



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

**“LA VIDA GUERRERA:
UNA BÚSQUEDA FILOSÓFICA MÁS ALLÁ DE NIETZSCHE”**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**MAESTRO EN HUMANIDADES:
FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

P R E S E N T A:

RICARDO QUIROZ RODRÍGUEZ

DIRECTOR DE TESIS:

DR. EN F. ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ HINOJOSA



TOLUCA, MÉXICO, ABRIL 2019

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
Capítulo I.- NIETZSCHE Y LA GUERRA DE LA VIDA.....	6
1.1.- Diagnóstico en torno a la vida.....	7
1.2.- La tragedia vital, la fe, los valores y la racionalidad.....	23
1.3.- La imposibilidad ética del mundo.....	37
1.4.- El poder del ser.....	48
Capítulo II.- ANTROPOLOGÍA DEL ABANDONO.....	54
2.1.- El hombre devorador.....	55
2.2.- <i>Ontofagia</i> de la civilización.....	70
2.3.- El nacimiento de lo horripilante: una <i>antropogonía</i> del ser.....	86
2.4.- La esencia de la vida.....	101
Capítulo III.- PHILÓSOPHOS O PHILOSŌMATOS.....	112
3.1.- La filosofía como destino.....	113
3.2.- El filósofo destructor.....	126
3.3.- Valores de lucha.....	138
3.4.- Filosofía de la destrucción o del desarme.....	148
CONCLUSIONES.....	162
BIBLIOGRAFÍA.....	167

“La vida es una guerra,
cuando quien la pelea lo hace para vivir.

La muerte es una *vida feliz*,
cuando quien la padece lo hace para *habitar* en el silencio.”

R.Q.R

INTRODUCCIÓN

La muerte es un secreto acogido en el más grande misterio del corazón de un hombre capaz de sentir su dolor originario: la vida. Nietzsche peleó para protegerla bajo el entendido de representar el bien máspreciado que el mundo castigó con el surgimiento del resentimiento. Ante una época de grandes controversias como la de hoy, y una raza incapaz, bajo nuestra consideración filosófica, de asumir la destrucción en tanto motor interno de la vida como un elemento básico en la condición humana, consideramos menester someter y descuartizar metafóricamente al ser *ontófago* dentro de ella, para comprenderle, a la fuerza, en el campo de batalla del abandono auto-infligido de la existencia.

La filosofía pensada desde un cuerpo estático y motivado por la comodidad de la felicidad, han obligado a estas líneas a proponer, con ayuda del martillo nietzscheano, una espiritualidad asumida por la filosofía como medio de lucha ante una raza devoradora del ser, el hacer y el conocer.

El presente trabajo puede sintetizarse, grosso modo, como una imagen filosófica cuyo objeto de estudio es analizar la capacidad humana de renuncia al principio de seguridad antropológica que, a diferencia de Nietzsche, quien consideró dos tipos de vida: orgánica y trágica,¹ centra su planteamiento en descubrir si la vida se apropia o consume. Por tanto, a través de las siguientes páginas, se estudiarán tres ejes básicos en cada capítulo: Cap. I) Cómo funciona la vida en Nietzsche, Cap. II) Qué elementos constituyen su filosofía sobre lo vivo, y, Cap. III) Por qué la *organidad* para el hombre, es un atributo artificial que le posibilita la experiencia de la vida a través de la finalidad y la selección somatológica (decimos que el hombre guía su experiencia en la elección sobre qué experimentar, a diferencia de la imagen antigua griega donde la

¹ Niemeyer, Christian, *Diccionario Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p. 528.

experiencia era integral). Ahora bien, el propósito de nuestras indagaciones, es descifrar la mecánica del arte de vivir en Nietzsche, y esbozar una filosofía que hemos denominado de la destrucción, en donde se aglutinan los elementos combativos que hay en la condición humana como el valor, la tragedia, el sufrimiento o la afirmación, y poder construir los cimientos de nuestra propuesta, que consiste en tratar de demostrar que el hombre es incapaz de afrontar la vida sin la herramienta de la finalidad, y, por consiguiente, solo puede renunciar a la afirmación de ella.

El presente proyecto constará por todo lo anterior, en tres capítulos concretos. El primero de ellos tratará de modo riguroso, la concepción que emerge en Friedrich Nietzsche, a partir de un llamado sustantivo a la vida, como una condición cuasi inherente a la animalidad del cuerpo humano y su experiencia con el mundo. Aunado al diagnóstico que, como curador de almas, Nietzsche encontró en el tirón espiritual de los Dioses y el heroísmo del hombre griego. Hasta aquí, el hecho más importante radica en la idea de la fluidez con la que el pensador de Sils María arrebató a la vida su finitud, pues en la propia voluntad de vida, Nietzsche resguarda los instantes como momentos irrepetibles y eternos del ser humano con la idea de la transformación de la conciencia y el cuerpo.

Este primer capítulo, construye una visión panorámica en derredor de las cuatro problemáticas nietzscheanas por excelencia: la tragedia vital, la racionalidad, la fe y los valores, para conseguir brindarle al lector una tipología filosófica de un hombre que defendió con rabia el vivir, y que, a su vez, sometió al desprecio todo aquel mecanismo de resentimiento contra ella.

El segundo capítulo es la descripción tácita de los temas fundamentales en Nietzsche, las mecánicas de configuración espiritual que llevó a cabo, y el foco epistemológico de su crítica. Los elementos y límites de este capítulo estarán guiados por la crítica a occidente y sus elementos que la acompañan: la tragedia, el arte y la vida. Cabe mencionar que cada uno de los apartados, centra su análisis en imágenes que proponemos

para el estudio de la condición humana que denominamos *ontofagia*, bajo esta perspectiva se analiza la condición errante del hombre como un ser de culpa, castigo y agotamiento. Con el propósito de brindar argumentos suficientes para conocer el modo en que funciona la vida en Nietzsche, y las formas en las que se puede mirar en su pensamiento una mecánica de abandono antropológico, pretendemos brindar una nueva forma primigenia de la experiencia humana basada en el honor.

Con respecto al tercer capítulo, debe considerarse que es un esfuerzo espiritual para proponer que la guía filosófica por antonomasia se basa en tres valores claves: el honor en la experiencia de vida, la firmeza de espíritu y la convicción de los valores. Apoyados en el arte de vivir de F. Nietzsche, consideramos la propuesta de que la existencia humana tiene una vía filosófica clara, la lucha. En este sentido la connotación de vida guerrera yace sobre la tesis de que la vida no se puede sino consumir en un acto de lucha despojante, en donde lo humano en el hombre se enfrenta a la pérdida de las identidades. Por otro lado, la dicotomía entre amigo del cuerpo o amante del saber, sugieren en el capítulo 3°, la posibilidad de reflexionar sobre el destino destructivo del saber filosófico.

Es menester a lo sumo, hacer del conocimiento del lector dos cosas, primero: que el propósito de *La vida guerrera* no es replantear una lectura crítica de las obras de Nietzsche, y sin lugar a dudas, tampoco versa sobre el abarcamiento de la totalidad del *corpus* nietzscheano, sino por el contrario, cada capítulo y eje de reflexión tienen el propósito de estar acompañados por una idea magistral en el espíritu nietzscheano de la vida: la superación fisiológica de la verdad. Una vez aclarado los límites de la investigación, añadiremos que nos valemos de una diversidad de perspectivas sobre la vida, para ingresar al tema de fondo, sin la pretensión de tratar de abarcar y completar un sistema filosófico. En otras palabras, puede sintetizarse que el presente trabajo, es un esbozo consciente de las implicaciones que trae consigo *vivir honorablemente*.

Segundo: el objeto de estudio en la presente investigación, es *la vida en su concepción de pérdida y renuncia existencial*, más allá de Nietzsche y sus consideraciones en torno a la tragedia vital. Durante toda la investigación, aportaremos un análisis de elementos que nos permitan cumplir el objetivo de construir la vida guerrera como *negación* a la naturalidad del vivir, y en su lugar colocar el derecho a la vida a través de la lucha. Por ello, consideramos apostar porque la vida guerrera reúne un ideal filosófico que sustenta en su interior la tesis de que la vida en sí misma destruye, y bajo esta mirada interpretamos la necesidad de nuestro tiempo al retorno de un hombre capaz de afrontar el mecanismo de abandono que debe existir en la experiencia de los acontecimientos. Un hombre que ejerza el primigenio oficio de la renuncia.

La presente investigación, aún con su lenguaje metafórico, sustenta argumentos claros y precisos en torno a un Ideal denominado «vida guerrera», salido de las reflexiones y los diálogos con el autor de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Por tal motivo, Nietzsche representa ante lo anterior, el pilar más digno de conveniencia para meditar junto a sus sentencias, poesía, metáforas y aforismos, al mundo actual visto desde la perspectiva de lo que podemos denominar “sociedades de la esperanza”.

Desde tiempos remotos, las civilizaciones han sucumbido al anhelo de poder, bienestar, placer, buen gobierno y progreso entre los fundamentales; sin embargo, en nombre de la reflexión filosófica, este proyecto pretende razonar hasta sus últimas consecuencias, lo que implica experimentar la vida, y alcanzar una respuesta a la pregunta sobre si la vida es un acto completamente natural, pues ante la certeza que caracteriza a nuestro tiempo, *La vida guerrera: una búsqueda filosófica más allá de Nietzsche*, apostará en la medida de lo pertinente, por una visión que linde con los valores y las reflexiones más antiguas sobre el quehacer del filósofo y su filosofar.

En suma, *La vida guerrera*, se plantea con la pretensión reflexiva de un ideal filosófico, tal cual se ha dado en el *mhytos* desde la época micénica de Macedonia hacia el siglo XVI a. C., a través de los hallazgos de H. Schlieman en *Troy and its Remains*, o en la vida heroica con el surgimiento de las grandes epopeyas griegas.

Cualquiera que fuese el caso, el mundo griego consolidó una esencia espiritual de la cual cada pensador a lo largo de más de 2500 años ha sido parte. Especialistas como Wilamowitz, W. Kaufman, H. G. Liddell y R. Scott en el ámbito de la lengua, Otto, Kerenyi, Vernant o Jaeger en el caso de la imagen aristocrática del hombre griego, P. Leveque y C. Mosse para el creciente espíritu de la *politeia*, Dodds, W. Nestle, Guthrie, W. Burket o Cornford y sus magistrales trabajos sobre la espiritualidad filosófica del mundo heleno, o desde el breve *Compendio de Historia Antigua* de V. Duruy, hasta los estudios especializados de B. Sears, B. B. Edwards, C. Felton o Murphy en su obra *Greek and Roman Classics in Translation*. En este sentido, la esperanza de *La vida guerrera* como estudio preliminar de diagnóstico sobre el orgullo del hombre hacia la vida misma, versa en intentar descubrir la mecánica de lo vivo en el ser humano a través de los ojos de Nietzsche, para apostar, en su anhelo de ideal, por una imagen sólida de que la vida no se puede afirmar, sino por el contrario, despoja al hombre de la afirmación, y a través del honor y la práctica de los valores, lo guía hacia la experiencia milenaria de la desgracia y la rectitud.

Capítulo I

NIETZSCHE Y LA GUERRA DE LA VIDA

1.1.- Diagnóstico en torno a la vida

Desde nuestra óptica, podemos identificar que el comienzo de la vida fue, para Nietzsche, un problema de los griegos, debido a que halló en su arte² la necesidad de preguntar en dónde los helenos habían colocado el valor de la vida. A diferencia de su padre, el filósofo de *Humano, demasiado humano* evadió el camino del auto-control,³ para enraizar su cuerpo a la existencia, y de esta manera comprometerse con la gran vida.

La experiencia del *espíritu* de la música, de la *tragedia* del arte griego, y de la *experiencia* de vivir, fueron las herramientas que empleó para luchar contra lo que él mismo rechazará de aquella conciencia sin Dios patentada en el interior de sus metáforas. El objetivo era claro, derribar al “denominado” idealismo de Platón y restaurar la vida en sí misma, tal como lo entendía Nietzsche, además de destruir la moralidad del cristianismo. En cuanto al primero, lo definió como un error, como una *actitud negativa frente a la vida*,⁴ epítome ingente de la puerta por donde pasará el tema de la vida en el filósofo alemán, abertura con la que un problema se hizo patente: la existencia. En palabras del propio Friedrich:

² Es difícil, si no imposible, describir el arte griego para Nietzsche, pues considera que, en el siguiente orden: La música, la tragedia y la ciencia, o mejor dicho el saber griego, son la matriz de la expresión humana por la vida. Sin embargo, pretendió hallar un malestar, una clase de “filosofía del sufrimiento”. En innumerables pasajes de su obra, ésta cultura esta patente en tres vías fundamentales: la moral, el conocimiento y la existencia. Pues como él mismo lo apunta, Sócrates, Platón, Aristóteles, pertenecen a una época clásica del dolor, de opresión y pesimismo contra la jovialidad de la humanidad, creía firmemente en que el hombre debe recuperar la fortaleza por la experiencia del mundo, por ello, en palabras de Nietzsche, *la tragedia* tendría como fin y tesis: *ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida*. Cfr. Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 28.

³ Cfr. Levy, Oscar, *The complete Works of Friedrich Nietzsche*; Vol. I, Great Britain, Edimburg Press, 1923. La obra del Dr. Levy, a pesar de tener más de un siglo, en comparación con los más recientes trabajos de Diego Sánchez Meca y su equipo de especialistas, fue el trabajo arduo de la primera edición completa en inglés salida en 1910 de las obras del filósofo alemán, y en el interior del Tomo I, se halla una instrucción que realizó Frau Förster-Nietzsche, sobre la vida de nuestro pensador, en donde su narrativa muestra, de modo muy personal, la vida y el contexto del nacimiento de Friedrich Nietzsche, en donde puede verse cómo constantemente se calificaba como un *peasant-boy* (campesino), pues la vida como la entendería, tendría una relación de *raíz* con el mundo natural como lo demostraría posteriormente en *El nacimiento de la tragedia* y su concepción de la vida esteta, fundada en el instinto original hacia *lo vivo*.

⁴ Friedrich, Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, p. 44.

A la realidad se la ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha *fingido mentirosamente* un mundo ideal... [...] Hasta ahora, la *mentira* del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos – hasta llegar a adorar los valores *inversos* de aquellos solos que habrían garantizado el florecimiento, el futuro, el elevado *derecho* al futuro.⁵

Nietzsche partía de una tesis contra los ídolos y su decadencia, a saber: *que el valor de la vida no puede ser tasado.* ⁶ Por consiguiente, la tragedia, el espíritu y la experiencia, representan las categorías fundamentales, de las cuales no se ha hablado lo suficiente, para descomprimir el abuso que, a su parecer, había hilado a la existencia a una mecánica de dependencia imposible. Vivir con la unidad, la identidad y la realidad verdadera, representaban para el germano, una maquinaria de la tortura⁷ fundada en un primer momento; en una metodología del desprendimiento, del abandono de uno mismo.

La primera tesis que Nietzsche le critica al mundo de los clásicos y en específico a Sócrates-Platón, es la categoría de vida y verdad. Vale decir, que en cuanto a la concepción de verdad y vida en los griegos, la inmejorable investigación de Jean-Pierre Vernant sobre la antigüedad, da luz al problema nietzscheano de semántica. Vernant, reconoce la diferencia de dos periodos históricos disímiles, la época del ser mítico al ser trágico, y de éste a los inicios de la civilización política. De ahí que en esta investigación cabe, como meditación, una diferencia que muy posiblemente Nietzsche omitió, pues una *vida heroica* es diferente a una *vida breve.* ⁸ Con la vida heroica los griegos evadieron la pérdida del vigor y la fatalidad de la muerte,⁹ pero con la brevedad de la vida el hombre trágico de las epopeyas de Homero, pudo conseguir una gloria

⁵ Friedrich, Nietzsche, *Ecce Homo* , Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 18. Los corchetes son nuestros.

⁶ *Ibid.* , p. 44.

⁷ Revisese la famosa aseveración de la tortura al espíritu en torno al platonismo como imagen de la verdad.

⁸ Vernant, Jean-Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia* , Barcelona, Paidós, 2001, p. 82. Véase también *El hombre griego, El universo, los dioses, los hombres; el relato de los mitos griegos.*

⁹ *Ibidem.*

imperecedera.¹⁰ Con ello, la relación de esta investigación cobra sentido, precisamente porque para Nietzsche el platonismo es representante de una tortura al espíritu; no obstante, Platón mismo sigue siendo griego, y como tal, su pretensión radicaba en un concepto de vida que fuese capaz de unir *Zoé* y *Bíos*,¹¹ en lo que para él era una vida digna de vivirse. A decir de lo anterior, el filósofo del martillo, halló una incongruencia en la tesis platónica de la relación intrínseca entre la vida y la verdad; sin embargo, el platonismo, muy a pesar de la crítica histórica, dejó a consideración una interrogante, pues no se preguntó qué es la vida como en el caso de Nietzsche, sino mejor aún, cómo debe vivirse; a cuya causa el ateniense respondería: *una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre*.¹²

Con respecto al segundo objetivo enfocado a la crítica del cristianismo, Nietzsche lo define de la manera siguiente:

El cristianismo fue desde el comienzo, de manera esencial y básica, náusea y fastidio contra la vida sentidos por la vida, náusea y fastidio que no hacían más que disfrazarse, ocultarse, ataviarse con la creencia en «otra» vida distinta o «mejor».¹³

Hasta aquí, para el especialista y el *amateur*, es claro que Platón y el cristianismo se identifican con una tesis: la división del mundo verdadero y aparente. Sin embargo, la segmentación es más radical, pues se trata de un «vivir en la nada», y un «morir en el ser». Primero: la vida es un ejercicio de desprendimiento hacia el abismo antropológico, pues nada del cuerpo hay en el más allá, segundo: la muerte es una renuncia obligada ante la instantaneidad de vivir. El problema plantea un absurdo, pues ambas corrientes idealistas (en tanto ídolos como verdades), pretenden, a saber del filósofo alemán: comprimir la realidad del *aquí* en las categorías de la razón: verdad y realidad, con el propósito de lacerar al hombre en un

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Una reflexión más precisa sobre los abusos de la ciencia y la racionalidad en torno a la vida, se halla en la obra R. Fermin y G. Gabriel (compilador), *Ensayos sobre biopolítica*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

¹² *Apología*, 38a.

¹³ Friedrich, Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 33.

encuentro contra, a modo de lucha, su capacidad de *habitud* –la vida- en el mundo. El triunfo, para la época de un hombre como Friedrich, fue entonces obligar a las propias cartografías de la vida a volverse contra sí misma, a condenar a través del resentimiento un hogar en el mundo cuyo único fin sería, para él, el goce estético.¹⁴

En aquellos poemas escritos en la segunda mitad del siglo XIX, como muestra de una voluntad de amor hacia lo vivo, Nietzsche halló entre los escombros de una civilización errante, las justificaciones somáticas de su filosofía y el problema del vivir. Como bien lo establecen el común de los estudiosos, la voluntad que profesaba yacía sobre los hombros de su cuerpo, de sus pasiones y de su poder para afrontar la vida sin más que su vida misma. Su prosa es la mejor autobiografía de su existencia, y las analogías del hombre con su destino, son la mejor definición estética para hallar el sentido que ha de tener **estar vivo**.

La muerte terrible mira con ardor pardo
Y masca –mascar es su vida...
No olvides, hombre, el placer extinto:
Tú –eres la piedra, el desierto, eres la muerte...¹⁵

La metamorfosis de la voluntad de la vida, trae consigo una aceptación de la condición humana finita, la perfecta armonía entre vivir y morir, se halla en la experiencia de la *desantropologización* de uno mismo. Un cara a cara desnudo, es la meta de las transfiguraciones nietzscheanas, es decir, el esfuerzo de Friedrich, coloca al hombre en la posición de renuncia sobre su propia identidad concreta. Podemos elucidar así, a partir de su poema, una huella madura de negación hacia el sí mismo, la mecánica de la vida es, simplemente, un vivir-se en la *experiencia* de la aniquilación, de la muerte, del “todo vive”.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Santoro, Txaro, Careaga, Virginia (traductores), *Friedrich Nietzsche; poemas*, Madrid, Ediciones Peralta, 1979, p. 85. El fragmento está extraído de los últimos párrafos 12-13, según la edición presente del poema: *Crece el desierto. ¡Ay de quien desiertos alberga!*

A semejante estado de ferocidad para apresar el flujo del devenir, debe describirse como “jovialidad”; si buscamos una definición adecuada de este término, podemos compartir la ofrecida por J. Jara, al referirse a la jovialidad como una equilibrada alegría, devenida por el *júbilo de la fuerza recuperada*¹⁶ del espíritu. Ahora bien, a lo anterior añadimos la jovialidad como aquel inicio tendido entre el desgarramiento de aquella experiencia de aniquilación y la vida, puesto que es el primer paso en donde Nietzsche encontró el comienzo (sentido en tanto sentimiento) de la vida misma. De manera que el inicio de todo ser (humano) se hace patente en la fractura del silencio de toda creación.¹⁷ Al igual que un torbellino en las grietas de ese momento en el que se da todo, Nietzsche alcanza a comprender la razón que funda el hombre para conseguir el gozo de asir aquella vida a través de su necesidad a perdurar en el tiempo.¹⁸ El lenguaje¹⁹ representa, en esta búsqueda, el camino más largo al descubrimiento de la vida misma, pues sus barreras semánticas, conceptuales y simbólicas, repiten la unidad de las cosas de un modo “invivable” para el hombre. Es, en consecuencia, dicha necesidad de la *organidad*²⁰ del ser humano como principio motor de la vida, quien se impone como experiencia sostenida en el dolor agudo del ser que conoce su incapacidad para *apresar* la totalidad, y *resguardar* en sí mismo la partícula primordial de la vida.

Ahora bien, para comprender el problema de aquella vitalidad en Friedrich Nietzsche, se requiere partir de una tesis: el arte de vivir.²¹

¹⁶ Cfr. Introducción a *La ciencia jovial*.

¹⁷ Para Nietzsche, el Hombre sería el verbo hecho carne, el comienzo de todo sería su cuerpo mismo.

¹⁸ La concepción del tiempo es parte fundamental en la filosofía de Nietzsche, pues *no es indigno del más grande de los héroes el anhelar seguir viviendo, aunque sea como jornalero*. Para el filósofo de Sils María, el error de la vida moderna, radicó en no poder deshacerse del dolor a la pérdida del ser.

¹⁹ Nietzsche define al lenguaje como un poder legislativo que *proporciona... las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira*. Es la necesidad de uniformidad hacia la vida social, quien condena al fingimiento. Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Tecnos, 2010, p. 24.

²⁰ Este término no existe en Nietzsche ni en la lengua española; sin embargo, no hay una clara referencia a la simpleza de la condición humana para desenvolverse en el medio exterior, que la propia palabra organidad.

