstáculo para la instauración de una existencia inmortal. La tradición cristiana se despega del *aquí y ahora*, que *es y no es* al mismo tiempo, pero quizás sea necesario considerar esta paradoja en el tenor más negativo de una interpretación heraclíteas; en comparación, el trasmundo del paraíso *es* de manera absoluta. El cristianismo y el platonismo son doctrinas adversas al proyecto del superhombre y del sentido de la tierra que constituye el evangelio³⁰ de Zaratustra, que afirma el cuerpo, el yo, el presente y el mundo tangible. Como elementos fundamentales en la relación entre el corpus filosófico platónico y la herencia discursiva del cristianismo, es posible identificar que afirman los siguientes dos aspectos:

- 1) Un plano ontológico ultraterreno, atempóreo, en donde se establece la permanencia y desde cuyas características se define la naturaleza de lo que es *real o verdadero*.
- 2) Una asimetría en la valoración de lo trascendente en comparación a lo immanente. Se establece la absoluta otredad, por un lado a Dios y por otro a las Ideas, como el fundamento del mundo material.

²⁹ Cfr. PLATÓN, “Fedón o del alma” en *Diálogos*, Porrúa, México D.F., 2009.

³⁰ Del latín *evangelium*, y éste del griego *εὐαγγέλιον*, buena nueva.

El conflicto con estos dos elementos es de primordial importancia para comprender el propósito de Nietzsche y de su Zarathustra, pues su filosofía que despliega en respuesta a ellos, por contraste, estará enfocada hacia establecer el rescate del mundo vivo y perecedero además de erradicar la necesidad de un fundamento trascendente para el mismo.

Si bien Sócrates es un ejemplo que ilustra la posición ante la cual Nietzsche se encuentra enfrentado, no se ubica cómodamente en el lugar de los trasmundanos. Parece encajar más bien en una segunda categoría, que obedece a la del filósofo que ha sido consumido por la máscara debajo de la cual se disfrazó para permitir su transición y su supervivencia. Más aún, el personaje de Sócrates tiene un rol similarmente intempestivo, a tal punto que su vida termina en un desenlace trágico a consecuencia de su labor pedagógico-filosófica. Es un rebelde que algo tendrá de redimible, al menos en tanto filósofo, aun cuando para Nietzsche la clave de una filosofía subversiva ya se haya elucidado en los pensadores presocráticos.

El fin de Sócrates es un sacrificio en nombre del altar de la verdad (unívoca, metafísica y perfecta). Es un acto solemne que lo posiciona en el seno del armazón axiológico cristiano. Para sí mismo establece una ley absoluta ante la cual le es imposible adaptarse o reconfigurar su respuesta ante el jurado. Se autolegisla un callejón sin salida; en lugar de cambiar, interioriza el peso de su condena y se somete al castigo de la plebe de forma radical; toma su vida con veneno. Se esfuma del mundo de la carne, esperando traspasar el velo de la misma para acceder a otro terreno, un trasmundo. Cabe cuestionarse, sin embargo, qué tanto esta interpretación con tintes cristianos no sufra del mismo abuso que la interpretación sobre Nietzsche que realizó el nacionalsocialismo. Pero el punto es que en buena parte en esto puede consistir el obstáculo para que Nietzsche considere a los socráticos/platónicos aliados en su lucha.

El punto de quiebre consiste en la sumisión final de Sócrates. Carga con la condena de su propia filosofía y de la esperanza en lo establecido. Sócrates y buena parte de los filósofos que favorecen el legado de su metafísica, terminan consumidos por la gravedad

y la pesadez de sus máscaras. Su fuerza, si bien es reactiva, es incuestionable. No son personajes minúsculos como la marabunta de los trasmundanos; más bien son colosales, pero fatídicamente constituidos por su pesadez.

La aportación de Deleuze en su *Nietzsche* nos permite comprender de mejor manera esta diferenciación cuando menciona la figura del “hombre superior”: “Teseo es el Héroe, una imagen del Hombre superior. Tiene todas las inferioridades del «Hombre superior»: cargar, asumir, no saber desuncirse, ignorar la ligereza.”³¹ Más adelante, nos dice: “Hombres superiores [...] Son múltiples, pero son la prueba de una misma empresa: tras la muerte de Dios, reemplazan los valores divinos por valores humanos”³².

Por ahora concierne a esta sección establecer que, por un lado los hombres superiores se diferencian de los trasmundanos, y segundo, en base a la averiguación de Deleuze, que estos personajes bien podrían tener cercanía íntima con los filósofos que han sido afectados en algún grado por la tradición socrático-platónica (por los viejos valores). El Zaratustra de Nietzsche extiende una rama de olivo a los hombres superiores, si bien lo es al menos reconociendo su lucha, para advertirles a partir de su propia experiencia “Aprended esto de mí, hombres superiores: en el mercado no hay nadie que crea en hombres superiores. Y si queréis hablar allí, ¡muy bien! Mas el pueblo dirá parpadeando: «todos somos iguales»”³³. De manera que el viejo ermitaño advirtió a Zaratustra al bajar renovado de la montaña, así él advierte a esos hombres. Hay ciertos reflejos entre las cualidades que asigna Deleuze a los hombres superiores con las experiencias que atraviesa Zaratustra en la búsqueda de predicar su evangelio, pues él en efecto sufre antes de comenzar a despertar en la ligereza de un creador bailarín más cercano al superhombre. Las ocho categorías que establece Deleuze sobre los hombres superiores son las siguientes:

1. El último Papa.
2. Los dos reyes.
3. El más repugnante de los hombres.

³¹ DELEUZE, *Nietzsche*, Op. cit., p. 54.

³² Ídem, p. 57.

³³ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Op. cit., p. 335.

4. El hombre de la sanguijuela.
5. El Mendigo voluntario.
6. El mago.
7. La sombra viajera.
8. El adivino.
9. Zaratustra (y el León).³⁴

Estos hombres superiores no son los trasmundanos propiamente, pero son incapaces de desprenderse de su herencia o de la máscara que adquirieron para sobrevivir entre trasmundanos y otros hombres. Con la designación *el hombre de la sanguijuela* parece asomarse la pretensión epistemológica de la herencia platónica: “Ha querido reemplazar los valores divinos, la religión e incluso la moral por el conocimiento”³⁵. El caso es que estos personajes están en conflicto en algún aspecto o están incompletos en su transformación. Deleuze menciona al personaje titular de *Así habló Zaratustra* como parte de estos hombres superiores: “Zaratustra no es Dionisos, es puramente su profeta”³⁶. Zaratustra está fragmentado, inconcluso en su propio sendero hacia el superhombre.

Pero esto es cuestión de tener en mente la pluralidad y los distintos grados e intensidades que están aquí en juego. La categoría general es que todos estos hombre superiores cumplen roles polivalentes en el proyecto del superhombre. Mi apuesta es que Zaratustra, en este lugar específico, en su intensidad individual, es el catalizador del superhombre, y tiene un rol positivo –y activo, en la completitud del proyecto nietzscheano. Entonces, hablar de adversarios del proyecto nietzscheano nos remite a hablar sobre los hombres superiores, pero no *todos* los hombres superiores.

Como tercera figura contrapuesta al superhombre están aquellos a quienes Zaratustra nombra *superdragones*. Esta es quizás la figura más críptica, y al respecto de la cual dejaré una puerta abierta. El texto nos dice:

³⁴ DELEUZE, *Nietzsche*, Op. cit., pp. 60-61

³⁵ Ídem.

³⁶ Ibídem.

¡A cuántas cosas se les llama ahora la peor de las maldades, y no tienen más que doce pies de ancho y tres meses de duración! Pero en el futuro vendrán al mundo dragones mayores. Pues para que al superhombre no le falte su dragón, para el superdragón que sea digno de él: ¡para ello aún deben abrasar muchos soles ardientes la húmeda selva virgen!³⁷

Más aún, en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche enuncia: “Los héroes precisan una serpiente que se torne en dragón; de otro modo le faltará su enemigo legítimo”³⁸. Considerar la posibilidad del futuro del mal, cuando las apuestas están tan fuertemente cargadas, es un prospecto interesante. A través del texto, el evangelio de Zarathustra establece la figura cuasi-mítica del superhombre, frecuentemente en términos superlativos, por lo que pensar en algo así como un adversario digno resulta escalofriante. No me aventuraré demasiado lejos en definir a esta figura, pero considero algunas posibilidades argumentativas.

Para ser un adversario digno del superhombre, su antítesis el superdragón debe ser capaz de ejercer una fuerza igualmente descomunal. Si la antítesis es dialéctica, esto lo constituirá de una fuerza reactiva del orden más alto. Si, por otro lado partimos de la figura de los hombres superiores como semilla de un superdragón, el prospecto es aún más complejo. Si este gran villano del proyecto del superhombre es capaz de reunir ciertas capacidades nietzscheanas, dignas de admirarse, no será de manera alguna sumiso, sino que posiblemente explotará la fuerza activa, cruel y violenta de la naturaleza. Instinto de la carne; mal encarnado. Un superhombre torcido pero no trunco. Quedará al aire cuestionar en qué aspecto específico podría un superdragón diferenciar sus cualidades y ser antítesis de superhombre; ¿o será acaso, sólo otro rostro de las posibilidades del superhombre? El terror del espejo.

Hay muchas interrogantes al respecto, pero no sería descabellado considerar que una avenida efectiva para el alza de los superdragones sea el ámbito político y la instauración de la ley absoluta. Un personaje partidario por la univocidad del sentido, poseedor de

³⁷ NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, Op. cit., p. 179.

³⁸ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1986, p. 124.

una fuerza activa e individualismo intenso; la manipulación de la plebe para conseguir la antítesis del propósito del proyecto nietzscheano: destrucción.

La hipnosis en masa del discurso político ya ha sido explorada en el siglo XX con el alza del nacionalsocialismo, pero quizás habrá algo aún más peligroso, un mal que sepa adaptarse y controlar de manera sutil y suave, manteniendo a la plebe convencida de su bienestar; un mal que sepa permitir rebeliones para apaciguar las llamas de grandes revoluciones antes de que éstas se gesten. En fin, la construcción de un imperio vano, anudado en la humanidad porque ésta cree haberlo elegido. Todo esto comienza a sonar sospechosamente familiar.

1.2. Creación, destrucción y añoranza

La acción encuentra su punto más alto en el crear como sobreabundancia, ese es el crear de los superhombres. El evangelio de Zarathustra es una respuesta al malestar de su entorno, pero no basta un inventario de las cualidades que tiene el superhombre y cuáles tiene el hombre, porque entre ellos hay estadios intermedios y ramificaciones que se extienden hacia delante o en retroceso. Particularmente al referir a la capacidad creativa de los hombres, es necesario comprender que incluso esa cualidad puede tomar rutas totalmente distintas. La valía de la creación en vista al horizonte nietzscheano se puede decidir desde el eje del ánimo activo o pasivo que dirige las acciones, entre ellas la creación.

El crear de los trasmundanos es una creación que se exprime desde su sufrimiento; no se arriesgan a la construcción de nuevas leyes, o a la exploración de nuevos horizontes. “Sufrimiento fue, e impotencia --lo que creó a todos los trasmundanos; y aquel breve delirio de felicidad que sólo experimenta el que más sufre de todos”³⁹. Las leyes que dictan los trasmundanos son producto de la angustia, y no de un ánimo jovial como lo pretende Zarathustra. En el caso de la vía hacia el superhombre, el camino hacia la

³⁹ NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, Op. cit., p. 335.

transformación del espíritu no es para nada simple pero el alma fuerte tiene la capacidad de superar esos obstáculos porque tiene para dar de sí, proceso del cual la transformación y el crecimiento del espíritu son la recompensa. En el caso de los trasmundanos, para arribar a la creación que empequeñece el camino es decididamente más simple, porque es al arribar al destino cuando se paga el precio. Este es el error de los trasmundanos: el tomar el camino más simple que resulta en la disminución de su espíritu, es decir: asumir una actitud pasiva o primordialmente reactiva.

El adoptar una actitud pasiva resulta ser una de las herramientas recurridas por los hombres para lidiar con la noción de la muerte de Dios. Es por eso que al interior de las comunidades con las que se encuentra Zaratustra, las viejas leyes sobreviven, aun cuando el objeto de la vieja fe que las fundó hace mucho ha desaparecido. El cadáver se venera más que a la vida y los sepulcros se guardan con celo con la añoranza de que la época de aquel paraíso terreno idílico pueda ser rescatada a través de suficientes ofrendas de parte de los trasmundanos y veneradores.

Para los trasmundanos, se puede reemplazar la angustia, al respecto de la existencia de un mundo mediocre y dislocado, con el fulgor del deseo de que las cosas ‘volvieron a ser como eran antes’, por ello que exclamen: “¡Oh, si aún hubiese caminos celestiales, si pudiésemos deslizarnos en otro ser y en otra felicidad!”⁴⁰. La promesa de la fe se funda en este deseo, que presenta un paisaje que aunque jamás haya sido experimentado por los que veneran el cadáver de Dios, se asegura que ya ha ocurrido. No es difícil entender el encanto de esta vía, permite una existencia cómoda que exime al individuo de exigencias inmediatas que lo compelan a la acción.

Apuntará Levinas sobre lo que llama el *deseo metafísico*, que se encuentra presente al menos en cierto espectro en la cultura de los últimos hombres: “The true life is absent. But we are in the world. Metaphysics arises and is maintained in this alibi. It is turned

⁴⁰ Ídem, p. 43.

toward the 'elsewhere' and the 'otherwise' and the 'other'"⁴¹. El deseo por revivir un momento idílico está presente en la cosmovisión cristiana y el platonismo. La Atlántida y el Edén se pueden identificar en esta intención. Referir a la segunda de ambas instancias resulta conveniente.

En base a la posición de los trasmundanos, se podría afirmar que al menos para Nietzsche, el Edén representa algo similar a ese 'en otro lado' al que refiere Levinas. Esto es, para la cultura occidental el modo de vida armonioso por excelencia, es el tiempo perdido de la relación originaria del hombre con Dios. Es un tiempo a la tentación presentada por la serpiente, un tiempo idílico previo a un Caín y a un Abel. En esta instancia el hombre retiene su inocencia, las leyes de la fe son tangibles, además de referibles de manera inmediata en su relación con Dios; no hay iglesia para servir como intermediario, no hay pestilencias ni guerra. Adán y Eva son esencialmente receptivos de las leyes presentadas divinamente, son personajes pasivos y su existencia es un transcurrir atempóreo y sin cambio. Después de todo, ¿por qué alterar esa armonía?

Confrontar la realidad con este mito de un estadio idílico exige de sus creyentes una decisión que, en el caso de los trasmundanos a los que encuentra Zaratustra, desemboca en asumir el retorno a la relación originaria con su dios. En el caso de la tradición cristiana, el pecado original cumple una función expiatoria para las faltas del presente y descarta la existencia humana como algo imperfecto en contraste. La realidad se vuelve indeseable. La esperanza se deposita en un nuevo prospecto: el paraíso. Esta nueva instancia metafísica recoge el deseo del retorno con la actitud pasiva de la espera, que es un esperar por el fin de los tiempos. Sin embargo, Levinas por otro lado presenta una alternativa a la posición del retorno de los trasmundanos, ya que nos explica que: "The metaphysical desire does not long to return, for it is desire for a land not of our birth, for a land foreign to every nature, which has not been our fatherland and to which we shall never betake ourselves. The metaphysical desire does not rest upon any prior

⁴¹ LEVINAS, Emmanuel, *Totality and Infinity*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 2011, p. 33. ("La verdadera vida está ausente'. Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene sobre esta coartada. Está dirigida hacia el 'en otro lado' y el 'de otra manera' y el 'otro'"). La traducción es propia.

kinship. It is a desire that can not be satisfied”⁴². Es decir, Levinas, en el reconocimiento de que el deseo del retorno es incompatible con la misma naturaleza trascendente del reino ultraterreno, reconoce al ansia por ese ‘en otro lado’ como un deseo que es irrevocablemente insatisfecho.

Para el Zaratustra de Nietzsche es justamente la trascendencia lo que resulta intolerable. El que atiende a las lecciones de Zaratustra no busca alejarse del mundo, no quiere escapar hacia esa tierra absolutamente ajena, y por lo tanto no puede vivir sus días anhelando lo absolutamente Otro. Más bien, el discípulo de Zaratustra que es la semilla del superhombre, pretende un mundo que es distinto al del presente, pero que no se encuentra arrancado de él –al contrario, tiene sus raíces fuertemente plantadas en este nuestro mundo; el mensaje nietzscheano se orienta a construir un mañana **a partir del presente**. La espera anhelante, el deseo metafísico insatisfecho, es un hambre que se alimenta en la espera, en la pasividad; la esperanza-herramienta de clase nietzscheana, por otro lado, no debe desvincularse de la acción. Esta nueva especie de esperanza activa se desenvuelve en el mundo material, y es la herramienta responsable de la factualización del mundo visualizado por el Portal: Zaratustra.

Es el planteamiento nietzscheano el que pretende cuestionar el pedestal ontológico sobre el cual yace lo ultraterreno –atempóreo, intangible y perfecto–, lugar que le fue proporcionado en el pasado por la teología cristiana-platónica. Considero que el mensaje de Zaratustra es rescatar el sentido de la tierra, lo que implica coronar también al cuerpo y dejar al mundo tangible yacer al lado, y no debajo, de lo intangible. Sin la separación ontológica, se queda atrás la sagrada trascendencia para adentrarnos en la inmanencia de la multiplicidad. No será entonces necesario un cisma entre la imaginación y la carne: la imaginación también puede vivir, la carne puede soñar.

⁴² Ídem. (El deseo metafísico no ansía regresar, pues es el deseo por una tierra que no es la tierra de nuestro nacimiento, es una tierra extranjera a toda naturaleza, que no ha sido nuestra tierra madre y de la cual jamás formaremos parte. El deseo metafísico no descansa sobre ningún parentesco previo. Es un deseo que no puede ser satisfecho). Traducción propia.

Zaratustra decididamente pretende desbaratar el constructo axiológico de la vieja fe, las viejas leyes y el cadáver de Dios. Su acción pretende producir una supresión de ese aparato que engendra pasividad y letargo entre los hombres, que subsume todo en sombra y herrumbre. En efecto, la destrucción que exige Zaratustra a ese puñado de almas capaz y dispuesto a convertirse en superhombres, es una destrucción con fines creativos y afirmativos de la vida. Pero la transición deseada no es tan simple como parece. Hay al menos dos elementos a considerar en este proceso que tienen la capacidad de combinarse a distintos grados y en distintos polos para lograr la transición buscada por Zaratustra. Por un lado se encuentra una fuerza activa. Por otro lado se encuentra la capacidad del individuo de crear más allá de sí.

Referiré al término fuerza activa en contraste al de fuerza reactiva, tomando la precaución de una acotación de Gilles Deleuze, en el contexto nietzscheano de lo que significa la fuerza. No es tan simple identificar únicamente a lo activo como fuerza y a lo reactivo como el objeto sobre el cual aquélla recae:

[...] las fuerzas inferiores no dejan de ser fuerzas, distintas de las que mandan. Obedecer es una cualidad de la fuerza como tal, y se relaciona con el poder igual que mandar: [...] Las fuerzas inferiores se definen como reactivas: no pierden nada de su fuerza, de su cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades, ocupándose de las condiciones de vida y de las funciones, las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad.⁴³

Por un lado, el ejercicio de una fuerza activa es de primordial importancia en el contexto nietzscheano porque para que el individuo se sobreponga a las condiciones impuestas, requiere un impulso propositivo identificado con la agresión. La segunda transformación del espíritu anunciada por Zaratustra es en león. “Crearse libertad y también un sagrado no frente al deber: para eso [...] es necesario el león. Tomarse el derecho de nuevos valores [...] En verdad, [...] eso es un robo y algo propio de un depredador”⁴⁴. Esta es la iniciativa de tomar la libertad, de tomar para sí. Libertad de acto, libertad para ser. Una

⁴³ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la Filosofía*, Anagrama, Barcelona, p. 24 [versión en línea: http://www.medicinayarte.com/img/biblioteca_virtual_publica_deleuze_nietzsche_filosofia.pdf. Fecha de consulta: 19/07/14].

⁴⁴ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Op. cit., p.36.

fuerza reactiva responde, resiste; una fuerza activa propone, arrebatada, empuja. Esa fuerza activa se estimula y desarrolla en el individuo que camina el sendero hacia el superhombre, aun cuando su dominio no sea absoluto, después de todo existe en el mundo material, ante el cual requiere también dominar sus fuerzas reactivas ante la inclemencia de sus embates.

La fuerza activa es el estadio inmediatamente previo a la capacidad creadora, que es el objetivo del hombre en tanto *puente* y *ocaso*: “El hombre es algo que tiene que ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres hasta ahora han creado algo por encima de sí”⁴⁵.

El estadio más álgido de la transformación que atraviesa el espíritu humano en el sendero del superhombre es el tercero: el del niño⁴⁶. Después de sobrepasar las dos etapas anteriores, la primera que es la del camello, y la segunda del león, el espíritu del individuo se encuentra entonces listo para aprender a crear. Si bien el camello le dio el conocimiento de su fuerza, y el león el coraje para rebelarse, hasta que haya atravesado esta tercera etapa, aún no ha aprendido a ser libre. En la transformación del espíritu en niño, el individuo adquiere la capacidad de crear y construir de manera libre e inocente. El niño crea sin preocuparse por el remordimiento, inventa sus propias reglas sin mala conciencia, e ilumina su vida bajo sus propios términos. No tiene sobre sus hombros pesadez. Cuando el individuo es capaz de conjugar la espontaneidad creativa con la fuerza activa, obtiene como resultado la posibilidad de legislar su existencia como superhombre.

La interpretación de Deleuze revela una pista sobre el contexto ontológico en el cual se mueve Nietzsche. Ambos autores parten de la noción de la existencia como devenir, por ello que el conflicto entre fuerzas es agónico, es constante tensión, y de esta relación podemos comprender de qué manera opera la fuerza de la vida. Por otro lado, la cosmovisión de los trasmundanos no concuerda con esta interpretación de la existencia,

⁴⁵ Ídem, p. 20.

⁴⁶ Ibídem, p. 37.

que seguramente también comparte Nietzsche con su Zarathustra. Entonces, la atemporalidad que exigen la idea de la vida metafísica y la doctrina de los trasmundanos, es un ansia por sofocar el movimiento, por ralentizar el cambio inevitable de la existencia. La repetición del ritual y la perpetuación de las viejas leyes de parte de los trasmundanos definen su conducta enfermiza consecuente de haber llevado al extremo la reactividad de su acción. La tragedia de la cosmovisión de los trasmundanos es su incapacidad de adaptación a la existencia como devenir, y que la ilusión que han construido desde su esperanza en una vida ultraterrena no concuerda con la posibilidad de que ese reino quizás no exista.

Como ejemplo de la complicación que surge en este punto, quizás sea adecuado presentar la siguiente cuestión al respecto de los horizontes de la creación y de la acción en nuestro aquí y ahora. El compendio de saberes concatenados con el propósito de desarrollar una herramienta de aniquilación, es decir, una herramienta de negación total como el armamento que son capaces de producir múltiples naciones hoy día, resulta difícilmente loable desde un horizonte nietzscheano. La carrera armamentista que lleva a la obliteración es una acción que generó la más absurda negación. Se puede afirmar que en este punto hay efectivamente una capacidad activa, de tomar poder, es una contienda que demanda un vencedor. Cuando la acción no genera el crecimiento, el aumento, cuando impide el engendrar futuros eventos de afirmación de lo vital, se tiene de frente un evento activo que desemboca como negativo en el ámbito de la creación.

Ahora, la añoranza por revivir el cadáver de Dios, por escapar a la angustia de la realidad aplastante, toma en los trasmundanos la ruta de la construcción de rituales, “furtivos senderos y pócimas de sangre”⁴⁷, para perpetuar momificado ese cadáver que les resulta tan difícil dejar atrás. Los rituales son trabajo de vigilantes nocturnos y de guardianes de tumbas⁴⁸. Para el ánimo negativo de los trasmundanos que ralentiza futuros procesos de creación, el evangelio de Zarathustra resulta ofensivo:

⁴⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁸ *Íd.*, p. 168.

“En verdad, al igual que miles de risas infantiles diferentes entra Zarathustra en todas las cámaras mortuorias, riéndose de esos vigilantes nocturnos y guardianes de sepulturas, y de los que hacen ruido con sus sombrías llaves. Con tus risas los asustarás y derribarás [...] ¡tú, abogado de la vida! [...] en verdad has soñado con ellos, con tus enemigos [...]”⁴⁹.