²¹ Véase: Ure, Michael, “Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self”, *Foucault Studies*, No. 4, pp. 35, February 2007. El Dr. Ure, ha elaborado un concepto fiel a la imagen de la vida en Nietzsche, en aquellos estudios sobre su filosofía, la caracteriza como un ejercicio artístico, vocablo que representa la

Nuestro pensador alemán conoció un tipo de vida constituida por tres cosas fundamentales: 1.- El sufrimiento, 2.- La voluntad y 3.- La belleza.²² Como hombre de metáforas y lenguaje rítmico, el filósofo germano llegó a la conclusión en las obras de madurez, de que la vida tal y como la conocía a través de los griegos, era un obsequio surgido del horror a lo que no podemos comprender del ser, del mundo.²³ Para él, el hombre de los tiempos homéricos del siglo VIII a. C. tenía una peculiaridad estética; el pueblo cuyo anhelo había perdurado a través del arte, la música, la escultura, la poesía, los ditirambos y los ideales antiguos del espíritu del hombre griego, permitieron a Nietzsche descubrir de acuerdo a su concepción del heleno, que aquél hombre *conoció los horrores y espantos de la existencia, más, para poder vivir, los encubrió.*²⁴ Estaba seguro de que la experiencia por la cultivación de sí, había otorgado al hombre griego una causalidad para el origen devenida de una *tensión*²⁵ artista entre dos variables: el tiempo y el dolor.

sincronía del pensamiento griego y el nietzscheano, pues concebir la existencia y la vida como un arte, permite, como su estudio nos lo dibuja, identificar la escisión entre vida artista y vida espiritual, entre el arte de vivir y el arte del castigo, cuestión a la que el propio pensador alemán dedicó su obra, e intentó hilar los brazos rotos entre el hombre y su naturaleza original para la vida.

²² Con respecto al sufrimiento, no puede achacársele a Niemeier, el hecho de haber pasado por alto este término, pues la magna obra realizada por su *Diccionario Nietzsche*, es ya, una proeza. Sin embargo, definir el sufrimiento de modo general es, a lo sumo, imposible, por lo que acotaremos su definición a un fragmento póstumo, por representar éste, el epílogo que da luz al espíritu griego visto a través de Nietzsche, y descrito como una transformación onto-antropológica del cuerpo *adormecido* por la experiencia. A la letra dice: *La ironía de Platón, con la que sabía proteger, o por lo menos ocultar, una excesiva delicadeza del sentimiento y de los sentidos, esa naturaleza olímpica de Goethe que hacía versos sobre su sufrimiento para librarse de ellos...* La intención del germano, era rastrear en el proceso de momificación conceptual de la vida, las huellas de un tipo de filosofía que protegía, en el fondo, la somatización subjetiva del dolor universal de lo vivo, en tanto su crítica es contundente hacia todas las mecánicas de un anti-vitalismo como la ironía, la lógica, la metafísica clásica y de todo aparato que sometiera el devenir de la *lebensfähig* (capacidad de vivir). Cfr. Sánchez Meca, Diego (editor), *Friedrich Nietzsche; Fragmentos póstumos*; Vol. IV, Madrid, Tecnos, 2008, pág. 132. En tanto a la voluntad, remítase a *Diccionario Nietzsche*. Y en lo que cabe al término de belleza, es menester acudir al *amor fati* de Nietzsche, pues representa la única manera de sobrepasar la pérdida del asidero idealista y la muerte de una religión endiosada en la salvación, a través del embellecimiento de la falta de fundamento.

²³ Revisese el papel del *desgarramiento* del ser (humano) dentro de *La visión dionisiaca del mundo en El nacimiento de la tragedia*, además del buen trabajo descriptivo de Burgos Díaz, Elvira, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1993.

²⁴ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 252.

²⁵ *Ibidem*. Revisese que la tesis de todo el texto nietzscheano se funda sobre el *estiramiento* del espíritu.

La puerta que Nietzsche miró desde su época para conocer la vida, era un manifiesto de la lucha entre el cuidado de sí y la salvación del alma,²⁶ entre vivir o someter la vitalidad a la moral. Su filosofía representó, a lo sumo, una guerra contra el resentimiento hacia la vida misma. Por ello, consideramos que la importancia de los griegos en el pensamiento de Nietzsche no está en su arte, su música o su cultura política y narrativa, sino en su talento (*paideia*) para enseñar esa belleza para la existencia, cuya cualidad entendió en dos grados de vida: la orgánica y la trágica.²⁷ Mas para él, se trató de una comprensión sobre la temporalidad del dolor, y la eternidad del goce estético; pues obliga al hombre a entender que la vida es una herramienta *escultórica* para quien ha elegido abrazar el sufrimiento de la embriaguez y la armonía. La época antigua del hombre de las epopeyas e himnos homéricos, había vuelto de su falta de origen, fundamento, la razón para volver de aquella tragedia un ejercicio corporal del goce de vivir-se. Su enamoramiento por la cultura griega, portadora de la pulsión de vida por antonomasia, rezó a la manera en que solo él podía concebir para su época.

El Hombre moderno anhela aquella época en la que cree oír el acorde pleno entre naturaleza y ser humano, por ello es lo helénico el santo y seña de todos los que han de mirar a su alrededor en busca de modelos resplandecientes para su afirmación consciente de la vida.²⁸

Para el profesor de Basilea, es patente en el hilo de sus argumentos, su anhelo por replantear el modo de vivir; la crítica de su pensamiento

²⁶ *Ibid.* En aquél trabajo de Michael Ure, queda claro por qué para Nietzsche la belleza del tiempo no podía ser capturada en la fealdad del concepto, pues el cuidado de sí, como en Foucault lo será, es obra de un ejercicio de la voluntad de vivir para el primero, pues ahí, el devenir es todo origen, toda existencia irrepetible, y ese grado de vida podemos apuntar, es el dolor del hombre a vivir siempre en lo mismo, lo diferente. El eterno retorno cumple el método perfecto para poder asegurar que la vida no puede ser mirada a través de la ciencia entendida como el arte de los conceptos, pues para él representa un tóxico para el hombre, le imposibilita experimentar la eventualidad del retorno a través de sus repeticiones conceptuales.

²⁷ Cfr. Niemeyer, Christian, *Diccionario Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p. 528.

²⁸ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 253.

centra sus esfuerzos en re-posicionar el estado del ser del hombre en el mundo, no como creación, sino como creador y portador de creación.²⁹

Ante la idea de un hombre capaz de una vida honorable se devela un problema: la verdad y la vida, pues ¿qué es la vida sin la afirmación de que, en su interior, guarda un anhelo de justificación? De un modo intrínseco, la relación entre la categoría de verdad y vida no es causal según Nietzsche; no obstante, su implicación si lo es, pues para que haya vida debe existir sincronismo entre el hombre y *el tiempo de su ser* traducido en la historia como una eventualidad del flujo de la existencia, de ella dependen la realidad y el mundo, debido a que en su constitución se haya lo fundamental: la vida, pero dicho estado pende de las exigencias del cuerpo mismo, del instinto primordial con el cual se identifica la decadencia: la conservación.³⁰ Para nuestro pensador, hablar de estos tres términos: la verdad, la vida y la realidad, es hablar de las modalidades de experimentar y afrontarse, dado que somos cuerpo, ante el mundo estético de lo injustificable. Es tal como lo asevera E. Fink siguiendo a Nietzsche, *mediante el cuerpo y los sentidos se convierte el hombre en un ser próximo a la tierra.*³¹

Un primer acercamiento a esta raíz del origen partido del hombre, nos llegó a través de *La filosofía en la época trágica de los griegos, El caminante y su sombra* y *Aurora*, como obras llenas de aforismos, prosa, rítmica y lenguaje metafórico, pues como es sabido, analizar a Nietzsche a la luz de una sistematización o metodología fuera de su concepción de la

²⁹ Revítese la concepción del hombre como *artista* en toda la obra de *El nacimiento de la tragedia*.

³⁰ Este término es muy polémico dada su posibilidad de interpretación y relación con el de auto conservación, sin embargo, como puede verse en la obra: Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 36, la definición es muy clara, se trata de optar por una antropología normativa, como lo apunta Niemeyer, que posibilite dotar al hombre de la habilidad para engrandecer su vida espiritual, social y primordialmente fisiológica, para Nietzsche: *los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza.* Mientras el hombre trata de afrontar la vida a través de la herramienta falsa del lenguaje social-cultural, la moral lo hace a través del principio evolucionista de la selección, evadiendo y desechando todo peligro de la existencia humana, conservando “lo mejor”, de ahí que el papel de la ciencia jovial sea el de re-plantear la enfermedad como modo de guerra contra la paz de la salvación y el mundo Ideal.

³¹ Heidegger, Martín, Fink, Eugen, *Heráclito*, Barcelona, Editorial Ariel, 1986, p. 187.

vida, es imposibilitar a Nietzsche mismo a develar su palabra, por lo que debemos comenzar un ejercicio arduo de interpretación centrado en la comprensión y la síntesis de sus planteamientos. Como Niemeyer lo denuncia, la verdad es un tránsito entre tres estados: el ontológico, el genealógico y el moral.³² Sin embargo, para poder rastrear su semántica se debe renunciar al hegemonismo, pues no hay en su obra posibilidad de aseverar, de modo universal, una definición terminológica si no es en presencia de la propia semántica de su escritura metafórica, pues si bien en obras de madurez como el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche identifica verdad en su sentido pleno de mala imitación del mundo,³³ en obras de juventud el término cambia, de ahí que asevere, en un tono despreciativo lo siguiente:

Los filósofos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], - cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, - se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, -incluso refutaciones. Lo que es no deviene; lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es.³⁴

Para Nietzsche, en donde el filósofo pretende encontrarse frente a verdades irrefutables, en verdad, por error de método, se encuentra frente a la mentira; es decir, dos vías toma Nietzsche para criticar el concepto de verdad en obras de madurez; el lenguaje como metamorfosis de la realidad, y el Ser como reflejo falso del mundo.³⁵ Vemos que la relación entre lenguaje-realidad y Ser-mundo, son lazos que conllevan a la dura crítica del filósofo del martillo, a poner en duda si el saber del filósofo es capaz de *comprimir* el “cuerpo del universo” en los conceptos generados por la razón,

³² Niemeyer, Christian, *Diccionario Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 551-552.

³³ Véase el apartado de *Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula* en *Crepúsculo de los ídolos*, y la concepción en *El nacimiento de la tragedia del mundo intermedio*.

³⁴ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Editorial Alianza, 2010, p. 51.

³⁵ Revítese la excelente crítica entre simulacro y apariencia del vivir en Nietzsche.

de ahí la respuesta en una obra de juventud cuyo orden es el develamiento, a través del aforismo, del papel que juega la verdad no como “verdad de lo real”, sino como validez creíble de lo aparente, se trata de *verosimilitud, pero no verdad; apariencia de libertad pero no libertad. Gracias a estos dos frutos, el árbol de la ciencia no corre el peligro de que la confundan con el árbol de la vida.*³⁶ Verosimilitud y apariencia, comenzaban a ser epítome de la mentira, pues ambas traducen la realidad del “vivir”, ese estado de abandono de uno mismo en el tiempo, en formas de engaño epistemológico, pues para que haya verdad y realidad, los contrarios de verosímil y aparente, debe existir el cuerpo, el tiempo y la experiencia. En otras palabras, el vivir en Nietzsche se ofrece con el riesgo a la pérdida. En este mandato de orden intempestivo de un vivir el riesgo en la experiencia de la totalidad, es donde se basa la diferencia entre ciencia sobre la vida y arte jovial, pues lo verosímil es una creencia plena del sujeto que afirma la vida, y la verdad es una consecuencia de la racionalidad protegida por los sistemas que conservan y perpetúan las “mejores” experiencias para la condición humana.

A causa de lo anterior, es claro que Nietzsche era un cuerpo en el tiempo capaz de experimentar-se según su estado anímico. Los temperamentos, el hambre, el vestido o la menesterosidad de lo cotidiano representan, realmente, las necesidades que habría de cubrir nuestro espíritu, en tanto el lenguaje de la hipocresía de lo importante, nos vuelve esclavos de una necesidad,³⁷ la necesidad a la verdad, la esencia y la razón sin experiencia viva.

La verdad como verosimilitud, entendida en cuanto una forma de interpretar la realidad a la luz de la propia creencia de que las cosas son

³⁶ Friedrich, Nietzsche, *El caminante y su sombra*, Madrid, Edimat Libros, 1999, aforismo 1.

³⁷ *Ibidem*, Aforismo 5. Revítese la concepción anti-platónica de los grados del ser, pues para Nietzsche las cosas importantes son las cosas que han pasado por menos importantes. La vida no es un adorno de la esencia y la verdad, sino por el contrario, la clave para comprender el sentido de la vida subjetiva y apropiada en un instante del tiempo, como en *Por la noche*, la obscuridad devela el miedo a lo inexplicable, a partir de lo cual la justificación de la ciencia de su tiempo, los conceptos, la fe, el lenguaje y la vida misma, han de comenzar a ser una apariencia de la moral.

de tal o cual manera, a ello se le impregna un criterio de validez que permite aseverar y trastocar los límites entre las cosas verdaderas y las apariencias tal como las ciencias de su tiempo las entendían. El mundo y las cartografías que en la vida jovial de Nietzsche se tratan, son una imagen que ingresa a sus reflexiones a partir del anhelo fiel de pensar que la verdad, es inútil para la vida, una fábula del ascenso metodológico de la Idea platónica de la virtud, a la Idea cristiana del bien.³⁸

Gran parte de esa crítica en torno a la verdad, está plagada por un elemento poco tratado en Nietzsche, su definición de cultura, en tanto resulta una visión periférica, acerca del estado de la Europa del siglo XIX, del avance totalizador de las ciencias y la falta de un estudio por lo social y lo humano, cuestión que se desarrollaría hasta la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, parte de la repulsa de la filosofía de Nietzsche contra Platón, la moral, la religión, la ciencia y el lenguaje, radican en la concepción sobre la cultura, que, a fin de cuentas, debía ser el lugar en donde los valores y la moral, habrían de castigar al hombre. Para él, *la cultura es, antes que todas las cosas, la unidad del estilo artístico, en cada expresión de la vida de un pueblo.*³⁹ Así entendía Nietzsche el valor de las creaciones humanas, en el marco de la historicidad de los conceptos, para quien aquel error metodológico (el idealismo) para conocer las cosas, había perdido su capacidad para focalizar la vida junto al devenir mismo del hombre.

³⁸ *Ibid.*, p. 57. La sincronía entre la crítica hacia la Idea de Platón y la cristiana, emergen del descontento de Nietzsche hacia la vida común, su filosofía es una lucha constante contra las ideologías y los sistemas filosóficos con pretensión de homogeneidad.

³⁹ Levy, Oscar, *The complete Works of Friedrich Nietzsche*; Vol. IV part one, London, Morrison & Gibb, 1910, p. 8. El original dice a la letra: *Culture is, before all things, the unity of artistic style, in every expression of the life of a people.* La excelente traducción de Anthony Ludovici, eminente filósofo británico nacido a finales del siglo XIX, representó un esfuerzo conjunto, para trasladar las obras de Nietzsche al idioma Inglés, y a pesar de la distancia editorial con las posteriores traducciones y actualizaciones de los estudiosos como Niemeyer, Karl Lowith, Overbeck, Kaufmann etc., esta edición de comienzos del siglo XX, relata un modo de pensar a Nietzsche mismo desde sus obras, representa la influencia cultural y social que el autor de *El Anticristo*, legaría a la cultura occidental en forma de un re-planteamiento sobre la vida, fundada justamente a partir de lo más elemental: el ser humano cotidiano, para quien la verdad, la vida, la fe y la razón, solo eran figuras de un lenguaje desconocido y lejano.

Aquella cultura de las esperanzas, como puede denominarse a las corrientes del Idealismo, el cristianismo y la moral, tenían su origen en la incapacidad para afrontar la vida de la embriaguez, del golpe de la *angustia*⁴⁰ del origen como en el caso mismo de los dioses griegos y su papel en el «tratado de paz»⁴¹ nietzscheano. La curiosidad de las variables sobre el *corpus* filosófico de Nietzsche, radica en las relaciones armónicas y disonantes, pues la vida, lo malo, la voluntad, la música, el lenguaje y la realidad, son términos que constantemente *estiran* el espíritu humano, en un sentimiento más profundo que el del nihilismo;⁴² al igual que la búsqueda por una existencia inocente capaz de hallar su sentido en la rotura corporal de las emociones. Ante una dura forma de vida centrada en la presión de trascender la condición material y corpórea del mundo en Nietzsche, parto de la firme convicción de que ese cuerpo despedazado por el saber, pues la experiencia de sabiduría no es otra que un desgarramiento en las concepciones más veraces sobre la vida, y ese saber amante de la destrucción se comenzó a patentar, de modo muy básico en Friedrich a través del posicionamiento del hombre como viajero fatídico de la *ritmia* vital, ahí, en donde el silencio había resguardado para el experto, los secretos del arte de vivir.

Hasta aquí, hemos abordado las complejidades de la vida en tanto su condición innata de disposición somática hacia lo vivo. Comprender la raíz del método de desarme que Nietzsche emplea para desfragmentar la razón teórica, y permitir la posibilidad de categorías que envuelvan la psicología corpórea de la conciencia sobre la pérdida de la existencia, han proporcionado la información requerida para que Friedrich haya erigido el lenguaje del gesto, la risa y la instantaneidad, como vía de evolución y

⁴⁰ Angustia como protección de la conciencia vital ante la fraccionaria relación del cuerpo y la razón.

⁴¹ De acuerdo a la línea somática del vivir, en Nietzsche la vida griega no puede entenderse sin el término de *episteme*, pues toda manifestación de la razón es un instrumento de hacer posible la vida a través del *medio*.

⁴² Mucho se ha dicho sobre el nihilismo Nietzscheano, en palabras del propio pensador, no es otra cosa que la falta de una respuesta al por qué del mundo. Un trabajo excelente en la actualidad, representa el artículo de Frey Nymeth, Herbert, “Nihilismo y arte de la vida. Entre Montaigne y Nietzsche”, *Estudios 99*, Vol. X,

ensanchamiento de aquel arte tan enigmático que ha destinado a la vida: *vivir*.

¿De dónde viene, entonces, el temor para surcar aquel viaje entre lo que une y lo que destruye? ¿Qué representa para el hombre jovial de Nietzsche, defender la vida en los albores de la transfiguración hacia una libertad del espíritu? Ambas preguntas requieren un esfuerzo de traducción filosófica centrada en una obra cuyo objetivo primordial es, en palabras de Nietzsche, el mensaje sobre la falsedad:

...la verdad habla en mí. Pero mi verdad es terrible: pues hasta ahora se ha venido llamando verdad a la mentira. – Transvaloración de todos los valores: esta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio.⁴³

Como buen anti-platónico y anti-cristiano, Nietzsche logra apostar por una filosofía de la vida, aunque ello no haya significado el esfuerzo del autor por la construcción como tal de semejante vocablo. No obstante, mostró con la agresividad propia de quien al morir defiende su último instante, para coronar en los albores de la purificación de la existencia, el poder que habría de llevar la fatalidad del ser vivo. Un gran estudio claro y conciso en torno a dos grandes filósofos del siglo XX, Heidegger y Deleuze, sobre las diferencias entre los aparatos teóricos de ambos filósofos y su relación con Nietzsche y la transfiguración-valoración, lo realiza Janae Sholtz en su estudio comparativo entre Nietzsche y el poder de la transvaloración, y lo que ella identifica como el poder de la inmanencia de Heidegger y el poder del simulacro de Deleuze,⁴⁴ todo ello para contribuir con la construcción de la *persona* que emergió en el último siglo como un

invierno 2011, pp. 35-52. Al igual que su aportación paralela sobre el arte de vivir de Michael Ure en *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir* editado por Porrúa. En el caso del nihilismo como respuesta a la muerte de Dios, puede verse el trabajo de Martínez Martínez, Enrique Miguel, “Las consecuencias del nihilismo”, *Thémata. Revista de Filosofía* N° 53, enero-junio 2016, pp. 271-288.

⁴³ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 135-136.

⁴⁴ Véase la excelente investigación de Sholtz, Janae, *The invention of a people. Heidegger and Deleuze on art and the political*, Great Britain, Edinburg University Press, 2015. Revisar específicamente la parte primera.

intercambio social entre las diversas teorías psicológicas, sociales, políticas, científicas y filosóficas acerca de lo humano.

Se habla de una lucha entre el poder de la transfiguración que extirpa lo humano decadente y reforma lo humano inmanente a través de la cultura. En este tenor de ideas, el problema de la vida, como se ha expuesto con anterioridad, se manifiesta como un conflicto entre el anhelo de superación de las formas básicas de la cultura, y principalmente el de la veracidad a través del lenguaje, de la corporalidad autónoma del hombre, pues decir que el cuerpo es un órgano vital, equivale a aseverar, no sin reparos, el papel viviente de todo aquello que posee un cuerpo. Las categorías dadas para la habitabilidad de dicho cuerpo, son la manera original en la cual lo vivo puede darse en el mundo sin una traducción de su capacidad. Por tal motivo, es menester precisar también, que el proyecto filosófico nietzscheano radica en considerar la construcción de un proyecto cultural renovado para el pueblo alemán, aunque ello mismo no quita la estima de Friedrich en heredar a la posteridad universal de los hombres su anhelo de reformador de la humanidad.

Nietzsche aprendió con el tiempo, que las razones expresadas dentro de los instintos, la fuerza y el poder del silencio, son los gestos más morales para arreglar la indecencia de toda ciencia universal y verdadera. Contra todo pronóstico, Nietzsche sustenta una filosofía capaz de diagnosticar el estado histórico de la vida, los alcances de su lucha y las huellas de su pensamiento se hallan en los esfuerzos titánicos de adoptar una actitud pulsante y feroz contra los conceptos, pues ellos no son más que la representación de una realidad surcada hacia el más allá. Si bien el problema de la verdad no es el único conflicto en la filosofía de Friedrich, si representa el ápice que comienza su reflexión.

Es claro, ahora, que la revisión que ha guiado estas líneas en el primer apartado, trata de hacer posible las categorías con las cuales Nietzsche edifica su filosofía:

- a) El hombre (la vida)⁴⁵, b) los valores (la moral)⁴⁶, c) la fe (la religión)⁴⁷ y d) la racionalidad (las ciencias de la verdad).⁴⁸

Sintetizar de modo definitivo el problema del castigo al cuerpo y la culpa al espíritu a causa de la verdad y lo moral en Nietzsche, resulta una tarea imposible, sin embargo, el filósofo alemán amante de lo vivo, estaría de acuerdo con G. Steiner, al proclamar que *el pensamiento lleva dentro de sí un legado de culpa*,⁴⁹ en donde pensar es identificar como asevera Adorno, pero pensar también es para Nietzsche despojo, transformación, ocultamiento. Con base a esta capacidad del pensamiento, Friedrich diagnosticó la vida a través del valor heroico, pues el héroe a modo antiguo, la experimentaba bajo la conciencia bifurcada de que la vida es alegría y desgracia a la vez.

Consideramos que, hasta estas páginas, Nietzsche halló los pilares de la decadencia en cuatro tesis: 1.- La pérdida de la experiencia de vida, 2.- la suplantación de la originalidad corpórea por la representación histórica de la cultura de esperanza, 3.- El olvido del hombre como ser de transfiguración, y 4.- la afirmación del pensamiento como motor de la vida en la nada y la muerte en el ser.

Si bien el diagnóstico que Nietzsche realizó hacia el siglo XVIII y su posteridad, se basaba en la pudrición de la experiencia original de la transfiguración humana, como buen filólogo apostó, durante su metodología genealógica, en creer que las cuatro aristas de crítica de su filosofía: el hombre, los valores, la fe y la racionalidad, descubrían la

⁴⁵ Cfr. La idea de El hombre como *ser primordial* e indestructible en Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 147.

⁴⁶ Véase, Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2009, pp. 142-143. Revítese la moral del rebaño como mecánica de la imposición de valores deshumanizantes.

⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 34. La noción de la *decadence*, ingresa uno de los temas por antonomasia en la filosofía de Nietzsche, pues ella ha sometido los instintos del fuerte.

⁴⁸ Cfr. Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila, 1990.

⁴⁹ Steiner, George, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, México, D.F., F.C.E., 2007, p. 12. La lectura del eterno retorno de Steiner es, a nuestros ojos, errada, pues Nietzsche no piensa en vida eterna, sino por el contrario debe comprenderse que esta tesis tiene que ver con el devenir trágico de la vida.

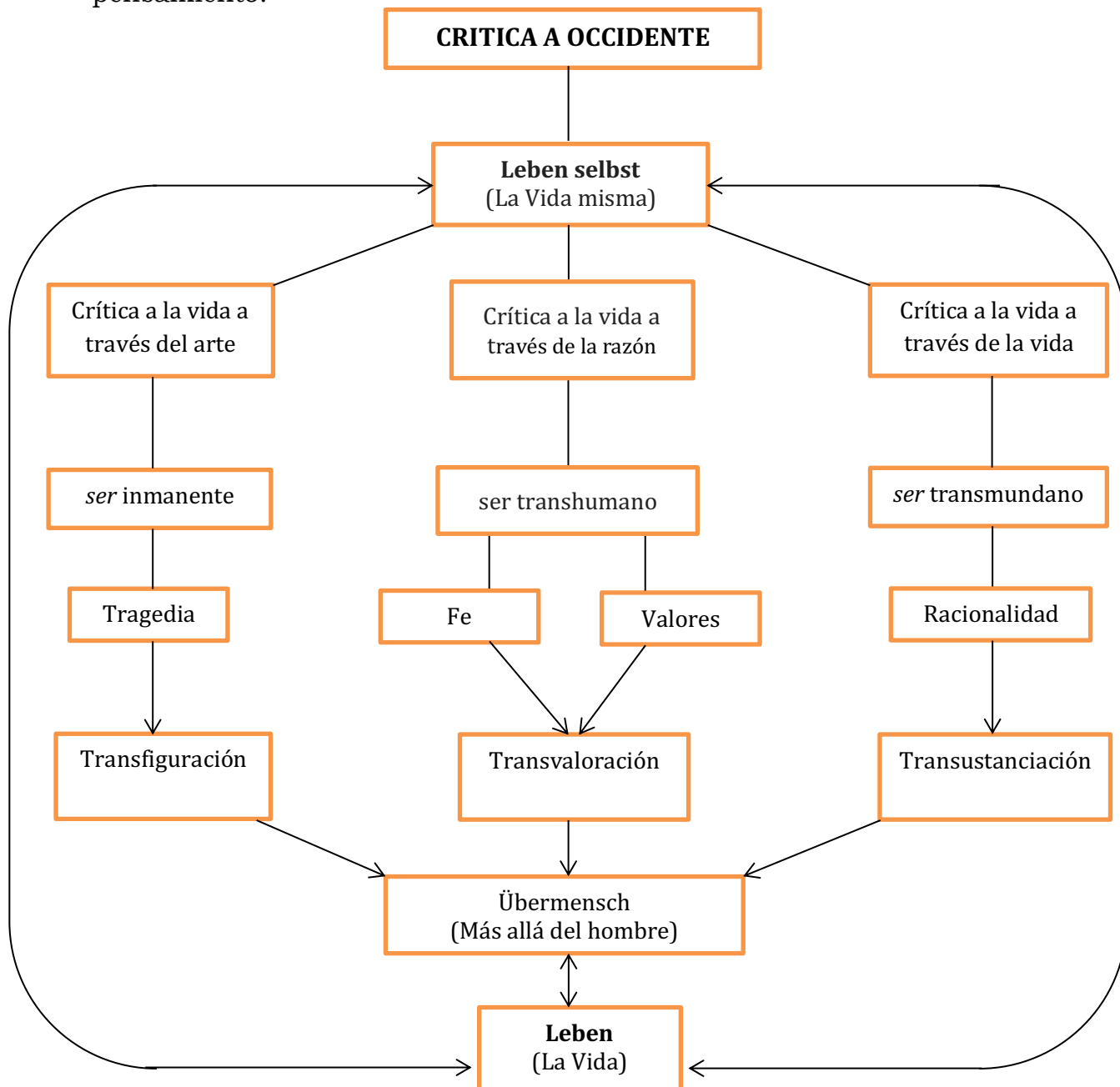
mentira sustentada por las ciencias del conocer: la creencia en que la vida protege al hombre a través de la cultura, y no más bien por el contrario que la vida es quien le despoja de un estado de paz.

Al igual que las investigaciones de C. M. Bowra, Nietzsche compartiría, para ver los síntomas de la precariedad del hombre, la idea de que *la escena del panorama griego es la búsqueda del honor a través de la acción*.⁵⁰

⁵⁰ Bowra, C. M., *The Greek Experience*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1957, p. 20. La traducción es nuestra.

1.2.- La tragedia vital, la fe, los valores y la racionalidad

Para comprender mejor la filosofía de Nietzsche, es necesario esbozar un esquema⁵¹ de sus ideas fundamentales a grosso modo, por lo cual presentamos el siguiente mapa cartográfico de las tipologías de su pensamiento:



⁵¹ El esquema planteado desde su raíz, encuentra su cauce en una idea fundamental que sustenta a este proyecto de investigación, pues la filosofía, o mejor dicho, la vida *vivida* de Nietzsche a través de sus metáforas es, a mi modo de ver, un intento por reunir al hombre-con-la-vida, del cual no pueda *separársele*.

Los intentos de Nietzsche por re-plantear y semantizar las consideraciones necesarias en torno a la vida original, encontraron sus bases a través de la crítica de cuatro ideas fundamentales: lo trágico, la fe, los valores y la racionalidad. Por ello, en el marco del anterior esquema, comprenderemos la problemática en torno a estas ideas y su profunda relación con la vida, expuesta en el apartado anterior.

La raíz de la negación de la vitalidad y sus cualidades somáticas sobre manera, se hallaban en el tronco metafísico⁵² de donde había salido una imagen del mundo inasequible: la tragedia, debido a que el ser trágico representaba un desgarramiento insanable que impedía, de manera directa, la creación del individuo; ello era, por consiguiente, para Nietzsche, obra de un crimen de la naturaleza. La figura del hombre trágico en el filósofo alemán, era por antonomasia el hombre griego, que estaba condenado al despedazamiento de su espíritu. En su *palabra* la

⁵² El término metafísica fue acuñado, como es sabido, por Andrónico de Rodas en torno a las obras realizadas por Aristóteles en el homónimo de su trabajo. No obstante, la diferencia la podemos rastrear en tres etapas históricas que dan luz al término y su relación semántica-contextual del término en la historia de la filosofía. Partamos de la idea de tres grandes metafísicas: aristotélica, kantiana y nietzscheana, no sin repulsa, el experto notará que Tomas de Aquino, Hegel, Schopenhauer, Heidegger entre otros, quedan fuera de la lista, a lo cual argüiremos una tesis: el término *μετὰ φυσική* es un estudio que analiza las estructuras de lo corpóreo en cuanto *φανόμενον*, es decir, lo que se manifiesta, o lo que da luz en torno a su presencia *φαίνον*. Por lo tanto, Aristóteles es el primer metafísico, por decirlo de una manera tradicional, en revisar las fuentes de esa presencia en el mundo de las cosas físicas, Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2008., su metafísica puede definirse mejor no como *intra-real* tal como lo esbozara Maritain en su *Introducción a la historia de la filosofía*, y más precisamente Cfr. Maritain, Jacques, *Filosofía de la naturaleza. Ensayo crítico acerca de sus límites y su objeto*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1980, dado que preferimos llamar al estudio aristotélico un estudio *alrededor* de lo real, y no dentro de lo real en sí mismo. Con lo que respecta a la metafísica kantiana sí podría definirse como *intra-real*, pues el mismo Kant reconoce que las propiedades del objeto son dadas única y exclusivamente a través de las formas de la sensibilidad, por lo que no existe posibilidad alguna de un mirar *hacia* fuera, sino por el contrario, de un mirar *en* el objeto, por ello pronuncia en los comienzos de su “estética trascendental” que *los objetos nos vienen... dados mediante la sensibilidad*. Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2008. Una vez comprendido el sentido de la metafísica en Aristóteles y Kant, podemos acotar lo que para Nietzsche representaba un problema, el estudio de ambos en torno al cuerpo (objetual) como estudio teórico, o, mejor dicho, sin vida. La metafísica para Nietzsche, tenía el pasado atroz de la muerte intelectual en los conceptos, pues ese *mirar* a la vida, el mundo natural-humano y extrahumano, debía hacerse a través de los propios ojos de lo vivo, las pasiones, los arrebatos y las sensaciones no trascendentes, sino inmanentes, pues para él la metafísica trataba de las gradaciones estéticas de la experiencia humana. Para el profesor de Basilea, la metafísica tenía una adjetivación estética, pues la hacía llamar *metafísica del artista*; sin embargo, en dos periodos disímiles de su pensamiento describe el significado del objeto en sí mismo en su sentido dionisiaco en *El nacimiento de la tragedia*, y el siguiente como separación al estudio schopenhaueriano de la voluntad y sus representaciones. Como conclusión Nietzsche presume que el estudio metafísico de la vida, no debe surcar los albores más allá de la vida misma. Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres*; Vol. I, Madrid, Akal, 2001. (Revisar el apartado I: De las cosas primeras y últimas).

condición humana hallaba la imagen de la defensa a través de la razón, en cuanto aquel *mundo intermedio*⁵³ le hubo de servir para compensar su disgregación subjetiva y *co-habitar* el mundo de la destrucción dionisiaca por medio de una sanación olímpica⁵⁴ del vivir en la rotura.

La pretensión de Friedrich Nietzsche, está sustentada en una tesis que atraviesa el tallo de su filosofía: **volver** a la vida misma. Su metodología consiste, toda vez de su lectura atemporal dedicada para toda la posteridad, en la re-configuración del espíritu humano; muy a pesar de que a menudo no se diferencia entre espíritu, espiritualidad y religión. Para Nietzsche esta metodología trata de guiar la condición humana a procesos de enfermedad y sobre pasamiento del hombre mismo, hacia la superación del mundo sembrado dentro de los límites de la *traducción vital* que elabora el hombre-razón.

Para conseguir los fines de su “filosofía de la vida”, el pensador de Leipzig elabora categorías que hacen posible *asentar*, plantar y enraizar al hombre-razón hacia un estado de espíritu libre. Dichas categorías que bien podríamos comenzar a clarificar, se reducen a tres: lo inmanente, lo transhumano y lo transmundano. A manera de triangulación geométrica, el hombre surgido de lo incomprensible (el origen, la nada, el ser, el principio, etc.) yace *reposado* sobre la inmanencia, atado de pies a ideas sobre la temporalidad y la corporalidad de su estado; ser *en* el mundo. En tanto su estado sobre la mundanidad, el descubrimiento de la duda le

⁵³ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 55.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 54. El tema de la función de los dioses olímpicos, tuvo para Nietzsche un problema: la mediación de la experiencia totalitaria del mundo. Apolo no representa sino levedad, en cuanto Dioniso gravedad, aquella era la vida tal y como la entendía el filósofo alemán. Quitar al dios de la embriaguez representaría negar la propia vida inmanente del hombre, su corporalidad, pero haber colocado al dios de la música de la construcción y reintegración, tuvo como causa condenar al hombre griego a la inter-existencia del mundo. Cfr. Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2009. La versión histórica de Colli, quien tradujese las *Sämtliche Werke* de Nietzsche en una labor titánica con Montinari en la primera mitad del siglo XX, estableció una lectura disímil con respecto al papel de Apolo como portador de la sabiduría griega, para Colli los griegos y la imagen de Apolo representaban la figura de quiebre en el espíritu antiguo, pues debía ser el dios de la armonía quien estableciera en el pueblo heleno el valor más fundamental de la vida: el conocimiento. Para ello también revisense los eminentes trabajos en torno a esta sabiduría de la vida en la obra de Karl Kerényi *Los dioses de los griegos*, y su excelente trabajo en su tetralogía *Imágenes primigenias de la religión griega*, además de la diferencia con la cual nos decantamos en la interpretación de la *experiencia* como modelo de vida original griego en el trabajo *Teofanía* del Maestro Walter Otto.

permite interrogarse el sentido de su estar, llevándole a una etapa errante y de desprendimiento de lo inmanente, la razón, el uso, la naturaleza y su entorno, le despiertan de su *pendencia* de la raíz vital, encaminando su propiedad de ser al segundo estado que denominaremos, en una connotación diferente a la empleada por J. Huxley o Max Moor: *transhumano*. El hombre ahí escindido de su lugar, permite a Nietzsche replantear y volver a somatizar el estado vital del hombre de su época, para criticar las edificaciones principalmente occidentales de la vida humana. La religión, el lenguaje, la ciencia, la verdad, son algunos términos imposibles para el filósofo germano, que le han de permitir martillar el espíritu para fracturar aquel estado deplorable y senil del hombre. La técnica escultórica pensada por Friedrich, emplea el paso de su *ser conflictuado* al ser exiliado del mundo alegórico del más allá.⁵⁵

Ahora bien, la categoría de transmundano puede tener dos acepciones: positiva y negativa, en cuanto positiva desprende al hombre de su estado simple de corpóreo, para permitir el viraje de su entorno y satisfacer las necesidades de la teoría nietzscheana del *Übermensch* (preferimos entender esta construcción como «más allá del hombre», dado que la preposición *über* también significa lo anterior, y en concordancia con una lectura meditada de la filosofía de Nietzsche, parece más propio designarlo con aquél término) para reinsertarle a la vida, y como negativa, puede entenderse en referencia a la negación propia de la inmanencia, cuestión que en Nietzsche, es imposible; no obstante, el término debe referir exclusivamente a un estado somático que posibilita volver a significar lo humano, lo vivo, lo fuerte, lo natural y en suma lo verdadero.

De acuerdo a lo anterior, se trata, como hemos insistido a lo largo de esta investigación, de **exhumar**, en un ejercicio del ser psíquico, las cartografías epistemológicas de la racionalidad sobre la vida. Por ello, con las categorías anteriores, es posible ir en búsqueda de la tesis

⁵⁵ Véase la crítica al Idealismo y al cristianismo, así como su meditación en torno a la función del concepto como cápsula de lo vivo, y su inclinación por la música como configuración estética del hombre apolíneo.

nietzscheana del regreso a *la vida misma*,⁵⁶ a la par que dicho regreso plantea un problema olímpico para nuestro pensador, dado que se trata de *conectar* al hombre superado en aquel proceso de *reconfiguración* con lo vivo, cuestión que implica a lo sumo un ejercicio de enfermedad aguda para la cultura, pues se trata de *ciclar* al hombre en y con la vida original como flujo.

Dicha reinscripción a la vida a través de su método figurativo, en cuanto que psíquica, somática, existencial y vitalmente es la mejor analogía para referirse al ejercicio metodológico de su filosofía, pasará por tres estados de figuración onto-antropológico:

- Transfiguración
- Transvaloración
- Transustanciación

Los esfuerzos de Nietzsche para hallar la fractura occidental de la vida, comenzaron a hacerle patente la necesidad de un ejercicio espiritual ingente, pues dichos elementos del hombre revisado por él, obligaron a su filosofía a plantear un exilio necesario de lo humano, en un análisis que permite, aún en nuestra época, virar toda filosofía con pretensión de objetualizar lo inmanente, y trascender al hombre mismo, a una desfragmentación paulatina de su ser.

Explicaremos en lo siguiente la relación intrínseca que existe entre dicha fragmentación del ser del hombre y los principales productos de su conciencia racional emanada del temor al dolor de la *experiencia* sobre la vida, con los cuales habría de colocar ante ella cuatro herramientas fundamentales de las que versa este apartado: la tragedia, los valores, la fe y la racionalidad. Para dar luz a semejantes elementos de la crítica

⁵⁶ Para Nietzsche no era posible plantear la vida como un término o axioma natural en sí mismo, pues el sí mismo representaba para su filosofía la falsedad platónica-cristiana de la mentira. De ahí que exista una diferencia entre la vida en sí misma, vista a partir de una metodología hegeliana, y la vida misma vista desde una perspectiva tradicional griega de las epopeyas homéricas y los ditirambos dionisiacos.

nietzscheana, se requiere interpolar, con un esfuerzo mayúsculo, las configuraciones orgánicas del filósofo de la tragedia.

Se explicará la trasfiguración en relación con la tragedia, la transvaloración en relación con la fe y los valores, para dar paso a la transustanciación y su vínculo con la racionalidad, que implica, en síntesis, al lenguaje, la ciencia, la verdad, la realidad.

Primero: Como transfiguración, la civilización occidental, primordialmente, debía hacer metamorfosis de su conciencia, patentizar, a la manera clásica de los griegos, la tragedia o embriaguez del uno primordial, pues en dicha reunión del hombre con su reflejo, podía permitir a su razón desproporcionarse para conseguir, completamente, el golpe inmediato de su posición dentro del mundo en tanto ser sintiente. De ahí que Nietzsche declare lo siguiente con respecto al papel de la tensión trágica de la vida:

Nosotros mismos somos, realmente, por breves instantes, el ser primordial, y sentimos su indómita ansia y su indómito placer de existir; la lucha, el tormento, la aniquilación de las apariencias parécenos ahora necesarios, dada la sobreabundancia de las formas innumerables de existencia que se apremian y se empujan a vivir, dada la desbordante fecundidad de la voluntad del mundo; somos traspasados por la rabiosa espina de esos tormentos en el mismo instante que, por así decirlo, nos hemos unificado con el inmenso placer primordial por la existencia y en que presentimos, en un éxtasis dionisiaco, la indestructibilidad y eternidad de ese placer. A pesar del miedo y de la compasión, somos los hombres que viven felices, no como individuos, sino como lo *único* viviente, con cuyo procreador estamos fundidos.⁵⁷

Queda claro y de modo preciso una tesis: la vida es un tormento ansioso de alienación entre un ser viviente y un ser que se destruye. Así Nietzsche encontró la vida, como una manera de experimentar a través de un dulce dolor, lo humano. La justificación de lo anterior, se halla en *La sabiduría del dolor* como fuente de la conciencia del riesgo. Como bien lo establece Nietzsche, el dolor que no es contrario al desplacer o el disfrute,

⁵⁷ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 146-147. En la presente obra, la palabra *parécenos* está conjugada de acuerdo al español en España como en el siglo XIX, tal como puede verse en la obra *Del género humano* de J.J Virey, o en *Galería de los contemporáneos ilustres*.

no solo daña, sino por el contrario, enseña al hombre cuando se compromete la condición humana, es, a modo de criterio moral, quien señala a los hombres el peligro, pero no por ello, merma su significatividad. Dicho de otro modo, el significado que replantea Nietzsche, yace sobre la idea de experiencia simbólica de la conciencia humana, pues el hombre nunca puede experimentarse en la totalidad, pero ello no representa que no pueda replicar la *presencia* de lo trágico.

Hasta aquí, es patente el anhelo de Friedrich Wilhelm, de regenerar los lazos perdidos entre el hombre y la experiencia en el mundo, pues ha partido de la tesis de que el vivir filosófico, instintivo, sabio, debe alcanzar un estado de madurez por la propia “experiencia del vivir”, antes que del pensar. Podemos asumir, como conclusión parcial, que la vida consciente del hombre fue, para Nietzsche, un poema del dolor y la transgresión de lo humano, los cantos dionisiacos, los aforismos y metáforas de un vivir esteta, representaron la imagen fiel de una vida *auténtica*, pues para nuestro filósofo vivir era una experiencia de tensión constante contra lo que no vive: el conocimiento, la razón, la moralidad y la falta de creatividad, todo ello formó parte de un engranaje que guió la filosofía nietzscheana a procurar, mediante metáforas y sentencias, y defender a toda costa aquel estado *orgánico* en el hombre: la vida.

La necesidad de cumplir los dictados de una visión asistemática⁵⁸ como creyó fielmente Nietzsche, supusieron la revisión de la estructura más profunda de la conciencia y el *pathos* del hombre griego; es decir, a través de la tragedia las formas vanas y melancólicas del sufrimiento, pudieron ocupar un lugar en la conciencia de la vida antigua, pues el enfrentamiento de los orígenes del universo, el hombre y la existencia,

⁵⁸ Véase el prólogo a *La filosofía en la época trágica de los griegos* de 1874, la idea del examen de los grandes sistemas, cumple con las expectativas nietzscheanas de la vida en la época trágica, precisamente porque su papel no era sanar la ruptura de la conciencia colectiva, sino potenciarla, dado que dicha escisión no representaba enfermedad alguna, sino por el contrario, *vitalidad*. Por ello Nietzsche declara que: *Allí donde la filosofía se mostró como una ayuda, como algo salvador, como algo protector, fue siempre con los sanos; a los enfermos los volvió aún más enfermos.*

permitieron a nuestro pensador cristalizar la tesis de una filosofía peligrosa para el enfermo y sana para el ya sano.

Para Friedrich el trabajo de la filosofía en la época trágica salía, sin lugar a dudas, de las configuraciones inmanentes de la espontaneidad de las intuiciones, contrario a lo que puede verse en torno al sufrimiento nietzscheano de los opuestos Apolo-Dioniso, creyó cabalmente en que la representación estética de la vida, era la única mecánica capaz de acercar al hombre a lo auténtico de la planta cósmica, de ahí que se aferrara a la idea de que *la filosofía surgió de la serenidad y la alegría de una virilidad madura, victoriosa y audaz*.⁵⁹ El desgarramiento de la cultura y la amenazante cuchilla filosófica de la crítica a los sistemas occidentales morales y científicos, emergió como una necesidad a desentrañar las ideas anómalas y poder comprender la vida. Para Nietzsche era más que evidente, que la filosofía debía seguir las huellas violentas de un pasado potencialmente letal para la subjetividad occidental, es decir; la *experiencia* que con precisión Bowra y W. Otto habrían de considerar como pilar fundamental del hombre. Esta experiencia se basa principalmente en una imagen vinculatoria entre la práctica del honor y el sistema de valores griego como respuesta al ejercicio de la vida humana, precisada mejor en Bowra que en Otto.⁶⁰

Como un momento preciso en la necesidad de impulsar las formas bárbaras y primitivas de la vida, la tragedia constituyó el puente de encuentro entre lo que está más allá de la vida y la vida misma, una interrelación uniforme contra la incertidumbre del origen, que debía fortalecer la virilidad del hombre. La necesidad de traspasar las formas mentirosas de las grandes civilizaciones como la romana o la medieval, yacían en Nietzsche en la propia decadencia de su pretensión: el conocimiento autóctono del mundo, dicha adjudicación y egoísmo antropológico, permitieron develar el mecanismo de la transfiguración con

⁵⁹ Nietzsche, Friedrich, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 2003, p. 35.