Sin el refugio de la fantasía, el riesgo de la intemperie acecha a los individuos cuya vida ha transcurrido en la comodidad de una existencia pasiva. El mejor escudo en términos de autojustificación es para los últimos hombres la esperanza; el nihilismo de los últimos hombres aparece frecuentemente como subrepticio. La negación de la vida subyace de manera más bien dócil en los rituales trasmundanos, de manera que el acto manipulador de sus líderes se vuelve más fácil de digerir, siempre coronados con el halo de la santidad. El poder de los trasmundanos se afianza perpetuando la inactividad de los hombres con fantasías sobre la tierra prometida lo suficientemente fundadas en una esperanza absolutamente segura de sí para que ellos, los hombres, no requieran tomar un rol activo en la configuración de su mundo.

De acuerdo a esta lógica, al pecador sólo le corresponde arrepentirse y someterse ante Dios, pues la fe en la sagrada escritura y el plan escatológico trazado por Dios más allá del tiempo ya han marcado la secuencia de eventos. Los males del mundo se establecen como claramente escandalizadores para los creyentes, pero rara vez exigen de ellos acción; su esperanza pasiva es el escudo de su negación y su pasividad.

En el caso de la esperanza pasiva hago referencia al aspecto fuerte del lazo entre los vocablos de “esperanza” y “esperar”. Más adelante definiremos la diferencia entre este tipo de esperanza pasiva y un concepto distinto que aplica específicamente a la visión del profeta nietzscheano, una esperanza-herramienta, una esperanza activa. La esperanza que les pertenece a los trasmundanos es la esperanza pasiva. Es un llamado a la espera de la Providencia o el plan divino, es decir una confianza ciega depositada en lo absolutamente Otro. El riesgo de este tipo de esperanza es que resulta un discurso justificatorio para la inactividad, y para la negación del yo. Al negar la acción del individuo

⁴⁹ Ídem, p. 170.

se niega su impacto en el mundo, se le vuelve sumiso, ebrio de comodidad en la fe en el Otro. Si el mundo colapsa a su alrededor, lleno de miserias e injusticias, pueden permanecer inalterados, pues han depositado ya sus anhelos en la espera por la solución divina.

Este extremo es en suma incómodo al superhombre, que se afirma a través de la acción, y que reconoce que el mundo es un campo fértil de posibilidades y no un orden preestablecido. El azar le exige al superhombre acción y adaptabilidad para sobrevivir.

1.3. La esperanza como el peor de los males

La idea de la muerte es un campo fértil para la imaginación. El evento de la muerte como tal simboliza para el individuo un pequeño fin de los tiempos. La certeza de su eventual transcurso es incontrovertible, aplastante. Es al parecer la sola ancla estable alrededor de la cual se podría plantear la existencia humana. Sin embargo, las culturas humanas han construido aparatos mitológicos alrededor de la pregunta de la finitud. ¿Es tan definitiva como parece? ¿Es la muerte humana tan mundana como la de una planta que se seca, o el infortunio de cualquier artrópodo? Esta aparente certeza nos hemos esmerado como especie en refutar. Pero el fundamento de esa duda no es insospechado; la razón y la afectividad convergen en este tema con interés y curiosidad. Ante la angustia que siembra el contacto con la muerte, frecuentemente, la única vía de escape es la esperanza en una vida más allá de la vida.

Se mantiene inconclusa la duda sobre si el sufrimiento que sentimos los seres humanos al respecto de la idea de la muerte no se da únicamente debido a que la experimentamos a través de la cultura, y de los aparatos axiológicos en ella. Es decir, ¿es el dolor que causa una muerte algo puramente afectivo en un nivel precultural? Si no contáramos con ideas preconcebidas de la muerte como algo negativo, ¿sufriríamos de la misma manera? Sin la ilusión afianzada del paraíso, y de otros trasmundos, ¿nos resultaría tan decepcionante u ofensiva la idea de que la muerte humana pueda ser algo

tan cotidiano como la muerte de una planta o de un insecto? En el flujo cósmico, las muertes humanas son minúsculas, pero la consciencia que imbuye a cada sujeto vuelve cada mente singular un microcosmos, así que la muerte es en efecto un pequeño fin de la totalidad, pero al mismo tiempo es un fin que jamás es definitivo. La muerte singular no es un punto final, sino *ellipsis*⁵⁰.

No por asignar lo inconcluso a la muerte afirmo un trasmundo, al contrario, si de la multiplicidad de los elementos de la tierra se constituye el sujeto, queda claro la necesidad de cuestionarlo en tanto *unidad*. Si yo fuese, en tanto creación de Dios, una unidad, singular y con bordes cerrados –es decir mónada– y si fuese algo que cesa de existir, la muerte sería definitiva e intransigente pues al morir el cuerpo muere todo. En esto se mece el vértigo de los trasmundanos, que como alternativa presentan la dualidad cuerpo-alma, ambas pertenecientes a la unidad. Lo uno. Lo singular. Pero si como alternativa a esta dualidad nos escapamos y pensamos en clave nietzscheana el problema de la identidad, desde la inmanencia, la dualidad cuerpo y alma es innecesaria. Pero el lenguaje de por sí nos hace una mala jugada. Las alternativas para definir ese proyecto que es humano son “individuo” o “sujeto”. Somos individuos o somos sujetos. ¿Por qué la definición de la identidad tiene que estar definida desde el enunciado por la unicidad, lo singular, además de la opresión y subyugación? ¿Soy individuo porque no me puedo dividir? ¿Estoy confinado a una sola identidad y una sola cara? Y si soy sujeto, ¿es porque estoy sujeto a la autoridad de un amo? ¿Dónde caben la multiplicidad y la libertad? ¿Cómo enuncio todas estas cosas que soy, todas estas máscaras? ¿Cómo puedo ser en la inmensidad del devenir, siendo lienzo en blanco y agujero negro?

Pero la entidad del sujeto desde la perspectiva nietzscheana puede ser múltiple en tanto que es una colección innumerable de máscaras. Puede ese algo que le sigue al hombre, ese superhombre, estar constituido por agua, nutrientes, bacterias y órganos; puede ser una gran comunidad actuante y caminante de distintas formas de vida dirigida por actos de voluntad. Y al morir puede dividirse de nuevo en mil partes y seguir siendo parte de la naturaleza y de la tierra, perdurando en nuevos atavíos y unidades quizás

⁵⁰ Uso la palabra *ellipsis* como el equivalente en Inglés de “puntos suspensivos” en Español.

más simples. El superhombre puede ser legión. Sin embargo, todo esto es tema para otro momento. Es relevante para la presente indagación mantenernos en la perspectiva de la multiplicidad cuando hablamos del proyecto nietzscheano, incluso cuando sea requerido hacer uso de los vocablos “sujeto” e “individuo”. Hagamos uso de estas ilusiones.

Las ilusiones juegan un papel importante en nuestra percepción del mundo, pero depende de cada sujeto si toman un papel dominante en su autoconstrucción. Para el sujeto despierto es inevitable generar lazos de significación en la percepción de su circunstancia. Esto constituye, después de todo, la consciencia. A lo largo de su vida construye redes de significado para conformar en su mente una idea del mundo al que ata sus emociones en diferentes intensidades, pero esto ocurre de manera más clara en su interrelación con otros individuos. Entonces, cuando se experimenta la muerte de un ser amado, el evento desgarrador de la pérdida violentamente afecta en el sujeto la constitución de las redes afectivas y de significado, y posiblemente también incrementa la consciencia de un hueco, quizás sospechado, como es en el caso de la muerte de Dios. El dolor persiste a razón de que se añade la sensación de la pérdida a todas las previas redes de significado establecidas durante el transcurso de la relación que construyó el sujeto con aquello que ha perdido. Lo perdido adquiere un nuevo estatus, surge como una figura abstracta (idealizada a capricho de la emotividad) a consecuencia de la distancia entre el “aquí y ahora”, y el “en otro lado menos conmigo”.

El riesgo de **volver trascendente lo ausente** está allí, la construcción en la imaginación de paraísos bien podrían ser sólo búsquedas de refugio al entrar en contacto con lo inconmensurable de la separación. Pero la pérdida es también una piedra angular en la constitución de cada sujeto; es imposible deshacernos sin más de nuestras pérdidas y del dolor que causan, hasta para los más estoicos entre nosotros, por lo que cada una de esas partidas también nos constituye, se marca en nuestra mirada y tiñe el mundo que experimentamos. La encrucijada es la manera en que nos configuramos tras cada partir. Si la opción de los trasmundanos es enamorarse de su ilusión, volviendo el dolor lo que obnubila todo, la del superhombre es afirmar la pérdida y encontrar fuerza y

jovialidad para la construcción futura. Más que blindarnos al dolor, es la fuerza de conseguir la reconfiguración a partir de la pérdida lo que es verdaderamente sobrehumano.

Para el sujeto es difícil predecir la manera en que sus métodos de defensa responderán ante la pérdida. El evento puede erosionar a tal manera que se revelen fisuras en su capacidad activa, sembrando la duda en su fortaleza y en su voluntad de continuar. El sujeto puede también acudir a la esperanza para resanar sus flaquezas y nublar su angustia. El doliente y su esperanza claman "ella ya no me acompaña" -- cuando acto seguido continúa: "pero algún día nos reuniremos". Esta es fuerza de resistencia, fuerza pasiva pero fuerza al fin; cuando una madre ha perdido a sus hijos y toma refugio en la fe para encontrar consuelo a través de la pérdida, hace uso de esta esperanza. La aversión de Nietzsche no consiste en que este tipo de esperanza no tenga sus usos, sino que supla la fortaleza del sujeto a costa de invocar en él una excesiva pasividad que podría resultar en su debilitación eventual. Y quizás más allá, el sujeto quizás también deba romperse para renacer fortalecido.

En la doctrina religiosa, el proceso de duelo escala a un nivel superior de abstracción, es un duelo que le pertenece a todos los creyentes. Se establecen directrices rituales para lidiar con nuevas pérdidas, como la expulsión del paraíso o el sacrificio del Cristo. A través de los valores que comparte la comunidad cristiana, se constituye una esperanza colectiva. La esperanza en otra vida pretende sobrepasar el temor a la muerte estableciendo que aunque el Edén está vedado en la memoria de la herencia cristiana pero permanece al horizonte el prospecto de la resurrección. La esperanza cristiana podría tener un efecto positivo para el doliente, que en su situación más difícil pueda acudir a la esperanza para subsanar sus heridas y mantener la cordura en casos de dolor extremo.

Sin embargo, la esperanza puede perdurar como una ilusión que disminuye el espíritu si le exime de asumir la realidad de sus condiciones o vías de transformación constructiva. Si la esperanza se asienta y torna caduca, y en lugar de convocar al sujeto

hacia la fuerza activa, prolonga su sufrimiento con la memoria erosionadora de lo perdido, esa esperanza en efecto se vuelve el peor de los males. Nietzsche establece a la esperanza como un adversario por excelencia al interior de la naturaleza humana; el suplicio se prolonga por omisión:

[...] el mal que guarda en su fondo es la mayor de las infelicidades (la Esperanza). Zeus quería, en efecto, que el hombre, cualesquiera que fuesen los males que soportara, no echase lejos de sí el de la vida, para que así tuviera que dejarse torturar siempre de nuevo. Por esto es por lo que dejó al hombre la Esperanza, y la Esperanza es en verdad el peor de los males, porque prolonga los suplicios de los hombres.⁵¹

Para interpretar este breve fragmento, es posible referir a Spinoza (de nuestro autor referido, precursor⁵²), quien consideró a la esperanza de manera quizás más laxa que Nietzsche: “la esperanza no es sino una alegría inconstante, surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos”⁵³. Bajo el contexto propuesto por Nietzsche, el suplicio del sujeto en cuestión se prolonga a razón de la falta de concordancia entre el estado de cosas y su imagen formada al respecto de él.

La esperanza es siempre un ejercicio de proyección; remite al sujeto hacia una distancia que le supera. Pero desde un contexto nietzscheano lo más crucial de esta proyección es cuestión de veracidad. El problema aquí no es si la esperanza consiste en una certeza o no al respecto de un evento distante, sino que el riesgo se vuelve patente cuando esa esperanza resulta una ilusión, cuando el camino trunco se encuentra obnubilado por la confianza depositada en lo distante. La esperanza cristiana pretende ser confianza absoluta: no tiene otra alternativa que ser ilusión en caso de que la realidad no coincida con la imagen creada. No tiene manera de retractarse o corregir el curso. Este es el eje en el que falla decididamente el sujeto, alimentando a sus propios males, cuando tiene la consciencia de su ilusión y aún así la arrastra consigo. Cuando la esperanza está proyectada de manera errónea y cuando, debido al apego que tiene a la

⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, Editores Unidos Mexicanos, México, 1986, p. 32

⁵² NIETZSCHE, Friedrich, *Epistolario*, Jacobo Muñoz (ed.), Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 168.

⁵³ SPINOZA, Baruch de, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Madrid, 1980, p. 139.

imagen que se ha formado, perpetúa su sufrimiento de manera superflua, la esperanza es un terrible mal.

Una *esperanza* poderosa es un estimulante de la vida más efectivo que cualquier felicidad particular realmente existente. Se tiene que mantener en pie a los que sufren abrigando una esperanza que no pueda ser contradicha por ninguna realidad –que no pueda ser *eliminada* por ningún cumplimiento: una esperanza en el más allá. (A causa, precisamente, de esta capacidad para mantener a los infelices, la esperanza era considerada por los griegos como el mal de los males, realmente el más *maligno*: permanecía en la tinaja de todos los males)⁵⁴.

En esto consiste el problema de la esperanza. El peligro al interior de la caja de Pandora era el hecho de que escondía lo absurdo de la esperanza de los hombres, es decir, la falta de concordancia definitiva entre lo imaginado y lo real; el peligro está en este espejismo. La esperanza carga consigo la posibilidad del exceso, cuando el sujeto es sometido por ella, y ese terrible intercambio tiene, en el caso de la caja de Pandora, las más nefastas consecuencias. La esperanza absoluta arrastra el sufrimiento, exprime la carne y el espíritu hasta romperlos en base a sus espejismos, pues el suave abrigo de ella exige: “¡aguarda!”, y ciega al sujeto de los caminos para cesar la tortura.

El dolor igualmente puede disminuir como puede estimular a crecer, pero todo esto depende del uso que se le da. La esperanza, en el ejemplo de la caja de Pandora y en el caso de los trasmundanos, es una ideología, es tiránica, pues exige ante todo esperar, aguantar, someterse; exige un espíritu resistente y fuerte, es cierto, pero ante todo lo requiere dócil. Esta esperanza no admite constructores, sólo requiere bondad y obediencia. El camello encuentra aún un lugar aquí, pero jamás lo tendrían el león, y mucho menos el niño. Esta esperanza es la que ante la pérdida vuelve lo ausente trascendente, ante la pérdida exige el levantar altares y monumentos, hacer canciones y poemas para honrar el pasado, pero difícilmente ve hacia sí o hacia el futuro.

⁵⁴NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*, en *Nietzsche II* de CANO, Germán (compilador), Gredos, Madrid 2011, p. 843.

1.4. El vértigo del caos

Adoptar un sistema permite a un sujeto adentrarse en la dirección general de un sistema de valores (axiología), admitir regulaciones, categorías y contenidos epistemológicos, que en suma le proveerán con una visión más o menos coherente de su realidad. Lo anterior es al menos en un nivel general, pero comprendiendo la existencia como una realidad móvil, que se transforma de acuerdo a una variación de intensidades, es posible afirmar que la cultura es una especie de sistema. Dentro de este sistema corre a su vez una multiplicidad de subsistemas, que establecen sus propias directrices y que definen en mayor o menor medida las diferencias en la cual los individuos en su interior asumen el mundo.

Para Nietzsche la cultura es una institución fallida en diversos aspectos, particularmente en la predominancia moral esclava, de la cual considera que la tradición religiosa abrahámica ha sido responsable: “Los señores’ están derrocados; la moral del hombre vulgar ha vencido”⁵⁵. De esta victoria del ‘hombre vulgar’ surgió una moralidad del resentimiento, que es la moral esclava que “[...] dice de antemano ‘no’ a todo ‘fuera’, a todo lo ‘distinto’, a todo lo ‘no yo’: y este ‘no’ es su obra creadora”⁵⁶. Perpetuada en su cosmovisión, esta moralidad despliega su axiología produciendo formas de control reactivas enraizadas en el resentimiento, propagando la debilidad y la negación de la realidad que le rodea, abogando por lo absolutamente Otro –deseo metafísico.

La moralidad esclava conceptualiza a la fuerza activa como un mal, y a los que Nietzsche considera “señores” como villanos. Para Nietzsche esto resulta absurdo, una inversión de la fuerza, que deviene usurpada por la pasividad, el resentimiento y la mala conciencia. Para Nietzsche está muy claro que la moralidad superior es la fuerza activa de los superhombres, que debería estar coronada; la moralidad esclava ha olvidado su lugar, ha traicionado a la Tierra misma, a la expresión de su multiplicidad, favoreciendo

⁵⁵NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, en *Nietzsche II* de CANO, Germán (compilador), Gredos, Madrid 2011, p. 602.

⁵⁶ Ídem, p. 603.

a su vez a lo único, a lo ultraterreno, a la casta sacerdotal. La transvaloración de la que pretende ser instrumental el Zarathustra nietzscheano es una recuperación de la lógica instaurada por la naturaleza. Esta lógica es orgánica, pero también a ratos despiadada cuando la entendemos como la supervivencia del más fuerte.

Hablando del establecimiento de lógicas, una religión establece una cosmovisión que justifica o explica su axiología, pero al mismo tiempo establece avenidas de significación en el mundo para los creyentes. El vino y el pan adquieren en el ritual cristiano el significado del cuerpo de Cristo; no que se despoje la significación ordinaria del sustento del pan, ni su valor nutricional o su relación económica, sino que provee otra dimensión que influencia la manera de ver el pan para los creyentes en un determinado contexto ritualístico.

En el contexto de la muerte de Dios en *Así habló Zaratustra*, los trasmundanos están inmersos en un sistema religioso al interior del cual se ha desarrollado una herencia epistemológica y cultural. Alrededor de estos contenidos los rituales han revestido (para Nietzsche, probablemente: *contagiado*) la manera de comprender el mundo tanto para sí mismos como para los últimos hombres. El conflicto de Zaratustra es que estos rituales han sido desplegados desde un ánimo nihilista, es decir, de la negación del cuerpo, del mundo y de la vida.

Según Cano, la muerte de Dios es una situación que es conocida. No es Zaratustra quien anuncia la muerte, propiamente, sino que es parte de la consciencia cultural de los hombres:

El pensamiento de la muerte de Dios no es propio de Zaratustra, sino que éste lo presupone cuando se encuentra con el viejo eremita. Se trata, por tanto, de un hecho conocido. La novedad radica en la provocación que supone asumirlo con todas sus consecuencias y en la consciente culpabilidad del hombre⁵⁷.

⁵⁷ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Op. cit., p. 19.

La afronta de Zaratustra ante los hombres es su propuesta por la destrucción del cadáver de Dios y los viejos valores que permanecen, en favor del planteamiento de nuevas leyes de la vida. El proyecto del superhombre es el proverbial martillo de Zaratustra que al mismo tiempo pretende derrumbar el aparato moral y epistemológico de los trasmundanos, y también construir un nuevo porvenir para aquellos capaces de soportar la transformación. El proceso es selectivo; algunos están más allá de la redención porque han completamente asumido la carga de la cosmovisión metafísica y les es imposible separarse de ella sin completamente borrar todo lo que son.

Los vituperios de los que es objetivo Zaratustra no son respondidos con venganza; Zaratustra es más astuto. El profeta comprende de qué manera su proyecto inflige sufrimiento en los paradigmas metafísicos de los últimos hombres. Tiene la visión privilegiada para percibir más allá de las paredes erigidas por los trasmundanos para dominar a los hombres, porque puede olfatear su temor.

Entonces, si la muerte de Dios no es estrictamente algo nuevo para los hombres es posible definir distintos momentos de la conducta con la cual éstos responden. En un primer momento, se plantea la posibilidad de que un hombre puede superar la negación de la muerte de Dios y afrontar el hecho con las duras consecuencias que significa para su cultura: la vacuidad de los contenidos de las viejas leyes y los viejos valores. Pero esto no le vuelve un superhombre. Incluso asumiendo que logra superar este primer obstáculo, queda la pregunta de qué hacer después. Y es en este abismo donde han resbalado muchos de los hombres. La abyecta desesperación que ocasiona la muerte de Dios se ve expresada en el nihilismo de los últimos hombres: “Una doctrina se difundió, y junto a ella corría una fe: ‘¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!’”⁵⁸.

Al menos durante los treinta años que Zaratustra pasa en su exilio autoimpuesto, la regla ha sido el triunfo del nihilismo. Nietzsche establece en su *Genealogía de la moral* un concepto de **nihilismo** de la siguiente manera:

⁵⁸ Ídem, p. 30.

[...] este odio contra lo humano, más aún contra lo animal, más aún contra lo material, esta repugnancia por los sentidos, por la razón misma, este temor a la felicidad y a la belleza, este anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo; todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, una *voluntad de la nada*, una repulsión por la vida, una rebelión contra los más fundamentales presupuestos de la vida, ¡pero es y sigue siendo una *voluntad!*⁵⁹.

Con este explícito pasaje queda claro que cuando Nietzsche construye los personajes que constituyen los adversarios de Zarathustra, mantiene a la mano la idea de individuos que se han dejado abrazar de lleno por un nihilismo abrumante.

Sin embargo, es preciso apuntar que el nihilismo no es un estado afectivo sino que es un proceso que atraviesa distintas etapas, además de que cumple también su rol en el gran panorama de la realidad a la que desciende el profeta Zarathustra. El nihilismo, apunta Nietzsche en *Voluntad de poder*, es “[...] la fuerza instintiva que nos lleva a realizar actos por los cuales hacemos poderosos a nuestros enemigos mortales [...] la voluntad de destrucción como voluntad de un más profundo instinto, el instinto de autodestrucción, la voluntad de la nada”⁶⁰. En esta misma exposición que Nietzsche realiza de su crucial concepto titular, ahonda más al respecto del fenómeno del nihilismo en su contexto observable, es decir en su situación concreta: la Europa del siglo XIX. Aquí, lo que el autor reconoce como las *etapas del nihilismo europeo*.

1. El *periodo de oscuridad*: de toda clase de tentativas para conservar lo viejo y no dejar escapar lo nuevo.
2. El *periodo de claridad*: se comprende que viejo y nuevo son contradicciones fundamentales: los valores antiguos nacieron de la vida en declive, los nuevos, de la vida ascendente; se comprende que todos los antiguos ideales son opuestos a la vida (nacidos de la decadencia y determinantes de la decadencia, aunque estén adornados con el magnífico traje dominguero de la moral). Comprendemos lo antiguo y estamos muy lejos de ser suficientemente fuertes para lo nuevo.
3. El *periodo de las tres grandes pasiones*: el desprecio, la compasión, la destrucción.
4. El *periodo de la catástrofe*: la aparición de una doctrina que criba a los hombres... que empuja a los débiles, e igualmente a los fuertes, a tomar resoluciones.⁶¹

⁵⁹ NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Op. cit., p. 718.

⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poder*, EDAF, Madrid, 2000, p. 71.

⁶¹ Ídem, p. 73.

No resulta difícil realizar una equivalencia entre el cuarto periodo del nihilismo, arriba expuesto, con los eventos de *Así habló Zaratustra*. Luego, si seguimos la línea argumentativa que establece Nietzsche como una fuerza autodestructiva, es lícito sospechar que el avance mismo del nihilismo, sobre todo hacia la cuarta etapa, propicie de alguna manera el surgimiento de doctrinas como la que profetiza Zaratustra, es decir, el evangelio del superhombre. Hablaríamos en este caso de una invitación orgánica, aunque inconsciente que realizan las sociedades que han alcanzado un profundo nihilismo: una invitación a que se les destruya. Esto obedecería a su vez aun orden cíclico, y es bien sabido que esta recursividad del tiempo es algo que le llama la atención a Nietzsche –de ahí la noción del eterno retorno.

Entonces, esa invitación insospechadamente aventada por el mundo de los hombres es respondida por Zaratustra y sus futuros superhombres, quienes utilizan el martillo de su filosofía para destrozarse las *viejas tablas*⁶², así también como para construir *tablas nuevas*. Por lo anterior, es a través de un proceso de destrucción como se posibilita la construcción de un mundo distinto, así también como de los elementos que lo conforman, tales como nuevos sistemas axiológicos flexibles y abiertos al desenvolvimiento de los individuos concretos. La transmutación ansiada por el Zaratustra de Nietzsche es precisamente el triunfo de la afirmación. El cargar se transforma en el crear; el resentimiento en actividad y poder.