⁶⁰ Cfr. Bowra, C. M., *The Greek Experience*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1957.

el fin de reacomodar al hombre enajenado y sembrado en los brazos de la imitación apócrifa del «vivir».

La tarea de toda filosofía de la vida debería entenderse y limitarse entonces, a los propios orígenes de la filosofía, pues eran los griegos quienes conjuraban sobre el pensador de *La gaya ciencia, que los griegos, dado su respeto a la vida, dada su necesidad de un ideal de vida, lograron dominar ese instinto insaciable de conocimiento que llevaban dentro... porque querían vivir enseguida lo que habían aprendido.*⁶¹

La conclusión de ese ideal del transfigurarse a uno mismo, cayó sobre el peso del quehacer filosófico, era, un vivir constante sumergido en los brazos del jugo primordial, la tragedia vital coronaba así, aquella vida concebida desde su raíz, en hombres que eran vida, *que tenían la vida ante sí en su abundante apogeo.*⁶²

Segundo: En lo concerniente a lo *transhumano*, la conciencia quebrada de su lugar en el mundo no era suficiente, empero, para Nietzsche el problema radicaba en la incapacidad de *unción* con el ser fragmentado, pues en él halló la posibilidad de integración con el mundo, y la elaboración de una imagen en torno a la realidad verdadera, cuya verdad esta soportada en la vida y sus diferentes flujos en la cultura. Para hacer posible esta figuración de la conciencia de la existencia, el pensador de Sils María recurre a la transvaloración. La guerra contra la fe y los valores, requirió de Nietzsche la fortaleza para asumir un espíritu en libertad, suelto hacia la responsabilidad ética de uno mismo hacia uno mismo; el filósofo germano no estaba lejos del sueño socrático de la *enkratía* (dominio de sí), del hacerse responsable del asesinato de un Dios que para Friedrich representaba una vida más allá de la vida.⁶³ Sin embargo, aprendió que el recurso para negar la conciencia de Dios (el Dios cristiano) en los hombres, era desintegrar los lazos que unen al hombre

⁶¹ Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 36.

⁶² *Ibidem.*, p. 39.

⁶³ El cristianismo bien podría representarse como un desprendimiento del espíritu por el castigo de la moral. Para Nietzsche es contradictorio que la vida se sacrifique por la salvedad, justamente porque representa un

hacia él; la fe y los valores del hombre occidental eran el objetivo de esa lucha, cuyos fines recaían en extirpar la vida de la moral decadente a través de *mutar* la semántica de los valores, y asumirlos en un mundo sin Dios.⁶⁴ Para el filósofo de *Así habló Zaratustra* la fe es la cadena que sujetaba al hombre como un anti-vitalismo y una tortura.

En palabras de Nietzsche:

La fe cristiana es, desde el principio, sacrificio: sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda autocerteza del espíritu; a la vez, sometimiento y escarnio de sí mismo, mutilación de sí mismo. Hay crueldad y fenicismo religioso en esa fe, exigida a una conciencia reblandecida, compleja y muy mimada: su presupuesto es que la sumisión del espíritu causa un dolor indescriptible, que el pasado entero y los hábitos todos de semejante espíritu se oponen a todo ese *absurdum* [cosa totalmente absurda] que se le presenta como «fe».⁶⁵

La idea de fe en *Más allá del bien y del mal*, es un término acabado al formar parte de los escritos de 1886, en esta etapa de madurez, Friedrich había concebido ya una idea de fe como castigo y auto-castración de la libertad humana y la vida, pues lo que había de sacrificar el ser humano en esa fe, no era otra cosa que la flagelación perpetua de las formas de la existencia: el instante y el cuerpo. Los valores acogidos por el cristianismo eran capaces, como la crítica a Parménides y Platón, de momificar el significado de los sentimientos, las acciones y los juicios, vocablos, imágenes e ídolos de una verdad que había duplicado la vida verdadera, concebida a la manera griega como devenir y retorno⁶⁶ de lo mismo: la otra vida.

logro humano haberse asumido como ser viviente. Ir más allá de la vida significaría para él negarse a uno mismo, asesinar la vorágine de la existencia por valores invivibles como el bien.

⁶⁴ El dios que piensa Nietzsche es el Dios cristiano, es decir, su moralidad, sin embargo, mucho se ha dicho en torno a qué significa la muerte de ese Dios, por lo que la mejor manera de definir aquel asesinato no es otro que Dios mismo se ha ido de la *conciencia* de los hombres, justamente porque destruye, tal como Dioniso. Por ello, Nietzsche pensaba que la moral devenida del Dios cristiano suprimió aquel enfrentamiento feliz y estético de la vida con la muerte. Cfr. Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

⁶⁵ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 78.

⁶⁶ El eterno retorno ha sido uno de los temas fundamentales en Nietzsche, las reflexiones en torno a ello son inacabables, no obstante, partiremos únicamente de Nietzsche mismo para definirlo, en *La gaya ciencia*

La transvaloración en Nietzsche, recoge al hombre del alejamiento transfigurador de su conciencia, para brindarle la capacidad de invertir los valores y, por tanto, el mundo mismo. Como método y ejercicio del espíritu, la reconfiguración del mundo es una necesidad genealógica, puesto que el origen del hombre había sido cambiado por los grandes sistemas de verdad. Los procesos psíquicos de la transvaloración permiten al hombre pensado por Nietzsche *reconstruir* la conciencia de la vida, y reintegrar sus fragmentos devenidos de la trasfiguración a través del arte, para “reinsertarlo” a la vida como un hombre sin Dios, más allá del propio nihilismo en su sentido negativo. Para el filósofo germano, los valores son entonces la clave de la inversión del resentimiento contra la vida, su empeño yacía en los intentos de una filosofía crítica que forjara de nuevo los lazos con la vida a través de la revaloración:

Este problema del *valor* de la compasión y de la moral de la compasión (-yo soy un adversario del vergonzoso reblandecimiento moderno de los sentimientos-) parece ser en un primer momento tan sólo un asunto aislado, un signo de interrogación solitario; mas a quien se detenga en esto una vez y *aprenda* a hacer preguntas aquí, le sucederá lo que me sucedió a mí: - se le abre una perspectiva nueva e inmensa, se apodera de él, como un vértigo, una nueva posibilidad, surgen toda suerte de desconfianzas, de suspicacias, de miedos, vacila la fe en la moral, en toda moral, - finalmente se deja oír una *nueva exigencia*. Enunciémosla: necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores*.⁶⁷

La intención semántica de la avidez nietzscheana por regresar al tallo del resentimiento hacia la vida por más de 2000 años antes de su época, radicaba en el malentendido arquetípico de la psicología antigua, al rechazar los elementos más básicos del hombre. La recuperación y

aforismo 341 lo define de modo muy complejo, a la letra dice: «*Esta vida, así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más*». De aquí la imagen de la eternidad como crítica a Parménides, Platón y el cristianismo. Nietzsche era un hombre sabio al reconocer que ahí, en la Idea, o mejor traducido como Forma, y en el Ser, nada se podía vivir, aquella imagen estática de la vida era una crítica al cristianismo, justamente porque negaba el devenir de la vida y el instante. El sacrificio más grande para Nietzsche, sería que los valores y la moral cristiana habrían de negar toda huella de lo humano, lo orgánico y el flujo de la existencia en aras de otra “vida” más allá de la vida: el paraíso. Cfr. Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila, 1990.

⁶⁷ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 27-28.

liberación del cuerpo de las ataduras metafísicas (a la manera tradicional) representaron una necesidad de meditación para Nietzsche, la razón era fiable: el mundo se ha invertido. El helenismo era epígrafe utópico y estético de un *decir* y palabra como lo demuestran las investigaciones de Laín Entralgo, que aplastaba con su palabra viva los cuerpos humanos, los mitos y la música, forjando para el filósofo alemán la marcha altiva de hombres joviales y plenamente vitalistas. Hacer patente la vida significó, para el *corpus* nietzscheano, poner a girar la rueda del devenir.

Tercero: Si los procesos joviales de Nietzsche, pues no podría decirse que son ontológicos, habían extraído y *desplantado* al hombre de las tierras que habían permitido el crecimiento de un rechazo en torno al vivir, era con el objetivo de permitir sembrar, en un nuevo terreno, la semilla del *Übermensch* y la voluntad de poder. Este **desraizamiento** antropológico bien podría denominarse transustanciación, entendido en el estricto sentido de su *proceso* más que de su concepto. Dicho proceso tiene como fin escapar del ideal ascético a la vieja manera, porque se trata de la sensualidad del golpe estético, en cuanto el filósofo siempre ha buscado más que descansar sobre la vida, volar sobre ella.⁶⁸

Las flechas nietzscheanas contra los mecanismos que han de asir al hombre a un desierto: el ascetismo, eran su primordial ataque para contrarrestar la crucifixión del *pathos* de la vida hecho posible por el ideal ascético a través de la filosofía (de ídolos) y el cristianismo, razón por la cual para Nietzsche el filósofo ha buscado aquél desierto y destierro, justamente porque *quiere escapar a una tortura*.⁶⁹

¿Qué es el hombre sin la moral de la decadencia? ¿Hacia dónde va la vida sin la eternidad de la salvación? ¿Qué significa abandonar el cuerpo, la vida, la sensualidad en aras de una verdad? Todas las preguntas anteriores tienen algo en común, preguntar por la consecuencia de seguir un Ideal sin cuerpo. La idea nietzscheana de ir más allá del hombre,

⁶⁸ *Ibidem.*, p. 141.

⁶⁹ *Ibidem.*, p. 137.

significa comprender la dimensión que ha de tener haber transfigurado la conciencia y transvalorado los valores, para volver a connotar al hombre mismo sin la idea de Dios, la moral de la *decadence*, y la idea de pureza *antroposófica* (en tanto el cuerpo y la mente, de ahí la crítica a la psicología del castigo moral y el saber verdadero). A resumidas cuentas, se parte de la idea, en esta investigación, y una vez revisado los argumentos en torno a las anteriores formas del espíritu humano en Nietzsche, de que la pretensión era volver a configurar la propia condición humana, su esencia corpórea, somática y psicológica de un hombre-vida reinsertado a la **Leben selbst** (vida misma).

Por consiguiente, para Nietzsche se trataba de una constante lucha contra la matriz del desprecio a la vida misma, tanto la moral, los valores y la verdad, eran producto de una racionalidad anómala, por lo que la manifestación del mundo de las Ideas, el cristianismo y la mentira del más allá, habían salido de la razón y de la negación del hombre en tanto hombre. En este sentido, la manera en la cual el filósofo alemán encontró el mecanismo para invertir dicho proceso de taxidermia sobre la vida, fue justamente anteponer a la racionalidad la sensualidad, el arrebató hedonista de la vida estética *versus* la vida ascética.

El Nietzsche de la vida jovial había sucumbido a la tristeza y la desesperanza por una idea de paraíso e infierno, de premio y castigo, comprendió que la expresión más grande de la racionalidad eran las antípodas genealógicas del asesinato de la existencia. Con la idea de paraíso la razón negaba el cuerpo, la conciencia de sí, pero con la idea de infierno, *con el «más allá», se mata la vida.*⁷⁰

El *Übermensch* había llegado, abierto las puertas para hacer la guerra de la vida contra la mentira, contra la superación del hombre mismo, del mundo mismo.

⁷⁰ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 115.

Una vez comprendido el proceso de expulsión de la decadencia en el espíritu del hombre, debe circunscribirse que estas fórmulas de transfiguración, transvaloración y transustanciación, son propuestas metodológicas integrales, que postulamos, son la clave para la rectificación del espíritu humano, y la vuelta al propósito nietzscheano para volver a vivir auténticamente. Por ello, cabe resaltar en las siguientes palabras, que el objeto de estudio del presente apartado está basado en las mecánicas transfigurativas que Nietzsche empleó para combatir metodológicamente las construcciones conceptuales del hombre, el yo, la racionalidad, la moral y la idea de Dios. Con ello, llegamos a la breve y parcial conclusión de que la relación crítica que Nietzsche sigue, bien puede describirse en lo siguiente:

1.- El Hombre *inmanente* concebido como el originario, está situado dentro de la transfiguración de la conciencia y el espíritu a través del estado trágico.

2.- En cuanto al Hombre *transhumano* (errante, **desapropiado de sí**, en movimiento), Nietzsche consideró que la transvaloración de la fe y la moral, son un estado de restauración de la conciencia vital, en donde se es capaz de volver a configurar y valorar a la vida.

3.- El Hombre *transmundano* tiene la exigencia de restaurar su racionalidad a través del cambio de sustancia primigenia, volver a la vida, implica en Nietzsche resetear la *psiqué* humana para atribuir al hombre el poder de la vida, en el fondo, coincidimos con los trabajos de Mügge en apostar que Nietzsche sostenía la idea de que el ascenso a la experiencia de las reconfiguraciones es paulatino, en donde *una transformación lenta y gradual era la regla*.⁷¹

⁷¹ Mügge, A. Maximilian, *Friedrich Nietzsche*, London, T. C. & E. C. Jack, 1900, p. 67. La traducción es propia.

1.3.- La imposibilidad ética del mundo

En Nietzsche hay una tesis fundamental que atraviesa su filosofía: la afirmación de la vida. Por tanto, hablar de imposibilidad ética del mundo, requiere el análisis de dos términos distintos: ética y mundo. Afirmar la vida requiere preguntarse qué mecanismos pueden anunciarla sin apresar su sentido, cómo la racionalidad se mantiene imparcial ante su develación, no obstante, es claro que hablar de *ethos* en el filósofo alemán también es problematizar en torno al valor y la cognición. ¿En qué forma podría la meditación sobre los valores y el conocimiento en Nietzsche afectar el mundo del hombre? Nietzsche mismo miraba el tiempo como un hilo de instantes capaces de transferir la vitalidad natural del mundo a la vida humana. Empleando una mirada sagaz, halló el problema de la conciencia moral, el resentimiento metafísico hacia lo vivo y el rechazo de la idea misma de hombre fundada en la libertad epistemológica del ser. Algunos autores, sostienen la idea de que *la verdadera tesis nietzscheana no es la fundación de nuevos valores sino la apropiación de la vida como valor supremo*,⁷² sin embargo, consideramos en estas líneas que la tesis emergida de la autognosis nietzscheana de los valores, es un ideal de abandono sobre la afirmación de la vida, pues en ella, como en páginas siguientes se ratificará, no hay apropiación, sino despojo; la vida como valor supremo del hombre no se puede apropiarse, esta idea, desde nuestra perspectiva rompe con la condición de acumulación, dominancia y poder de flujo de la vida, por ello creemos firmemente en que la vida despoja al hombre de su fuerza vital; por consiguiente, el ideal no es la apropiación, sino la consumación contra todo resguardo antropológico, ontológico y vital del hombre. La condición es, una vez más desde esta lectura, consumir al hombre y comenzar un proceso de destrucción y transformación radical de la *experiencia* de lo humano.

⁷² Albuquerque, Carlos, *Lacan. Nietzsche*, Bloomington, Palibrio, 2017, p. 88.

Así bien, para comprender las implicaciones de la fuerza de los valores y su representación limitada del mundo, es necesario ingresar al tema de la ética y el mundo a través de la metafísica. A pesar de pensar que la ética en Nietzsche tiene más relevancia en relación con el nihilismo y el proyecto truncado de la voluntad de poder que con el conocimiento, es claro que comprender su implicación desde el ángulo del ideal, aún a pesar de la crítica ejercida contra lo transmundano, permite centrar el análisis de este apartado en un proyecto vital de las fuerzas humanas enfocado en la trama de la vida: ser o conocer.

Dividiremos, para su tratamiento, este apartado en dos ejes de reflexión: 1.- La ética del ser y 2.- El mundo del conocer en cuanto ámbito entre lo natural y lo cultural. Con respecto al primer eje buscamos la fiabilidad de un sentimiento antropológico que recolecte las imposibilidades del ejercicio moral en la filosofía de Nietzsche, con el único objetivo de conseguir los argumentos para negar la existencia del mundo social a partir de la ética.

Debido a lo anterior, saber qué mira Nietzsche al criticar los valores más que la ética misma, requiere de un esfuerzo capital. Primero porque la conciencia se separó de su inmediatez, y segundo; porque el hombre se volvió un ser de conocer antes que de experiencia. Para Friedrich la interpretación del hombre ha sido moral, y ésta, una acusación contra la vida emergida del propio conocimiento de que la verdad es verdad absoluta. Una de las mejores interpretaciones en torno al problema metafísico de la vida es la lectura de Fink, que ha caracterizado el error histórico de los valores, al considerar que el papel del saber es moralmente civilizatorio antes que ontológicamente antropológico. Lo metafísico debía explicitar entonces la relación entre la experiencia y el pensamiento, unir lo natural con la cultura. Para Fink mismo, desde su lectura, *es un proceso de vida en el cual se asientan, sobre todo, los “juicios*

de valor”, un movimiento en el cual los “valores” incapacitantes, subyugadores y que niegan la vida alcanzan la supremacía.⁷³

Obtenemos primeramente un conjunto de ideas centrales enfocadas en las etapas del pensamiento racional tan criticado por Friedrich. La elaboración de esquemas para aprender a duplicar lo natural ha ocasionado una mentira creíble: que el mundo del conocimiento es el mundo de la verdad. Nietzsche había conseguido con su crítica revertir la mecánica de los tipos básicos del lenguaje de la certeza a través de la imaginación onírica y el habla. El proceso civilizatorio no podía pretender objetivar lo orgánico mismo del hombre biológico, por lo que el filósofo alemán comprendió que el problema de la moral era la influencia que ésta y los valores, habrían de tener en la conciencia del juicio sobre la vida.

Nietzsche no distingue claramente la diferencia entre ética y moral, entre valor y anti-valor. No obstante, las obras dedicadas más exclusivamente a esta diferencia son *Más allá del bien y del mal* de 1882 y *Genealogía de la moral* de 1887. La capacidad para preguntar sobre lo humano y meramente propio de una conciencia sana, son en Friedrich sentencias llegadas con anterioridad a ambas obras en *Humano demasiado humano*. Su filosofía meditó profundamente sobre el papel de la conciencia moral en el juicio de los valores de la acción buena y correcta, por esta causa la tarea radicaba en curar las formas básicas de la razón: vida y conocimiento. A partir de la voluntad entendida como acción propiamente amoral, Nietzsche conoció el papel de la ética como psicologismo del valor, como categoría de la naturaleza humana. En las siguientes líneas creía ver la génesis de una ciencia vital que podía reconstruir la existencia del hombre. Nietzsche dice a la letra:

⁷³ Eugen, Fink, *Nietzsche's philosophy*, London, Continuum, 2003, p.17. A la letra reza el original: *For Nietzsche metaphysics is a process of life in which above all 'value judgements' assert themselves, a movement in which crippling, subjugating, life-denying 'values' achieve supremacy.* Con Mirada clara, para Eugen el problema es que Nietzsche trata de coser la vida de vuelta a la experiencia originaria de la razón como unidad con la totalidad. Metafísica es en el filósofo alemán sinónimo de arte, porque está relacionada con el artista y la obra. De ahí que su metafísica de artista sea un connato de regresión hacia la apariencia y las cosas mismas. Un acto de unción entre el ser y el conocer.

Pese a todo. Sea de ello lo que sea en pro o en contra, en el estado actual de una determinada ciencia particular se ha hecho necesario el despertar de la observación moral, y no puede ahorrársele a la humanidad el cruel espectáculo de la mesa de disección psicológica y de sus escalpelos y pinzas. Pues aquí manda esa ciencia que pregunta por el origen y la historia de los llamados sentimientos morales y que según progresa debe plantear y resolver los complejos problemas sociológicos; la antigua filosofía desconocía por completo estos últimos y siempre eludió con pobres subterfugios la investigación del origen y la historia de los sentimientos morales.⁷⁴

Lo que ha mantenido el deseo humano sujeto a una imagen simple del mundo, se llama sentido moral. Lo bueno y lo admitido son residuos impuestos por una mentira civilizatoria del valor, que ha pretendido salvar la conciencia del hombre hacia la compasión, el entendimiento por el sufrimiento y la reivindicación de la debilidad de la voluntad. La filosofía del hombre de Nietzsche, emergió en este sentido, como un arma contra el mundo, el argumento recayó en la relación negativa que mantienen la vida y las expresiones morales de la sociedad. Debido a ello, un hombre con valores fundados en la afirmación de la vida como el filósofo alemán lo plantea, es aquél que por apremio de asegurar su fuerza vital en el mundo lo niega, lo imposibilita, pues éste se ha erigido sobre la moral y la falta de conciencia *biosocial*.

Con ello debemos precisar, que los valores pensados por Nietzsche, son herramientas de transformación espiritual, su contenido no es semántico sino psicológico, albergan en sí mismos una idea de hombre más allá del mundo mismo. Hacia los comienzos del año 1883, el examen nietzscheano vuelca sus esfuerzos en describir el sometimiento y la desvaloración de la vida terrenal, ejercida por medio de la idea de Dios y la metafísica tradicional, pues para Nietzsche, la mentira de una vida superior dada por Dios o el mundo de las Ideas en el caso platónico, devienen del temor del hombre a no poder explicar la vida. Justamente,

⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano; un libro para espíritus libres*; Vol. I, Madrid, Akal, 2001, p. 66.

porque la tesis que defiende se halla en el nihilismo⁷⁵ en su sentido positivo, pues asumir el mundo sin Dios significa superar al hombre mismo, y abrazar lo que Nietzsche denominó *Übermensch*. Cabe destacar que Mügge había descrito que dicho término era empleado habitualmente en las homilias del siglo XVI mucho antes de que Nietzsche re-semantizara el término *Übermensch*, sin embargo, la mayoría de las veces se comprende una superioridad ficticia de raza, lo cual resulta de la ignorancia tácita del lector. El “superhombre” implica superioridad de condición, pero no de especie, en el ámbito de la vida el hombre está en la misma postura que las formas animales más bajas. Como lo devala Stewart:

*El superhombre debe ser fisiológicamente perfecto, fuerte, autosuficiente, autoafirmativo; debe ser espiritualmente un amante apasionado de la vida, no un soñador de otros mundos, cumpliéndose plenamente a sí mismo aquí y ahora. En resumen, debe ser la expresión final de la cultura en todos los lados.*⁷⁶

Tal recogimiento hacia una idea de hombre que ha superado la moral, implica un ejercicio no solo a nivel de conciencia, sino a nivel epistemológico. La idea de mundo y de verdad son algoritmos que devienen como resultado de la propia concepción antropológica de la identidad humana.

Invertir los valores no es re-semantizarlos, sino enfrentar a la razón humana frente a la inexistencia de un fundamento único. Probar los límites de la capacidad cognoscitiva del hombre es la mecánica curativa que nuestro pensador alemán observa con fidelidad para su tiempo.

⁷⁵ Véase. Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 59. “Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más abajo, más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano -el hombre, no hay duda, se vuelve cada vez «mejor» ... Justo en esto reside la fatalidad de Europa al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa - ¿qué es hoy el nihilismo si no es eso?... Estamos cansados de *el hombre*...” En varios fragmentos a través de sus obras, Nietzsche refiere dos concepciones de pérdida de fundamento: uno en sentido antropológico y otro en sentido ético. Lo anterior es evidentemente claro, el *Übermensch* ingresa a Nietzsche como una afirmación de la carencia de ese fundamento, en la medida de una idea positiva de la voluntad de vivir.

⁷⁶ Stewart, L. H., *Nietzsche and the Ideals of Modern Germany*, London, Edward Arnold, 1915, p. 100. La traducción es propia.

Con respecto a la moral, hablar de lo bueno y lo malo, significa hablar del fuerte y el débil, pero más profundamente de un colapso subjetivo, porque hablar de valores, de ética y psicología en Nietzsche, es experimentar un proceso de dolor antropológico originario a través de la voluntad de la vida. En donde la vida misma es quien, en sus fauces, lucha contra su reflejo, su apariencia: el mundo y la cultura humana.

Para Nietzsche, llamar bueno a algo, significa tener el poder tanto lingüístico como valorativo, para denominarse por encima de lo bajo, de aquél que no posee el poderío para verse como superior (en sentido estrictamente moral). En *Más allá del bien y del mal*,⁷⁷ establece una igualdad semántica entre bueno y poder = creación de valores, el acto bueno, el hombre bueno, etc., se desprenden de la capacidad de un hombre libre para crear sus propios valores y afirmarlos ante los demás. Mientras que el malo,⁷⁸ es la antítesis de lo aristocrático y poderoso, en suma, lo vulgar y desprovisto de *poder de creación* en los valores. De esta forma, descubrimos que la genealogía de Nietzsche no solamente repasa el origen conceptual de los términos, sino que, a luces de esta investigación, imprime una capacidad de dominio sobre el lenguaje y la afirmación del mismo en el mundo material. En otras palabras, es su legado de voluntad de poder lo que golpea al mundo, presionando para luchar en contra de la tradición antitética que juzga con los ojos de una moral e idealismo del resentimiento hacia la vida de los hombres.

Desde una perspectiva histórica, hace más de un siglo que el pensador de *El nacimiento de la tragedia* condenó el espíritu del cristianismo y la unicidad de la Idea platónica. Sin embargo, para la mayoría de los estudiosos, Nietzsche es un pensador cuya forma de actualizar su pensamiento se funda, esencialmente, en la idea de civilización que mantenía dentro de su filosofía, y la crítica soez y clara contra los racionalismos totalitarios. Algunos especialistas apuntan que, *la*

⁷⁷ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 37.

⁷⁸ *Ibidem.*, p. 40.

*interpretación subjetiva del hombre se convierte en una instancia que decide sobre el valor o no valor de la existencia.*⁷⁹ El papel que tiene la concepción antropológica de lo humano en Nietzsche, puede situarse, bajo una interpretación sesgada y fuera de contexto, como inhumana, no obstante; la carencia de fundamento sobre la existencia en Friedrich, es la herramienta de transvaloración más efectiva para la cultura del conocer.

Transformar los valores desde dentro de los instintos, es la forma en que Nietzsche convierte al hombre desde su raíz en una herramienta de poder. Todo ello resultante de un proceso vital que surge desde la voluntad de vida de los hombres hasta la necesidad de conservar y vivir la totalidad tan anhelada por el filósofo alemán. Quince años tras la muerte de Friedrich, Wolf aun se refería a los instintos en Nietzsche como las normas que combaten dentro del hombre mismo y al salir hacia el mundo social se erigen y supeditan como *norma* ante otros instintos. En palabras de Wolf:

...los procesos de vida consisten, particularmente, en una lucha de todo nuestro organismo, es decir, de nuestros instintos unidos con cosas fuera de nosotros, y particularmente en una clase de conflicto civil entre los instintos del mismo organismo.⁸⁰

Es comprensible tras lo anterior, la necesidad de que la ética sintiente de Nietzsche, por denominarla de una manera poética, sobrepasara los límites propios de la moral, porque la ética es libertad de conciencia, mientras la moral determinación de la norma. Podemos tender con esta diferencia entre ética y moral, un lazo desde los valores hasta la

⁷⁹ Frey, Herbert, 2011, "Nihilismo y arte de la vida. Entre Montaigne y Nietzsche", *Estudios* 99, vol. X, pp. 33-52.

⁸⁰ Wolf. Abraham, *The philosophy of Nietzsche*, London, Constable & Co., 1915, p. 81. La traducción es propia, el original dice a la letra: *...life-processes consist partly in a struggle of our whole organism, that is to say of our united instincts, with things outside us, and partly in a kind of civil strife among the instincts of the same organism.* Entre las publicaciones de este pensador, rabino y poco reconocido racionalista, se halla el trabajo presente sobre Nietzsche y los problemas fundamentales de su filosofía: la vida, el conocimiento y la voluntad. La lectura de Wolf hace mérito al revisar el problema de la actitud hacia la vida en Nietzsche y su relación con los instintos. Si Friedrich condenó la moral y los valores del débil, su fundamento yació en la negación de estos para con lo máspreciado visto desde una era que había perdido el valor por lo supremo: la vida. La aportación de este trabajo es, como referencia histórica, valiosa.

concepción antropológica de lo humano, y de la ética hasta las consideraciones metafísicas de la conciencia. Por ello en Friedrich Wilhelm todo obrar es un vivir; por consiguiente, podríamos convertir en máxima la ética nietzscheana bajo la siguiente fórmula: el valor del instinto es la vida, el valor de la razón es la moral.

Queda claro entonces, que para el pensador alemán, *el filósofo tiene hoy el deber de desconfiar, de mirar maliciosamente de reojo desde todos los abismos de la sospecha.*⁸¹ El objetivo de dicha crítica es mirar los valores como naturalidad para el hombre, pues Nietzsche comprendió, muy sabiamente, que la vida funcionaba por los mecanismos instintivos que en el hombre se patentizan como una fuerza incontrolable, plenamente orgánica, toda vez que la otra vida; la cultura, accionaba dispositivos de control en la naturaleza de los hombres. Así es como los valores surgen de esta lucha entre lo instintivo y lo aprendido, no obstante, para el pensador de Sils María, debía existir una moral de la transvaloración, capaz de reinstalar en el sujeto una actitud afirmativa sobre la experiencia humana. Para el germano, ahí yacía la posibilidad de acción de la conciencia sana relacionada con la totalidad de lo vivo.

Por otro lado, era evidente para Nietzsche que *toda moral es una tiranía contra la «naturaleza», también contra la «razón».*⁸² *Que lo esencial e inestimable en toda moral consiste en que es una coacción prolongada.*⁸³ Por ello, la liberación del ser era una necesidad, la transformación del conocer en experiencia vital era una obligación misma del espíritu.

Una vez comprendido lo anterior, para el segundo eje de reflexión que hemos titulado al comienzo de este apartado como: El mundo del conocer. Pretendemos hallar argumentos suficientes para revertir el estado *humanizador* del hombre, desde aquel descubrimiento de que la razón es todopoderosa de la certeza sobre lo ajeno a la conciencia vital.

⁸¹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 63.

⁸² *Ibidem.*, p. 126.

⁸³ *Ibid.*

Dicha idea de mundo en el pensador de Sajonia-Anhalt tiene relación con el lenguaje, y éste con la cultura. Su gran aportación en el ámbito del conocimiento es la idea de un mundo vuelto naturaleza, origen, consecuencia. Sin embargo, desde la mirada de otros eruditos:

El mérito inmenso de Nietzsche consiste justamente en que llega a defender el “egoísmo” de la miseria frente al universo entero; no de la miseria que es combatida mediante reformas sociales, sino de aquella miseria contra la que aun en el Estado futuro no se podrá recurrir a otra cosa que a la compasión, a las virtudes, a los ideales. Pues en la sociedad del porvenir, tanto como en la sociedad moderna, no habrá sitio para los hombres trágicos; y lo que se llama la “moral burguesa” no será modificado allí sino exactamente en lo que sea necesario para la felicidad del “mayor número” posible.⁸⁴

Nos queda claro que a Nietzsche le interesó la defensa por una voluntad que apoderara al hombre al mundo natural, que permitiera, a través del sufrimiento, como algunos han denominado a la voluntad de poder, una constante transfiguración de la conciencia social en valor vital.

Mas es menester precisar, que la filosofía de la tragedia enseñó a Friedrich que el camino del pensar y del vivir era un dictado subjetivo, plenamente individual. Su egoísmo de la afirmación era la respuesta necesaria de un espíritu mermado por la moralidad del tiempo y la lejanía ideal de la existencia. De cualquier forma, vivir en Nietzsche no es otra cosa que vivir-se, que volverse incomunicable, irremplazable, debido a que en el campo estético había colocado la relación entre hombre y mundo, entre conocimiento y vida. El mundo mismo del conocimiento no era nada sin la vida, sin su valor.

En aquellas reflexiones sobre la forma del sufrimiento como develador de lo primordial, el filósofo ruso Lev Chestov, en la lectura trágica del ser humano nietzscheano, reconocía muy bien que el hombre que habitaba el mundo no estaba dispuesto a renunciar a sus derechos, debido a que la diferencia radical entre la ética nietzscheana y la moral

⁸⁴ Chestov, León, *La filosofía de la tragedia*, Buenos Aires, EMECÉ Editores, 1949, p. 255.

cristiana es que para la primera el mundo social era un derecho del más fuerte, y para la segunda el mundo celestial era un ideal del más débil.

La relación entre el mundo y el conocimiento puede ser expresada bajo los términos del arte, en donde el mundo sería la apariencia de un mundo superior, como una forma de representación de la razón dominante.

Ahora bien, el empoderamiento de esa imagen le corresponde a la capacidad de veracidad que una civilización le otorga como valor de un concepto, en cuanto el concepto mismo es elaborado por el lenguaje y sus ambigüedades, en la medida en que la verdad es elaborada por la ciencia misma de esa verdad.⁸⁵

Debe quedar claro, que el conocimiento en Nietzsche es vivido, liberado de la hermeticidad del lenguaje racional, mientras el mundo como un acto estético del sufrimiento humano, es la forma plena en que Nietzsche conoció la filosofía de su tiempo a través de la mirada del dios del júbilo, Dionisos. Para precisar lo anterior baste dos sentencias: La primera en torno al conocimiento dice a la letra: *la fuerza del conocimiento no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo, en su carácter de condición para la vida.*⁸⁶ La segunda en torno al mundo reza de la siguiente forma: *¡Infinito es el más pequeño trozo del mundo!*⁸⁷

Con lo anterior, es plausible aseverar que el conocimiento es el dispositivo más eficaz para obligar a la vida hacia el fin del ideal, mientras

⁸⁵ Véase. Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2010, p. 33. Lo cierto es que, para Nietzsche, el mundo es la consecuencia inevitable del lenguaje de la ciencia de la verdad. Sus raíces han sido plantadas por la idea misma de que sin ella (la verdad), el hombre no puede vivir. Sin embargo, el filósofo alemán descubre que la relación entre conocimiento y mundo es más profunda que la lingüística, justamente porque se sustenta, en el interior, en la idea de cultura. Es decir, propiamente la naturaleza de la razón cultural del hombre moderno, el de la razón kantiana, tiene como imperativo la construcción de herramientas como la verdad, la falsedad, lo bueno y lo malo, para coadyuvar a la mentira de que la razón hace al mundo. Sin duda alguna, el racionalismo de Nietzsche se halla en la idea de que la razón teórica es una forma política en la que la especie se conserva así misma.

⁸⁶ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila editores, 1990, p. 105.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 20.

el mundo es la mecánica más irrepitable de las imágenes de la razón. Por tal motivo, conocimiento y mundo pertenecen para Nietzsche al ejercicio de una vida artista, a la práctica del arte de vivir. Un mundo que se encarna en los instintos y un conocimiento que se ata a las pasiones de una voluntad de sufrimiento que se ha liberado por la fuerza de su ser: la vida.

Nietzsche siempre manifestó su rechazo a la interpretación de que sus obras son pugna de una raza superior, como lo demuestra una carta enviada a E. Förster el 26 de diciembre de 1887, rechazándolo, afirmando por encima de la oscura mancha de la superioridad, un sentimiento desgarrador de lucha; cual profeta Nietzsche simplemente creía que la vida no era sino una actitud bélica frente a la mentira.

1.4.- El poder del ser

La filosofía de Nietzsche, puede sintetizarse como un diagnóstico a corazón abierto de la matriz filosófica de la vida. Si en el apartado anterior se sentaban algunas bases para la compleja relación ética de los valores del hombre: la voluntad de poder, la vida, el nihilismo, el sufrimiento, la compasión positiva etc., ahora se trata de meditar en torno al poder que semejantes actitudes de *sentido* poseen, y que emergieron desde la conciencia y la animalidad de un ser cuyo único fin es la vida.

Desde cierto egoísmo, puede verse la guerra que los valores del hombre fuerte emprendían contra el representante más fuerte de la moral: la compasión.⁸⁸ *Para Nietzsche está claro que los "buenos" compadecen a los desdichados únicamente a fin de no pensar en su suerte, a fin de no buscar, de no luchar.*⁸⁹ ¿Qué son los valores en Nietzsche? Lucha, enfrentamiento, contradicción, a decir que a ningún especialista se le ha dado por nombrar la actitud de sufrimiento que hay en ellos, aquí los denominaremos y formularemos como «valores de lucha».

Es por la moral, por lo que se ha sustentado una política de la desgracia, fundando su antropología en la compasión y una clase de ontología sobre el argumento de la redención. De tal manera que la diferencia radical entre un hombre con ser moral y uno con ser vital, como

⁸⁸ Niemeyer, Cristian, *Diccionario Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 108-109. La obra presente es un gran esfuerzo, como hemos mencionado en reiteradas ocasiones, del entorno y el contexto que rondan los conceptos nietzscheanos más fundamentales de la obra del pensador alemán, sin embargo, cabe hacer una aclaración. La compasión es un sentido moral positivo y negativo de las acciones humanas. Dicha diferencia omitida por Niemeyer, permite reconocer cuál es el papel fundamental de la acción moral compasiva por bondad y la acción moral compasiva por remordimiento. La primera permite al hombre acrecentar sus fuerzas vitales, pues no negando el sufrimiento se consigue endurecer el juicio moral, por el contrario, la compasión del remordimiento impide al hombre el abastecimiento de un correcto juicio sobre la vida, porque la culpa contribuye para debilitar al hombre y condicionar la acción social beneficiosa.

⁸⁹ Chestov, *La filosofía de la tragedia*, p. 245. La lectura de Chestov, es un arte poético sobre el pensamiento trágico de Nietzsche. Muchos especialistas han creído hallar en el pensamiento del germano un pilar fundamental para su reflexión: la tensión espiritual de que, en lo profundo, hay una imagen catártica del dolor antropológico de la vida. Tragedia y pesimismo son dos cosas distintas, Nietzsche sabía el valor de lo que los trágicos griegos habrían conseguido con el *demon alastor* (espíritu maldito). Hablamos aquí, a la par de muchas otras fuentes especializadas como las de Niemeyer, Janz Curt Paul, Hollingdale etc., de ser trágico no de pesimismo como se ha relacionado fuertemente al pensamiento poético de Nietzsche.

en el caso de la filosofía de Nietzsche, es que sus valores inhiben, en el caso de la moral, los dispositivos de dominio sobre uno mismo, asentando la vida sobre un principio de esperanza. Sacrificándola, en su idea de bien, y volviéndola contra sí misma a repudiar y enjuiciar la instintividad del cuerpo y la naturalidad del goce de la razón. En cuanto que los valores vitales: el sufrimiento, el sentido estético y el *amor fati*, son valores de lucha porque *empoderan* al hombre, desde su raíz psicológica, hacia la renuncia inminente de la esperanza.

Desde la obra de *Así habló Zaratustra*, el pensamiento de Nietzsche se convirtió en el llamado de un hombre de madurez, cuya preocupación radicaba en no deber detener el tiempo de vida. Aprendió con tenor y elocuencia que el nacimiento humano es el primer momento con el encuentro del resentimiento. En últimas consecuencias, el hombre vive para morir, nace para dejar de hacerlo, su destino esta orgánicamente procesado para el acabamiento. De ahí que el papel de su vitalidad, su fuerza y su ser no son otro que el de forcejear contra los racionalismos de la perennidad y los existencialismos de la falsa libertad ascética.

Friedrich, en tanto reformador, llamó a esa condición mortal en el hombre el tiempo de vida, la conciencia asesina. Nos ha quedado claro, que la filosofía de Friedrich apela a una revisión profunda de los significados supremos de la vida, con lo cual pretende hacer posible la guerra, los valores y la fuerza del hombre contra un mundo desfasado, a cuyo fin debía llegar tarde o temprano, en donde la máxima es: «¡Muere a tiempo!». ⁹⁰

En el marco de esa temporalidad asumida, la capacidad transformadora de los valores que Nietzsche prodigó, permitía a su filosofía amarrar y territorializar el *sentido* de una moral más allá de lo bueno y lo malo hacia una mecánica de libertad de espíritu. En este sentido, se puede hablar del papel del hombre como devorador del tiempo, en tanto un ser

⁹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 118.

consumador⁹¹ en la medida en que comprende el fin de la muerte, el sentido de la vida. El gran “ideal” de Friedrich, por la fuerza de su martillo, se erigió entonces como un *morir en la lucha y prodigar un alma grande*.⁹²

Nietzsche se percató, además, de la influencia que la conciencia de la razón mantenía sobre el lenguaje y éste sobre la vida. Para muestra de ello, Derrida no estaba muy lejos de hacer equivalente el papel biográfico y tanatográfico⁹³ que juega un pensador cuando narra la vida y su estudio desde lo más profundo de su denuncia. En un sentido estricto, porque la palabra declara, anuncia y prolifera en la gramática la vida de un hombre. El lenguaje domina y reina sobre los términos y las semánticas de las ideas, en donde al final, la vida es subterránea, porque se vive en soledad, se muere en soledad, porque la vida es silencio, *la vida es disimulo*.⁹⁴

Desde los comienzos por la apuesta de una vida diáfana y unitaria, una de las grandes dificultades en la obra de Nietzsche; el pensamiento, es no haberlo definido claramente con respecto a la racionalidad. Por ello, para nuestro pensador alemán la única posibilidad de emerger de los

⁹¹ *Ídem. De la muerte libre*, es un parágrafo de gran estima para comprender los alcances de las concepciones del instante y su relación con el eterno retorno. Nietzsche creyó hasta el fin, que la gran lección de Zaratustra era la noción de finitud antropológica que pregonaba, su idea de fin que hallaba tras la convicción a la vida breve. La moral profesada por los anuncios del profeta permitía reconfigurar la vida humana y su sentido político hacia una concepción dura, concisa y lacónica del vivir: el fin. La religión permitía, al igual que la moral y los racionalismos lingüísticos de la unicidad, una escisión en el fin, la posibilidad de que existiera algo más allá de la muerte, mientras su filosofía inmolaba y agotaba cada gota de vitalidad en el entendimiento de que la fuerza del hombre radica en el abandono y renuncia de un fundamento perenne.

⁹² *Ibidem*. 119.

⁹³ El papel del lenguaje como vínculo entre el mundo y el sujeto, es una reflexión de la que Nietzsche no estuvo ausente. En palabras de Derrida: *Nietzsche es tal vez hoy, para nosotros, en Occidente, el de quien fue el único (quizá de otra manera respecto de Kierkegaard, e incluso acaso de Freud) en ocuparse de la filosofía y de la vida, de la ciencia y de la filosofía de la vida*, con su nombre, en su nombre. Cfr. Derrida, Jacques, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2009, p. 33. El papel de la palabra como denuncia, ha sido la herencia de una larga tradición desde la “Epopéya de Gilgamesh”, La función del habla ha sido, en palabras de María Zambrano, liberar la palabra del lenguaje, descosificar los actos mismo del habla, condenar la pesadez sintáctica del lenguaje, situar la letra en el tiempo, la coma en la vida. Cfr. *Notas de un Método*. Sobre el papel del lenguaje Nietzsche dedica, en extenso, reflexiones en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*.

⁹⁴ Derrida, Jacques, *Otobiografías, La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2009, p. 39. El análisis que hace Derrida de la influencia del lenguaje en el análisis de la vida es una gran aportación a lo que Nietzsche condenó de los conceptos: la hermeticidad de su representación. *Decir* la vida no es igual a vivirla, de ahí que Friedrich mantuviera una estrecha relación de libertad con el ejercicio de la escritura y sus metáforas, pues representa la manera de desatar a la razón de la existencia a través del símbolo.

mecanismos de la razón totalizadora es el propio pensamiento, en la medida en que las figuras de las ideas y los sueños son quienes le brindan al hombre la capacidad para adueñarse de su condición propiamente perecedera. Con reflejo de sensatez, Friedrich se percató de que *el hombre llega a ser hombre en tanto que pensando, reflexionando [...], mediante esa fuerza de utilizar el pasado para la vida.*⁹⁵ Su guerra contra la fuerza de la razón habla, entonces, de un combate contra la identidad consciente de la *decadence*. Podemos resumir, a todas luces de la necesidad, que Nietzsche habla de un hombre apoderándose de su ser, desenvolviéndolo sobre el mundo de la mentira.

Hablar de poder del ser en consecuencia, es comprender tácitamente la cualidad que alberga la noción antropológica del hombre como *viviente*. En donde la relación con la ontología, biología e historia, radica en que ambas plantean el ideal de un hombre que es capaz de mantenerse frente al acabamiento del tiempo a través de su poderío voluptuoso de instintividad. La idea es clara para el filósofo del amor a lo vivo, *la vida pertenece a quien la pelea, la historia pertenece, sobre todo, al que quiere actuar, al poderoso.*⁹⁶ Las preguntas son, ¿quién asume la vida sin consumirse? ¿De dónde surge la fuerza de un ser que se ha destitulado de su nombre? ¿Qué vida hay para un ser desentendido de su partícula antropológica? La respuesta unitaria es, en sentido tácito, la vida asumida de los fuertes, la vida en donde la convicción se convierte en el poder completo del ser que es *en la vida*. Del ser que sigue siendo vida.