La ilusión de la esperanza, el cadáver de Dios, es vuelto obsoleto incluso en el plano de la temporalidad. Si las leyes de los trasmundanos niegan al cuerpo y a la tierra en favor de paraísos ultraterrenos, podría asumirse que ocurren de manera similar a la tradición cristiana. La escatología del testamento establece un génesis y un juicio final, una línea claramente establecida desde la atemporalidad del reino metafísico - el transcurrir de la historia y el tiempo humanos se dan en una línea recta, puesto que todos los eventos fueron anticipados por Dios. La temporalidad en este contexto no es capaz de contener la noción de la realidad como devenir e inmanente; genera una

⁶²Cfr. NIETZSCHE, “De viejas y nuevas tablas” en *Así habló Zaratustra*, Op. cit., pp. 239-257.

división infranqueable entre el *aquí y ahora*, y el *más allá*. El mensaje de Zaratustra destrona esa división y establece un tiempo plural, en el que converge la eternidad y el instante, que es también líquido y no segmentado. El rechazo a Zaratustra por parte de los trasmundanos es debido al temor de esta velocidad, lo que resulta en efecto una pesadilla a la luz de la noción del eterno retorno: “Toda esta larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia delante --es otra eternidad”.

La posibilidad de que la temporalidad sea recursiva no es sólo cuestión de la repetición de los hechos, sino que produce un escenario ético particularmente difícil de confrontar. ¿De qué manera puede un sujeto conformar su porvenir, transformar su presente y amar su pasado, como si todo ello se repitiera de manera infinita? El eterno retorno requiere fortaleza colosal porque exige el destronar el resentimiento, la pasividad y la ilusión.

Más aún si el refugio de un sistema, con el que un individuo se ha familiarizado y con el que ha formado lazos significativos, queda destrozado, entonces se demanda de él que parta desde su propia fortaleza para construir un nuevo mundo. El proceso de destrucción para la nueva generación de valores vitales y contenidos parte entonces desde la posibilidad del azar, del caos, del absurdo.

–Hice lo que hice por el bien del Reino.

–El Reino. ¿Sabe lo que es el Reino? [...] Una mentira que acordamos contarnos entre nosotros, una y otra vez, hasta que olvidamos que es una mentira.

–¿Pero qué nos queda una vez que abandonamos la mentira? Caos. Un abismo a la espera de tragarnos a todos [...] ⁶³.

⁶³BENIOFF, David y WEISS, D.B. (escritores), SAKHAROV, Alik (director), (2013), “The Climb” [Episodio], de Benioff, Martin y Weiss (productores), *Game of Thrones*, E.U.A.: HBO.

1.5. *Ab chao*. Nietzsche y Camus

[...] El caos no es un abismo. El caos es una escalera. Muchos que intentan escalarla, fallan y nunca tienen la oportunidad de intentarlo de nuevo. La caída los rompe. Y algunos, que se les da la oportunidad de escalar, se rehúsan; se aferran al Reino, o a los dioses, o al amor: ilusiones. Sólo la escalera es real, y el escalar es lo único que hay⁶⁴.

El proyecto nietzscheano exige una revolución al interior de la cultura, un proceso de transformación profundo. Es un cambio a nivel ontológico, en tanto que reconfigura a la materia prima del hombre en una nueva entidad que es el superhombre, y se sustenta sobre la fortaleza de la voluntad del sujeto que es quien experimenta esa transformación. Debido a que éste es un cambio en un nivel tan primordial del sujeto, y dado que la cultura es retroalimentada en relación con él, requiere un lienzo sobre el cual desplegarse: un campo fértil para la construcción de un nuevo entorno.

La ausencia del refugio y de la comodidad de las respuestas antes provistas por la cosmovisión metafísica, es aparentemente un hecho trágico, pero permite la expansión de la capacidad creativa del sujeto. Si un hombre cuenta con la capacidad de adaptarse a la pérdida, de superar las constricciones impuestas y remar a contracorriente -como en el caso de Zarathustra- hacia la consecución de metas que agranden su espíritu, tendrá ante sí el horizonte yermo pero fértil, ausente de cadáveres y fantasmas. Pero asumir de tal manera la existencia puede ser abrumador, y poner al sujeto al alcance del nihilismo.

Si alguien entiende el vértigo de este *campo fértil* es el filósofo franco-argelino Albert Camus. En la época del desarrollo de su corpus literario, Camus es un hombre que atraviesa el momento más aciago de la humanidad del siglo XX, la segunda guerra mundial, y tiene un asiento privilegiado en el colapso de las pretensiones esperanzadas de la realidad como una totalidad racional. Esto es, la gran guerra dejó estragos en su alcance cataclísmico, siendo así que las ramificaciones de las preguntas que deja la

⁶⁴ Ídem.

catástrofe sean no sólo relevantes para la filosofía y su interés sino necesarias. Entre estas interrogantes escarba Camus la que es a su parecer la más básica, la primera: ¿cuál es el sentido de la existencia?⁶⁵ La pregunta como tal es propuesta como un elemento básico de la experiencia humana, todos los seres humanos experimentan en algún momento o a lo largo de toda su vida el ansia por conocer si su vida tiene algún propósito. En las indagaciones que lleva a cabo en su filosofía Camus plantea una primera respuesta: la búsqueda del sentido es irresoluble; el universo se encuentra silencioso ante nuestras preguntas.

Es así que Camus intercale a manera de alegoría *El mito de Sísifo*⁶⁶ y que éste texto se construya alrededor de la desesperanza de descubrir lo absurdo de la condición humana.

El superhombre afirma su existencia frente al azar a través de la voluntad que se desprende de la noción del eterno retorno. Descarta el control establecido por los viejos mapas axiológicos y epistemológicos, y los denuncia como obsoletos; reconoce que la existencia no es una línea ya trazada y finita, sino una puerta en la que se despliega la eternidad en ambas direcciones.

Si para el Zarathustra de Nietzsche el punto de partida es el campo fértil que surge a partir del evento de la muerte de Dios, para Albert Camus lo es el Absurdo⁶⁷, la muerte del Sentido. Sin embargo, sería difícil sostener que el trabajo de Camus sea una mera alegoría al proyecto nietzscheano; hay un hilo conductor pero nunca simple equivalencia entre ambos. Más bien, la convergencia principal queda establecida con el evento de la *pérdida*, que puede ser pérdida del fundamento provisto por la idea de Dios o la del Sentido de la existencia. Esta pérdida es un punto de partida, no de culminación; si fuera el objetivo de Zarathustra únicamente destrozamiento de los cimientos, no

⁶⁵ Aronson, Ronald, "Albert Camus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.) [en línea: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/camus/>. Fecha de consulta: 05/05/15].

⁶⁶ CAMUS, Albert, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 1985, (versión en PDF digitalizada por Versos Libres, Habana, 2005).

⁶⁷ Ídem, p.4.

sólo estaríamos ante un relato superfluamente chocante, sino además nihilista en un tenor decididamente no creativo. Pero la variedad de nihilismo del que beben Nietzsche y Camus es una especie nueva, es una transvaloración del nihilismo en un nihilismo activo, y es el segundo quien nos dice: “El nihilista no es quien no cree en nada, sino quien no cree en lo que es”⁶⁸.

El proyecto ético/político de Camus, como el de Zarathustra, es también una puerta abierta, por lo que es preciso establecer una distancia del nihilismo pensado en términos tradicionales:

El espíritu libre destruirá esos valores [los llamados superiores], denunciando las ilusiones en que se basan, el regateo que suponen y el crimen que cometen al impedir que la inteligencia lúcida cumpla su misión: transformar el nihilismo pasivo en nihilismo activo.⁶⁹

Hablar del razonamiento absurdo no es lo mismo que hablar de nihilismo sin adjetivos; Camus explicita esto en la introducción a *El hombre rebelde*. Por un lado caracterizará que el nihilismo pasivo gestará la oportunidad de legitimación del suicidio, cuando la “conclusión última del razonamiento absurdo es, en efecto, el rechazo del suicidio y el mantenimiento de esa confrontación desesperada entre la interrogación humana y el silencio del mundo”⁷⁰. Esa confrontación a la que hace alusión Camus es la vida, y pugna a su preservación en tanto que es la única manera de enfrentar lo absurdo. Nietzsche claramente pugna por la vida, si bien con un propósito distinto al de Camus, pero el razonamiento de ambos no encuentra un camino trunco sino que sus escritos proveen un punto de partida y no un fin en tanto *final* o en tanto *telos*. Es decir, no son sistemas cerrados, en tanto que no abogan por la instauración de un solo Sentido, sino que siguen la línea del planteamiento de un tipo de sentido, el sentido relativo, la diferencia entre los cuales estableceré más adelante.

Si abordamos esta línea de interpretación, bajo la cual el proyecto de Camus no es un cuerpo filosófico cerrado, sino una fuente para encontrar formas de existir ante la

⁶⁸ CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1978, p. 69.

⁶⁹ Ídem. Modificado entre corchetes.

⁷⁰ Ibídem, p. 12.

condición del absurdo, nos encontramos ante la propuesta de comenzar un nuevo proyecto de existencia en el universo que no consista en evadir la realidad ni en construir trasmundos fundacionales.

Ahora, para abordar el compromiso de una existencia absurda, es necesario admitir que la noción de mantener un pie firme en el abismo, en la indigencia de la existencia, resulta insostenible. Más aún, la búsqueda por arrancar del aire un ancla para encontrar sostén no es solo infructífera, sino que alimenta al vértigo de nuestra condición. La apuesta del proyecto del superhombre, así también como las apuestas presentadas posteriormente por pensadores como Camus, implican que hablemos de una caída; implican tomar consciencia de la gravedad que implica la *pérdida*, el despojo, de la muerte de Dios.

La muerte de Dios establece en *Así habló Zaratustra* un marco referencial que define el punto de partida del relato. La muerte de Dios indica que la causa de sus manifestaciones ha cesado, la actualidad de su poder sólo se puede mantener a través de los creyentes o discípulos que la replican. Si, como analiza Cano, la muerte de Dios es la “pérdida de la vieja fe”⁷¹, los símbolos y significados otrora engendrados por ella perdieron sus raíces. Destronada la figura paterna (Dios) que daba sustento a la vieja fe, el ansia por la metafísica quedó expuesta en su desnudez; la noción de la vida ultraterrena se reveló como una fantasía imaginada por mortales. Pero al quedar al descubierto el cadáver de Dios, no resultaron descartadas las esperanzas metafísicas, sino que fueron reconfiguradas en instituciones, leyes y rituales.

La desilusión es un tema mayúsculo tanto en el corpus filosófico de Nietzsche como en el de Camus, y en el caso de este último la desilusión llega a tal grado que desarrolla la negación de toda pretensión teleológica: la existencia como lo absurdo. Para Nietzsche, la desilusión al respecto de la cultura construida por sus contemporáneos occidentales queda reflejada en *Así habló Zaratustra* a través del concepto central de

⁷¹ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Op. cit., p. 19.

la muerte de Dios –reconoce el personaje titular una vacuidad al interior de la axiología: ya nadie cree, sólo reprime u obedece; ya nadie crea.

Para Camus la desilusión es parte primordial de su entorno y su historia: “Después de estos años en que se han destrozado tantas esperanzas, es triste volver a hablar de lo mismo. Sin embargo, es necesario. Sólo se habla de lo que se conoce, y nos avergonzamos por los que amamos y sólo por ellos”⁷². Es coherente así que escoja la figura del castigo de Sísifo para ilustrar la futilidad de la búsqueda de sentido inherente a la condición humana. Esta decepción infecta la condición humana al punto que en el periodo de la post-guerra que con tanta crueldad rebeló las fallas de la especie humana, el hombre se ha reducido a algo más salvaje o quizás más pobre. Esta desilusión es el punto álgido de contraste con el optimismo ilustrado de los dos siglos pasados, del todo derrumbado tras dos guerras mundiales. Camus nos ofrece un lúgubre panorama sobre el estado de la humanidad:

Lo que más impresiona en el mundo en que vivimos es, en primer lugar y en general, que la mayoría de los hombres (salvo los creyentes de todo tipo) viven sin porvenir. No hay vida valedera sin proyección hacia el porvenir, sin promesas de maduración y de progreso. Vivir contra una pared es una vida de perros. ¡Pues bien! los hombres de mi generación y de la que ingresa hoy en los talleres y en las facultades han vivido y viven cada vez más como perros.⁷³

La filosofía teleológica, probable heredera aún de las esperanzas humanistas e ilustradas de los siglos precedentes se encuentra al momento de la época de Camus aun relativamente fresca en la memoria gracias al ímpetu e influencia del proyecto hegeliano. Y es que Hegel, importantísimo personaje en la historia de la filosofía es en buena medida progenitor de las pretensiones de instauración de un Sentido absoluto que explique la realidad, y con el descubrimiento del cual el hombre estaría asegurado un camino iluminado hacia la consecución de su meta histórica. Mediante esta línea filosófica, la realidad constituye un orden racional y equilibrado, pero sus aseveraciones

⁷² CAMUS, Albert, *Moral y política*, Losada, Madrid, 1984, p. 75.

⁷³ Ídem, p. 77.

quedarían expuestas y rechazadas por eventos que cambiarían para siempre la coexistencia entre seres humanos.

Pero ni siquiera Nietzsche o su Zarathustra sospecharían el abuso del que sería víctima su proyecto del superhombre en manos de sujetos enfocados en la aniquilación.

[...] nunca terminaremos de reparar la injusticia que se le ha hecho [...] hasta Nietzsche y el nacionalsocialismo nunca se había dado el caso de que todo un pensamiento esclarecido fuese ilustrado a los ojos del mundo por una ostentación de mentiras y el espantoso amontonamiento de cadáveres en los campos de concentración. La predicación de superhombre que termina en la fabricación metódica de subhombres, es el hecho que se debe denunciar [...]⁷⁴

Para Camus, quien sí conoció la época de la guerra en escala global, un planteamiento a favor de existencia pensada en términos optimistas es difícilmente defendible después de los horrores del nazismo en Auschwitz o del Gulag soviético, o la destrucción Hiroshima por parte de los Aliados. Todos estos eventos difícilmente se podrían sostener como *necesarios* para el cumplimiento de alguna especie de *destino colectivo* de la humanidad, debido al horror absolutamente absurdo que el tiempo ha revelado en las secuelas de sus eventos. Por lo anterior, cualquier apuesta desde la Filosofía a favor de una teleología no solo resulta embarazosa sino inadmisibles. Las secuelas de la guerra están frescas en la historia documental de la cultura occidental. La guerra y el genocidio de esa época de la humanidad generaron cráteres en la percepción occidental de la realidad.

Sin embargo, algo es engendrado por toda esa oscuridad, Camus enuncia: “Hay en toda amargura un juicio sobre el mundo”⁷⁵. Este juicio se vuelve enunciado; con la catástrofe llegó también una nueva claridad: una mirada crítica apuntada hacia adentro. El pensamiento buscó grietas entre las ruinas para rebelarse ante su circunstancia y hacer patente su presencia a través de la voz de personajes como Camus, que incluso *durante* la guerra, no abandonaron su labor de expresión y crítica en revistas como

⁷⁴ CAMUS, *El hombre rebelde*, Op. cit., p. 74.

⁷⁵ CAMUS, *Moral y política*, Op. cit., 1984, p. 53.

Combat. Por ello que durante el siglo pasado, la discusión se haya transformado, bajando la mirada desde las pretensiones por lo absoluto, hacia la existencia concreta del sujeto, en la esperanza de que quizás en ese lugar - el entramado de anomalías, interrogantes y contingencias que es la existencia particular humana- se encontraría la posibilidad para reconstruir el sentido que había sido devastado por la barbarie de la aniquilación.

El ansia insatisfecha por la tierra prometida, la humanidad redimida, la inmortalidad, y demás cimas lejanas, dejan un malestar insondable cuando los movimientos telúricos instigados por las filosofías de Nietzsche o Camus derrumban el fundamento. La esperanza de los trasmundanos, cuando se sabe equivocada y se aferra a su error, es absurda: “Lo absurdo es esencialmente un divorcio. No está ni en uno ni en otro de los elementos comparados. Nace de su confrontación”⁷⁶. La búsqueda de los trasmundanos sólo exige obediencia. La búsqueda de un sentido absoluto, omniabarcante, dentro de la realidad en la que estamos insertos se exige únicamente al individuo la acción reactiva de configurarse dentro de los engranajes del sentido; asumir su rol. Se inscriben coordenadas para localizar a los individuos dentro de una serie de relaciones previas a su génesis concreto: relaciones afectivas, lazos de sangre, axiología, y relaciones de poder.

Por lo anterior es lícito considerar que la claridad obtenida por la pérdida del fundamento, la configuración de la existencia desde el azar, o desde el caos, es ante todo una conciencia de la verticalidad; es el tener los ojos abiertos ante el abismo. La existencia humana no encuentra un adecuado símil en la imagen de un suelo plano, sólido y finito; la existencia humana es ante todo devenir y flujo. La carencia de un orden intrínseco supone para el individuo concreto un contraste violento, resulta ser una revelación. Hablando desde una perspectiva nietzscheana, es a través de la ausencia de los viejos valores y de las penas impuestas por la vieja fe, que puede el sujeto ser libre de configurarse desde nuevos horizontes. Si el momento más profundo del ansia de autodestrucción o la *voluntad de nada* que es el nihilismo, coincide con el

⁷⁶CAMUS, *El hombre rebelde*, Op. cit., p. 17.

momento en que se asoman nuevas doctrinas como la de Zaratustra, ambos eventos podrían estar interconectados así como a la putrefacción de un fruto sobre la tierra le sucede la propagación de sus semillas y la perpetuación de la vida.

La subjetividad humana podría seguir esta lógica orgánica, que para construir una mejor versión de sí el individuo tenga que primero deconstruirse a través de la crítica de sí para propiciar el aprendizaje y el crecimiento. La apuesta por recomenzar, que toma la destrucción de los cadáveres y de la vieja fe como punto de partida, indica en primer lugar que se ha establecido un campo de apertura para el despliegue del individuo. Es decir, que se han demolido los muros de las limitaciones al interior del individuo. El derrumbe de la significación trascendental –*Sentido absoluto*– de una ley desemboca en un resquebrajamiento de las fronteras que signan lo permitido y lo no permitido para los individuos. Esta suspensión de la fe ciega, a través de la estancia intempestiva y rebelde del individuo, siembra una serie de preguntas que debe hacerse para configurar su mundo, y más aún para reconfigurarse a sí mismo.

Me inclino a favor de lo siguiente: tanto para Camus como para Nietzsche (con la acotación que realizaré hacia el final de esta sección) operan dos tipos de sentido, el **absoluto**: el Sentido con mayúsculas y siempre en singular; y en segundo lugar el **relativo**, cuya posibilidad de ser múltiple está siempre al acecho. Tanto para Nietzsche como para Camus la clave de la existencia humana es dirigirse dentro de la construcción de sentidos relativos frente al rostro del caos, frente al absurdo. La evasión del absurdo a la que refiere Camus en El mito de Sísifo es la consecuencia de buscar el Sentido, una constante absoluta en la existencia que permita siempre una interpretación racional. Este es el **sentido absoluto**, un hilo conductor omniabarcante que explica y da respuesta a la pregunta fundamental por el sentido de la existencia humana, por su fundamento. Camus es claro en su rechazo por esta clase de sentido absoluto en tanto que lo considera una fantasía su utilidad es la evasión del absurdo; el universo se encuentra silencioso ante nuestras súplicas.

Si bien Camus exalta la existencia del individuo que afronta el absurdo sin la evasión, resulta difícil sostener que como conclusión lo que permanece es la propuesta de que el significado es imposible, que el absurdo consume absolutamente. Camus escribe: "If nothing had any meaning, you would be right, but there is something that still has a meaning"⁷⁷. Si el suicidio, en tanto expresión patente de la *voluntad de nada* del nihilismo, no parece ser la respuesta que busca Camus para orientar la existencia humana, es necesario indagar alternativas más adecuadas. Reconoceríamos como esta directriz para la existencia humana, aún no enunciada hasta este punto, al menos dos requisitos evidentes: no puede recurrir a la evasión del absurdo, y no puede desembocaren el suicidio frente a la realidad absurda. Por un lado, el suicidio es una determinación final, irrelevante en términos de solucionar la situación humana del absurdo; más bien lo único que logra es suspender el intercambio eliminando el único elemento sobre el que el individuo tiene control aparente: su propia vida. Estrictamente, el suicidio no otorga ningún avance o giro a la condición humana respecto al absurdo. La evasión por otro lado, que consistirá en la suplantación del absurdo por la instauración de pretensiones por un Sentido absoluto, es una fantasía. En la instauración de estas cosmovisiones y teorías que justifican o intentan explicar el lugar o el propósito de la existencia humana y del transcurso histórico resultan insuficientes para toda la especie humana, quizás por el hecho de que la capacidad de creer en ellas estaría circunscripta a circunstancias muy particulares, y para algunos sería inaccesible.

La alternativa es la construcción de **sentidos relativos**, es decir de redes de significado que den al menos un orden temporal a la realidad del sujeto, sin la pretensión de que se mantengan afianzados indeterminadamente, sino que sean plantados con la posibilidad en mente de su futura aniquilación y renovación. El hombre no se encuentra ante el silencio del universo en un rol pasivo; crea, distribuye, ordena, enuncia -- pero no debe dejarse engañar por la fantasía del orden absoluto, pues el

⁷⁷ CAMUS, Albert. "Letters to a german friend" (segunda carta), *Resistance, rebellion and death*, Random House, Nueva York 1961, p. 14. ("Si nada tuviera algún significado, estarías en lo correcto. Pero hay algo que aún tiene un significado") Traducción propia.

flujo de la realidad exige adaptabilidad para propiciar la supervivencia de la evidencia de lo humano.

Desde el horizonte del evangelio del superhombre nietzscheano, ¿cuáles son, entonces, los vértices correspondientes a esta teoría bicéfala del sentido? Primero tendría que comentarse que esta aproximación será provisional, al igual que mi propuesta sobre la orientación ética del proyecto nietzscheano. Considérese pues, desde una perspectiva esquemática, que el planteamiento de Nietzsche cumple con condiciones en ambos roles del sentido (*sentidos relativos* y *Sentido absoluto*), aunque necesitará explicarse de qué manera. Primero, afiancemos la preferencia (ya mencionada en múltiples ocasiones) de Nietzsche por el sentido relativo.

Gilles Deleuze, ávido lector e intérprete de nuestro autor, fue fuertemente movido e influenciado por el asedio que realizó este último a las pretensiones de la univocidad de la filosofía. Deleuze, en su texto monográfico sobre Nietzsche, nos dice:

El ideal del conocimiento, el descubrimiento de la verdad, los sustituye Nietzsche por la interpretación y la evaluación. Una fija el «sentido», siempre parcial y fragmentario, de un fenómeno; la otra determina el «valor» jerárquico de los sentidos y totaliza los fragmentos, sin atenuar ni suprimir su pluralidad.⁷⁸

Que Nietzsche rechace las pretensiones epistemológicas por una verdad explícita y unívoca, y en lugar de ello *prefiera* las avenidas que permitan verdades múltiples, esto no creo que resulte difícil de admitir. El Zarathustra de Nietzsche establece la fuerza de su mensaje en la reverberación que pueda ejercer al interior de los individuos que deciden escucharlo. Esto significa que la decisión de los discípulos por seguirlo tiene que establecerse primero como autónoma; no puede iniciarse con vulgar veneración y mucho menos a través de coerción.

El discípulo decide y explora dentro de sí mismo las posibilidades y beneficios que le podría rendir la empresa de seguirse a sí mismo en la ruta del superhombre. Si bien

⁷⁸ DELEUZE, *Nietzsche*, Op. cit., p. 23.

Zaratustra es un catalizador innegable de ese viaje, no puede ser un carcelario. De cierta manera esto nos da una pista al respecto de la pedagogía nietzscheana que no cierra la avenida de la voluntad individual, sino que pretende expandirla, y por ello el que enseña lo hace guiando. Si es el caso, como he aventurado previamente, que la orientación ética nietzscheana en *Así habló Zaratustra* sigue la misma directriz que establece un punto de partida desde el individuo, hablamos que la axiología que se desprende de ella es en gran parte flexible. El individuo tiene ante sí la posibilidad de interpretar y no traicionar el lineamiento general nietzscheano.

En el reconocimiento de un lineamiento general, sin embargo, es decir en aquello que nos permite reconocer algo con el epíteto *nietzscheano*, tiene y debe de tener ciertas características. Tendremos que averiguar de qué manera solucionar una aparente paradoja: si el planteamiento nietzscheano efectivamente está basado en una axiología de cada individuo, esta eventualmente perdería toda identidad como nietzscheano y adoptaría las cualidades del individuo que la construye. Esto es así hasta cierto punto, pero no del todo cierto.

Es una cuestión de flexibilidad; el riesgo yace en el momento en que un individuo pierde la capacidad de cuestionarse a sí mismo para permitirse la metamorfosis. La interpretación más útil de la paradoja mencionada es que el lineamiento general es una especie de *fail-safe*, un respaldo que sofoca la posibilidad de nuevas tiranías. El porqué de hablar sobre tiranías al respecto de una axiología determinada por el individuo es aquí crucial. Un individuo que asigna valores y no hace uso de la introspección o el autoexamen, está de lleno en el riesgo de simplemente suplantar la axiología precedente que con el martillo de Nietzsche en algún momento previo destruyó. Deleuze explica este riesgo de la siguiente manera:

[...] los valores pueden cambiar, ponerse el hombre en el sitio de Dios, pueden el progreso, la felicidad, la utilidad reemplazar lo verdadero, el bien o lo divino --lo esencial no cambia, es decir, las perspectivas o las evaluaciones de las que dependen esos valores, viejos o nuevos.