¿Por qué el hombre prefiere por tanto lo *verdadero* a lo no verdadero en esta lucha *secreta* con pensamientos-personas, en este por lo general oculto pensamiento-casamiento, pensamiento-fundación de Estados, pensamiento-pedagogía, pensamiento-atención a pobres y enfermos? Por la misma razón por la que practica la *justicia* en el trato con personas reales: *ahora* por hábito, herencia y educación, *originariamente* porque lo verdadero -como también lo equitativo y justo— es más *útil y honroso* que lo no verdadero. Pues en el reino

⁹⁵ Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*; II intempestiva, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 46.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 52.

del pensamiento mal han de afirmarse *poder y reputación* cimentados en el error y la mentira: la sensación de que un tal edificio puede desmoronarse en cualquier momento es *humillante* para la autoconsciencia de su arquitecto; este se avergüenza de la fragilidad de su material y, como se considera a sí mismo *más importante* que el resto del mundo, no querría hacer nada que no fuese *más duradero* que el resto del mundo. Al anhelar la verdad, abraza la creencia en la inmortalidad personal, es decir: el pensamiento más altanero y porfiado que hay, emparejado como esta con la segunda intención: «*!pereat mundus, dum ego salvus sim!*». ⁹⁷

Nietzsche había tocado las puertas del ideal, sin escapar de su maldición como demolidor de ídolos, su filosofía permite ahora, aquí, en estas líneas, elaborar una imagen guerrera de la vida, como solo un idealista puede hacerlo con sus infiernos, como solo la convicción hacia lo vivo puede llevar al pensamiento a su hogar. Wilhelm, nos permite abrir a escalpelo a través de estas líneas, el espíritu de la filosofía para construir en su pesadez la vida guerrera. Friedrich en tanto crítico de la cultura, mostró su ideal, su Zaratustra habló a la humanidad: *Yo os enseño el superhombre*. El hombre es algo que debe ser superado. ⁹⁸

Ahora bien, cuando hablamos de la vida guerrera como ideal, se nos hace patente una forma espiritual de análisis sobre el hombre. Dicha mirada hacia lo que le constituye como un ser agente de transformación, se basa en la idea de que la condición primaria de lo humano ha olvidado los procedimientos negativos del desarrollo espiritual. Es decir, proponemos que el hombre tras las huellas de Nietzsche se constituye como un constante cambio de la conciencia social y política de lo vivo, sin embargo, la transformación más radical que proponemos, es en el campo de la antropología espiritual, en donde el abandono a la *aspiración* de ser significa la posibilidad de pensar en el compromiso humano con respecto a una imagen de hombre que vive alimentándose de dichas configuraciones identitarias, vitales y antropológicas.

⁹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres*; Vol. II., Madrid, Akal, 2007, p. 19. (Húndase el mundo con tal de salvarme yo).

⁹⁸ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 69.

La vida guerrera es con precisión de la escritura, un cúmulo de imágenes alrededor de tres ideas fundamentales:

- 1.- El honor existencial.
- 2.- El respeto vital
- 3.- La dignidad mortal.

Cabe mencionar que en Friedrich la lucha epistemológica tiene, primordialmente, que ver con la restauración de las categorías humanas que permitan una vida más cercana a la convivencia natural con el entorno, pero la vida guerrera como imagen filosófica, proyecta la posibilidad de esbozar un ideal que tiene como fin colocar a lo humano por debajo de la vida. A resumidas cuentas, se trata de presentar a un hombre partido y siempre tendiente hacia el *abandono* de su significado pleno.

Capítulo II

ANTROPOLOGÍA DEL ABANDONO

2.1.- El hombre devorador

La historia del hombre debe su fervor a la diversidad de expresiones que manifiestan en el mundo natural y cultural su poder. No siempre se ha preguntado por lo que el hombre es, no siempre ha existido la duda sobre su origen. Hablar de aquello específico en él resulta, en el mejor de los casos, un arte complejo de la mortalidad,⁹⁹ pues en ella podemos comenzar hallando una cualidad: la vida. Decimos que se vive cuando se posee el poder corporal para trastocar los límites de la propia naturalidad somática y biológica para andar sobre lo meramente básico: los órganos, las funciones celulares, el mecanismo nervioso y sanguíneo propio de todo ser llamado “vivo”. Mas esa particularidad del organismo de atender a respuestas más allá de lo obvio, puede decirse resultante de una actividad desarrollada por un esfuerzo temporal de la mortalidad. Es decir; la condición construida somática y racionalmente denominada existencia.

Entre múltiples plazas habitables sobre la tierra, el ser llamado de plurales maneras: *homo habilis*, *homo videns*, *homo symbolicus*, *homo ludens*, *homo religiosus* y *homo sapiens*¹⁰⁰ como el pilar de una genealogía del ser de lo humano, ha buscado en su condición pensante el inicio de su acaecer. Pero ¿cómo se da la vida no biofísica en el hombre? ¿Cómo puede un ser que piensa vivir? ¿Acaso la vida habitable por el hombre es diferente a la vida inhabitable dentro de él? Las plantas, las piedras, los

⁹⁹ La muerte ha sido, desde antiguo, un modo de comprender la presencia del hombre en el universo. Puede decirse que Nietzsche miró ese proceso de acabamiento en los ojos de la vitalidad. A través de ella elaboró un mapeo de la necesidad humana de la transfiguración y transportación de los valores que hacen posible vivir. La muerte como rotura y reinterpretación de los valores aplastantes representados por Sócrates, la idea de Dios, la ciencia y la cotidianidad. Cfr. Csejtei, D., Juhasz, A. (2001). Sobre la concepción de la muerte en la filosofía de Nietzsche. *Δαίμων*, 23, pp. 77-94.

¹⁰⁰ Tras cerca de 200 000 mil años desde la aparición del *homo sapiens*, es claro que el nivel de racionalidad ha girado a través de las épocas, a merced de la evolución matemática en la lógica del conocimiento, y es en el siglo XVI en donde surge una concepción de pensamiento analítico como pilar de los procesos naturales. Toda vez que Nietzsche no ha jugado un papel fundamental en la historia del vitalismo humano, no obstante, las escasas investigaciones sobre ello no representan un tope para que el filósofo de Sils María ingrese a la historia de la vida a través de su concepto de *transfiguración*. Para comprender este avance histórico e intelectual Cfr. Driesch, Hans, *The History and theory of vitalism*, London, Macmillan and Co., 1914.

animales, el mundo natural quizá pueden estar formando parte de un todo; sin embargo, ¿estar es igual a vivir? Lo que la vida es, en lo que consiste no es igual a aquello que podemos decir que está o que es. Primero porque *estar* es una condición territorial de un agente sin conciencia, segundo, porque una cosa, objeto, animal o ser vivo *es*, cuando hay la posibilidad de que dicho pronunciamiento signifique y sea significado por el ser que a su cargo tiende a develarlas, ya sea a través del lenguaje, el concepto, la imagen, el sonido o el símbolo.

El problema resultante radica en que de la vida no sabemos si está o si es, propiamente experimentamos solo su influjo, su alteración y fuerza a través de la parte que de nuestra cualidad es capaz de percibir: el cuerpo. Sostenemos así que la vida que se piensa no es vida, en tanto la vida que se gesta es lo más cercano a la concepción verdadera posible para nuestra comprensión.

Partamos del hecho indubitable de que vivir es diferente a ser, estar y existir. En la medida de ello, podemos sostener que el primer estado es ontológico, el segundo antropológico, y el tercero social. Ahora bien, la comprobación de ello es vinculatoria con las esferas más predominantes en el hombre: 1.- La búsqueda del ser (concepto/esencia) de las cosas, 2.- La concreción de la identidad como *especie* en el hombre, y 3.- La implementación de la cultura como factor clave de la sobrevivencia humana. Por consiguiente, decir que los seres humanos viven, es partir del fundamento de que la vida es un proceso inherente al hombre, ya sea por la parte biológica de su concepción o la parte innegable constatada en el tiempo histórico que sucede, sin embargo, preguntar ¿dónde radica la vida antes de poseerse en el hombre? si el hombre vive o la vida vive al hombre, es entender, a resumidas cuentas, cuál es el origen de la visión *biocéntrica* de aquello que denominamos vida en sentido simple. Pues queda claro que vida, en su estricta connotación primaria implica un mundo de condiciones en derredor de un medio, así decimos que la planta o el animal viven, pero su relación vital con el mundo es meramente un hecho

incomprensible de la naturaleza de la creación, pero para lo humano, la vida es una cualidad primeramente biológica, no obstante, su constatación más severa llega a través de la existencia y el ser personal de cada ser humano, de ahí que resulte importante llegar a la conclusión de que el hombre, en algún punto de su conciencia vital ha interiorizado ese hecho biológico como un acto de relevancia para su hábitat, y en algún otro punto, a través de la lectura que emprende Nietzsche, podemos atestiguar que ha *perdido* ese primer encuentro con la vida simple que no pertenece solo a animales, plantas o humanos, por tal motivo todas las preguntas anteriores, resultan en asombro para la parte racional dentro de nuestras esferas emocional, intuitiva y animal, debido a que la razón no experimenta la vida, porque aún antes de tomar conciencia de ella, nuestra infancia solo reacciona a los órdenes establecidos en nuestro mecanismo natural.

A causa de lo anterior, podemos sostener que la parte en la que participa la racionalidad del hombre no es la experimentación del *primer* golpe de vitalidad en nuestro cuerpo, sino en el inicio de su acontecimiento en tanto un acto innegable para nuestro ser personal. Sin embargo, esta premisa no está fuera de crítica, pues como máxima, el desarrollo social, teológico, político y en suma del medio que nos rodea, nos constata en un hecho epistemológico que estamos vivos, mas para Nietzsche esa constatación no es realmente la misma que en la premisa experimental: **vivo-vivimos**. La razón de ello radica en que sin nuestra racionalidad la vida solo es la lluvia, la piedra, el animal, la tierra, el cielo, pero ello implicaría que no podría saberse, en tanto sería una paradoja. Vivir, por otro lado, sería imposible para cualquier agente sin conciencia, pues esta condición no puede reducirse al mero acto biológico de un organismo, sino por el contrario, es posible concebir la idea de que una de las características fundamentales de la vida es su estado parasitario, devorador, ya sea consciente o inconsciente.

En sentido diáfano, la idea radica en que la razón ha comenzado a existir al margen de la vida. Tal como puede palpase dentro del mito del progreso de Conrad, el hombre analizado en la imagen de Kayets y Carlier, parece que ha perdido, en su humanidad, la habilidad de vivir.¹⁰¹ Lo anterior no es muy diferente a la idea de la *Leben* (vida) de Nietzsche, pues se trata, en cierta forma, de recobrar lo que se ha negado.

Si todo lo que vive lo hace porque en el fondo de cada ser se guarda un mecanismo de despliegue que agota y no solo fluye, significa que cada ser privilegiado con un organismo capaz de desarrollar cualidades en él, posee a su vez una esencia de acabamiento, en tanto la vida no se acaba, sino se desarrolla a través de cada ser vivo. Como un monstruo sin límites, se expande a través de los cuerpos transformándose, como la materia, en una maquinaria que crea, consume y destruye. Bajo esta mirada filosófica y fisiológica, podemos comprender que esa cualidad avasalladora del flujo de la vida ha sido tomada, instrumentalizada y condicionada por un agente cuyo fin es *poseerla*. Por ello sostenemos como tesis, que es el hombre quien se ha apropiado de la fuerza vital de cada ser, mundo y estrella posible, para saciar e hipostasiar con la única herramienta capaz de desarrollar, a través de su flujo, al mundo entero: el pensamiento.

Ahora bien, lo anterior no manifiesta una imagen proteccionista del mundo, sino por el contrario, es un análisis dentro de esta visión, que trata de recobrar el **honor** en la práctica de esa vida en el hombre. De lo anterior, hacemos patente la tesis de que la condición que se nos ha manifestado en esta investigación como propia del hombre, es la deformación *biófaga* del entorno. Es el apropiamiento de la fuerza para crear, consumir y desechar, esta noción de atascamiento antropológico, es digna de tratarse bajo el entendido de que esta visión es particularmente

¹⁰¹ Cfr. Gray, N. John, *El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos modernos*, Madrid, Sexto Piso, 2013.

notoria en las sociedades humanas.¹⁰² Partimos de la firme convicción de que el hombre se volvió un organismo de consumo desproporcionado de la vida y de lo vivo. Esta singularidad del hombre como devorador, nos permite comprender y construir, a partir de Nietzsche, una concepción original de una antropología que desarme y destruya el egoísmo del ser humano para *agenciarse* aquello que lo mueve todo: la vida.

Dos cosas se nos hacen patentes, por un lado la vida como un elemento agotante en el hombre, y segundo el hombre como un devorador de medio, la razón de lo anterior nace de la reflexión de dos cosas que define Nietzsche sobre el mundo griego: el fin del mundo y la vida, primero, el fin del mundo es, entre muchas cosas para Friedrich, *la intuición sin dolor, el placer puramente estético*,¹⁰³ segundo: la tarea del hombre desde la mirada de ser una representación más de la voluntad como lo denominaba al decir que *el hombre es una representación que nace a cada momento*,¹⁰⁴ implica que la vida como lo hemos reafirmado en varios momentos, es para Nietzsche *instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder*.¹⁰⁵ Sin embargo, nuestra época bien puede identificarse con un extremismo en la tesis nietzscheana que proclama que *la naturaleza de cada hombre consiste en potenciarse tan alto como pueda en la intuición*.¹⁰⁶

En este contexto de interpretación, consideramos que la manera más cercana a la realidad del sujeto social actual, queda ligada a su definición como devorador *biofago* del medio, es decir, el hombre es un ser que *ingiere* ese fin estético y lo *replica* a su conveniencia para subsistir, en este sentido llamamos hombre devorador al ser que cambia el fin simple y

¹⁰² Véase la excelente aportación de Norbert Elias en *El proceso de la civilización*, específicamente el capítulo II, apartado I, con la idea de intersubjetividad y sociedad.

¹⁰³ Sánchez, Meca, Diego (editor), *Friedrich Nietzsche. Fragmentos póstumos*; Vol. I, Madrid, Tecnos, 2010, p. 200.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 20.

¹⁰⁵ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 35.

¹⁰⁶ Sánchez, Meca, Op. cit., p. 201.

llanamente estético al perverso dentro de la herramienta irracional de la técnica y las políticas de la verdad.

Ahora bien, sabemos que Nietzsche no formuló una concepción antropológica como tal, pues la necesidad de Friedrich para someter a la crisis psicológica y vital de siglos pasados y venideros, centró sus esfuerzos en una única meta; olvidar al *homo sapiens* y reformar al *homo sensibilis*, pasar de una vida pensada a un pensamiento vivo capaz de comprender las dimensiones de la condición humana: el sufrimiento, la voluntad y la afirmación. Estas tres formas de afrontar la fuente del dolor como lo es todo aquello que fluye sobre nuestro cuerpo y cruza nuestra racionalidad y denominaremos vivo, se da con el objetivo de crear una concepción transformada del hombre. Para Nietzsche era una labor de antropólogo, porque a su pesar, consiguió descubrir una tesis fundamental en la propia racionalidad humana que bien podría elaborarse de la siguiente manera: Hay que trascender la mortalidad afrontando la vida. Ser más de lo que somos: humanos.

El pensador Friedrich George Jünger, en aquél bien elaborado y meditado texto sobre Nietzsche, aviva y anuncia al *Übermensch* de una forma valiente, a la letra reza:

En el hombre hay siempre algo que va más allá del hombre, un deseo que es más que él mismo. En este sentido el hombre es diferente de los otros seres que habitan la tierra, porque nunca tiene bastante, y porque nunca es un límite para sí mismo, es incapaz de quedarse contento con lo que tiene, necesita convertirse en un dios. Llevamos algo dentro que queremos superar y destruir.¹⁰⁷

Jünger comprendió que Nietzsche puso al olvido al hombre debajo de la vida, aquel que mira desde fuera los acontecimientos, para poder aseverar la vitalidad del mundo a través de un ser capaz de aceptar bajo conciencia su inmanencia repetitiva, porque la vida hace siempre lo mismo, ahí donde posee regresa para volver a poseer y reventar. Como un

¹⁰⁷ George, Friedrich, Jünger, *Nietzsche*, Barcelona, Herder, 2016, p. 82.

ciclo, el filósofo de *El caso Wagner* halló esbozos de la matriz de la vida: la desintegración del ser concreto. El poeta y escritor de *La perfección de la técnica*, lo sentenció de la siguiente manera:

Cuando la existencia del hombre deja de tener sentido aparece el superhombre. ¿Quién es ese nuevo habitante del planeta? Es el hombre mismo; el hombre capaz de vivir una vida en la que el sentido no se da, no hay. La destrucción de todos los sistemas jerárquicos y de valores no lo destruye a él, porque en el fondo comprende que antes tampoco los había. Esa comprensión lo fortalece. Él mismo se convierte en su propio valor, en su propio sistema.¹⁰⁸

Aquello que puede sobrevivir al ataque feroz de la lógica de la tragedia vital, no es ya un hombre simple como lo pensara Nietzsche, sino un ser creado por la propia esencia del dolor y la responsabilidad para con lo vivo. Devenido de lo anterior, exclama su tesis: *Dios ha muerto: ahora nosotros queremos - que viva el superhombre.*¹⁰⁹ El filósofo de Röcken, amaba la capacidad del hombre para sobrevolar la condición de resignación del ser que obedece a una fuerza superior regidora de su mortalidad. La idea del hombre superior fundó en esa psicología de esclavo, la posibilidad de someter a prueba la libertad humana, eligió a un “hombre vivo” que respeta la muerte y se apodera de la vida a través de reconocer que solo posee lo que es: dominador.

Ahora bien, es necesario comprender con claridad, que el hombre de Nietzsche tiene una cualidad antropológica específica fundada en su capacidad de sometimiento y valentía. Al estilo clásico, comprendió que la naturaleza humana inicia con un arrebató de dominio, en donde lo natural en él yace bajo un cuerpo bestial que busca satisfacer sus instintos, y lo racional comienza solo cuando el salvajismo de los impulsos del cuerpo no es capaz de domeñar la vida. Partir de la premisa sobre la carencia de un sentido absoluto de la vida humana, es considerar que la posibilidad

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 88.

¹⁰⁹ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 90.

asumida por un hombre que ha abandonado su naturaleza esclava a través de la naturaleza misma, la idea de Dios y la cultura, se levanta sobre la otra idea de valor.

Cuando la vida arrincona la mortalidad del hombre, Friedrich opta por elegir aferrarse al abismo, a la simple voluntad de vivir, al simple acto de no protegerse de la destrucción: la vida. Los hombres superiores como él los llama:

Deben perecer cada vez más, cada vez mejores de vuestra especie, - pues vosotros debéis tener una vida siempre peor y más dura. Solo así – solo así crece el hombre hasta aquella altura en el que el rayo cae sobre él y lo hace pedazos: ¡suficientemente alto para el rayo!¹¹⁰

Olvidar al hombre para asumir la falta de sentido que la religión ha encubierto con Dios, la moral con el Bien, la filosofía con la Verdad y la ciencia con el Conocimiento, es un requerimiento de los más poderosos. De la relación incongruente de una vida sin proporción, emerge la idea de que el hombre es principalmente un ser consumidor de todo lo vivo, agotador de todo lo malvado, creador de valores honestos. Tal como en innumerables pasajes de *Así habló Zaratustra*, se caracteriza al *Übermensch* como un egoísmo, porque el hombre que quiere más es aquel que para lograrlo debe romper al otro, romperse a sí mismo.

Comprendemos que al hombre puede definirse desde muchas perspectivas humanas, la propia necesidad de alcanzar un relleno sustancial, fundamental para su vida natural ha sido desde antiguo una condición de la propia capacidad de pensar. Toda vez que el papel jugado por la filosofía y los anhelos del filósofo alemán, ha marcado una era crítica en el crisol de la idea de hombre y la idea de vida.

En esta actualidad, existimos por ideas que contornean la posibilidad de un principio que rija nuestro porvenir, las herramientas como la historia, la filosofía, la ciencia, el mito y el lenguaje, permiten

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 392.

crear en el hombre una capacidad para resolver las dificultades mismas de la carencia de un origen.¹¹¹ Nietzsche mismo no escapó a los mecanismos sociales para explicitar el puesto de la identidad en la vida, y la vitalidad como naturaleza misma de lo humano. A merced del interés por restaurar la crisis vital de principios del siglo XIX, el interés del germano radicó, específicamente, en descubrir los puntales morales del hombre, y diagnosticar a través de su filosofía por demás “viva”, las entrañas de una condición humana definitoria para cada ser humano: la voluntad.

Distingamos una cosa: la voluntad en Nietzsche ha sido tratada como una fuerza de poder, sin embargo, partamos de la idea sobre una voluntad humanizante como la transformación de lo natural a lo social, en cuanto que el hombre aprende de su carencia de origen a convertir lo ajeno en *agenciamientos* (en tanto adueñamientos) humanos, porque vida no es igual a vida humana, por ello proponer que la filosofía nietzscheana puede mirarse desde una noción humana y otra deshumanizante nos permitirá esbozar, en la medida de lo posible, una filosofía que parta del método contrario a la propia necesidad natural de la búsqueda por nuestro origen, a dicha condición podemos denominar vida guerrera.¹¹²

Dicho lo anterior, es sabido que la vida ha tenido su origen hace más de cinco mil millones de años, su historia ha pendido de la racionalidad del hombre común, su desarrollo de la naturalidad misma del acontecer del universo. Semejante acontecer debe ser estudiado en este apartado bajo la encomienda de revisar y construir desde las ideas más ocultas en el

¹¹¹ Partimos de la tesis de que nuestra memoria se ha construido a base de lo que Le Goff nos muestra como el origen de toda civilización: el tiempo. A la letra dice el pensador francés: *Para dominar el tiempo y la historia y para satisfacer las propias aspiraciones a la felicidad y a la justicia o los temores frente al engañoso e inquietante concatenarse de los acontecimientos, las sociedades humanas han imaginado la existencia, en el pasado o en el futuro, de épocas excepcionalmente felices o catastróficas y a veces han inscripto estas épocas, antiguas o recientes, en una serie de edades según un cierto orden.* Cfr. Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Buenos Aires, Paidós, 1991, p. 10.

¹¹² Hemos establecido en los comienzos de este trabajo, que la vida guerrera es una propuesta filosófica basada en un ideal que parte de la idea de que la vida no es un acto natural al hombre, sino por el contrario un mecanismo de absorción antropológica, cuyo fin es desarmar al hombre como un ser empoderado de lo vivo, y comprenderle en derredor de una nueva antropología que abandone o desestructure la existencia humana, para recobrar el respeto, la convicción y el honor por el enfrentamiento con la vida.

pensamiento nietzscheano, de una configuración de hombre basado en dos mecanismos: 1.- La pérdida de humanidad, y 2.- La superación de la identidad.