Se nos invita siempre a someternos, a cargarnos con un peso, a reconocer solamente las formas reactivas de la vida, las formas acusatorias del pensamiento.⁷⁹

En base a esto, puedo plantear la posibilidad de que el planteamiento nietzscheano lo podemos entender de la siguiente manera: hay una estructura general, esquemática que establece ciertas nociones generales para completar el camino al superhombre y *posibilitarle* la libertad que le corresponde a la unión vida-pensamiento o cuerpo-voluntad; dentro de este esquema general, este armazón (Sentido), se insertan todas las interpretaciones que surgen desde el individuo (sentidos relativos y múltiples).

Es decir, hay un *Sentido* que contiene múltiples *sentidos* relativos. Las nociones generales establecen el Sentido, la coherencia y lógica interior del planteamiento filosófico que denominamos *nietzscheano*. Estas son: la fuerza activa, la no-sumisión, la flexibilidad y la capacidad dual del martillo de crear/destruir. Siguiendo esto, las interpretaciones o juicios axiológicos al interior pueden ser variables y mantenerse como nietzscheanos, es por esto que es posible adaptar la vida hacia nuevos horizontes, dictar nuevas leyes en base a los anteriores preceptos.

El individuo está en completa libertad, a mi entender, de dictar sus hábitos y de administrar sus búsquedas y acciones; en plena libertad moral de decidir lo que es valioso para sí.... Siempre y cuando eso mismo que ha legislado no se vuelva en su contra para someterlo, ni tampoco para someter a otros bajo los mismos preceptos, en la demolición de la pluralidad.

Si bien la afirmación del devenir-azar en el santo decir sí, permite reconocer el estado de cosas que nos supera en tanto naturaleza inconmensurable y cruel, el reino humano no queda a rienda suelta. Albert Camus dice al respecto de Nietzsche:

Lo esencial de su descubrimiento consiste en decir que si la ley eterna no es libertad, la ausencia de la ley es todavía menos. Si nada es cierto, si el mundo carece de regla, nada está prohibido; para prohibir una acción se necesita en efecto, un valor y una finalidad para elegir otra acción. La dominación absoluta de la ley no es la libertad, pero tampoco la absoluta

⁷⁹ Ídem, p. 29.

disponibilidad. [...] También el caos es una servidumbre [...] si el azar es rey, se trata de la marcha en las tinieblas, de la horrible libertad del ciego.⁸⁰

Camus denomina a Nietzsche como nihilista, pero lo aleja de cualquier interpretación de ser un actor pasivo en el gran juego del caos. El nihilismo activo⁸¹, que ilumina como la marca de Nietzsche, es lo que activa en buena medida la pretensión por iluminar con algo de orden a la especie. La acción a partir de la pérdida.

Entonces hay un hilo conductor, una ley general. Pero no puede ser entendido esto como si fuera una ley trascendente; es una cualidad necesaria que se impone para ordenar de manera más o menos provisional cada proyecto individual que se despliega desde ella. Cabe aclarar, no he denominado a este Sentido en Nietzsche como *Sentido absoluto* porque incluso esta noción está dispuesta ante el devenir, que está determinado por las condiciones que presenta la realidad, el azar. Es decir, no hay que perder de vista que este armazón está construido en base a una realidad cambiante y fluida, que podría arrebatar nos la vida en un instante. No es un Sentido metafísico, sino que debe estar enraizado en la carne, y la carne perece.

La búsqueda por la creación de sentido relativo *exige* la instauración de una existencia que se reconozca modesta ante su propia morada. La existencia humana es incierta a excepción del evento de su fin –más allá de la muerte hay pocas certezas para el humano. Si no tenemos una aprehensión racional de la realidad, en buena medida nos podemos considerar a la merced de los cambios en las circunstancias que condicionan nuestra existencia como especie. Colectivamente podemos establecer y descubrir teorías y leyes como esquemas ordenadores del Universo, pero éstas no dejan de ser productos de la mente humana y estrictamente hablando no se encuentran restringidas factualmente por nuestra racionalidad. Más aún, si las teorías sobre el ritmo de expansión del universo hacen algo patente, es que conocemos sólo un fragmento de él, conocimiento que a su vez está condicionado por las limitaciones de nuestros cuerpos e instrumentos de análisis. Por ello, al menos comprendiéndolo como ese

⁸⁰ CAMUS, *El hombre rebelde*, Op. cit., p. 70.

⁸¹ Ídem, p. 69.

campo de lo incognoscible o el beneficio de la duda, podemos afirmar que el Caos, o el Azar nietzscheano, es la condición que requiere que la vida sea adaptable además de fuerte si busca sobrevivir.

Ya en el campo concreto de la existencia humana individual, exige que el individuo viva en el día a día, paso a paso, en base a la generación espontánea de nuevas redes de significación y que sepa cuándo es el momento adecuado para utilizar su martillo para demoler y volver a construir. Estas nuevas redes de significación a su vez requieren ser maleables, requieren ser planteadas con la capacidad de adaptación, con el prospecto u objetivo de que la realidad no sea estática.

Consideremos la siguiente aseveración: la posibilidad que deja abierta Camus sobre una existencia que se planta frente a lo absurdo sin evadirlo, construyendo *sentidos relativos*, no es del todo distante de una interpretación sobre Nietzsche. Cabe reconocer que para esto hay otras asunciones que están en juego, por ejemplo que el proyecto nietzscheano no pretende reemplazar a la figura de Dios en la cultura (Sentido absoluto) imponiendo una única racionalidad omniabarcante para regir todos los individuos, sino que más bien su propósito es permitir el florecimiento del individuo como tal; es decir, el proyecto nietzscheano aboga por la generación de *sentido relativo*, exigiendo que el hombre se transforme en su propio amo, construyendo nuevas redes de significación en su realidad.

Si se niega el argumento que el proyecto nietzscheano pretende suplantar al *metadiscurso* cristiano en la cultura, y se propone al contrario que su objetivo es la multiplicidad en el discurso, esto es replantear la identidad como una serie de máscaras como el producto del desenvolvimiento de las múltiples posibilidades virtuales del superhombre. Así, el único sentido posible para la existencia humana es el sentido relativo y la búsqueda del sentido absoluto se revela como una búsqueda fútil. El sentido que se instaura desde el individuo es necesariamente relativo, cualidad que en el contexto de la multiplicidad toma un nuevo valor.

El superhombre no teme a las mutaciones del sentido, las invita. Aquí es primordial retomar las tres transformaciones del espíritu identificadas por Zaratustra y lo que representan. La capacidad de destruir (león) para poder crear de nuevo y legislar (niño) desde la inocencia de la afirmación, proveen al individuo de una nueva flexibilidad para existir en la realidad del sentido relativo. El sentido relativo se reconoce como adaptable, de manera que los ideales regulativos que en tanto nociones que no son directamente aplicables sino utópicas, entran en esta categoría. Parece ser que Nietzsche, a través de la autolegislación de los individuos, favorecería una línea filosófica de este tipo, e intuyo que de similar forma Camus suscribiría a la instauración de sentidos relativos:

[...] Me parece que los hombres que quieran hoy cambiar eficazmente el mundo tienen que elegir entre las fosas de cadáveres que se anuncian, el sueño imposible de una historia paralizada de repente y la aceptación de una utopía relativa que deje una posibilidad a la acción y a los hombres a la vez. Pero no es difícil ver que, al contrario, esta utopía relativa es la única posible y la única inspirada en la realidad.⁸²

1.6. El deseo del presente y la construcción del porvenir.

Sobre el eterno retorno de lo idéntico

Para podernos sumergir en una concepción de la realidad bajo la cual el orden es primariamente un elemento relativo y no una constante absoluta, será necesario indagar al respecto de qué herramientas se encuentran a la mano. Para Nietzsche, la concepción del *amor fati*, que es esencialmente la afirmación de lo ocurrido como constituyente del mundo tangible, es primordial en este proceso. Amor fati es una actitud ante la realidad, desear este presente con todas sus vicisitudes, sin resentimiento, arrepentimiento ni remordimiento. Esta actitud afirma no sólo a la Tierra, en tanto realidad tangible, sino al sujeto como su eje y testigo. Pero arribar a esta conclusión no es para nada un proceso simple ni cómodo.

Qué pasaría si un día o una noche se introdujera a hurtadillas un demonio en tu más solitaria soledad para decirte: 'Esta vida, tal como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla no sólo una sino innumerables veces más; y sin que nada nuevo acontezca, una vida en la que

⁸² CAMUS, *Moral y política*, Op. cit., p. 87.

cada dolor [...] habrá de volver a ti. [...] ¿No te arrojarías entonces al suelo rechinando los dientes, y maldiciendo al demonio? ¿O acaso [...] le responderías: '¡Tú eres un Dios y jamás he escuchado nada más divino!'? Si aquel pensamiento llegara a apoderarse de ti, tal como eres, te transformaría y tal vez te aplastaría; la pregunta decisiva respecto a todo [...] sería ésta: '¿Quieres repetir esto una vez más e innumerables veces más?' [...] ¡qué feliz tendrías que ser contigo mismo y con la vida, para no desear nada más que esta última y eterna confirmación y sanción!⁸³

Aquí se plantea posiblemente el vértigo más profundo, consecuencia del proyecto nietzscheano. Este apartado revela en Nietzsche la posibilidad de que el tiempo transcurra de manera cíclica, aunque insertado en el flujo constante de la existencia heraclíteica del constante movimiento. El eterno retorno de lo idéntico significa para la cultura occidental un cambio de contexto total; habiendo heredado la temporalidad lineal de lo terreno y la atemporalidad de lo ultraterreno, en la herencia cultural cristiana se ha sembrado una noción que es contrapuesta a la nietzscheana desde distintos ángulos.

La cristiandad distingue entre el reino físico y el metafísico, ambos con su propia temporalidad, cuestión que para Nietzsche este no es el caso. El mundo que habitan los hombres después de ser exiliados del Edén es un mundo que perece, y en el que viven sus días a la sombra del pecado y a la espera del juicio final. El mundo físico muere, y al morir ocurre la transmutación hacia lo ultraterreno: la salvación o la condena. La autoridad y el poder del ritual se establecen firmemente porque presentan al hombre una oferta: si se somete a las leyes tendrá la oportunidad de salvarse. Tanto a la salvación como a la condena les corresponde una temporalidad similar: tras el juicio final, ambas son definitivas y eternas. Cuando las almas son juzgadas, hasta ahí llega el camino; esa es la conclusión con la que queda definitivamente borrada la posibilidad de la existencia terrena y mortal, y es en esa meta donde se decide a partir de dónde comenzará el sujeto la eternidad.

El concepto clave en el contexto religioso cristiano que se contrapone al proyecto nietzscheano es el del acto de contrición, que es un pilar cristiano fundamental en la

⁸³ NIETZSCHE, *La ciencia jovial*, en *Nietzsche I*, Op. cit., p. 779.

construcción de la moralidad de occidente. El acto de contrición es un episodio requerido en la vida de todo adherente a la religión cristiana, pues el evento dentro del cual el individuo se cancela a sí mismo través del arrepentimiento para, en su pequeñez humana, reconocer y recibir la voluntad de Dios. Nietzsche, insatisfecho con esta noción, la expone así: “Sólo si tú te arrepientes, Dios será misericordioso contigo’ --esto provocaría en un griego más que carcajada y escándalo: es más, él diría: ‘así lo sentiría un esclavo’”⁸⁴. Con lo anterior, parece quedar establecido que el arrepentimiento y el acto de contrición son marcas pertenecientes a la *moralidad esclava*. Siguiendo esta directriz, queda ahora sonar la gravedad del asunto. ¿Qué tanto puede implicar el arrepentimiento?

El poder primordial que tiene el sujeto para permitirse acceder al reino de Dios es el arrepentimiento, es decir, negarse a sí mismo y negar sus acciones. En la sumisión de la voluntad de Dios –lo infinitamente *otro*–, se empequeñece al sujeto, se transforma en súbdito absoluto; en la negación de su vida a través del arrepentimiento pretende abandonar definitivamente todos los lazos a la vida que ha tenido, para dirigirse completamente, a través de la muerte, al reino ultraterreno. Ni siquiera en el caso hipotético que un sujeto haya realizado únicamente acciones positivas y que haya vivido de acuerdo a las leyes divinas, se le garantiza acceso al paraíso; esto no es posible sin el elemento clave que es el arrepentimiento, esto debido al pecado original, cuya carga está escrita en la totalidad de su especie.

Si el arrepentimiento es una virtud que se encuentra coronada en el cristianismo, o es al menos considerado algo positivo, es porque tiene el poder de afirmar lo infinitamente *otro* que es Dios, por encima de lo infinitamente propio, que es el *yo* del individuo que entra en acto de contrición. Para acceder al paraíso, y entrar en la gracia divina se requiere llegar al momento de la transición, la muerte, como un individuo primordialmente *puro*. Esa pureza se adquiere primero demostrando sumisión (“por mi culpa, por mi culpa, por *mi grande culpa*”), borrando los pecados en un último acto desesperado; en una última canción en busca de refugio. Sospecho entonces que el

⁸⁴ Ídem, p. 693.

arrepentimiento es esencialmente un evento de auto-cancelación del individuo concreto; es la negación de mi historia, y de las acciones plasmadas en ellas. Sin esta cancelación del yo, sin esa admisión de culpa y subsecuente arrepentimiento, la historia del individuo concreto queda, a los ojos del cristianismo, como una mancha. Por ello que la afirmación total de la existencia, el orgullo, sea un pecado cardinal para la moralidad cristiana y que la noción del eterno retorno de lo idéntico le sea una pesadilla a la tradición occidental hasta la llegada de Nietzsche.

El evangelio del Zarathustra de Nietzsche pretende desterrar a la negación del arrepentimiento y del pecado, de la existencia terrena: “[...] yo mismo estrangulé al estrangulador que se llama ‘pecado’”⁸⁵. Lo que representa el vértigo para la moralidad de los trasmundanos, es para Zarathustra la oportunidad de afirmar la vida y la existencia como devenir. El eterno retorno de lo idéntico es *transvalorado*. Si para los trasmundanos la negación de sí mismos es la herramienta para acceder al trasmundo, para Zarathustra la afirmación significa para el hombre la herramienta de transformación en el sendero hacia el superhombre. El proyecto del superhombre exorciza al pasado de la gravedad impuesta por la consciencia histórica que niega el presente a través de la culpa. Este pensamiento es indiscutiblemente difícil de asimilar para todo aquél que no lo haya ya asimilado, y con razón. Sin la ligereza que exige la afirmación, se extiende ante el sujeto la vereda resbaladiza del nihilismo; Eugen Fink explica: “The thought of the eternal return has seemingly two aspects. It can be viewed primarily from the perspectives of the past or from that of the future. If all events are merely repetitions of the past, the future is obviously also already determined. It merely repeats what has already occurred [...]”⁸⁶. Esto aparentemente elimina cualquier importancia al campo de acción del sujeto; lo puede transformar en un nihilista. Y este riesgo es justamente a lo que apuntarían

⁸⁵ NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, Op. cit., p. 267.

⁸⁶ FINK, Eugen, *Nietzsche's philosophy*, Continuum, Nueva York, 2003, p. 78. (“La noción del eterno retorno cuenta con aparentemente dos aspectos. Puede ser vista primariamente desde la perspectiva sobre el pasado o desde aquella sobre el futuro. Si todos los eventos son meramente repeticiones del pasado, el futuro está obviamente también determinado. Solamente se repite lo que ya ha ocurrido”). Traducción propia.

algunos críticos de la noción del eterno retorno, cuando acusan a la noción del eterno retorno de lo idéntico como nihilista por privar a la existencia de significado⁸⁷.

La idea del eterno retorno como nihilismo sería consecuencia de la decepción que ocasiona lo absurdo para Camus⁸⁸, una falta de concordancia entre lo esperado y la realidad. Es decir, si no nos atrevemos a despojar al argumento del eterno retorno el antecedente de la expectativa de una instancia ultraterrena, claro que nos va a parecer absurdo. Para los seguidores de la doctrina cristiana, la repetición de lo ya dado que presenta la noción del eterno retorno, puede palidecer frente a la novedad anhelada de su paraíso.

Si para un individuo nuevo al contexto nietzscheano, separáramos por un lado los eventos del pasado como una serie eternamente recurrente, y éste observara esa repetición como el único resultado de la noción del eterno retorno, seguramente este individuo caería presa del vértigo. Desglosemos: la repetición de los eventos de nuestra historia particular son dudosamente todos agradables, cada individuo tiene su propio recuento de los daños, sus cicatrices y leyendas; revivir estas situaciones no resulta siempre deseable cuando en base a ellas se guardan sentimientos de mala conciencia. El brillo de la contraparte, de aquellos momentos más deseados, incluso podría adormecerse durante el curso de la repetición. Cuando el individuo hipotético antes mencionado, llamémoslo nuestro *testigo*, enfoca su vista sobre la repetición del pasado, podrá sospechar en el eterno retorno una prisión, un páramo estéril de donde no puede escapar, como parece sugerir la primera perspectiva sobre el eterno retorno a la que hace referencia Fink. Sin embargo, si nuestro testigo abogara por abrazar su pasado tal como ha ocurrido (*amor fati*), afirmándose a través de ello, quedaría ante él la interrogante de qué hacer a partir de **ahora**. El eterno retorno y el *amor fati* son nociones complementarias entrelazadas para la consecución de la afirmación de dos elementos: el *individuo*, por un lado, y el *presente*, por otro. Para sembrar la noción del eterno

⁸⁷ Cfr. DANTO, Arthur, *Nietzsche as philosopher*, MacMillan, Nueva York, 1965.

⁸⁸ CAMUS, *El mito de Sísifo*, Op.cit., p.17.

retorno, Nietzsche y su Zarathustra demandan, más que un cambio superficial, una transformación profunda de las concepciones de su cultura.

Desde la perspectiva nietzscheana, el pasado debe dejar de ser una herramienta para el sufrimiento, y el arrepentimiento una para la salvación, debido a que el eterno retorno exige del sujeto que desee su propio pasado porque es parte de lo que lo conforma. Lo que niega a los trasmundanos es su apego excesivo y negativo al pasado a través de la culpa integrada ontológicamente a su constitución, por lo que uno sospecharía que por contraposición el proyecto nietzscheano despreciaría al pasado. Pero este no es el caso, sino que es el cristianismo que después presenta esta negación con una dicotomía extrema: por un lado exige la carga de la culpa durante la existencia terrena, pero para el acceso al paraíso se requiere negar la vida pasada. Nietzsche no realiza una violenta negación sino una transvaloración: el pasado y sus consecuencias en la vida no se pueden cambiar porque no hay una instancia metafísica que requiera la negación del historial individual.

Fink hace una distinción que es primordial para comprender de qué manera superará el planteamiento nietzscheano el riesgo del nihilismo: se puede comprender el eterno retorno desde la perspectiva del pasado o la del futuro. Pero ambas perspectivas son dos lados de la misma moneda, y convergen en la puerta desde la cual por un lado de despliega la eternidad y del otro también. El eterno retorno toma importancia en el instante - el *aquí y ahora*.

The importance of eternity rests on the moment [...] the worldly decisions of the moment determine all unforeseeable recurrences of the worldly existence. Nietzsche refers frequently to the thought that [...] the doctrine of eternal return poses a new center of gravity for human existence [...]⁸⁹

⁸⁹ FINK, Op. cit., p. 78. ("La importancia de la eternidad yace en el instante [...] las decisiones terrenas en el instante determinan todas las recurrencias impredecibles de la existencia terrena. Nietzsche frecuentemente hace referencia a la idea de que la doctrina del eterno retorno presenta un nuevo centro de gravedad para la existencia humana [...]"). Traducción propia.

La gravedad del pasado tiene que ser transvalorada en la oportunidad del presente. Para comprender este proceso es importante tener en mente la figura de la Puerta de la que hace uso Nietzsche a través de Zarathustra para definir al instante: “Mira ese portón [...] tiene dos rostros. Dos caminos coinciden aquí, y nadie los ha recorrido hasta el final. [...] Estos caminos se contraponen; y chocan precisamente de cabeza [...] y aquí, ante este portón, es donde coinciden. El nombre del portón está escrito arriba: ‘instante’”⁹⁰.

El nuevo centro de gravedad de la existencia humana es el instante, pero no para acceder a un reino metafísico. La única acción del sujeto para determinar su existencia ya no se limita al arrepentimiento, sino que su campo de acción se expande exponencialmente. Desde la potencia del sujeto se construye el futuro del ciclo en el instante, pero con el espíritu que se ha vuelto ligero por haber levantado de sus hombros el peso del pasado, que a su vez ha quedado transformado en un pilar de apoyo: en una fuente de fuerza.

Por lo anterior creo posible interpretar al eterno retorno primariamente como un escenario ético. Lo anterior a razón de que exige al sujeto que acepte su pasado porque lo ha vuelto lo que es; le pide que acepte quien es porque es lo que conforma su presente; y que le recuerda que no debe desestimar la importancia del presente porque es el punto de origen de su futuro, que es un campo fértil de posibilidades y que significa una oportunidad de crecimiento. Más allá de comprender la noción del eterno retorno como una teoría ontológica sobre la recursividad de la existencia, es necesario hacer énfasis en su potencia ética. La temporalidad del eterno retorno, entonces no es solamente un elemento adicional al marco teórico del planteamiento nietzscheano, sino que coordina también su ética. A través del eterno retorno, la acción del individuo cobra una gravísima importancia cuando está englobada por un contexto inmanente en el que el juez de las acciones del individuo es él mismo. Lo que haga en el presente será lo que se repita de manera interminable. Argumento que la noción del eterno retorno de Nietzsche expone un **aforismo ético** que reinterpreta y transvalora el **imperativo categórico** kantiano. Defiendo: un corolario yace al interior de la noción del eterno retorno, el cual se

⁹⁰ NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zarathustra*, Op. cit., p. 194.

enunciaría más o menos de la siguiente manera: *lleva a cabo tu acción y ama sus consecuencias como si se fueran a repetir por toda la eternidad*. El juez de la acción no queda realmente sembrado en la intersubjetividad sino en el *amor fati* del sujeto, y en su propia capacidad plástica.

El proyecto del superhombre se orienta hacia un porvenir sin la necesidad de situar a éste de manera trascendente como en el caso de la cosmovisión cristiana, como es en el caso del *juicio final*. El futuro que se planta frente a los ojos privilegiados de Zarathustra no es precisamente revelación; claro, la visión que le inviste la labor de profeta tiene un carácter definitivamente específico a él –al menos el texto no nos asegura que alguien más haya ya predicado la figura del superhombre. Pero la posibilidad no se encuentra vedada por existir en un plano distinto de la existencia. Sus palabras reverberan en las mismas paredes que comparte con sus contemporáneos; en efecto habla de ellos *acerca de ellos*, es decir, no promete transportarlos a lo ultraterreno ni les exige la negación de sus condiciones sino la *superación* de ellas. El plan al que destina los individuos la doctrina de Zarathustra no excluye en base a que los otros individuos se encuentren en un plano ontológico más bajo que él; son sus prójimos. Zarathustra es hombre. Lo que exige su doctrina es la fuerza del espíritu humano y el desarrollo de la voluntad humana.

El porvenir del evangelio que enuncia Zarathustra, el superhombre, es un futuro inmanente, tiene sus raíces en las acciones que se pueden realizar **en el presente**, en el instante. Lo único que requiere el trayecto es la conjunción entre determinación y fuerza en las condiciones particulares de un individuo para que sea posible; no le exige la auto-negación a través del arrepentimiento ni necesita de la muerte para catalizar la transformación del espíritu.

1.7. La tercera transformación. Ligereza y plasticidad

Se ha establecido hasta este punto que buena parte del sendero de Zaratustra consiste en el enfrentamiento con una multitud de enemigos y obstáculos. La reticencia de sus detractores hacia la doctrina del superhombre es producto del miedo al cambio. Es la oposición de la herrumbre, que impide la apertura de la puerta hacia la transformación de la cultura. El vértice sobre el cual descansa el proyecto del superhombre es la fortaleza del sujeto, esto es, su capacidad para asumir el planteamiento en sus distintas ramificaciones. Después de todo, es el exilio autoimpuesto lo que le permite a Zaratustra alimentarse de su soledad para arribar a la sabiduría jovial de la doctrina del superhombre; esto, es lícito asumir, le implicó al profeta en algún momento el abandono de su mundo conocido. Sacrifica su existencia como la conoce para obtener algo a cambio: una fuente de fortaleza en su interior. Igualmente, el descender de nuevo al mundo de lo intersubjetivo y de la cultura de los hombres, le implica asimismo a Zaratustra detonar hacia su interior un mecanismo de defensa distinto: ligereza. Lo que otrora fue sacrificio, que fracturaba al hombre, es transvalorado a consecuencia de la fuente de fortaleza adquirida. Es así que el superhombre puede dar de sí sin fracturarse, porque su espíritu se regenera constantemente.