Si definimos lo humano como el proceso que el hombre racional condiciona a la fuerza conceptual para instalar antropológicamente al sujeto. La guerra contra el antagonismo de la vida se vuelve patente no por la moralidad determinante del ser del hombre, ni por lo absoluto del principio de razón, sino por el contrario, por su actitud gobernante. Dicho carácter del pensamiento subyuga lo larvario de la vida, lo monstruoso y lo avasallador justo cuando el pensamiento pretende ser el espectador para quien la creación ha sido dispuesta.

En este orden el hombre racional:

...quiere encontrar fórmulas, así como simplificar la tremenda cantidad de sus experiencias. Reducir todos los eventos al nivel del hombre de los sentidos y del matemático. Es una cuestión de inventario de las experiencias humanas, bajo la suposición de que el hombre, o más bien el ojo humano y la capacidad de formar conceptos, son el testimonio eterno de todas las cosas.¹¹³

Nietzsche emprendió una triada metodológica para liberar la idea de hombre de una mecánica trascendental y ontológica, a dicho proyecto es bien sabido denominaría *La voluntad de poder*; sin embargo, hablar de las tres voluntades de pesadez en el filósofo de Sils María es reconocer que esta visión es un prelude fragmentario al proyecto nietzscheano de la vida.

¹¹³ Nietzsche, Friedrich, *The will to power*, New York, Vintage Book Edition, 1968, p. 341. La presente edición se llevó a cargo del ya conocido erudito Walter Kaufmann y el biógrafo y traductor de la obra nietzscheana al inglés tras la segunda guerra mundial R. J. Hollingdale. Desde la publicación de la primera edición en 1901 a merced de la benevolente pero tergiversada protección de Elizabeth, se hizo posible el descubrimiento del proyecto que Nietzsche emprendería en una re-valoración de los valores, para cristalizar la crítica y las re-estructuraciones que su idea de voluntad habría de hacer al mundo, con el objetivo de preñar a la racionalidad teórica en los albores de una fuerza bruta que podríamos denominar *libertad de vivir*. La traducción es propia, el original reza a la letra de la presente edición: *He wants to find formulas so as to simplify the tremendous quantity of his experiences. Reduction of all events to the level of the man of the senses and the mathematician. It is a question of an inventory of human experiences-under the supposition that man, or rather the human eye and ability to form concepts, are the eternal witness of all things.*

Podemos avivar lo no dicho por el pensador de Röcken en la fuerza de ingobernabilidad que le sucedió al hombre trágico: La voluntad de poder, la voluntad de verdad y la voluntad de vida. En este sentido, el ser del hombre, su voluntad es un adueñamiento de la naturaleza del mundo, a este egoísmo del cual habla Nietzsche en repetidas ocasiones llamaremos, por la fuerza de su consecuencia: libertad de vivir. De ahí que para él *la vida siempre viva a expensas de otra vida – quien no comprenda esto no ha dado aún el primer paso hacia la honestidad consigo mismo.*¹¹⁴

Es bien sabido por el especialista, que Friedrich no avizó una concepción de hombre más allá de su crítica a la moralidad y el conocimiento esencialista. Hacía falta la llegada de una figura anti-trascendental y anti-humana, que permitiese una revalorización de la vida tomada en la historia para inferir en el ser del hombre mismo un grado de evanescencia social. ¿Acaso la vida es voluntaria? ¿Se puede asir lo inasequible? La filosofía del filósofo del martillo está basada, en el fondo, en la existencia de tres campos que tradujeron al hombre a un estado de insatisfacción y crisis:

- 1.- Psicológico
- 2.- Político
- 3.- Antropológico

El descubrimiento del ser trágico como lo demuestra la inversión estética que del mundo hace a través del arte, permite reconocer que la conciencia del hombre nietzscheano logró recrear el padecimiento del origen en la idea de sufrimiento ontológico. La tragedia tenía como fin

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 199. La traducción es propia, el original a continuación: "*Life always lives at the expense of other life*"-*he who does not grasp this has not taken even the first step toward honesty with himself.* Preferí traducir *grasp* por comprender, recuérdese que *does* solo actúa como auxiliar en la oración, por lo que el verbo no es *hacer*, sino *asir*. dado que en el español el término asir es más conveniente al referirse a tomar por voluntad propia un objeto, y para este caso la máxima de Nietzsche es que la vida se alimenta de otra vida, para que ella subsista debe absorber el yo a lo otro. Traducir *grasp* por comprensión refiere a una manera de percibir críticamente una circunstancia, de reflexionar y ser capaz de extraer el sentido de algo.

develarle a la conciencia la comprensión de su estado parasitario, el mundo de la naturaleza fungía como el alimento de las pasiones, los instintos y los conceptos, que hallaron su finalidad en la idea de valor. Por su parte el estado político del hombre, a pesar de que Nietzsche mismo se considera un antipolítico alemán, demuestra que la existencia humana fundada a través de las ideas de sociedad y Estado, permite el empoderamiento histórico de la subjetividad del hombre. Por tanto, la cultura del Estado, y más aún de la civilización, redescubren al hombre como un ser altamente moral, falso. Pues nada hay en su estado somático que le limite a actuar más que la propia medida de su libertad.

Su estado social es, por otro lado, una dura identidad formada a partir de los absolutos humanos. Nietzsche dirá no somos iguales, en este sentido, su condición intersubjetiva en un ámbito social condiciona al hombre a un sacrificio de su voluntad de vivir. Es así como en la idea de la democracia el filósofo del martillo encontró el fundamento de su crítica hacia la moralidad. Dicho concepto, como lo apuntan Herman W. Siemens y Vasti Roodt, *es un síntoma de la incapacidad para afirmar el sufrimiento como un elemento necesario de la vida, y en cuanto tal, señala una forma de vida débil o impotente*.¹¹⁵

Lo que el hombre es no atañe al filósofo de *La genealogía de la moral*, sin embargo, cómo sea aquel hombre es una cuestión en la cual su filosofía tendió los hilos para guiar al espíritu decadente de la sociedad del siglo XX, hacia una completa transformación e interpretación de la vida. Dicho lo anterior, es claro que, en cuanto a la antropología, ningún esfuerzo iba dirigido al mejoramiento mismo de la humanidad, sino por el contrario, habría de representar una crisis contra la identidad del hombre.

En los escritos del 78, se puede apreciar con claridad la finalidad del ejercicio genético de la vida, pues el origen de la misma se ha de fundar en

¹¹⁵ W. Siemens, Herman, Roodt, Vasti, *Nietzsche, Power and Politics, Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, p. 71. La traducción es propia, el original dice a la letra: *Democracy, according to Nietzsche, is a symptom of the incapacity to affirm suffering as a necessary element of life and as such it signals a weak or powerless form of life.*

la cualidad de un hombre convertido por el empoderamiento de su ser en espíritu libre, como aquél *que ha vuelto a tomar posesión de sí mismo*.¹¹⁶

¿Qué significa ser para sí mismo? ¿Acaso el hombre es para sí antes que para lo otro? ¿Puede poseerse como se posee cuerpo? Sin duda alguna, la noción de hombre en Nietzsche es una condición o estado parasitario que debe ser superado, en sus estados de conciencia, valor y vida, cada una de acuerdo a su forma psicológica, política y antropológica, el hombre debe ver más allá de su ligadura con el mundo mismo, para volcar su debilidad moral en una fortaleza vital que, gobernándolo todo, sea capaz de brindarle al ser humano la capacidad devoradora de la vida. Ser hombre significa, a últimas cuentas, serlo todo, aún a costa del acabamiento mismo de lo vivo, aún a costa de uno mismo.

Friedrich solía decir: ¡vive oculto, de manera que *puedas* vivir para ti mismo! ¡Vive en la *ignorancia* acerca de lo que tu época estima como lo más importante! ¡Coloca entre ti y tú hoy por lo menos la piel de tres siglos!¹¹⁷

El destino del hombre jovial sea dicho de paso, yace en que él mismo sea un medio de representación para la vida. Sencillamente porque la visión occidental del hombre como artífice y creador, es, en cierto sentido, inconsistente con la tendencia *nutritiva* del ser humano como organismo. Debemos precisar que hablar del Hombre no remite a un ámbito esencialista ni epistemológico, pues como se ha apuntado al comienzo, la vida no es ni existe, su particularidad se traduce en compresión, cuando al ser que vive le llega de golpe la influencia de su entorno en el que se haya envuelto, lo vivo se convierte en un agente de consumación. Como un proceso sanguíneo la vida recorre cada particularidad en lo corpóreo del ser que tiene a su cargo consumir, en donde la finalidad de vivir, no es otra que asumirse como vínculo, reinsertión de lo orgánico del universo a

¹¹⁶ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 89.

¹¹⁷ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Avila Editores, 1990, p. 198.

partir del carácter propio de su ser: el hombre devora al mundo para subsistir.

La artificialidad de la identidad racional, ha producido tras la crisis antropológica denunciada por Scheler, Cassirer, Duch, Gehlen y Plessner, un giro en la concepción de hombre que se ha sucedido bajo el epítome de la auto-comprensión. De cualquier forma, la idea de hombre nietzscheana como un organismo consumidor, ha permitido a esta investigación, anunciar una cualidad negada hasta ahora, como parte de la identidad, la necesidad y la naturalidad del ser humano.

La idea de que la vida humana solo se consume, viene ligada, a nuestro parecer, por la idea nietzscheana de la falta de finalidad, porque cuando Friedrich establece que *el conocimiento presupone la vida, quiere esto decir que está interesado en la conservación de la vida como todo ser lo está en su propia supervivencia*,¹¹⁸ significa que la mirada de quien puede afirmar la vida misma de manera plena, hace un movimiento espiritual contrario al ser que conoce, pues la intención del espíritu libre es vivir siempre, sin que, como lo denuncia Nietzsche, *exista mejor finalidad de la vida que sucumbir a lo grande e imposible*.¹¹⁹

Hablamos, derivado de lo anterior, de la máquina humana como *voluntad selectiva*. Los procesos que la racionalidad aprendió de la naturalidad de los seres vivos, han sido llevados en nuestro siglo, hasta una condición hueca de la relación hombre-mundo. Nos hemos vuelto creaturas que seleccionan bajo poder somático lo que ha de ser benéfico para la superioridad política de la especie. Denominar devoración a la esencia vital del hombre como un acto indigerible para el espíritu, es haber descubierto el velo que posaba sobre la inocencia racional de que, en el fondo, el hombre ha nacido para gobernar los límites de la vida.

¹¹⁸ Sánchez, Meca, Diego (editor), *Friedrich Nietzsche: Obras completas*; Vol. I, Madrid, Tecnos, 2011, p. 746.

¹¹⁹ *Ibidem.*, p. 740.

Nietzsche nos ha permitido comprender al paso de un esbozo de su carga antropológica, la idea de un **ser imposible**, pues aquél que se alimenta imparablemente de lo vivo y sus formas no humanas, no debe ser llamado sino devorador, sinvergüenza.

En términos técnicos, se trata en Nietzsche, de la posibilidad de un *cogito ergo sum*, pero no: *vivo, ergo cogito*.¹²⁰ La evolución biológica de nuestro ser, debe permitir la vida tanto como la procreación debe permitir al hombre su libertad, dado que *la finalidad de la procreación es traer al mundo a seres más libres de lo que lo somos nosotros*.¹²¹ La libertad de vivir, no es una condición del ser social político o moral, sino un estado del hombre que se ha superado a sí mismo y las cosas. Del ser que vive para avivarse en el tiempo del retorno de lo mismo.

¹²⁰ *Ibidem.*, p. 146.

¹²¹ Sánchez, Meca, Diego (editor), *Friedrich Nietzsche: Fragmentos póstumos*; Vol. II, Madrid, Tecnos, 2008, p. 247.

2.2.- Ontofagia de la civilización

Nietzsche, a través de su vitalismo negativo, por declarar que el hombre es la única maquinaria capaz de digerir y ser digerido por la vida, nos ha mostrado más que una voluntad de vida, una posibilidad de derrumbar por completo las estructuras epistémicas de la existencia. El abandono,¹²² hasta antes del filósofo alemán, e incluso después de él, no ha sido tomado como una herramienta capaz de descubrir el estado original en que se ha de encontrar al hombre antes de su condición *biófaga*. Revisar la vida humana a partir de los ojos de un método para desantropologizar al ser y la vida, nos permitirán proceder hacia la única tesis posible que emerge de la idea de que cada individuo es portador de un mecanismo de «agotamiento vital». A dicho estado en que se halla la parte corporal y racional unida por la vida, denominaremos *ontofagia*.

A exigencia de lo anterior, es necesario explicitar la estructura de dicho proceso, para lo que requeriremos explorar los términos más allá de la propia filosofía de Nietzsche. **Primero**, consideramos que el hombre nietzscheano es un *homo vivit*, nace para ello, el mundo está condicionado solo para él, dispuesto orgánicamente hacia la mortalidad, que se traduce en el acto mismo de vivir, sin ella todo ser *pensante* está despojado de la capacidad de vida, incapacitado para alimentarse de ella, y, por tanto, sería un ser más allá de la comprensión, pues carecería de su conciencia reflexiva. Aquella permitiría situar al hombre en una noción de territorio, y éste otorgaría masa antropológica al ser biológico denominado *homo*.

¹²² Ningún pensador, a sabiendas de su responsabilidad espiritual, ha apostado por una existencia irremediable, incapaz de sobrellevar las carnicerías simbólicas de la lealtad al pensamiento. Propongo, como hilo de esta investigación, una consideración desagradable de la condición humana: *la depredación del ser* (humano). Camino guiado por la autofagia de la existencia. Una manera grotesca de condenar al hombre y su entorno al destino más fatal para un mortal: el *abandono de uno mismo*. Muy a pesar de la idea de que el hombre quiere perdurar y mantenerse en la vida, tal como lo afirma M. Brent en su obra *Sentido y Existencia*, es claro que compartimos la idea del Dr. Mijail Malishev, al declarar que “ningún hombre desea perder la vida cuando ha considerado que vale la pena conservarla”, sin embargo, el abandono de la vida no es igual a la pérdida del sentido por lo vivo. No se abandona, en esta propuesta a la vida, sino al falso privilegio que el hombre ha erigido sobre ella.

Segundo: el hombre civilizado,¹²³ por concebirse en un estado cultural y desarrollado técnicamente en su concepción, afirmamos describirlo como un ser que se alimenta no de conceptos abstractos ni objetos empíricos, sino por el contrario, ha emergido de un estado originalmente ontológico. La afirmación anterior la sostenemos dentro de la visión genealógica de Nietzsche, es decir, el objetivo del filósofo de *Más allá del bien y del mal*, es mostrar la genealogía del ser del hombre. Su investigación espiritual y psíquica están dirigidas a recabar información sobre el nacimiento del ser humano como ser de voluntad, pues el hombre es, en esencia, un ser que quiere ser, ya sea en su ámbito político, biológico, social, subjetivo o trascendental. Con ello, proponemos concebir dentro del desarrollo humano cinco modos en los cuales ha devenido la conciencia antropológica: mítico, físico, racional, epistémico y *ontofágico*.

En el marco teórico de este razonamiento, seguimos al profesor Karlfried Dürckheim, al sostener la misma verdad al anunciar que *nadie pone en duda el origen terrestre del hombre*,¹²⁴ sin embargo, planteamos que el estado *ontofágico* del hombre, es una nueva condición generada por el ingreso del hombre mismo al mundo de lo trascendente, es decir, dominando la esencia de la vida, el conocimiento, la *praxis* y en suma el ser de las cosas, se ha convertido, este hombre del siglo XXI, en un aparato que se prepara para absorber el mundo de una manera acelerada.

En otras palabras, nos enfrentamos a un hombre que se alimenta de lo que las cosas son, y las convierte a su vez en un derecho de vida que viene ya no de la vida misma, sino del ser que entra a la condición humana, de ahí que cuando se habla de vida, se entiende, *per se*, que es un decreto originario del hombre, minimizando y perturbando el medio, al

¹²³ Las civilizaciones, a lo largo de la historia, han dotado de un carácter vigoroso a la condición de un ser vivo multi-estádico como es el Hombre. Se prefiere llamar a ese carácter *estádico* (a pesar del abuso de la escritura de este término) antes que *facético*, porque la propuesta vertida aquí, parte de la idea de que el ser, la vida y la existencia humana, son **transferibles** a las condiciones de cualquier elemento de la realidad conocida, percibida y empática. Es decir, el ser humano se consolida en estados concretos de su identidad, a diferencia de las facetas que tiene como ser social de cambio.

¹²⁴ Dürckheim, Graf Karlfried, *El hombre y su doble origen*, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos, 1982, p. 13.

mundo, con el fin llano de que para vivir, el hombre requiere ser algo, cualquier cosa, aún por encima de lo otro, y es ese otro origen, el que cuestionamos ahora.

Dicho procesamiento de la vida, la identidad y la existencia –se considera que lo que hace al hombre consta de estas tres cualidades, ambas unidas por lo que aquí se llama hombre– ha constituido una crisis más allá del egocentrismo identitario. A repetidas cuentas la fractura no surgió de la concepción racional absoluta del hombre, sino del agotamiento vital del ser cognoscente. La lectura es radical, la vida humana al igual que el mundo natural, se han agotado después del mundo griego, porque la razón constituyó en su devenir histórico al hombre como un ser primigeniamente que piensa para sobrevivir.¹²⁵

En esta medida, el pensamiento es, como lo comprendería Adorno, un modo de identificar¹²⁶ la identidad del mundo a través de una herramienta totalizante: el conocimiento.

Ahora bien, hablar de vida, hombre y civilización, es, sin duda alguna, hablar de filosofía y de los griegos, toda vez que nos enseñaron que *la investigación racional del mundo y de la vida tiene sus límites*.¹²⁷ La premisa es clara; hay espacios en el pensamiento donde no se puede conocer, la vida misma es un acto inalcanzable para el ser cognitivo, dado que su ser antes que hombre es un órgano viviente. De esta manera, el hombre mismo se encuentra limitado no por la experiencia, sino por las pausas de la temporalidad; por consiguiente, cada acontecer es nuevo, de

¹²⁵ Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila 1990. Es enigmático ya, el aforismo 110 de esta magna obra, por su capacidad de crítica el análisis social del ascenso del pensador en lugar del vividor, es una deuda impagable a los estudios nietzscheanos sobre la antigüedad. Mas cabe señalar, que el motivo principal de la pérdida de los elementos malvados de la filosofía no radica en la corporalidad de una verdad histórica, sino en su capacidad de someter el pánico antropológico con la idea de comunión subjetiva. Es decir, es a través de transferir el temor en el hombre hacia un pago o consumación vital, que los hombres pierden toda capacidad de temblor existencial, y por tanto, de vida *originaria*.

¹²⁶ Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1984, p. 13.

¹²⁷ Nestle, Wilhelm, *Historia del espíritu griego. Desde homero hasta finales del siglo V*. Barcelona, Ariel, 2010, p. 18. La mayor proeza del helenista Nestle radica en comprender, de un modo ejemplar, la función de la racionalidad y el desarrollo de la episteme griega antigua, como un acto de expresión elevado de su cultura. Un típico caso de una espiritualidad equilibrada y enfocada a la formación humana de sus hombres, desde los mitos hasta la más alta abstracción.

él solo sabemos en el momento en que para nuestra comprensión lo exterior es incomunicable. En efecto, solo la mitad de la razón puede justificar esa comunicabilidad a través de la finalidad, puesto que el golpe del mundo no es parcial, sino total, clasificamos especies cognitivas para poder vivir, porque de otra manera seríamos innecesarios para el mundo.

Dicho lo anterior, ¿hay algo que el pensamiento no sea capaz de contener? La vida misma es un elemento inaprensible para lo que conocemos, porque todo lo que conocemos vive,¹²⁸ está en un lugar indomable; el universo, concebido por más de 4 000 000 000 de años, nos ha vuelto seres cuyos conocimientos fueron producto de un antepasado sin nombre, sin ciencia, sin religión y sin existencia. Carecemos de humildad, porque creemos como designio que la vida surge cuando el hombre es capaz de anunciarla, que el árbol crece cuando lo podemos nombrar, que las bacterias forjan seres pluricelulares porque los concebimos a través de la técnica. Tal como lo dice Henry David Thoreau: “Es inútil soñar con una tierra virgen lejos de nosotros mismos. Esa tierra no existe. Lo que inspira ese sueño es el lodazal de nuestro cerebro y nuestras entrañas, el vigor primigenio de la naturaleza que hay dentro de nosotros.”

Como hombres, no comprendemos las dimensiones de lo vivo y su **originalidad** en el vasto universo. Buscamos el sentido de todo porque *al estar de paso, intentamos que nuestra existencia trascienda, negándonos a aceptar la ausencia de sentido; en tanto seres finitos, tratamos desesperadamente de trascender nuestra finitud.*¹²⁹

¿Qué finalidad ha de tener entonces el conocimiento para la vida? ¿Cuál la vida como conocimiento? No hay, bajo ninguna circunstancia, una utilidad de lo vivo en aras del conocer, porque toda vida se halla independiente de control epistémico. Para el lector experimentado, es clara

¹²⁸ Una referencia más tácita, puede verse en el documental *Home*, estrenado en 2009 por Yann Arthus-Bertrand, al igual que *Marea Humana* de Ai Weiwei.

¹²⁹ Schimmel, Géraldine, (Octubre 1996), ¿Quiénes somos?, *El correo de la UNESCO. Los mundos del exilio*, 47, pp. 44-46.

la distinción. Desde los comienzos de la civilización con la llegada de las grandes culturas de Mesopotamia, parecería que una verdad se ha vuelto necesaria, comprender que entre el hombre y aquello que llamamos «vida» hay una relación intrínseca: que la vida humana es la síntesis más plausible de lo vivo; sin embargo, consideramos que la idea de J. Marías es más precisa, al distinguir que «la vida» solo se vuelve *mía, nuestra*, cuando es parte de una biografía que aparece *viviendo*, en gerundio, ante nuestra realidad, pero ello no significa que cuando ésta (la vida) se encuentra fuera del hombre, sea reducida a lo animal, lo biológico, lo vegetal o lo atómico, significa por el contrario, que «la vida» es una red de conexiones en donde se constituye lo **posible**, un campo de flujo que no tiene posesionarios, por tal razón podemos aseverar que *yo soy quien se encuentra en la vida*,¹³⁰ y no la vida quien se halla dentro de la vida humana, pues aun así, la vida propia del ser humano se construye de adentro hacia fuera, esa es su realidad.

En este sentido, podemos saber cómo curar la gripe, pero no por qué evolucionó de tal manera para afectar a los hombres, pues la finalidad del conocimiento ya sea científico, teórico o empírico sobre la vida no radica en saber la razón de su causa, sino el proceso de su afección. Es menester asumir que extirpar lo vivo de la experiencia es imposible, porque el desarrollo natural de cada agente en el cosmos, desde el átomo hasta la piedra, siguen su curso sin la constatación del entendimiento humano. En esta vorágine, el hombre conoce aquí, no por el objeto, sino para el sujeto, sabe para vivir, para poder sobrevivir al medio avasallador de la vida.