La primera idea que viene a la mente para definir el trayecto propuesto por Zaratustra es el concepto de *compromiso*; para utilizarlo es primero necesario clarificar la distancia que hay de por medio en relación con la concepción del compromiso como una carga indeseable. Independientemente, en primer lugar es lícito mencionar que el concepto de compromiso señala una promesa; es primordialmente un acuerdo de cumplimiento y de dedicación. La palabra *compromiso* queda atada a un cierto nivel de solemnidad o de gravedad a través de la promesa: algo que por honor se cumple, y se lleva a término. Sin embargo, ese peso que se puede suponer en las palabras *promesa* o *compromiso* debe ser transformado por el contexto nietzscheano. El compromiso de un superhombre no puede estar enraizado en la mala conciencia ni el sufrimiento, por lo que cada compromiso que se traza es por un lado una carga deseada, y por otro lado es autónomamente escogida. El compromiso debe nacer libre; es impuesto cuando éste se

alza primordialmente como un contrato formal por encima de su propio contenido. El cadáver de Dios, la ley hueca, éste es el compromiso impuesto. El camino del superhombre, libremente escogido y deseado, éste es el compromiso libre.

Uno de los principales objetivos de Zaratustra es evitar la transformación de sí mismo en un guardián sepulcral, de la herrumbre y la pesadez de los viejos valores. Entonces, es imperativo definir que el compromiso nietzscheano de Zaratustra dista de ser una carga que impone de manera absoluta sufrimiento, una carga que se cumple por *la idea de la promesa*, no tanto como con *la razón de la promesa*. Es así que el compromiso que exige el sendero del superhombre no se deba asumir desde la ideación de la promesa como una entidad hipostasiada; es decir, es preciso evitar el convertir el compromiso en un fantasma, es decir en un peso metafísico o ultraterreno impuesto a contra-voluntad.

La razón de lo anterior es que el compromiso en cuestión se acepta en un contexto nietzscheano en tanto que significa un beneficio para el sujeto, y no una carga que se lleva a costas por cumplir con una promesa. El compromiso del evangelio de Zaratustra es a la vez un compromiso y un desafío. Por un lado es un desafío porque es un sendero difícil de andar para cualquier individuo porque requiere un cambio de consciencia que, en un escenario probable, se encontrará frente a frente con numerosos detractores y obstáculos, como es en el caso de Zaratustra, por lo que requiere la fortaleza para soportar ese clima inclemente. Por otro lado es un desafío porque además es un camino que desde su concepción es reconocido como limitado para los espíritus que cuentan con entereza por encima de la norma para crear por encima de sí en una nueva entidad a través de una transformación al núcleo de su ser.

El carácter provocador y estimulante de la transformación incita el desarrollo de resistencia, autonomía y de un tercer elemento que es pieza clave para comprender la naturaleza de este compromiso-desafío: la ligereza de espíritu. Es posible partir desde forma negativa para la definición de esta cualidad a partir de los tres estadios ontológicos que se pueden identificar en la transformación de consciencia hacia el superhombre.

Zaratustra explica que la cualidad más admirable del hombre es su capacidad de ser un puente hacia el superhombre, en ser un punto de partida. “La grandeza del hombre consiste en ser un puente y no una meta: lo que se puede amar en el hombre es que es un *tránsito* y un *ocaso*”⁹¹. El género humano cuenta con adaptabilidad pero también con un potencial de plasticidad para cambiar de su ser original a algo nuevo. Este potencial de transformación es lo que permite a Zaratustra vislumbrar el proyecto del superhombre a través de la *materia prima* que se presenta ante él.

La transformación de esa materia prima es un proceso gradual y laborioso, que atraviesa distintas etapas en la transformación desde el sujeto que está inserto en la cultura de procedencia. Zaratustra caracteriza el gradual cambio como una serie de etapas que significan la reacción del hombre individual ante los cambios inherentes a su sendero. Zaratustra identifica “[...] tres transformaciones del espíritu: cómo el espíritu se transforma en camello, y el camello en león y, por último, el león en niño”⁹².

La primera transformación la caracteriza de la siguiente manera: “¿Qué es lo más pesado para vosotros, héroes?, así pregunta el espíritu de la pesadez, para que yo lo cargue sobre mí y me alegre de mi fortaleza”⁹³. Esta transformación, signada por la figura del camello, es consecuencia de una conjunción que ocurra en el contacto entre las demandas de la vieja fe (cualidad de los últimos hombres) y el surgimiento de un nuevo ápice de fortaleza (cualidad del camello) que es apenas un trazo de aquella superlativa fuerza afirmativa que constituirá al superhombre. Por un lado, el hombre-espíritu de camello reconoce dentro de sí mismo una fortaleza al menos ligeramente por encima de la mayoría de los demás hombres, y la dirige hacia la búsqueda de cargas cada vez más pesadas, devolviéndose cada vez más abajo hacia la estatura de los demás debido al peso añadido. Pero estas cargas que echa sobre sus hombros son aún herramientas de control de la vieja fe. Al camello le hace falta la sagacidad para identificar senderos de la voluntad de poder para servirse a sí mismo.

⁹¹ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Op. cit., p. 23.

⁹² Ídem, p. 35.

⁹³ Ibídem.

La segunda transformación del espíritu es la del camello en la figura del león, que “[...] quiere apresar la libertad y ser soberano en su propio desierto”⁹⁴. La soledad del león - su desierto- es por elección propia. Aquí ocurre que la fuerza excedente encuentra la manera de dominar su carga para volverse amo de ella. El león tiene la capacidad de rebelarse, de afrontar los desafíos para, con la voluntad, servirse de ellos; persigue la libertad en aquello que previamente significaba su aflicción para así posibilitar el paso a la siguiente transformación. El león es similar a la fuerza destructora de un martillo en manos de un guerrero, que derrumba muros y destruye cadenas, y venga injusticias. El guerrero es la confluencia de las fuerzas excedentes que son puestas en acción para la liberación. El león es un insurgente, un revolucionario. Para completar su transformación en el sendero hacia el superhombre, el espíritu debe transformarse en algo más: en un *constructor*. Aclara Zarathustra: “Crear valores nuevos --eso aún no lo logra el león”⁹⁵.

El martillo entonces alberga una transmutación en su significado, adquiere un nuevo *rostro*, y la red de significados asociados con él adquiere una nueva forma ya que en la tercera transformación el martillo es una herramienta nueva; al posar sus ojos sobre el martillo el espíritu ya no ve una herramienta de guerra, ya no es el martillo-destructor, sino que ahora es el martillo del obrero y del escultor, es un martillo-constructor. “El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, [...] un sagrado decir sí”⁹⁶. Esta tercera figura es la transformación que define la ligereza que posibilita la reconstrucción después de la destrucción a martillazos del viejo constructo de la vieja fe y los viejos valores.

En esto consiste la nueva oportunidad: el despojo del resentimiento que permite la purificación, un paso que exige el desecho del apego por todos los crímenes y errores cometidos, por todas las faltas y ofensas. Sin ese acto de despojarse, que signa al menos la capacidad de un dejar atrás, resulta difícil considerar la construcción de nuevas redes de significación que no estén infectadas por la mala conciencia heredada por una cultura

⁹⁴Íbid., p. 36.

⁹⁵Íd.

⁹⁶Ídem, p. 37.

con una predominante moralidad esclava. Si el Zaratustra de Nietzsche habla del efectivo renacer de un individuo a través de su transformación en superhombre, no puede acarrear su vieja cultura *verbatim*; si la transición ha sido exitosa, el individuo en cuestión también ha realineado su axiología, sus redes de significación, además de sus acciones y formas de sentir: es un hombre nuevo. Cuando surjan colectividades a partir de núcleos de superhombres, se estaría afirmando en efecto una nueva cultura prácticamente irreconocible de la anterior, de la misma manera en que los sujetos que la construyen son casi irreconocibles de los hombres que les precedieron y que fueron semillas de lo que posteriormente llegó a florecer. La promesa llevada a término.

La cualidad que le permite al hombre soportar estas transformaciones es un potencial de plasticidad, es decir, una capacidad de transformarse de manera progresiva además de la resistencia para mantener ese nuevo estado sin requerir revertirse a su estado previo después de un tiempo. La ligereza que adquiere el espíritu progresivamente le posibilita el librarse del vértigo que podría ahuyentar el deseo de la transformación y seducirle hacia la idea de un retorno a un estado previo, factual o imaginado para fantasear sobre el Edén, o un tiempo antes de Caín y Abel.

La ligereza es, entonces, el tipo específico de fuerza que le corresponde al compromiso del proyecto nietzscheano del superhombre. Es a través de la jovialidad y de la autoliberación del sufrimiento, que le es posible al espíritu transformarse y transformar su entorno a través de la voluntad para construir. El espíritu-niño es el legislador verdaderamente libre del resentimiento, y de la añoranza, la melancolía y la pesadez.

La creación, después de todo, debe asemejar al juego para ser libre. La potencia que infiere el juego al sujeto es primordial para que éste pueda asumir la idea del eterno retorno y el replanteamiento del mundo, y de la creación de nuevas leyes. La gravedad de la ley adquiere un nuevo rostro casi irreconocible del anterior, transformándose así en ligereza y en afirmación.

Parte 2. El Portal

2.1. Porvenir inmanente. La esperanza del profeta

“Yo amo a quienes, para declinar y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas, sino que se sacrifican en aras de la tierra para que un día ella pertenezca al superhombre”⁹⁷.

—Nietzsche, *Así habló Zaratustra*.

Con base en las aportaciones de Camus ya exploradas, dejar atrás la pretensión por el Sentido absoluto a favor de la construcción de sentido relativo podría resultar una desilusión para las aspiraciones filosóficas de algunos. Se podría incluso apuntar a que la perspectiva de este trabajo parte de esa desilusión; pero es preciso revalorar los términos. Una ética desde la desilusión indica asumir la existencia desde el espacio abierto del vértigo y la vacilación, con el deseo de transformar la realidad en un paisaje distinto. Pero no por abandonar la propuesta del Sentido absoluto y universal, indique una menor premura a la labor de la ética. La preferencia por el sentido relativo es cuestión de adaptación. Una adaptación exigida por diversos factores, entre los cuales podrían contarse la liquidez del significado, las facilidades que proporciona la tecnología para la comunicación, la convivencia intercultural y la suplantación de la unicidad por o múltiple. Es necesario entonces plantear conceptos flexibles, pero que sean igualmente capaces de responder a las exigencias de importancia de lo humano.

Por ello, plantear cualquier aspiración ética es definir un compromiso, y, como tal, es una promesa que se pacta en la esperanza de convertir ese paisaje apenas imaginado en algo factual. Con lo anterior en mente, es necesario aclarar la diferencia entre dos términos, moralidad y ética, ejercicio que hará posible el sopesar el campo de aplicación y la relevancia del proyecto nietzscheano, además para diferenciar por contraste la dicotomía entre Zaratustra y sus adversarios trasmundanos.

En vista de lo anterior es obvia la necesidad de confrontar esa premura de la ética a la que hago referencia, para no terminar en el agujero de la pesadez trasmundana.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 23.

Asevero que es lícito decir que en base al proyecto nietzscheano hay un exceso en el que tomar todo en serio se vuelve absurdo, extremo en el cual se encuentran los trasmundanos. Pero rechazo que asumir que la única respuesta del superhombre ante esta situación sea huir hacia el otro extremo por dicotomía. Lo anterior es sostenido así porque si bien la transformación del espíritu en niño es la inocencia del sí, también es la raíz de capacidad de hacer leyes, es decir del sembrar nuevo sentido, que parte radicalmente del individuo y, por tanto, es **sentido relativo**.

El espíritu de la pesadez es la concentración de la carga axiológica de los trasmundanos y los predicadores de la muerte. El compromiso en este contexto es una carga, y las promesas son revestidas de una carga metafísica. El trasmundano exclama: “¡Honra a la autoridad y a la obediencia, y también a la autoridad torcida! Así lo quiere el buen dormir”⁹⁸. La moralidad establece leyes que exigen sometimiento, que son normas estáticas descritas y justificadas en relatos fundacionales, como en el caso de la cosmovisión cristiana. La rigidez de sus leyes se origina en la trascendencia del sustento de las mismas, es decir, la autoridad divina en la cual se fundan. Es importante identificar este elemento porque la trascendencia del sustento es la metafísica ante la cual se rebela Zaratustra, y de la cual pretende distanciar su planteamiento ético.

Como ya se ha establecido, la primacía que otorgan los adversarios del profeta nietzscheano, Zaratustra, a la creencia de una existencia metafísica y ultraterrena, define la raíz del porqué de su negación de la fisicalidad y del *sentido de la tierra*. En el contexto de las religiones abrahámicas, la principal cualidad de su deidad es la distancia en que se encuentra respecto del mundo mortal. Pronunciar el tetragrámaton (Yahveh) está vedado para algunos judíos observantes, por ejemplo, o en el caso de la religión musulmana, sólo se designa a Dios a través de sus atributos, pero no por su nombre. Esto es distancia absoluta. Este atributo permite plantear a la deidad como distinta al mundo, en tanto que es su producto, y cualidades como omnipotencia y omnipresencia se pueden explicar al situar su existencia como inabarcable por la comprensión humana: misterio. Este misterio, y esta absoluta distancia requieren de personajes que intercedan

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 39.

entre ambos terrenos, que tengan una visión privilegiada para comprender los misterios, y al mismo tiempo una cualidad humana para facilitar la conversión de los infieles en creyentes. Entonces, resulta entendible la comprensión de cómo surge la necesidad de intermediarios en esa esfera cultural-religiosa sustentada desde una fuente metafísica. Dios designa a sus elegidos –o a su *pueblo* elegido, para servir de *punte* entre el hombre y lo divino; su voz divina puede ser así transcrita en textos sagrados. La figura de Jesucristo conjuga un grado de inmanencia a la deidad en tanto que Dios se vuelve hombre; el conflicto es que Dios se vuelve hombre en Jesús, que representa al género humano, pero esto es un evento individual aislado a la entidad Jesús --el resto de los hombres están separados de la esencia divina fuera de la posibilidad de la redención a través de la negación de la carne y el arrepentimiento. Entonces, excluyendo el caso específico de Jesús, los profetas, los iluminados y la institución eclesiástica sirven el propósito de ser nexos entre lo mortal y lo absolutamente trascendente.

A Nietzsche le es de particular interés la relación entre lo trascendente y lo terreno por lo que para sus propios propósitos se sirve de ideas de la herencia religiosa abrahámica que lo rodea. Pero el interés de Nietzsche está más bien orientado hacia descubrir lo que es posiblemente inmanente y por tanto “rescatable” dentro del esquema de valores que él considera importantes, por ello el esfuerzo del superhombre por retomar “el sentido de la tierra”. Ocurre una transvaloración y reclasificación de términos desde el cual es necesario admitir que opera su Zarathustra.

La diferencia patente de la moral, que representa las leyes de lo trascendente, universal, estático y atemporal, con la ética nietzscheana consiste en que esta última parte desde lo inmanente, y que construye avenidas de autoconstitución para el sujeto. A esta ética le corresponde superar el sueño por la fantasía trascendente y plantearse desde el *aquí y ahora* hacia el porvenir. En términos deontológicos, delo que *debe* ser, puede resultar difícil de comprender la diferencia entre la moral y la ética, dado que aparentemente ambas pretenden establecer leyes. La diferencia estriba en un punto específico: la autoridad de la moral es estática en sus pretensiones de universalidad,

debido a la distancia trascendental de Dios, y la autoridad de la ética se funda en el sujeto. El planteamiento de Zarathustra se explica de la siguiente manera:

Compañeros vivos es lo que necesito, que me sigan porque quieren seguirse a sí mismos, -- e ir a donde yo quiero ir. [...] Acompañantes busca el creador, y no cadáveres, ni tampoco rebaños y creyentes. Colaboradores busca el creador, que escriban nuevos valores en tablas nuevas⁹⁹.

En tanto que Zarathustra no funda su posicionamiento deontológico ni en lo universal, ni en lo trascendental, resulta un planteamiento que se ajusta a las cualidades del mundo terreno - es inmanente. Más aún, la coerción que demanda la cosmovisión escatológica a través del castigo o la promesa del sufrimiento, no es parte del planteamiento de Zarathustra; al contrario, el sufrimiento de los hombres pobres de espíritu es autoimpuesto: han generado su muerte en vida y justo esto es lo que le repugna a Zarathustra.

La autoridad de esta ética está claramente en el reino de lo mortal, se asienta en el mundo de lo físico y el devenir. Irrevocablemente, la ética que parte desde el sujeto cumple con el requerimiento de contraposición a la moralidad trasmundana; la ética de Zarathustra no es una ética de la trascendencia, sino que es una ética del *aquí y ahora*. Sin embargo, el evangelio del Zarathustra es una visión arrojada hacia el futuro, el porvenir, un momento que no es actual y presente para los últimos hombres, lo cual les da razón para denunciarlo y rechazarlo. La distancia parece zanjarse de la misma manera inquebrantable entre hombre y superhombre, como entre el mundo mortal y el paraíso ultraterreno de los trasmundanos, por lo que es preciso investigar al respecto de cómo puede la idea del superhombre liberarse de ser un proyecto sustentado en la distancia de la trascendencia.

Jeffrey Bell reconoce en la noción del eterno retorno, presentada por Nietzsche a través de Zarathustra, como la confirmación de la inmanencia de su planteamiento. Además, Bell afirma que uno de los puntos de convergencia de Nietzsche con Spinoza

⁹⁹ Id., p. 31.

es la noción de la sustancia spinozista como *self-ordering becoming*, es decir, devenir autónomamente-ordenado.

Un punto controversial de la filosofía de Spinoza es justamente al respecto del tema de la immanencia de su particular concepto de Dios o Naturaleza¹⁰⁰. Bell expone el argumento de Spinoza, aclarando que la tradicional concepción de Dios como trascendente entra en conflicto con el concepto de su infinitud. “[...] since God is defined as absolutely infinite, God can in no way be limited or in any way determinate. This is why **God is absolutely infinite rather than infinite in its own kind**”¹⁰¹. Si tradicionalmente se ha establecido a Dios como una entidad trascendente, de manera insospechada también se le ha atribuido una característica esencialmente privativa. Es decir, para que Dios fuera al mismo tiempo trascendente e infinito, la palabra *infinito* siempre estará seguida por una nota al pie: *infinito**(*en su propia especie*).

La trascendencia establece una distancia entre Dios y su creación, que es una distancia de lo más conveniente para los intermediarios de sus misterios; es exterior a ella, restringiendo el alcance de su existencia con base en su diferenciación de género (Dios \neq creación). Sin embargo, hay un atributo que toma precedencia en este aspecto y ese es el de la infinitud de Dios, la cual es primordial a la concepción monoteísta de un dios definitivo. Para estar separado del mundo, un dios infinito* puede ser sólo infinito en su propio reino, en su propio espacio, en un trasmundo, más allá de distancia que no puede ser sorteada. De lo contrario, sin esa distancia, Dios sería parte de su creación.

Esto es lo que argumenta Bell, que no puede por un lado denominarse como *absolutamente* infinito a Dios y al mismo tiempo querer privar su presencia del mundo físico y natural. La infinitud absoluta rebasaría cualquier barrera o trascendencia, y

¹⁰⁰ Cfr. SPINOZA, Baruch, “Parte primera: de Dios” en *Ética demostrada según el orden geométrico*, Op. cit.

¹⁰¹ BELL, Jeffrey A., *Philosophy at the edge of chaos. Gilles Deleuze and the philosophy of difference*, University of Toronto Press, Toronto, 2006, p. 42. (“[...] ya que Dios es definido como absolutamente infinito, Dios de ninguna manera puede ser limitado, ni en ninguna manera determinado. Por esto es Dios *absolutamente* infinito, en lugar de ser infinito según su tipo específico”) Negritas como énfasis propio, no del autor.

volvería el concepto del dios monoteísta irrevocablemente inmanente. Al utilizar la noción de la *absoluta infinitud* de Dios, se cancelaría la concepción del dios absolutamente trascendente, puesto que si este dios es absolutamente infinito no podría estar circunscripto específicamente a un plano de existencia distinto al del mundo material. Es así que se siembra más bien lo que identifica Spinoza como un dios que está presente en su creación, pues es también parte de ella.

Por esto es *Dios sive Natura* (Dios o Naturaleza); esta denominación, aparentemente simple, va en contra de siglos de tradición eclesiástica monoteísta, por lo que no es sorprendente que sea a Nietzsche *el anticristiano*, a quien esta idea no resultará tan chocante como aquella que expone en boca de los trasmundanos, adversarios de Zarathustra. En palabras del mismo Nietzsche, al respecto de su convergencia con Spinoza:

¡Estoy asombrado y encantado! Tengo un precursor. ¡Y de qué género! No conocía casi a Spinoza y el que ahora me entrasen deseos de leerlo ha sido algo realmente instintivo. He hallado que no sólo su general tendencia es igual a la mía —hacer del conocimiento la pasión más poderosa—, sino también que coincido con él en cinco puntos esenciales de su doctrina, en los cuales aquel original y solitario pensador se acerca a mí grandemente, y que son: la negación del libre arbitrio, de la intención, del orden moral universal, de lo inegoísta y de lo malo. Aunque es cierto que la diferencia entre nosotros es enorme, ella depende, más que de nada, de la diversidad en época, cultura y ciencia. En suma: mi soledad que, como la altura en las elevadas montañas, me cortaba a veces la respiración, ha encontrado ahora un compañero. Es maravilloso.¹⁰²

Uno de los propósitos de Nietzsche, al igual que de Spinoza, es encontrar rutas hacia establecer la inmanencia y desembarazarse de una vez por todas de los trasmundos. En el caso de Nietzsche, la consecuencia de su búsqueda lo lleva a un descubrimiento decididamente más chocante que es el evento de la muerte de Dios un conflicto entre la noción de un dios que preexiste a la creación en un trasmundo que es finalmente irresoluble e irreconciliable con su propia doctrina. La separación de Nietzsche parece obedecer en parte a que el superhombre de alguna manera suplanta el rol que alguna

¹⁰²NIETZSCHE, *Epistolario*, Op. cit., p. 168.

vez ocupó Dios cuando se transforma en su propio legislador y amo, por otro lado también concuerda con el propósito *intempestivo* del autor. Spinoza, por otro lado, realiza una ingeniosa reinterpretación del objetivo que tanto él como Nietzsche comparten, pero el primero es más bien un conciliador, por lo que ocurre una transvaloración sin la necesidad de eliminar el elemento “Dios” y a través de esto logra entrelazar su propia búsqueda con la herencia de su cultura religiosa. Sin embargo, este propósito conciliador también le traería a Spinoza buena cantidad de críticas en su época.

Conceptualmente hay una diferenciación radical al Dios trascendente de los trasmundanos, ausencia desde la cual se edifican las leyes que someten y niegan el mundo terreno. La valentía y la fuerza, expresadas como ligereza, son exigidas por la noción de la inmanencia, así como la del eterno retorno: “This ‘eternal confirmation and seal,’ on our reading, is the affirmation of becoming and the order or being immanent to self-ordering becoming”¹⁰³.

El arma más poderosa y subversiva del Zarathustra de Nietzsche es que su proyecto está fundado en la realidad de su mundo material (Natura), y más aún, que su principal método de propagación es en que cada uno de sus discípulos reconozca su propia fortaleza. Zarathustra parte desde la adversidad de su circunstancia, con la mirada hacia el porvenir cuya construcción parte desde las condiciones presentes en su presente. Por ello que Zarathustra reconozca al hombre como un puente, y a su capacidad de transformarse y de convertirse en un ocaso como primordiales: “La grandeza del hombre consiste en ser un puente y no una meta: lo que se puede amar en el hombre es que es un *tránsito* y un *ocaso*”¹⁰⁴.

La distancia del porvenir es acortada por una ética construida desde un contexto inmanente en tanto que el paisaje o el mundo que se pretende construir no es infinitamente distante, ni absolutamente ajeno. La ética inmanente está situada en el aquí y ahora hacia un porvenir que no es extranjero sino familiar y *nuestro*, porque nace de la

¹⁰³ BELL, Op. cit., p. 61. (“Esta ‘eterna confirmación y sello’, en nuestra lectura, es la afirmación del devenir y el orden o ser inmanente al devenir autónomamente-ordenado”).

¹⁰⁴ NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, Op. cit., p. 23.

posibilidad evidente en el presente. Así, Zaratustra es un profeta desde la inmanencia y pretende construir desde su tierra, su cuerpo, y sus afectos. Por ello su herramienta no sea el arrepentimiento sino la afirmación, parte primordial de la esperanza específica que constituye su labor profética.

Pero la esperanza de Zaratustra no es como la de los trasmundanos, sino que es una esperanza que atraviesa transformaciones difíciles y dolorosas, pero que pretende purificarse con la ligereza y potencial plástico del superhombre. El desafío del sendero del superhombre exige que sea así. La esperanza sin pesadez es la que se concentra y se despliega totalmente en el instante, en la acción y el proceso de transformación. Esta nueva clase de esperanza es una *esperanza sin esperar*, sino una esperanza de acto, porque la promesa está signada de manera inmanente en las cosas; es decir, está habilitada en un primer lugar por las condiciones del mundo presente. Esta esperanza requiere sólo la acción del individuo para ser llevada a término. La promesa de esta otra clase de esperanza es más bien el potencial que ya está signado en las cosas, no un débil y distante susurro, apenas imaginable a través de una fe y la suspensión prolongada de la incredulidad en un extenso periodo de fe.

Cuando hablamos de esperanza en el contexto del superhombre, argumento que estamos hablando de una nueva clase de esperanza, de un concepto que implica un proceso, y que no hace referencia exclusivamente a un estado emocional o afectivo. No es una *esperanza-emoción*, sino una *esperanza-proceso* y una *esperanza-herramienta*. La esperanza del superhombre, la que está signada en las cosas como el potencial que tienen de ser algo más a través de la transformación activa, es a la vez anhelo y confianza. Esta nueva esperanza no está depositada en la espera sino que, en tanto proceso, está entrelazada con un proyecto y un mapa de acciones para llevar ese proyecto a término.

Entonces, esta nueva esperanza implica una acción primera hacia la realización de lo que se anhela y en lo que se confía, se tiene esperanza al momento en que se toma el primer paso para hacerla algo factual. El individuo desde el cual parte esta nueva

esperanza, requiere que éste sea capaz de vislumbrar en un primer momento el potencial de cambio y transformación en su entorno –una vista que le permite acceder al campo virtual de las cosas: la visión de aquello que éstas *pueden ser* con base en lo que *son*. Por lo anterior, establezco que esta nueva esperanza es una herramienta, pues confiere al individuo un rango de visión más extenso, hacia lo virtual, en tanto que constituye una visión y un ímpetu o llamado a la acción que es intrínseco, es decir, que no es impuesto sino que surge desde el individuo.

Por lo tanto, esta esperanza-herramienta es similar a la esperanza del escultor al ver un trozo informe de arcilla, o la del pintor al ver un lienzo en blanco, quienes pueden reconocer en la materia prima múltiples escenarios a través de las posibilidades que sus propias habilidades les presentan. Esta esperanza-herramienta, no puede estar sometida por el Sentido absoluto pues éste establece un solo significado, descartando el crisol de posibilidades presentes en lo virtual de realidad que por otro lado sí puede avizorar la esperanza del superhombre. Por ello, el individuo creativo necesita abrir grietas, avenidas de acción y posibilidad, en los regímenes de significado cerrados, para permitirse la construcción de una realidad distinta, producto de su esperanza-herramienta.

Esta nueva esperanza es siempre activa, es esperanza en lo virtual, esperanza desesperada, con prisa y urgencia por expresarse en el mundo. Ésta es la esperanza que reúne la necesaria fortaleza para construir desde el individuo que tiene la fuerza de transgredir sus propias barreras; es el entusiasmo que le impele a trastornarse para superarse, deshaciéndose del resentimiento y el temor de lo que lo ralentiza. En corto: sin esta esperanza no hay Zaratustra.

2.2. Completitud intersubjetiva. La afirmación del yo frente a otros

Si se admite que la realidad no es estática, y que el cambio que ocurre en la dimensión natural nos rebasa, las disposiciones conductuales a la negación, evasión y resistencia al cambio son absurdas. Cuando el sufrimiento y el resentimiento no son asimilados por el individuo como desafíos para probar su fuerza o como escalones para crecer y cuando en lugar de eso son asimilados a través de la mala conciencia, empequeñecen el espíritu. Si el individuo tiene el corazón *pesado*, ya sea por resentimiento o un enamoramiento con el sufrir propio, o si se encuentra reacio a tomar un rol activo en decidir y actuar sobre su propio porvenir, difícilmente será capaz de adaptarse a la realidad en flujo y los múltiples embates que le presentará su entorno.

El vértigo de la realidad, de su caos y sus tragedias, va mano en mano con el riesgo de su evasión. La esperanza de los trasmundanos es la que busca el vuelo a un plano más allá del mundo en que habita, lugar donde sufre y palpita su existencia; es una esperanza que ansía por el más allá. La esperanza de los trasmundanos no es la esperanza activa y jovial del superhombre. Zaratustra no busca revestir el cadáver de Dios con nuevas joyas y baratijas; de ser ese el caso, su planteamiento consistiría en evasión y fantasía. Por lo dicho, es preciso distinguir. El hombre que se deja arrastrar entero por el dolor de su desilusión de forma absoluta, encuentra la muerte o encuentra una fantasía. El constructor, por otro lado, es el que asume la existencia desde la situación absurda de la presencia del cadáver, y desde ese paisaje trágico y absurdo, divisa un campo de posibilidades. De no ser así, se sembraría una sinrazón.

Se podría argumentar en contra que, si la propuesta de retomar el sentido de la tierra, y revalorar la fisicalidad, constituye un desafío de aquella moralidad de los trasmundanos que niegan al mundo y al cuerpo. Entonces ¿no sería adecuado afirmar que, consecuentemente, el planteamiento nietzscheano se contrapone a los trasmundanos negando su plan de adormecer las pasiones, y que en respuesta nos debemos someter de lleno a las aflicciones y exigencias del mismo cuerpo que aquellos niegan? Esto sería un error. Afirmar que se está siendo consecuente con el proyecto nietzscheano cuando

la emoción violentamente conduce al sujeto y lo arrastra a toda velocidad hacia un *cul-de-sac*, o hacia algún barranco, sería ir hasta un extremo innecesario. Lo anterior es debido a que establecer un escenario en que, a un sujeto, una emoción se le salga de las manos del sujeto o que lo posea irrevocablemente, presupone que hay un campo divisorio entre el sujeto y su afectividad. Designar a una emoción como un conductor que es externo al sujeto que actúa contra su voluntad, es cometer el error de considerar que el sujeto está escindido en partes identificables y determinadas.

Cabe aclarar que enunciar este error como un gran crimen no es lo adecuado, dado que tampoco es difícil comprender por qué permanece parte del repertorio cultural la noción del sujeto como algo fragmentado: en dos partes, alma y cuerpo, que se relacionan frecuentemente de manera contradictoria. Si se toma en consideración que en la tradición en la que muchos hemos sido educados, se separa ontológicamente al hombre del mundo, y al hombre de sí mismo, podemos encontrar la pista del porqué. Si el mundo está allá afuera, está para servir al hombre; esto dice la tradición. El hombre está constituido de dos partes, el alma ultraterrena, y el cuerpo mortal, luego como el alma no es física, no puede morir, por lo tanto tiene primacía; esto dice la tradición. Zaratustra dice: ¡Afirmación! ¡Amén!

La ética de la afirmación no somete a la *fisicalidad*, ni busca erigir distancia entre las partes constituyentes del individuo; la división queda rebasada por el mutuo contacto entre el cuerpo y el espíritu, que confluyen en el instante, en el campo líquido del devenir. El devenir asegura la actualidad de la inmanencia y de la posibilidad de liberar a una ética de la distancia que instaura la trascendencia.

Si el tiempo es devenir, es más bien adecuado identificarlo como viscosidad que como sólida separación; es decir, no consiste en bloques determinados que separan el *ahora* del *hace un momento*, o del *ya casi*. En este **tiempo líquido**, de apertura infinita, coinciden subjetividades, historias, y emociones; se generan ondas que se expanden a lo lejos. La exigencia ética del eterno retorno por afirmar al porvenir a través de las acciones del presente, es la que provee a la convivencia del sujeto con los otros de una

dimensión de suprema importancia: *ahora* se decide **mi** eternidad, pero también la **nuestra**. Es así que corresponde al individuo encontrar los caminos de su afirmación concreta en esta encrucijada, adaptarse a las condiciones en los escenarios de su entorno presente y saber asimilar de manera apropiada los desafíos. La distancia relativa entre el individuo y su comunidad debe estar considerada desde la construcción de un proyecto ético en un mundo con otros. Un corpus axiológico idealmente debe permitir al individuo expandirse, desenvolverse y crecer; debe ser flexible.

Para comprender los horizontes éticos de la convivencia intersubjetiva en el contexto nietzscheano, propongo que la ética de Zarathustra descansa sobre una noción muy simple: crecimiento. *Crecimiento* en comparación de quienes fuimos el día ayer, también *crecimiento* en tanto mejoría y adaptación.

Como ejemplo de este proceso está el sendero andado por Zarathustra, quien después de replegarse por segunda ocasión en su soledad, regresa renovado: “¡Oh, cuándo regresaré a mi patria, donde ya no tengo que agacharme –donde no me tengo que encorvar ante los pequeños!”¹⁰⁵. En efecto, la distancia entre los hombres practicantes de la vieja doctrina y Zarathustra quedan revelados. Si la moralidad esclava y la mala conciencia han disminuido o empequeñecido a sus practicantes, el individuo en el camino hacia el superhombre ha crecido dentro de la realidad en flujo: “Superadme, hombres superiores, las pequeñas virtudes, las pequeñas astucias, las consideraciones insignificantes, el pulular de las hormigas, el deplorable bienestar, la «felicidad de la mayoría»”¹⁰⁶.

Este proceso de adaptación y mejoría requiere el ejercicio de la fuerza activa: “Para que un árbol se haga *grande* deberá echar duras raíces para romper las duras piedras”¹⁰⁷. La expresa necesidad por la afirmación por encima de la negación, demanda en un segundo momento que el sujeto sea creativo, que añada en lugar de sustraer a la

¹⁰⁵ NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, Op. cit, p. 205.

¹⁰⁶ Ídem, p. 336.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 209.

realidad, y que sus acciones destructivas no sean finales sino puntos de partida para nuevos nacimientos. La voluntad de poder es una fuerza distintivamente orgánica, en tanto que su potencia se asemeja al avance y la velocidad de crecimiento de la naturaleza, así también lo es su capacidad auto-gobernante que busca la astucia de la naturaleza en conseguir el equilibrio necesario para asegurar su prosperidad hacia el porvenir. Para ello es que Zarathustra escarba y encaja sus raíces en la tierra e igualmente ve por la prevalencia de sus semillas.

La ética de Zarathustra, arguyo, propone la existencia autónoma y auto-regulante, pero siempre con la vista del objetivo de prevalecer y de crecer:

Perturbé esa somnolencia cuando enseñé: lo que es bueno y malo, *eso aún no lo sabe nadie*:

–¡a no ser el creador!

–Mas éste es el que crea la meta del hombre y otorga su sentido y futuro a la tierra: éste es quien logra que algo sea bueno y malo.¹⁰⁸

La autonomía implica el saberse gobernar a sí mismo, y en términos de la supervivencia de un organismo, es crucial. Es decir, el superhombre, para asegurar su prevalencia, debe dirigir la mirada hacia adentro y comprender sus condiciones. Debe conocer sus límites a través de su exploración, ya que el poder hambriento que traspasa barreras de manera perpetuamente salvaje, y que no sabe regularse en el porvenir, perece. Es línea de muerte. El ansia por consumir que no es autónoma sino que vuelca su existencia al otro en tanto nutriente, resulta nociva. Reconocer los límites de las condiciones presentes debe ordenar las acciones hacia asegurar el cumplimiento de su propio crecimiento, que en términos de la existencia humana, implica también la intersubjetividad.

En la realización del proyecto del superhombre, comprender que en la posibilidad de su completitud interviene el estímulo de los otros sujetos, es vital. Si Zarathustra no ha completado su transformación después de diez años en el consejo de su soledad, si en efecto está “[...] harto de [su] sabiduría como la abeja que ha recolectado demasiada miel, necesit[a] de manos que se tiendan. Quisiera regalar y repartir [...] para ello deb[e]

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 238.

descender a las profundidades: como haces tú al atardecer, ¡oh, astro inmensamente rico!”¹⁰⁹, es lícito considerar que parte del camino del superhombre está constituido por la convivencia intersubjetiva, y de dar de sí. En este punto es apropiado aclarar de qué manera se podría plantear el dar de sí desde la ética del superhombre.

Dar de sí implica para el sujeto dador un desprendimiento, y dado que el proyecto anunciado por Zarathustra se desarrolla desde la afirmación del sujeto, esto podría parecer contra-intuitivo. Sin embargo, en dar de sí se encuentra un examen de la fuerza del sujeto, en su capacidad de abarcar más allá de sí hacia el otro: “Éste es vuestro anhelo, el convertiros vosotros mismos en ofrendas y regalos: y por ello tenéis el afán de acumular todas las riquezas en vuestra alma”¹¹⁰. El crecimiento, entendido como la fuerza activa de la voluntad de poder, que engrandece al sujeto, en su relación, en tanto nexos con el otro es parte de lo que vuelve actual su valía: “Rara es la suprema virtud, ella es inservible y brillante, y suave en su fulgor: una virtud que regala es la virtud suprema”¹¹¹. Sin embargo, creo adecuado inferir que si el sujeto se ha empequeñecido a través de la negación, su regalo le fractura al interior, le resta a su conjunto; entonces, la ofrenda se define como afirmativa o negativa dependiendo de la cualidad desde la cual se realice.

La ofrenda que fractura y que empequeñece es la consecuencia del tributo, del diezmo, de dar a regañadientes; cuando la raíz de la ofrenda es el sufrimiento, no hay un deseo de crecimiento mutuo. Si el dar de sí del sujeto no es libre, o si en su dar de sí no hay regeneración y fortaleza, la ofrenda es perjudicial tanto para él como para lo que la recibe. La plegaria y la ley metafísica exigen la sumisión desde el sometimiento, y el amor celoso se orienta desde estos mismos linderos: pero el amor como fractura no es sino posesión. El dar de sí del superhombre, que es en efecto su *amor*, parte de que el proyecto mutuo que genera con el objeto de su ofrenda se construye con el plan de que resulte mutuamente benéfico. El dar de sí desde el sufrimiento exige del sujeto una incompletitud, demanda que sea una mitad en relación con aquello a lo que se ofrece, y

¹⁰⁹ Íd., p. 16.

¹¹⁰ Ídem, p. 96.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 95.

sin lo cual no puede estar completo (*sin ti, no soy nada*), mientras que el dar de sí como la virtud que hace regalos, crea un proyecto de crecimiento (*ella y yo no sumamos uno, sino que de ambos somos más que dos: infinitud*). De manera más clara: el sufrimiento no puede constituir la ofrenda del superhombre.

Sin embargo es adecuado aclarar que la superación de la herencia de la intersubjetividad como incompletitud es un proceso gradual. Zaratustra también sufre, y en su tarea se revela como humano: aún escindido entre su meta y su realidad; se encuentra fragmentado porque aún no consigue liberarse:

Y yo lloré y temblé como niño, y dije: '¡Ay, yo querría pero cómo podré! ¡Dispénsame de ello! ¡Mis fuerzas no bastan! [...]'¹¹²

Pero cuando Zaratustra hubo dicho estas palabras, le asaltó la violencia del dolor y la proximidad de la despedida de sus amigos, de manera que lloró en voz alta y nadie sabía consolarle. Mas durante la noche partió solo y abandonó a sus amigos¹¹³.

En el anterior pasaje, uno de los procesos más difíciles para Zaratustra es el comprender que él debe caminar su propio sendero, y nadie le va a sostener la mano durante el camino. Debe crecer, solucionarse en sus conflictos y seguir hacia adelante. El dolor es un elemento útil para fortalecer al individuo, pues así encuentra dentro de sí la capacidad para valerse por sí mismo y asumir la tarea de ser el *anunciador del rayo*.

Los lazos afectivos de la ética del superhombre deben de constituirse no desde la fragmentación del yo, sino de la construcción mutua. Y al respecto de las relaciones que establecemos con los otros, el propósito al que aspira la apuesta por el superhombre, el crear por encima de sí mismo, no se puede dejar atrás. Es preciso adoptar una postura crítica hacia nuestro apego, pero más aún, es importante tener la valentía para afrontar la necesidad del cambio cuando ésta es evidente.

La ética del superhombre se constituye en la intersubjetividad a través de un sujeto liberado de cismas y resentimiento. Su virtud es la virtud que hace regalos; no la virtud

¹¹² *Ibid.*, p. 182.

¹¹³ *Id.*, p. 184.

que se empequeñece para poder dar de sí. El planteamiento ético que parte del individuo es el que es realmente honesto, porque es su gran plegaria a la humanidad. Es un proyecto que nace desde su experiencia en el mundo, y es al cual promete su porvenir. Su solución al nosotros. Es la propuesta que busca solucionar los malestares del mundo, lo que a él le aflige, y lo que percibe que pesa sobre el espíritu de los otros. Es un proceso insolente, su individualidad lo vuelve insurgente. Es insurgente en el grado de que resulta transgresor para la opinión de lo que percibe como los otros; rebasa el contrato y el acuerdo de la colectividad, pero también ineludiblemente rebasa la indiferencia. El planteamiento de un proyecto ético es una apuesta arrojada al riesgo, a la indiferencia de los ojos extranjeros en anonimidad, y es lo que revela al que lo enuncia como vulnerable, pues es un acto de confesión.

Existir entre otros y actuar afirmándose es ya un *enunciarse*, es vivir en riesgo. Sin embargo es a través de ese proceso que el individuo establece redes de significado, conforma en base a sentidos relativos lo que se convierte en su hogar. El individuo establece *sus* valores, *sus* riquezas, todo a través de seguirse a sí mismo. Aún en esta desnudez, arrojado en el riesgo de la intersubjetividad, el superhombre se siente seguro pues él mismo es la fuente de la que constantemente emana su fortaleza, incluso cuando establece lazos afectivos con los elementos que conforman el mundo en el que vive.

2.3. Semillas. Orientaciones éticas de Zarathustra entre el individuo y los otros

La existencia de la Ética, el área de estudio, entendida como *filosofía moral*, es sostenida por un supuesto: que el estado de cosas que rodea al individuo *puede ser cuestionado*. Lo anterior no indica necesariamente un punto de partida antagónico, pero sí incluye al menos la posibilidad de serlo. Pero las preguntas mismas desbordan la influencia de lo que somos, de aquello sobre lo cual nos paramos, y lo que defendemos. Entonces, si decimos que la Ética refiere, al menos en un sentido muy general, a la relación del individuo con sus acciones y las repercusiones de las mismas con su entorno, y si

decimos que al mismo tiempo resulta difícil admitir una idea de que la construcción de conceptos sea estrictamente ascética, sin influencia del constructor, entonces un planteamiento ético es directa o indirectamente una idea propositiva sobre las acciones que podría tomar un individuo en su existir en y con el mundo. Acercarse a la ética es igualmente apostar por la concientización, por la acción, pero desde la descripción y el cuestionamiento de la circunstancia.

Uno de los puntos fuertes que parece proponer el proyecto nietzscheano en sus ramificaciones éticas es la preponderancia del individuo por encima de sus *prójimos*. Entonces, ¿qué motivación tiene Zaratustra para descender la montaña, o más aún, para no regresar a ella teniendo la oportunidad, a aquella soledad que de tantas virtudes le llenó? Quizás la pista la encontremos aquí: “¿No sabes *quién* es el más necesario de todos? ¡El que ordena grandes cosas!”¹¹⁴. Es decir, el mundo necesita un catalizador del cambio, necesita a ese *anunciador del rayo*. Pero más allá de lo que *necesite* el mundo, podríamos afirmar un segundo factor para el ocaso de Zaratustra en el primer apartado, su búsqueda propia por promulgar su evangelio: “¡Mira! Esta copa quiere vaciarse de nuevo, y Zaratustra quiere volver a ser hombre»”¹¹⁵. De cierta manera, es su desafío más difícil y es lo que, como ya he mencionado, a través de la superación de su sufrimiento, lo lleva a crecer y a adaptarse. El adversario digno de Zaratustra no es un hombre concreto, sino el cadáver mismo de Dios.

El aislamiento del ermitaño¹¹⁶ es consecuencia de su decepción, pero también lo es de su debilidad; no puede soportar el estado en el que se encuentra la humanidad en tanto sociedad y cultura. La soledad no se ejemplifica como la situación de facto de ningún personaje. Desde mi circunstancia, que asumo similar a la de los lectores afines a este texto, resulta difícil explicar un caso en el cual un humano crezca y se desarrolle en el aislamiento, efectivamente sin sociedad. Si el exilio de Zaratustra es concedido igualmente por su decepción, ¿su retorno a la sociedad de los hombres se podría

¹¹⁴ Ídem, p. 183.

¹¹⁵ Íbidem, p. 16.

¹¹⁶ Ibid. p. 18.

justificar ya que él ya se ha recuperado y se ha fortalecido en su soledad, y está preparado para regresar a la situación humana por default, que es la intersubjetividad?

Se tiene también la posibilidad de que el exilio signifique una vía para que el sujeto se reencontre a sí mismo y a su fortaleza, y no que sea una forma de vida deseable para el superhombre. Esto enunciaría que la existencia es –crónicamente al menos: existir con otros. Siguiendo esta línea argumentativa, la intersubjetividad sería el campo de pruebas para la fortaleza del superhombre y no algo que deba evadir sino una realidad que procurará afrontar y adaptarse a ella, quizás haciendo resonancia con el Absurdo de Camus.

Ahora bien, el evangelio del superhombre se desprende, claramente desde la soledad, es decir, tiene un punto de partida individual. En el caso de Zarathustra, para lograr su tarea, que es la de anunciar el evangelio del superhombre, busca expandir su mensaje para que otros lo acompañen en su propio camino hacia la transformación. El objetivo al que apunta el proyecto ético de Zarathustra se construye de forma intersubjetiva. Sorprendentemente para la insatisfacción de las críticas trasmundanas, la moralidad establecida por el contrato social y la institución punitiva judicial no cuenta con el monopolio de la construcción intersubjetiva. La meta del planteamiento de Zarathustra no es la del viejo ermitaño, de aislamiento y separación, sino que es la de sembrar *semillas* en los otros, que en tanto habitantes de él, son elementos del mundo. El aislamiento probablemente revelaría la agonía de una fantasía: que se está fuera del mundo, por encima de él.

Retomar el sentido de la tierra implica retornar a ella, con todos sus riesgos; pero más que resistir a través del ancla de la compasión, el Zarathustra de Nietzsche continúa inmerso en el riesgo, haciendo regalos, porque identifica en los desafíos de su trayecto alicientes para sus propias metas. Es una ética incendiaria en tanto que difiere de la tradición y de la opinión reinante, porque es propia de Zarathustra. Es una ética que Zarathustra lleva a los otros. Por lo anterior, será crucial, para los que pretendemos comprender el planteamiento de Zarathustra, averiguar de qué manera se puede conciliar

una ética que, por un lado, se afirma como individual, y que a la vez tiene en su horizonte la búsqueda de su completitud intersubjetiva.

Una primera cualidad que se puede apuntar es que algo que supera la ética de un proyecto que emana desde el esfuerzo individual, es la indiferencia. A riesgo de ser acusada de ilegitimidad, por no ser sustentada en una autoridad escudada argumentativamente por la trascendencia establecida en relación al mundo, la ética construida desde la individualidad tiene una capacidad mucho más flexible. Es decir, el proyecto del superhombre no designa leyes a ser replicadas verbatim, por lo que Zaratustra busca a sujetos que tengan la capacidad de ser compañeros y no solamente seguidores: busca a aquellos que quieran seguirse a sí mismos. Imitar es una actitud principalmente reactiva, mientras que la actitud y aptitud del crear del niño son su inocencia activa-productiva.

Si las leyes desde la universalidad exigen obedecer e imitar, la ética inmanente desde lo individual propondría más bien confluir. Podemos argumentar, entonces, que una ética desde lo individual no está erigida en mandamientos incuestionables o en moldes específicos, sino que su poder yace en la capacidad de adaptación del sujeto, para que el neófito que ingrese a ella desarrolle y construya desde su capacidad creativa; es decir, más allá de la ritualidad, desde la flexibilidad en cuanto a la indeterminación de sus contenidos. De esta manera podría encontrarse una ética con la capacidad de permitir la grandeza en la multiplicidad, en la heterogeneidad. La axiología y los valores en común, estarían así fundados en la resonancia de las frecuencias éticas correspondientes a cada individuo, y no en el castigo o en la supresión; partirían desde una edificación positiva que no negara la específica rareza o singularidad de cada individuo, sino que la afirmaría.

En el encuentro con otro ser humano, identifico una presencia que es a la vez una ausencia. El sujeto ajeno tiene el potencial de rebasar la comprensión estática; su autonomía revela a los sistemas epistemológicos tradicionales como obsoletos. Incluso cuando pudiera existir un cierto grado de predictibilidad de su campo de acción, el control que mi racionalidad exige de ese sujeto resulta insuficiente en tanto que es un contenido

experiencial. Puedo identificar la existencia de una cierta cohesión en un sujeto, la cual lo vuelve identificable para mí, al respecto de sus rasgos conductuales, pero aprehender lo que es, me es inconseguible. Hay un exceso de variables. Aquí hay un grado de distancia entre el yo y el otro, y de un lado a otro se tiende un abismo; apunta John Wild al respecto: “[...] there is also a sense of distance and even of absence in his questioning glance. He is far from me and other than myself, a stranger, and I cannot be sure of what this strangeness may conceal”¹¹⁷. En este punto establece un nivel de trascendencia en un nivel epistemológico, en tanto que es en nuestra relación con los otros cuando experimentamos lo inefable, lo otro. La incapacidad que tenemos de aprehender a ese sujeto es consecuencia de que su impredecibilidad se asemeja más bien a una totalidad, la cual mi comprensión no lo puede abarcar.

Existe una cualidad de ajeno en el prójimo, pero esto no exige exclusivamente la trascendencia para su explicación; ésta es una cuestión que debe ser esclarecida en la diferenciación de sus términos. Tengo en común con mi prójimo que ese otro es un individuo en la misma jerarquía ontológica que yo. Es decir, tiene un campo de acción virtual tan extenso como el mío, sus circunstancias y su conducta ante ellas son lo que condiciona su porvenir.

La noción de trascendencia para referir a otro es requerida en un esquema bajo el cual sólo podamos contrastar el conocimiento de un sujeto ajeno a mí (referido aquí como un *otro*) con el conocimiento del mundo a través de una supuesta familiaridad o *stasis* de este último. Aparentemente resulta más simple conocer el mundo, puesto que puedo averiguar sus cualidades a través de la percepción, pero a los otros individuos me resulta más difícil aprehenderlos, puesto que ni siquiera un individuo se conoce completamente a sí mismo y puede cambiar de manera muy radical de manera que para mí puede resultar inesperada. Bajo la noción tradicional de la epistemología platónica, la verdad se encuentra inscrita en lo estable, inmutable del mundo. Sin embargo, si nos alejamos del contexto platónico, y afirmamos que la existencia es devenir, que hay flujo en esos

¹¹⁷ WILD, John, Introducción a *Totality and Infinity*, Op. cit., p. 13. (“[...] hay también una sensación de distancia, e incluso de ausencia, en su mirada cuestionante. Está lejos de mí y es otro que no soy yo, un extraño, y no puedo estar seguro de lo que esa extrañeza puede ocultar”).

elementos que creemos estáticos, y que las barreras de ellos, en tanto objetos de conocimiento, son relativas podemos comprender que el otro es líquido, pero que también lo es el mundo. Es decir, el mundo es difícil de conocer, como también lo son los individuos dentro de él – somos parte del mismo flujo de la existencia. En un contexto inmanente es más correcto afirmar que hay variaciones de intensidad y de grado, pero no de su locación existencial. No es que el otro, cuya mirada se cruza con la mía, se encuentre en un plano distinto y distante de la existencia, sino que existimos en este tiempo y mundo.

La impredecibilidad es la naturaleza del caos. Esta indeterminación es de lo que busca huir la moralidad que se establece según pretensiones de universalidad, porque de ella emanan los desafíos al sometimiento de sus leyes y su control. Por otro lado, para una ética del devenir la impredecibilidad es reconocida también por atributos positivos, consecuencia de su riesgo, como lo es la posibilidad de mejora. El otro es semilla de un asesino, de un dictador, de un asceta, de un ermitaño, pero el otro es también semilla del caos, es también semilla del superhombre, semilla del compañero, del constructor. El proyecto del superhombre se encuentra, al menos teóricamente, en todos los hombres, debido a su capacidad de ser ocaso, pero también es preciso definir cuándo, debido a las decisiones tomadas, algunos individuos se han alejado cada vez más de la posibilidad de convertirse en superhombres. Estrictamente, la posibilidad nunca queda del todo vedada para los últimos hombres, pero no depende de nadie su supervivencia o su transformación más que de sí mismos.

Se presentan en este punto dos vertientes hacia las cuales podría enseguida dirigirse el cauce de la ética de Zarathustra a mi parecer. Por un lado, nos podríamos apegar argumentativamente a la idea de que hay una división clara y reconocible entre quién tiene y quién no la posibilidad de convertirse en superhombre, es decir, habría al menos dos categorías de individuos de acuerdo a esta cualidad: un *otro* que representa la posibilidad del superhombre, y un *otro* que no.

Pero plantearé la siguiente hipótesis, que es una síntesis de dos corrientes de pensamiento aparentemente opuestas. En clave levinasiana, el primer paso sería considerar a los otros individuos bajo las mismas condiciones, con la misma posibilidad **teórica** de ser un superhombre – una especie de igualdad en términos de nuestra capacidad virtual de sobreponernos a nuestras condiciones. Por otro lado, en clave nietzscheana, añadiría que esta capacidad virtual no recae sobre un Otro universal e indistinto, sino sobre los individuos concretos –múltiples **otros**–, cada uno en su radical singularidad, en distintos grados y velocidades de resonancia en relación con el proyecto ético hacia el superhombre. Sentido absoluto vs. sentidos relativos. Ésta es la condición de la síntesis: que la deliberación de esa capacidad parta desde el *aquí y ahora*. Aun cuando un sujeto no cuente con un grado similar de contribución creadora a la existencia al mismo nivel que otro, no significa que el primero no pueda obtenerlo, o incluso superarlo, pero siempre a partir de su circunstancia. De igual manera, un individuo con mayor potencial creativo puede caer, traicionándose, para empequeñecerse. Estas son las condiciones del azar, del caos. La constante ética para los sujetos es que en el instante encuentran una oportunidad nueva para reconstruirse de forma positiva y progresiva en el sendero hacia el superhombre, y depende de ellos hacerlo.

Todos los humanos tienen la posibilidad de cambiar, puesto que tenemos la capacidad de ser un *punte* hacia algo más. Pero la especificidad de su circunstancia es lo que demarca los límites de su alcance en casos extremos, y esta consecuencia es algo con lo que será difícil admitir una reconciliación definitiva. Dramatizando, hablemos de la polémica sobre el asesinato, que ya desde su enunciación parece ser un juicio que demarca un agresor y una víctima.

La complejidad de esta situación requiere un análisis más profundo. Presentemos la siguiente posibilidad: la creación, también como mejoría o crecimiento, es el eje conceptual del proyecto nietzscheano del superhombre bajo el cual su ética debe estar orientada. Esta es la aportación de Nietzsche a la ética, más allá de los temas ya recorridos por la herencia moral de occidente. De aquí asumo que su ética debe

desembocar, a final de cuentas, en la mejoría del mundo y en el crecimiento de la vida que lo integra.

Ahora bien, existen conceptos básicos inscritos en la normatividad de la religión cristiana –en el disfraz de la doctrina de los trasmundanos– así como también en la normatividad secular que parecen obedecer a la lógica de la protección de la vida; particularmente de mi interés es la prohibición del asesinato (“no matarás”). Aparentemente es una regla simple, coherente con el *sentido común* que ordenaría las acciones humanas de acuerdo a la supervivencia y la perpetuación de la especie como parte del propósito de la colectividad humana. El asesinar a alguien acarrea en la tradición religiosa una sobre el responsable que le marca con la culpa y que vuelve en necesario su castigo¹¹⁸. Sin embargo, el terminar con una vida ajena no es un tema que sea inmune a la reconfiguración de las variables que pueden conformar los casos donde un individuo termina con la vida de otro. Por ello, me parece necesario definir las particularidades en algunos casos específicos.

Sopesar si la pena capital ha funcionado como elemento disuasivo es todavía objeto de debate entre juristas norteamericanos¹¹⁹, pero a través de la historia la existencia de leyes que castigan el asesinato no ha sido suficiente para evitarlo. Por lo anterior, es necesaria la indagación de qué variables están en juego cuando un individuo justifica terminar con la vida de otro. Entonces, aquí se desprende un conflicto moral entre las razones del acusado y los derechos de los vivos. Este punto es relevante porque el asesinato no sólo se ha dado a los márgenes de la sociedad civilizada sino que históricamente ha estado establecido como legítimo en múltiples instancias¹²⁰, ya sea como condena o como una consecuencia fatal de quien se defiende ante un agresor, e

¹¹⁸ Véase en la *Jewish Virtual Library (Encyclopaedia judaica)* la definición de *blood guilt* (culpa de sangre), como referencia a los castigos correspondientes al asesinato de acuerdo a la tradición hebrea [en línea: https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0003_0_03145.html. Fuente consultada: 05/05/15].

¹¹⁹ FAGAN, Jeffrey, A., “Capital Punishment: Deterrent Effects & Capital Costs” artículo en línea para el sitio de la Escuela de Leyes de Columbia, USA. [https://www.law.columbia.edu/law_school/communications/reports/summer06/capitalpunish. Fuente consultada: 05/05/15].

¹²⁰ Historia de la pena de muerte [<http://www.deathpenaltyinfo.org/history-death-penalty>. Fuente consultada: 05/05/15].

incluso de quien agrede en un contexto militar formal. El conflicto del asesinato primero requiere indagación al respecto de los límites que como sociedad hemos establecido para justificar el acto del asesinato, ¿bajo qué lineamientos consideramos que le es lícito a alguien tomar una vida? Aquí consideraré las dos posibilidades evidentes, analizando la situación desde los linderos: la primera es que jamás esté justificada la terminación de una vida humana a través de la acción o la decisión, la segunda es que sólo esté justificada una vez que se han cumplido una serie de condiciones o que se han cruzado los límites de la convivencia social.

Para hablar de la primera posibilidad, la negación absoluta de la justificación del asesinato, resulta obvio voltear la vista hacia la *buzzword*¹²¹ de la “santidad de la vida”, un concepto que salta frecuentemente en la discusión de temas como la eutanasia o el aborto. Este concepto hace alusión a la posición ideológica que considera que nunca está justificada la terminación activa de una vida humana¹²². Es decir, a través de este concepto se establece que el límite de la acción es el límite de la vida misma: nunca estará permitido transgredirla ni violentar su *santidad*. Esto convierte a todos los individuos particulares en poseedores del derecho a la vida.

En el discurso de la santidad de la vida, el derecho a la vida es el punto común y la condición mínima para una existencia humana *digna*, donde quedan inscritos todos los individuos singulares en un gran campo de igualdad. Se establece primero la identidad de un ser humano como el poseedor del derecho a la vida. Este individuo es un concepto formal está por encima de cualquier rasgo concreto, y por lo tanto no es en sí humano sino una idea que paradójicamente delimita las barreras de lo que significa ser humano. Esta figura de la humanidad se subsume bajo la ley general de la santidad de la vida. A través de esta ley, los humanos con nombre, rostro y señas particulares son primero definidos como miembros de la humanidad, cada uno como un Humano, con inicial mayúscula en tanto concepto formal; esta diferenciación de términos es una imagen

¹²¹ Modismo en inglés (primariamente norteamericano) para describir una palabra o concepto *de moda*, que es relevante a alguna discusión y que sale a la superficie con cierta frecuencia.

¹²² CARLIN, George, *Back in town* (1996), E.U.A.: HBO. [En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=V2eIl3bs-6s>. Fuente consultada 05/05/15].

reflejada entre el contraste del Sentido absoluto y los sentidos relativos. Hablamos de un Humano universal y general que puede ser cualquier otro, que cuenta con la cualidad universal del derecho a la vida. Este derecho es inalienable incluso por el propio individuo, es decir que le es ilícito abandonarlo, en caso de que le ronde por la cabeza terminar con su propia vida.

El concepto de Humano se ha vuelto amo del humano concreto. Consecuencia de esto es que se marcan distintas instancias en este discurso en las que ese derecho queda impuesto, muy a pesar de la angustia de las circunstancias sobre el individuo; al suicidio se le llama *pecado*, el aborto y la eutanasia *crímenes*, en el mismo nivel que el homicidio. Es así, que más allá de que el individuo sea el esclavo de un dolor inconmensurable, es antes esclavo de su propia idea; antes de que el verdugo esté bajo órdenes de un monarca, está bajo las órdenes de la santidad de la vida.

La validez universal de la ley –el Sentido absoluto- ha probado ser insuficiente para definir el estado de cosas. No en todos los atentados a la vida nos encontramos frente a villanos, y no todos los monstruos requieren atentar contra ella directamente para alcanzar sus objetivos. Si el mundo material está ontológicamente conformado por grados e intensidades diferentes, y no por cortes precisos y claros, no hablamos de la existencia del Otro universal, sino que hablamos de que existe una variedad incómoda, difusa y polémica; hablamos de multiplicidad y una pluralidad de otros.

La multiplicidad difusa y polémica demarca la terminación de la vida como un asunto necesariamente pantanoso, y posiblemente no tenga por qué dejar de serlo. El conflicto del acto, ya sea como defensa o venganza o pena capital, no debe desaparecer siendo nublado por discursos justificatorios cuando es el Estado lo que define el *threshold*¹²³ o el límite después del cual es bueno terminar una vida. Cabe aclarar que quizás habrá un límite, de acuerdo a las circunstancias del acusado, en que terminar una vida sea práctico debido a la gravedad y reincidencia de sus crímenes, como en el caso de asesinos en serie, genocidas, etc. El más allá del límite, el exceso de la acción se establecería

¹²³ Límite. Portal de una habitación.

entonces cuando desde las circunstancias perceptibles el campo virtual que se expande hacia adelante se revela con consecuencias en su mayoría destructivas. Pero esto requiere siempre del análisis del caso específico, de las circunstancias. Lo que me queda claro, sin embargo, es que aunque en base a esto se puedan dar razones por las cuales se tomó tal o cuál vida, no será nunca lícito que un juez o verdugo legitime el haberla tomado. Camus ya ha expuesto este punto en más bellas y apropiadas palabras que las mías; él lo enuncia así:

No voy a decir, entonces, que es preciso suprimir toda violencia, lo que sería deseable pero utópico. Solamente digo que hay que rechazar toda legitimación de la violencia, ya sea que provenga de una razón de Estado absoluto o de una filosofía totalitaria. La violencia es, jala vez, inevitable e injustificable. Creo que hay que mantener su carácter excepcional y encerrarla en los límites que se pueda.

No predico, pues, ni la no violencia —conozco desgraciadamente su imposibilidad—, ni, como dicen los burlones, la santidad; me conozco demasiado como para creer en la virtud pura. Pero en un mundo donde nos dedicamos a justificar el; terror con argumentos opuestos, pienso que hay que poner límite a la violencia, reducirla a algunos sectores cuando es inevitable, amortiguar sus efectos terroríficos e impedirle llegar hasta el extremo de su furor. Me horroriza la violencia comfortable [...] ¹²⁴.

El campo de acción ético al respecto de tomar una vida podrá presentar alternativas, pero nunca legitimaciones. Si la acción, cualquiera que sea, tiene como consecuencia un mayor despliegue virtual de acciones creativas, entonces podrá incluirse dentro de las posibles rutas de acción. Se puede admitir dentro de esta lógica un *sacrificio* de la fuente de donde emana la eliminación de posibilidades creativas, por ejemplo cuando se elimina el riesgo de posibles víctimas de un genocida. Cuando una acción es primariamente destructiva virtualmente, será insuficiente, y será preferible seguir otra avenida de acción. Los adjetivos destructivo y creativo harán referencia a la realidad concreta, en el esquema de mayor alcance que le sea al sujeto avizorar; si considera que sus acciones podrían desembocar en un rango global, deberá asumir las consecuencias de esa escala, pensando en qué tan destructiva o constructiva será su acción en relación a la realidad global. La Ética, planteo, se debe construir para presentar

¹²⁴ CAMUS, *Moral y política*, Op. cit., pp. 99-100.

caminos, no para forjar escudos o murallas tras los cuales escondernos de las consecuencias de nuestras acciones.

Sacrificios pueden haber de muchos tipos; Zaratustra sacrifica su tiempo por los otros (sus discípulos) a razón de dos cosas, primero porque tiene la capacidad de dar de sí mismo sin agotarse, y en segundo lugar porque tiene la capacidad de ver la posibilidad virtual del mundo y sus posibilidades de mejoría. Este es el sacrificio del portal, uno que es una especie de donación sin resentimiento. Dicho esto, la síntesis aquí propuesta orienta el acto creativo como el eje de la Ética. A partir de mantener como ideal regulativo la idea de creación y afirmación de la vida, ya sea en el campo del crecimiento individual o el impacto global, se construirá un futuro alejado de la mala conciencia o las doctrinas empequeñecedoras.

2.4. Zaratustra: Portal

Martin Heidegger, una figura decididamente controversial pero monumentalmente influyente en el pensamiento filosófico del siglo XX, nos dice al respecto de Zaratustra:

De este modo sale a la luz lo siguiente: Zaratustra antes que nada tiene que llegar a ser el que es. Ante tal llegar a ser, Zaratustra retrocede asustado. Este susto atraviesa toda la obra que lo representa. Este susto determina el estilo, la andadura vacilante y siempre ralentizada de la obra entera. Este susto ahoga toda seguridad en sí mismo y toda presunción de Zaratustra, ya al principio de su camino. Quien, de todos estos discursos, que a menudo suenan a pretenciosos y en los que muchos de sus giros son sólo gestos de ebriedad no haya oído ya desde el principio, y no esté oyendo siempre este susto, éste no podrá saber nunca quién es Zaratustra.¹²⁵

Zaratustra tiene que *llegar a ser*. Zaratustra no ha completado su camino cuando desciende de la montaña, él también se transforma al mismo tiempo que transmite su mensaje, al mismo tiempo que ilumina, él es iluminado, por ello también en su interior hay sufrimiento, hay duda y hay lucha. Pero es justamente este hecho, el que aún no haya llegado a ese punto en su travesía en el que él sea superhombre, lo que lo define como figura –como portal–, lo que lo convierte en una pieza integral en la realización del proyecto nietzscheano y responsable del advenimiento del superhombre y del *medio día*. Quizás resultaría demasiado aventurado afirmar que sin Zaratustra no hay superhombres, pero por fines argumentativos no podemos omitir esa posibilidad.

Zaratustra es el *portal* al sendero del superhombre, y como tal, su propio camino es necesariamente intersubjetivo –a diferencia del anciano ermitaño–. Pero a todo esto, hay un factor más a considerar, un punto de controversia. La virtualidad del sendero al que apunta Zaratustra está fundada en una esperanza en los otros, aquellos interlocutores a quienes el portal enseña y empuja hacia su transformación individual en superhombres.

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin, “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”, Op. cit.

Si como apunta Camus, “Nietzsche no ha concebido el proyecto de matar a Dios [...] Lo ha encontrado muerto en el alma de su época”¹²⁶ para la población del mundo ilustrado en *Así habló Zaratustra*, queda preguntarnos si la propagación del proyecto del superhombre está condicionada por las circunstancias específicas de la vida del personaje titular. Aunque el conocimiento que obtiene Zaratustra de su soledad está proyectado hacia los otros, prospectos posibles de superhombres, para el propósito del relato es irrelevante si hubiera podido haber otro profeta. Pero se podría entretener esta posibilidad si el proyecto del superhombre estuviera de alguna manera alojado en el interior del potencial humano desde un principio, de manera que sólo requeriría el apropiado tiempo en soledad para que un individuo descubriera el mismo mensaje. Pero esto nos devuelve a la idea del gran Otro universal, del Sentido absoluto. El impacto de Zaratustra, y de todo individuo estaría condicionado por una especie de destino pre-escrito, metafísico y atemporal que requiriera sólo de la alineación de condiciones en un individuo cualquiera, sin rostro, para su *factualización*, su transformación en realidad.

Al contrario, si consideramos que hay una posibilidad de impacto para el individuo singular en su circunstancia particular en la historia, estaríamos dotándolo de una mayor capacidad activa sobre su entorno. Sin la existencia de esa circunstancia particular, de ese destello singular en el tiempo-espacio que representa para su mundo Zaratustra, la completitud del proyecto del superhombre sería incierta. Esto exige que el sendero de Zaratustra y de los superhombres sea flexible al respecto de sus circunstancias, de su aquí y ahora, y que no se busque completar la transformación con un manual rígido. Por esto que el mensaje de Zaratustra también tenga que ser cuestionado por aquellos que busquen entrar en el proceso de transformación. Siguiéndolo a él para *seguirse a sí mismos*¹²⁷. Por este hecho el sendero de Zaratustra tenga que ser accidentado, caótico; regresa al mundo de los hombres, para poder dar de sí, y sufre rechazo y realiza sacrificios. De manera similar que el docente lucha en el proceso de enseñanza con pupilos que comienzan como arcilla informe – a simple vista ahí no hay nada, pero es la visión del profeta –del *portal*– la que posibilita la transformación. Quizás sin ese

¹²⁶ CAMUS, *El hombre rebelde*, Op. cit., p. 67.

¹²⁷ Ídem, p. 31.

personaje, un docente, un escultor, o un profeta, la arcilla se mantendría informe, el pupilo ignorante y los sujetos del mundo Zaratustra se mantendrían sin cambio como hombres.

Zaratustra cumple un rol específico y primordial en el gran esquema de la realización del proyecto del superhombre. La soledad y extranjería invaden la labor del profeta, puesto que su visión es una visión que elucida a la distancia, hacia el porvenir, en busca de convenirlo en el aquí y ahora. Su existencia es un constante dar de sí, incluso cuando su mensaje es recibido por indiferencia o la ira de sus detractores, pero Zaratustra lo puede porque resiste, pero más aún: porque en el dar no se agota, sino que revela emanación de fuerza. Zaratustra es un portal hacia el mundo del superhombre.

“¡Mira ese portón, enano! –seguí diciendo–: tiene dos rostros. Dos caminos coinciden aquí, y nadie los ha recorrido hasta el final.

Toda esta larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia delante –es otra eternidad.

Estos caminos se contraponen; y chocan precisamente de cabeza –y aquí, ante este portón, es donde coinciden. El nombre del portón está escrito arriba: ‘instante’[...]”¹²⁸.

De la misma manera que la puerta del instante, así Zaratustra es para los hombres la conciencia del instante: de un lado del portal se refleja todo lo que han sido, y del otro todo lo que pueden ser; Zaratustra es efectivamente la llama que instiga esas posibilidades. Este personaje así también como cualquiera que tenga la fortaleza de asumirse y construirse como Portal, podrán cumplir el rol de ser catalizadores del cambio, ya sea a través de lo que inspiran en los demás, así también como a través de las acciones específicas que toman para encauzar al mundo hacia la afirmación y la creación de nuevos constructores del porvenir.

La labor de Zaratustra como pedagogo se vuelve crucial, puesto que su evangelio no puede ser demostrado sin el arrojamiento de su propio intento, una promesa lanzada al abismo. Si las enseñanzas son asumidas por los oyentes bajo un ímpetu individual que a su vez cuestiona y es intempestivo incluso al respecto de lo que le es enseñado por su maestro,

¹²⁸Ibidem, p. 194.

no serán alzadas por encima de todas las cosas como un Libro de la Ley; y aquí yace el propósito del maestro. Claire Elise Katz confiere al modelo pedagógico de Zarathustra una pretensión de superioridad:

What is common to both Socrates, as represented by the Platonic model of teaching, and Nietzsche's Zarathustra is an emphasis on the privileged position of the teacher of virtue who, as a result of this position, stands above his students. [...] Conway notes "[...] (Zarathustra) exempts himself from his own teaching on the grounds that he has already renounced his belief in God"¹²⁹.

Quizás sea más correcto que un superhombre que represente la intención nietzscheana no aguardaría a recibir la doctrina de su maestro como dogma y replicarla al pie de la letra dentro de sí mismo. Sin embargo el paso de su predicar el evangelio del superhombre a caminar el camino, parece eludir a Zarathustra, según Katz, hasta que reconoce como necesario abandonarlos para continuar su propio camino hacia el superhombre¹³⁰. Por otro lado, no podemos dejar de lado que el mismo bajar de la montaña ya lo ha anunciado Zarathustra como el inicio de su propio ocaso, esto es, él mismo es quien revela que su transformación no está terminada. Si bien Katz acierta en que el modelo pedagógico de Zarathustra resulta más bien tradicional, resulta difícil sostener recriminárselo en tanto que aún no es un superhombre. Más aún, tampoco se puede descartar la posibilidad de que la etapa de transformación, en tanto una diferencia gradual, sea específica a sus propias condiciones como individuo; lo anterior tampoco indica que ese grado particular carezca de importancia en el esquema del proyecto del superhombre, sino que tiene un rol que jugar.

El desarrollo de la capacidad de pensamiento crítico y renovación son cruciales para proporcionar avenidas a través de las cuales el individuo se pueda adentrar en el sendero hacia el superhombre bajo sus propios términos, sin dejar de lado las condiciones de su contexto y realidad particular. Seguir ciegamente, sin un ápice de crítica, es fuertemente cuestionable si admitimos al menos en algún nivel, que todos tenemos la misma

¹²⁹ KATZ, Claire Elise, "Thus spoke Zarathustra, thus listened the rabbis. Philosophy, Education, and the cycle of enlightenment" en *Nietzsche and Levinas. After the death of a certain god*, de STAUFFER, J. y BERGO, B. (editoras) p. 83.

¹³⁰ Ídem, p. 86.

posibilidad virtual de decidir el rumbo de nuestra vida. Si un individuo es incapaz de valerse por sí mismo, incluso en el nivel de la decisión, entonces estaría justificado que encontrase refugio en la directriz de alguien más. Pero cuando lo anterior no es el caso, sino que las facultades de decisión y acción están a libre discreción, sólo corresponde al individuo averiguar qué pasos mejor corresponderían a su circunstancia para llevarlos a cabo con el objetivo de crecer y crear.

Si bien en teoría todos los hombres, en tanto materia prima para la transformación, albergan la posibilidad de comenzar su camino hacia el superhombre, arguyo que no es adecuado dejar de lado la importancia del personaje específico de Zarathustra. Su rol es explicitado como *anunciador del rayo*, y su poder yace en el conocimiento adquirido a través de su soledad. Desde la importancia que tienen dos aspectos del planteamiento nietzscheano, el rescate de la afirmación individual, y la importancia del instante como posibilidad de la configuración del porvenir, también retoma valor la importancia de la acción individual. Sólo hace falta un destello para comenzar una revolución.

A través de la singularidad que le es específica al individuo, *la circunstancia que le pertenece*, es posible la construcción de un proyecto intersubjetivo, de acuerdo a las bases sentadas por el planteamiento nietzscheano a través de Zarathustra. Más aún, incluso cuando la particular constelación del Zarathustra de Nietzsche constituye un grado específico en el sendero al superhombre, considero adecuado caracterizar su rol como *portal* como una posible avenida de acción para nosotros, sus lectores.

El *portal* da de sí hacia los otros, no desde el sufrimiento, sino desde su fuerza vital, la posibilidad de compartir su visión a través de la esperanza activa. Es una figura catalizadora de revolución al interior de las mentes –y espíritus– de los que eligen seguirlo. A través de una vida ejemplar, persigue transformar las consciencias de sus allegados, bajo la noción básica de que en algún nivel hay algo descompuesto que requiere ser solucionado; más aún, de que tal estado de disfuncionalidad representa un peligro latente para la realización de una existencia armoniosa. Aquí hay al menos dos rasgos que remarcar en este rol que trataremos a continuación, uno es **insurgente** y el

otro **pedagógico** –y periféricamente moral, en tanto que su presencia y ejemplo podrán ser adoptados en las primeras etapas del aprendizaje por sus pupilos o discípulos, como es en el caso de Zarathustra, por lo cual requerirá de singular fortaleza y juicio para guiarles de manera inteligente a través del proceso de la transformación y el crecimiento.

Primero, es necesario aclarar el uso del término *insurgente*. En la figura de Jesús encontramos el ejemplo más familiar; su adhesión al monoteísmo declara como falso al multi-modificado panteón del imperio romano, y sus enseñanzas le ponen en contra del judaísmo dominante. La suma de enemigos efectivamente transformaría su vida en una lucha contra el poder, y eventualmente le llevaría a la ruina. Para cambiar la concepción de la gente, conjuró hacia sí a un selecto grupo de individuos dispuestos a seguirlo, sus discípulos, a quienes instruyó en su discurso. Este rasgo pedagógico en la figura de Jesús está íntimamente relacionado con su carácter insurgente. Si bien es cierto que la labor educativa del nazareno fue una acción que se efectuó primariamente en un contexto religioso, podemos argüir sin muchas complicaciones que también constituyó una acción política. Su principal pretensión fue alterar el dogma judío, transgrediendo leyes que en su momento no estaban efectivamente secularizadas. Más allá del ámbito formal, su meta era alterar el discurso de su entorno, *insurgente*, sus acciones inspiraron admiración en algunos, pero encendieron igualmente la ira en sus detractores.

Explorados mínimamente los términos escogidos para estos dos rasgos –el insurgente y el pedagógico–, es posible explorar de mejor manera la definición de este rol propuesto, el *portal*. Inmediatamente parece pertinente incluir un elemento más, para cerrar los elementos en común básicos para establecer los cimientos de nuestro propósito. El trayecto demarcado por estos actores orienta a sus seguidores hacia la búsqueda de su propia transformación, que es proyectada con base en las recompensas –tanto individuales como colectivas– de un estadio avizorado sólo por los iluminados. Este tercer rasgo es la fuerza de empuje que a su vez es sustento y objetivo de los dos primeros. Zarathustra comparte su mensaje con sus discípulos para que superen las ataduras del nihilismo prevalente en el reino de los hombres, para poderse alzar sobre su

podredumbre, y alcanzar un distinto nivel de consciencia –una nueva mirada– a partir de su propia transformación en el sendero hacia el superhombre.

El argumento de poseer una mirada privilegiada igualmente le corresponde a visionarios como a charlatanes, y la dificultad de diferenciarlos demuestra el riesgo infranqueable que indica el camino del discípulo. Las enseñanzas pueden ser corrompidas e igualmente los discípulos, con el adecuado equilibrio de promesas e hipnosis. Entonces, la posesión de este tercer rasgo resulta especulativa, pero es también el punto crucial que les provee a la figura de Zaratustra y a la de Jesús su magnetismo. Asumiendo que el individuo en este rol no busque embrujarnos con superchería, cumpliría una función de intermediario entre su presente disfuncional y una virtualidad anhelada.

Al retornar de su exilio, el Zaratustra de Nietzsche se encuentra con un anciano, que como él, años antes se retiró de la vida entre los hombres para recluirse en la soledad de las montañas. Al encontrarse cara a cara, el anciano busca persuadir a Zaratustra de mantenerse alejado de los asuntos de los hombres:

Vivías en la soledad como en el mar y el mar te llevaba. ¡Ay!, ¿quieres descender a la tierra?

[...]

Zaratustra respondió: «Yo amo a los hombres».

«¿Por qué—dijo el santo— me interné yo en el bosque y en la soledad? [...] Para mí el hombre es cosa demasiado imperfecta. El amor por el hombre me mataría.

Zaratustra respondió: «¡Quién dijo amor! Yo llevo un regalo a los hombres».

«No les des nada—dijo el santo—. Mejor será que les quites algo [...].¹³¹

El anciano, aunque tiene una mirada que es independiente, y claramente se encuentra en oposición al estado en que se encuentra la humanidad a la que Zaratustra se dirige, no cuenta con la misma disposición propositiva que surgirá en él al encontrarse con la ciudad en descomposición de los hombres. Por su cuenta, el anciano ha optado por construir una realidad privada a partir de lo que avizora, por desconectarse del mundo de los hombres. La importancia de que el relato de Zaratustra comience al terminar su

¹³¹ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Op. cit., p. 18.

exilio es que, mientras que el anciano ha tomado una ruta pasiva, y ensimismada, la historia de Zarathustra *comienza* cuando toma acción, cuando se dirige a revolucionar la cultura en lugar de suprimirla. Más allá del mero vislumbrar un mundo distinto, lo que separará a Zarathustra del anciano es su búsqueda por actuar como conducto la dimensión plagada por la putrefacción del cadáver de dios y las leyes de los últimos hombres, y la dimensión virtual que elucida en el sendero hacia el superhombre.

Conjugando los tres términos ya presentados, podríamos definir el rol de nuestros personajes como el de un *portal*. Las enseñanzas y la vida de Buddha no son el único camino hacia la iluminación, pero sí son un portal a través del cual pueden otros ojos conseguir destellos, para labrar su sendero hacia su objetivo. Pero por ahora no pretenderé aventurarme a designar otras figuras como portales dentro de este trabajo. Zarathustra es hasta este punto el único portal que quiero explicitar, de otros personajes estaría hablando apenas en tanto posibilidades a explorar. El camino hacia el superhombre es una labor primariamente individual, pero las enseñanzas y las acciones de Zarathustra constituyen un portal sin el cual las *buenas nuevas* sobre el advenimiento del superhombre y la muerte de dios quizás jamás habrían llegado a los oídos de los hombres.

La labor del portal es esencialmente filosófica en tanto que es estimulada en un primer momento por lo que se podría enunciar como *disidencia* en su encuentro cara a cara con la realidad, como el acto de consciencia del Absurdo¹³². Ahora, esto no indica necesariamente un punto de origen siniestro o pesimista, pero quizás sí uno de ánimo *agónico*¹³³. Posicionar a la filosofía como disidencia puede ser útil para comprender cómo se puede escapar a la noción de ella como un fruto exclusivamente proveniente del ocio. Esto es afirmando que, para asegurar un campo fecundo a las filosofías por venir, el filósofo encuentra la manera de romper no únicamente con el esquema de datos provisto por su capacidad sensorial inmediata, sino también con ciertos *mores* y actitudes prevalentes en su entorno social.

¹³² CAMUS, *El mito de Sísifo*, Op. cit., p.4.

¹³³De ἀγών (agón): lucha, competencia, conflicto.

Entonces es posible admitir que una sospecha está a la raíz de la mencionada disidencia con el estado de cosas, así también como del posible rompimiento con datos y conductas que alguna vez fueron admitidos como hechos.

Ahora, esta indagación al respecto de la realidad que rodea al individuo es realizada a partir de una consideración crítica al corazón de la tradición filosófica: “esto que conozco y que me ha sido enseñado no es toda la realidad; mi visión está limitada”. Más aún, de valor es un posible producto: la motivación desde el individuo de explorar y actuar sobre su realidad, intervenir y hacer de ella un hogar comprensible y abierto hacia él. De esta manera, podemos comprender cómo no sólo el presente le corresponde a nuestra realidad, sino también lo que en ella acaece, o le *puede* acaecer. El artista plástico no observa ante sí únicamente la materia prima, elabora desde muchos ángulos, extendiéndose él mismo hacia otros parajes, sensaciones y colecciones de memorias. Viaje astral. Es esta capacidad de separar entre lo dado como un hecho, recibido en la consciencia de manera *natural*, y las posibilidades virtuales que son igualmente correspondientes a la realidad, lo que permite una actitud crítica. El nexo entre la percepción de lo real y la construcción de lo futuro, es decididamente necesaria aunque en diferentes grados. Esto quiere decir que aunque el filósofo parte desde una realidad específica, su capacidad humana de pensamiento crítico y constructivo le puede servir como directriz hacia la elucidación de posibles alternativas apuntadas hacia un nuevo conjunto de elementos constituyentes de la realidad.

El proceso de discernimiento entre las condiciones que conoce el sujeto y su cuestionar al respecto de las mismas se suele dar de manera fragmentaria; es decir, no se descartan violentamente todos los datos y preconcepciones, reformulando al individuo en una especie de *tabula rasa*. La razón de que esta ruptura no se dé de manera completa está impuesta por la inescapable condición humana: no somos capaces de conjurar toda nuestra experiencia acerca de nosotros mismos y el mundo para luego señalarla y realizar el juicio de que todos esos datos y conductas deben ser abolidos. Nuestra psique difícilmente podría lidiar con tal clase de brutal y cortante omnisciencia.

Hay resquicios recónditos de nuestra personalidad, conducta y motivos porque estamos conformados por sentidos relativos, que buscan asirse de algo firme en medio de la incertidumbre –y exigir la conformación de un conocimiento absoluto y definitivo arrancaría lo que nos hace humanos. Compartimos la indigencia de la incertidumbre, y es lo que nos permite auto-modificarnos y construir en conjunto algo que sólo ha sido elucidado en lo imaginado. Por esto frecuentemente el cambio indica conjurar una apuesta, saltar a lo insondable.

Frecuentemente la separación va acompañada de ansiedad, de dolor. Es la prueba de fuego para el Portal soportar el embate de asomarse continuamente a estas escisiones y construir un esquema epistemológico o conductual distinto para sí mismo. Por ello que el pensamiento crítico sea una de las características claves en el actuar filosófico, un cierto nivel de *intempestividad*. Es necesario apuntar que esta cualidad no es exclusiva a la figura del filósofo, ya que su rama de estudio no se encuentra vedada para unos cuantos elegidos. La capacidad de pensamiento crítico y renovación, esto es, de blandir el martillo con el cual se derrumba y también se construye, es una avenida disponible para cualquier aquél que con cautela y autosuficiencia se decida dedicarse a ella. Ahora, si bien la posibilidad se encuentra al alcance de todos, no es un camino presto desde todos los ángulos como una búsqueda casual. El hacer énfasis en el entrenamiento constante en este proceso de destrucción y renovación también tiene su utilidad, ya que forma en el individuo que hace hábito del filosofar una consciencia de los riesgos de cuestionar creencias y actitudes, tanto propias como ajenas, así también como a hacer uso de un rango extenso de recursos para lograr una opinión informada acerca de temas específicos previo a su actuar.

CONCLUSIONES

El interés de la construcción de la figura del Portal es reinterpretar el pensamiento nietzscheano desde una perspectiva plural e incluyente, que infunda en nuestra cultura la exigencia por transformarla en algo mejor –de liberarnos de los malos hábitos tan

profundamente enraizados. Como urgencia paralela a la construcción de este trabajo está el interés por establecer vías de rebelión intelectual no-violenta para quienes reconocen el deplorable estado de la sociedad mexicana en términos de la violencia que plaga la realidad cotidiana de muchos de los habitantes de este país. Este trabajo es un ejercicio creativo, un ejercicio de rebelión ante el discurso de violencia, que busca establecer alternativas de identidad a las presentadas por los medios de comunicación masivos, la narcocultura y el discurso del Estado mexicano. Parte del proceso de crecimiento que le correspondería a la sociedad mexicana en un esfuerzo por superarse a sí, y crear más allá de sí es la construcción de un porvenir en conjunto, no la diseminación de la violencia.

Considero primordial para el crecimiento y la mejoría de una cultura, la constante formación de nuevos pensadores que sean capaces de adoptar una mirada crítica hacia las preconcepciones que constituyen su entorno intelectual y social, y que al mismo tiempo tengan la entereza para cuestionarse al respecto de sí mismos, de su papel en el esquema tanto local como global. Más aún, considero de profunda importancia forjar pensadores que se transfiguren como Portales para presentar nuevas formas de existir y de un porvenir creativo y flexible ante el caos.

Un propósito primordial de este trabajo ha sido construir un concepto de esperanza que no esté desligada de la acción. Es decir, el planteamiento de una **esperanza-herramienta**. El martillo de la filosofía nietzscheana tiene un uso doble en manos de una nueva clase de filósofo, que es a la vez insurgente, pedagogo y profeta: el **Portal**. El portal es ese martillo, en tanto que es al mismo tiempo destructor y constructor. Defiendo que en la elucidación de estos nuevos conceptos se encuentran avenidas hacia nuevas maneras de coexistir en comunidad y afirmar que lo virtual de lo que quiere la voluntad se comienza a construir a partir del aquí y ahora, además de que es posible partir desde la decisión individual.

En el análisis del rol que juega el personaje titular en *Así habló Zaratustra* está el punto de partida para plantear esta nueva especie de filósofo, este Portal. Para sostener esto,

he hecho una lectura del antecedente argumentativo filosófico de la figura de Zaratustra, apoyado fuertemente en pensadores que considero afines para el propósito ya delineado. Si en algún nivel mi interpretación es compartida por el corpus de los autores que le han dado vida a este proyecto, queda a debate.

Parte de mi tesis ha sido establecer el rol específico que cumple Zaratustra, el cual conceptualmente es un personaje complejo, y no siempre queda del todo claro en qué etapa de la transición hombre-superhombre se encuentra. A veces sufre, y otras veces cae en cuenta que debe experimentar el sufrimiento para superarlo; a través de su exilio adquiere una nueva actitud para mejor existir en la intersubjetividad. Predica el evangelio del superhombre cuando él mismo se encuentra aún en el sendero, no presenta su doctrina como el maestro que presume haber dominado lo que predica por lo que no es un espectador cuya tarea primaria es reactiva: corregir los errores de los demás. Su rol es activo. Zaratustra es un estudiante del proyecto del superhombre, y revela a través de su historia cómo las vicisitudes de ese camino forjan su carácter.

Es primordial diferenciar la peculiaridad de la circunstancia de Zaratustra como Portal para comprender el porqué de su creación como personaje para Nietzsche. Se encuentra a veces en un papel que parece estar en conflicto la misma doctrina que anuncia, particularmente al respecto de su determinación y sacrificio por *extender la mano* a la humanidad que parece frecuentemente ser sólo fuente de rechazo y decepción. Pero es sólo a través de esa humanidad que puede ver cumplido su cometido por compartir el conocimiento adquirido en su autoexilio. Su trayecto en ciertos puntos tiene resonancia con ideales cristianos como el sacrificio y la esperanza, pero difiere en puntos clave que permiten la transvaloración de los motivos de su permanencia en la figura de Zaratustra. El sacrificio no es cuestión de pérdida, sino de donación y sobreabundancia del individuo; la esperanza no es cuestión de confianza en el poder de Dios, sino que se transforma en la voluntad de acción para alterar la realidad.

Zaratustra ocupa un nicho en la relación hombre-superhombre que no ha sido directamente explorado por la obra de Nietzsche, dado que frecuentemente el primero

es sólo la voz del proyecto del segundo. Zaratustra es un catalizador de la realización del proyecto del superhombre. Su labor es enseñar –o recordar– a los individuos que lo que les ha sido impartido por la cultura no es un sistema estático e inflexible, y que depende de ellos y de sus acciones cómo se configurará el futuro de su realidad. Parte de este proceso de reconfiguración consiste en desafiar conceptos clave de la preexistente axiología de la cultura, que se ha solidificado al punto de ser opresiva además de generar personas y relaciones interpersonales enfermizas.

El Portal es una chispa de la transformación de la cultura, es el papel que juega el pensador que pretende ser una herramienta de cambio para crear algo mejor; a la vez lucha con su circunstancia para cambiarse a sí mismo para poder inspirar en otros la transformación. Zaratustra, en tanto Portal, se encuentra *atado* a la humanidad porque es el catalizador de su cambio, y por esto sabe que su labor es importante –por ello da de sí y sacrifica. Como en una pendiente, en una mano Zaratustra sostiene al hombre y en la otra al superhombre, y jala al primero hacia el segundo, con todo el dolor que la transformación puede implicar tanto para el hombre como para él.

La búsqueda por comprender las acciones de Zaratustra, modelo del cual parto para la construcción de la figura del Portal, desemboca eventualmente en la elucidación de un argumento que defiende a lo largo de la tesis: la ética nietzscheana tiene como raíz la directriz de crecer, de mejorar. El proyecto del superhombre es la aspiración por crear una nueva forma de ser del individuo a partir del individuo. **El propósito de la ética nietzscheana es el crecimiento, el crear por encima de sí; en corto: es el acto creativo.**

Si orientamos la construcción de un proyecto ético desde este punto de origen, el acto creativo, estamos ligando irrevocablemente al pensador con la acción. Esto nos lleva entonces a la transformación del acto contemplativo/descriptivo de la ética en *acto catalizador*. Esta transvaloración no indica una minimización de la importancia de la observación y la descripción, que cumplen su papel en la relación razón-mundo, sino que apunta más bien a la noción del acto contemplativo/descriptivo como ya imbuido de movimiento, de sed de cambio. La transición tiene que ocurrir como un cambio

consciente libremente escogido, no impuesto, de manera que la creación que surja a partir del acto catalizador sea en efecto una afirmación del individuo.

La afirmación del individuo es importante para que sea en alguna medida artífice de su propio entorno, así evitando en lo posible la gestación de resentimiento hacia ese entorno. El entorno del Portal está íntimamente atado a una existencia en intersubjetividad, y es incluso a través de ella que se afirma a sí mismo; en los otros deja trazos de sí que sirven como catalizadores para la transformación de ellos. La otredad no lo doblega. Aclaro que el punto en el que el individuo encuentra la necesidad por hacer concesiones hacia los otros es cuando su plan de acción choca con el principio del acto creativo. O dicho de otra manera: cuando el ciclo de sus acciones de creación-destrucción le llevan a una encrucijada donde se contradice el cumplimiento de su voluntad con el ciclo de crecimiento y virtualidad creativa del mundo. En esa encrucijada yace el punto de contención para el Portal. Esta básica concesión es el vértice de su Ética.

El planteamiento de esta Ética ha pretendido dibujar un panorama de la unión entre la esperanza y la acción –entre el sacrificio por los otros y la afirmación. Es a través de esta mezcla de elementos aparentemente contradictorios como podemos presentar una fuerte reprimenda sobre el estado de la sociedad y al mismo tiempo alimentarla para construir su porvenir en conjunto. El sendero hacia la transformación del yo se consigue a través de la elección y el acto del individuo, pero encuentra expresión creativa en el encuentro con los otros. El impacto del individuo, como un evento singular histórico, permite la transformación del mundo a través de su influencia efectiva en otras mentes, lo que desemboca en una pluralidad de actos que se despliegan a partir de esa influencia y que en conjunto contribuyen a la construcción de una sociedad transformada, mejorada.

La búsqueda por ese impacto, esa sed de transformación a través de la construcción, es a la vez profundamente *viva* y profundamente *sobrehumana*. El rol del Portal indica necesariamente un riesgo, pues el cambio no es siempre bienvenido incluso cuando es

más requerido. Pero el *hecho mismo de vivir en este mundo ya indica vivir en riesgo; la vida ya es vértigo*. No es nada nuevo; la fortaleza ya está ahí, lo que nos corresponde como individuos y como colectividad es atrevernos al salto.

BIBLIOGRAFÍA

- AKIN, D. L. (2007). *A theology for the Church*. Nashville: B & H Publishing.
- BELL, J. (2006). *Philosophy at the edge of chaos. Gilles Deleuze and the philosophy of difference*. Toronto: University of Toronto Press.
- BENIOFF, D., & WEISS, D. (2013). Game of Thrones (TV). "*The Climb*". E.U.A.: HBO.
- BRANDES, G. (1914). *Friedrich Nietzsche*. Londres: William Heineman. Retrieved Febrero 25, 2015, from <http://www.gutenberg.org/files/47588/47588-h/47588-h.htm>
- CAMUS, A. (1961). Letters to a german friend. In *Resistance, rebellion and death* (J. O'BRIEN, Trans.). Nueva York: Random House.
- CAMUS, A. (1978). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.
- CAMUS, A. (1985). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- DANTO, A. (1965). *Nietzsche as philosopher*. Nueva York: MacMillan.
- DELEUZE, G. &. (2012). *Mil mesetas (Capitalismo y esquizofrenia)*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, G. (1971). *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama. Retrieved Julio 17, 2014, from http://www.medicinayarte.com/img/biblioteca_virtual_publica_deleuze_nietzsche_filosofia.pdf
- FINK, E. (2003). *Nietzsche's philosophy*. Nueva York: Continuum.
- KATZ, C. E. (2009). Thus spoke Zarathustra, thus listened the rabbis. Philosophy, Education and the cycle of enlightenment. In J. &. STAUFFER (Ed.), *Nietzsche and Levinas. After the death of a certain god*. Nueva York: Columbia University Press.
- KELLNER, D. (n.d.). Nietzsche's Critique of Mass Culture. *ucla.edu*. Retrieved Febrero 25, 2015, from <http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/Illumina%20Folder/kell22.htm>
- LEVINAS, E. (2002). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- LEVINAS, E. (2011). *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- NIETZSCHE, F. (1986). *Humano, demasiado humano*. México: Editores Unidos Mexicanos.
- NIETZSCHE, F. (1999). Epistolario. In J. Muñoz (Ed.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- NIETZSCHE, F. (2011). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (2011). Así habló Zaratustra. In G. CANO, *Nietzsche II*. Madrid: Gredos.
- NIETZSCHE, F. (2011). El nacimiento de la tragedia. In G. CANO, *Nietzsche I*. Madrid: Gredos.
- NIETZSCHE, F. (2011). La ciencia jovial. In G. CANO, *Nietzsche I*. Madrid: Gredos.
- NIETZSCHE, F. (2011). La genealogía de la moral. In G. CANO (Ed.), *Nietzsche II*. Madrid: Gredos.

- NIETZSCHE, F. (n.d.). The Greek state. In K. ANSELL-PEARSON (Ed.), *Cambridge texts in the history of political thought* (C. DIETHE, Trans., Vol. Friedrich Nietzsche. On the genealogy of morality). Cambridge University Press.
- Platón. (2009). *Diálogos*. México: Porrúa.
- SPINOZA, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (n.d.). Retrieved from <http://plato.stanford.edu>
- STRONG, T. (n.d.). Introduction to 'The Greek State'[...]. *academia.edu*. Retrieved Febrero 25, 2015, from https://www.academia.edu/7507299/Introduction_to_The_Greek_State_followed_by_translation_of_Nietzsche_The_Greek_State
- WILD, J. (2011). Introduction. In E. LEVINAS, *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.