Empero, la pretensión humana ha ido a la búsqueda de un saber sobre el universo que no puede incluirse como conocimiento de la vida, pues éste, solo es una expresión de la misma, o como Nietzsche lo sustentaría, solo somos una “representación de la voluntad”, es decir, lo humano es una manifestación de la vida misma, y ello no representa que

¹³⁰ Marías, Julián, *Antropología Metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 60.

el adueñamiento gramático y biográfico que ha hecho con el instrumento de la civilización, constituyan a la vida en su sentido netamente hacia lo humano, parafraseando a Ortega, no sería válido asumir que “el hombre existe en esa realidad junto a su circunstancia”, sino es lo que le circunda aquello que le constituye en tanto hombre, sin él no sería, no existiría. La pretensión de la civilización ha sido forjar su ideal para formar cadenas de explicación sobre lo que no comprendemos, sobre lo que no podemos vivir. En este punto ratificamos lo anterior, al decir que el hombre no es la teoría, sino el vivir que se desarrolla en un *gerundio biográfico*, es decir, en un ir y volver de la vida en general.

Queda patente, a merced de lo mencionado, en qué radica la condición *ontófaga* del hombre, como un ser imposible, su cualidad primigenia ha sido el agotamiento de los conceptos y de los objetos. La reducción de su pensamiento al mero acto de conocer ha extirpado, como lo ve Nietzsche, la vitalidad en el hombre. Dentro de la filosofía de Friedrich, el sentido de la vida no es puesto en duda, más aún, se reafirma, pues se vive porque se puede vivir, porque se es vivo.

«Sed un hombre y no me sigáis a mí — ¡sino a ti! ¡Sino a ti!». ¡También *nuestra* vida debe conservar la razón ante nosotros mismos! ¡También nosotros debemos crecer y florecer libres y sin temor y desde un egoísmo inocente! Y ante la contemplación de tales hombres, hoy como ayer resuenan aun en mis oídos estas frases: «que la pasión es mejor que el estoicismo y la hipocresía, que incluso la honradez en la maldad es mejor que perderse uno a sí mismo en la eticidad de la tradición, que el hombre libre puede ser igualmente bueno que malvado, pero que el hombre no libre es una vergüenza de la naturaleza y que carece de consuelo tanto en el cielo como en la tierra; finalmente, que *cualquiera que quiera llegar a ser libre, tiene que llegar a serlo a través de sí mismo*, y que a nadie le cae la libertad en el regazo como un regalo milagroso»¹³¹

El gran vitalista alemán, sobrepone al conocimiento analítico, trascendental, la idea de una libertad vital, de una humanidad nutritiva, una conciencia amoral, una antropología somática. Tal como Hadot lo

¹³¹ Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 93.

predestinaba de una mejor forma, *el individuo está condenado a ser él mismo*,¹³² pero ello no significa que justifique su maldad ante lo que no piensa, sino por el contrario, significa que replantee la finalidad de la razón.

Habituamos una era de enormes incertidumbres, sin destinos, dioses y fuerzas más allá de lo humano. Albergamos el recuerdo de nuestros antepasados como una manera de afrontar el peligro a perder el origen, pero necesitamos considerar, nuevamente, el papel que juega el conocimiento, la verdad y la razón, en la cadena de la vida. Un mundo sin pensar es un mundo sin sentido, un hombre sin verdad es un espejo vacío de la vida. Mas lo propiamente fuerte entre razón-tiempo-vida-muerte-verdad, es la fuerza que el hombre intuye de su flaqueza; el terror a desaparecer.

De ingente espanto a desaparecer se ha levantado la Civilización, que es, para Nietzsche, sinónimo de esclavitud. Por ello pensaba que los griegos portavoces de la identidad política y por tanto civilizada de la vida, colocaron ante el brote del sufrimiento y el dolor del origen desgarrado del hombre, la idea de los dioses olímpicos. De cierta manera la característica endiosada del hombre civilizado, trajo consigo la pérdida de la brutalidad de la vida. La causa de este abandono primitivo de afrontar la vida a través del riesgo en los procesos culturales humanos, es decir, en la cultivación de un espíritu empoderado con la verdad, hicieron creer a Nietzsche que la idea de civilización tiene que ver con la cultura del manejo de la historia, por aquellos hombres poderosos que viven esperando a que el pasado se perpetúe en el futuro. En el fondo, aquellos hombres son los que *luchan*

¹³² Hadot, Pierre, *No te olvides de vivir, Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, Madrid, Siruela, 2010, p. 99. Como buen heleno, Hadot mira con veracidad la historia de las condiciones espirituales de la vida en la antigüedad a través de la poesía de Goethe. Una de las consideraciones más relevantes yace en la concepción de una semántica (azar, espíritu, verdad) de la existencia, que permite interpretar el desarrollo de un espíritu consolidado por la cultura inimaginable de la experiencia. Vivir, es afirmarse aún con la desgracia, propiamente es adueñarse en el destino único para el hombre: la vida. En este sentido, no está lejos de concebir la vida en el sentido nietzscheano, como un órgano que se nutre del mundo sin más que su hambre por la trascendencia.

*con trabajo, por poco tiempo, contra la destrucción. Pues, ante todo, estos seres no quieren más que una cosa: vivir, a toda costa.*¹³³

Partimos del argumento de que, en la actualidad, como lo establece el profesor Huntington, *más que antes, la civilización se inclina hacia el control de la naturaleza, la libertad de movimiento y a las grandes unidades: sociales, económicas y políticas.*¹³⁴ En este sentido Nietzsche admitiría que el problema de lo civilizatorio no es el propio avance del desarrollo humano, sino por el contrario, la ferocidad soez con la que extermina la cultura, la espontaneidad y los misterios de la vida. De tal modo que su crítica recaería en una postura similar, pero más refinada, a la de Negri, H. Marcuse, J. Schuldt o lo mismo M. Houellebecq. Nietzsche afirmaría que *las fuerzas más salvajes abren camino, primero destruyendo, pero su actividad era pese a ello necesaria para que más tarde levantase aquí su casa una civilización más apacible.*¹³⁵ Sin embargo, la conciencia del tiempo se mantenía viva en nuestro pensador, al reafirmar que la falta de tranquilidad en los modelos de vida han vuelto decadente la civilización humana, por eso establece que *por falta de sosiego, nuestra civilización desemboca en una barbarie,*¹³⁶ creemos que la razón la denunciaba al escribir:

Cuando en el horizonte de la vida no se tienen líneas fijas, suaves, líneas de montañas y bosques por así decir, la voluntad más interna del hombre deviene ella misma inquieta, distraída y veleidosa, como la esencia del hombre urbano: ni tiene ni da felicidad.¹³⁷

La barbarie en la cultura, está desprendida del sentimiento de control que emerge de una humanidad que asegura su perpetuidad en el manejo desmesurado del entorno, justamente porque se niega a seguir el

¹³³ Nietzsche, Friedrich, *Obras completas. Consideraciones intempestivas*; Vol. II, Madrid, Aguilar, 1932, p.83.

¹³⁴ Huntington, Ellsworth, *Las fuentes de la civilización*, México, F.C.E., 1949, p. 16.

¹³⁵ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*; Vol. I, p. 162.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 180.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 182.

proceso de destrucción que Friedrich, aun con reservas, admite como parte de la realidad de la vida salvaje, desmesurada e incontrolable, por eso su sátira al decir que “la civilización quiere algo distinto de lo que quiere la cultura, quizá en parte lo contrario,” justamente porque cultura y civilización, son dos fines distintos en la vida del hombre.

El sentido que en un comienzo recaía sobre los actos desproporcionados del mundo, pues la razón no había evolucionado aún como medida y cálculo del mundo, pasaron a ser propiedad construida del fin cosmopolita del hombre.

De la crítica a una vida que se protege del avance necesario de la destrucción, avanzamos al proyecto de regeneración y reposición de las fuerzas originales de la vida, el proyecto con el que Nietzsche cimentó su propuesta, recayó, en gran parte, en la construcción de un *Übermensch* que fuese capaz de transfigurar esa condición espiritual técnica fundada en la cultura. A la par de su término *Leben* para demostrar que la crisis histórica del pensamiento filosófico, centró sus esfuerzos en trascender la comunicación originaria entre el hombre y el mundo. Como un fiel creyente en una época de *decadence*, el filósofo de *El caminante y su sombra* rechazó la identidad política de los hombres, bajo el entendido de que la herramienta de la historia estaba a merced del poder de subsunción que a su cargo tenía la sociedad moderna. Al igual que Marx, Nietzsche dinamizó la dialéctica de la historia brindándole un papel en mérito de posibilitar la vida. El hombre vivo es un ser histórico, la razón conceptual es una razón corporal, la vida teórica es una vida trágica. Su noción de hombre como *un devenir en el que nada tiene por qué perdurar de un modo invariable*,¹³⁸ está lejos de acercarse a la idea misma de sujeto, la calidad arquitectónica y gastronómica con la que la filosofía nietzscheana se reconoce como una verdad del tiempo del cuerpo, es la manera hedonista por la que su esbozo antropológico ha de cruzar, pues es la maravilla de la

¹³⁸ Sánchez, Meca, Diego (editor), *Friedrich Nietzsche: Fragmentos póstumos*; Vol. I, Madrid, Tecnos, 2010, p. 29.

satisfacción de la voluntad de vivir quien empuja al ser humano a la complacencia de su organismo.

Más precisamente Nietzsche comprendió que la idea de un *Übermensch*, mal entendida por completo por la historia, es la única posibilidad de superar la imagen del hombre civilizado y políticamente gobernado por la falsedad de las funciones vitales.

Para Friedrich, la concepción correcta de un hombre que vive sobre la vida, que sobrevuela las esencias del concepto y la trascendencia del ideal, es aquel que ha sido capaz de volverse junto con lo otro. A la letra reza:

Quien ha comprendido plenamente la preposición sobre [über], ha comprendido la amplitud del orgullo y la miseria humanos. Quien está *sobre* las cosas, no está *en* las cosas – ¡y, por consiguiente, ni siquiera en sí mismo! Esto último puede ser su orgullo.¹³⁹

Más allá del contorno que la racionalidad ha brindado al ser humano para adquirir las propiedades sustanciales del mundo, significarlo, representarlo y servirse de su expresión, la idea del hombre como un animal devorador de las abstracciones gnoseológicas del pensamiento y ser *ontófago* de la vida, hace un llamado a revisar la cultura del razonar ante los ojos de la consecuencia. ¿Pues no es el mundo algo finito? ¿Acaso el tiempo no nos sucede según la velocidad en que se piensa? Dicha manera de afrontar antropológicamente la vida, exige la necesidad de un entrenamiento contra lo humano, contra lo civilizado sistemáticamente, pues es el hombre quien levanta un imperio de justificación de sí mismo, primero: porque no vive por la naturalidad de su condición, sino por el peligro de asumirse sin territorio,¹⁴⁰ y segundo:

¹³⁹ Sánchez, Meca, Diego (editor), *Friedrich Nietzsche: Fragmentos póstumos*; Vol. II, Madrid, Tecnos, 2008, p. 248.

¹⁴⁰ La causa primordial del abandono, se basa en la falta de coraje del ser humano para arriesgarse al combate contra sí mismo. Para Nietzsche, es un problema espiritual, pues el hombre ya no se deriva de él, su talento para la soberbia evolutiva le ha vuelto un animal insatisfecho. Hacia esta condición de la vida, otorgamos el

porque habita sobre un privilegio convenido (y no derecho adquirido) sobre una vida sin espíritu.

La humanidad debe reconocer, a repetidas cuentas, la limitación de su espíritu, y la vida guerrera esbozada en esta investigación como alternativa al sufrimiento simbólico del hombre, intentará mostrar la senda de configuraciones *andro-páticas*¹⁴¹ que habrá de asir el ser vivo capaz de luchar por el abrazamiento subjetivo de su ser despedazado. Un espacio morfológico de la conciencia en donde el hombre no está en disposición de saber qué es, ni cómo ha *llegado* su existencia, la natalidad de sus órganos le arrojan a un destino sin retorno, es la vida del ¡vive! quien se ha apoderado entonces del mundo, del tiempo.

No cabe duda, que el hombre está lejos de poder llamarse nuevamente ante el mundo. Desde la mirada de nuestro autor, es una cuestión de fatalidad,¹⁴² para la vida guerrera, es una pelea perpetua contra los excesos biológicos y vitales que ha emprendido nuestra era.

Como se ha denunciado en el transcurso de este trabajo, Nietzsche analiza la genealogía del ser, a través de tres temas fundamentales: la moral, la cultura y la vida. En este albor de ejes, no existe, por ningún lado de su obra, una referencia en torno a un proyecto de vida, sino por el contrario, existe una visión de Hombre *transfigurante* en donde se cimientan y cristalizan sus propuestas. El hecho de que hable de una guerra de la vida, no significa que el proyecto de pensamiento creado por el filósofo alemán se haya centrado en construir una imagen de vida fuerte, es aquí en donde nos separamos de nuestro autor, para ir más allá de sus consideraciones en torno a los análisis de lo moral, lo epistémico y lo vital.

último factor de esta lucha: la *destrucción del espíritu humano*. Cfr. Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 43.

¹⁴¹ Sostenemos, firmemente, que la vida es una lucha contra lo humano de los estados y conexiones empáticas entre los hombres y su entorno. De un sentimiento primitivo de encuentro con/en el mundo. Vida guerrera es, aquí, sinónimo de reconstrucción de la conciencia del abandono. Este proyecto plantea que los mecanismos auténticos de experiencia vital se hallan en el desprendimiento del espíritu sobre una identidad antroposíquica que ha enraizado al hombre a una vida sin valor, pues la perpetuidad de los modelos civilizatorios, lo han encaminado a humanizarlo todo. En este sentido la propuesta es clara, se trata de crear una nueva corporalidad del dejar de ser, es decir, que conduzca a una espiritualidad de lucha y renuncia.

¹⁴² Véase Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2009.

Dado que la vida guerrera, es una propuesta fundada en una metodología clave: el abandono antropológico, cuyo fin es mostrar que la vida en el hombre debe pasar por varios estados de lucha:

- Reconfiguración de la vida como lucha
- Abandono antropológico de la conservación
- Consciencia de superación y destrucción
- Somatología del dominio
- Fractura vital de la fatalidad

Lo anterior, explicado con determinación en lo posterior, trata de reconfigurar el *adiestramiento* que ha de tener el hombre para ganarse la vida que hay en él, pues sostenemos que se le ha privado, después de los griegos, de su capacidad para vivir, y en su lugar se ha erigido un privilegio *psicogogo* a la vida. Que el hombre se desposea de sí, significa que la vida en él le posea como un ser de destrucción, pues la conciencia de ese proceso da como resultado que ese tipo de hombre ha comprendido que la vida es destrucción, fractura de identidades, aun cuando resida en el interior del ser del hombre.

En este sentido nos enfrentamos a una vida guerrera que busca el derecho necesario a la destrucción y la perpetuidad de una civilización sin honor, valores de lucha e imágenes de dolor como parte de la experiencia de la existencia. Es aquí cuando se habla de vida guerrera como un ideal que asume, por encima de lo humano, la esencia de una filosofía motivada por ingresar a esos procedimientos de aniquilación, tal como el *devenir* en Heráclito, la *ekrirosis* estoica, la *palingenesia* platónica, o en este caso, la vida guerrera. Por otro lado, no es que no exista una teoría de ello en nuestra era, no obstante, si existe una conciencia no asumida, desde la raíz de la vida, de que para vivir hay que despojarse de la tesis que apuesta porque el hombre es vida, y comprender, como se apuesta con el análisis de Julián Marías, que más bien el hombre está *en/sobre* la vida, o

de modo más preciso, *yo soy quien se encuentra en la vida*,¹⁴³ dado que al igual que el filósofo español, compartimos la idea de que la vida no es una posesión, sino por el contrario, se está *sentado* sobre ella, sin apropiársela.

Todo aquel hombre digno de su condición de reconocimiento ante la incapacidad del vivir, debido a su forma *depredante*, debe mandar sobre sí mismo, el ejercicio propio de un exilio antropológico. Con el desarme civilizatorio de la subjetividad del pensamiento, asistimos a una época en donde el método, por más que haga sollozo la crítica actual sobre la filosofía como creadora de realidad, recae sobre el proceso antagónico que el cuerpo y la mente han de librar a través de los valores de lucha, la necesidad se hace patente cuando a vivo tiempo la humanidad ha pretendido absorberlo todo por medio de procesamientos abstractos, al grado máximo de hacer irreconocible la propia inocencia y asombro de lo que está vivo.

El ejercicio filosófico entonces, debe provenir de la propia genealogía del abandono.¹⁴⁴ Para el mundo occidental, la cultura griega representó el pasado de una existencia rítmica fundada en la vida misma y su desgarramiento. Para Nietzsche, la diferencia existencial, a la vieja manera, de un modo de vivir la vida en el coraje para defenderla, y morir en la alegría para desposeerla.

Al final, como sentencia Nietzsche, las Ideas son la mentira necesaria para que la sociedad y el Estado de hombres caídos por la presencia de una verdad aparente, puedan sobrevivir al desencanto del palpitar mismo del mundo que no es nuestra conciencia. La vida tomada por la humanidad no es vida, sino mentira, pues:

¹⁴³ Marías, Julián, *Antropología Metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 60. Al igual que la distinción entre vida humana y vida, debe distinguirse entre posesión, apropiación y afirmación.

¹⁴⁴ Es menester recordar, que el término φιλοσοφία tiene sus raíces, antes que filosóficas, heroicas en el caso de Φοῶς, Cfr. *Odisea XV*, 216-299. que podría ser el derivador del término *sophos*. En *Iliada XV*, 412, se caracteriza como astucia, audacia etc. Al parecer, la palabra sabiduría misma tiene relación intrínseca con el pronombre personal en segunda persona σὺ. Podemos conjeturar, temiendo la furia del erudito, que el lenguaje mismo de los griegos, guarda en su interior un ejercicio despersonalizante, un quehacer en manos de quien lo observa. Con ello se pretende rastrear una semántica del saber solitario, fundado en la capacidad para **consumir** la vida existencial del sabio-filósofo en la idea misma de **renuncia**.

Nuestro caso particular es bastante interesante: nosotros hemos elaborado una concepción para poder vivir en un mundo, para percibir justo lo suficiente para que todavía lo *soportemos...*¹⁴⁵

La lucha contra la cultura decadente, ha requerido de la consideración binominal del ser humano como ser de agotamiento (vivo) y ser de consumo (*ontofago*). Lo más lógico en el análisis a través de Nietzsche, es que los problemas de la cultura que embullen al hombre a crear su propio ambiente, le obligan, por condición biológica (intuición), a desarrollarse aún a costa de su entorno, en este sentido, Nietzsche no funciona dentro de nuestra visión de vida, pues la principal diferencia, es que para él *vida es voluntad y naturaleza es también voluntad*.¹⁴⁶

La vida guerrera apuesta por plantear que **la vida es un derecho de la conciencia que despoja, transfiere y agota el ser del hombre y su existencia**. En el marco de esta categoría ideal, consideramos que es esta cualidad lo que va más allá de Nietzsche, nuestra aportación radica en que este principio de experiencia, tiene la inmediata consecuencia de una vida distinta a la que plantea el autor de *El nacimiento de la tragedia*, porque el argumento de nuestro trabajo, es que esa conciencia de transición para el hombre, debe guiarlo a un rasgo distintivo de su identidad humana, la renuncia a ser **portador** de un «ser particular». Y para llegar a esa condición de consumo de la vida que entra en él, es necesario considerar al hombre como una especie de *devorador*, justamente porque su único papel dentro del flujo de lo vivo, es consumir y agotar lo que en él yace de vitalidad. *Ontófago* y *biófago*, no son sino dos términos que permiten a este trabajo describir la condición humana actual, pues ambos significan dos problemas graves en nuestra conciencia de vida: alimentarse del ser y de la vida, implican que ese hombre sobre el que se ha sentado la idea de que representa al universo, bajo el entendido de que es el único ser en cuya

¹⁴⁵ Sánchez, Meca, Diego (editor), *Friedrich Nietzsche: Fragmentos póstumos*; Vol. IV, Madrid, Tecnos, 2008, p. 541.

¹⁴⁶ Jünger, Friedrich, *Nietzsche*, Barcelona, Herder, 2016, p. 66.

capacidad racional, creativa y sensitiva puede dar sentido a lo que nos rodea, es a lo sumo, para nuestro trabajo, un falso privilegio. De ahí que vida guerrera requiera de una consideración antropológica, metódica, de abandono. En la medida en que se trata de adquirir, a través de la lucha contra sí, el derecho a vivir, es decir, a *formar parte*, no la más fundamental, de una vida despojante, agotante y destructiva.

Ahora bien, para comprender ampliamente que desde Nietzsche, las sociedades se erigen sobre la falsa concepción teológica de la civilización mintiendo a la fuerza, transportando la autenticidad de valor del mundo natural, proyectando las sombras de la representación metafísica de la vida como única verdad de la idea de hombre; sin embargo Nietzsche podía calcular, con ojo propio de un águila, que la humanidad se posee superando la imagen antropológica de hombre, y reconociendo su organismo como un talento propio del poderío para la existencia, el tiempo y la vida, el hombre ahí, en su estado pulsante, es un ser parte del todo, un viviente, un volador de las altas montañas de la identidad, pues:

Solo en el grado en que el hombre logra restringir el elemento no histórico mediante la reflexión, la re-reflexión, la compasión, distinción y unificación; solo en tanto se produce, en aquella nube que todo lo encierra, un destello luminoso; es decir, solo en tanto posee el poder de utilizar lo pasado para la vida y de transformar lo acaecido en Historia, el hombre se vuelve humano.¹⁴⁷

El hombre no es otra cosa que un tránsito entre la vida y el regreso del sufrimiento primigenio del origen, el hombre, si se prescinde de él, el mundo no es más que una imagen vacía sin movimiento, pura, mientras lo humano, si se extirpa de la vida, ésta no es más que una representación de la carencia de sentido, pero una asunción de la belleza del azar. En este punto, Nietzsche sostiene que tanto el hombre, la naturaleza como la vida, son formas de la voluntad, una representación de la misma; empero, la cultura forjada por su capacidad creativa, le permite marcar la diferencia

¹⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, *Segunda consideración intempestiva; sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006, p. 20.

con respecto a los demás seres vivos. No obstante, el hombre, como ha quedado clarificado en párrafos anteriores, es un tránsito de formas indeterminables, puesto que no poseemos el control del código de creación, lo más a lo que puede aspirar el ser humano, es a respetar, dentro de sí, el mandato del honor, la firmeza y el respeto por la vida y sus profundidades. Debe quedar claro, que la vida guerrera, pretende llevar al lector a la apuesta por restaurar el derecho a vivir que, consideramos, se ha perdido después de los griegos. Y es a través de las reflexiones de F. Nietzsche, en cuyo hábitat este proyecto ha encontrado un esbozo de una vida fuerte, por tal razón es que se vive una guerra contra el ser humano, porque ha perdido su valentía, su coraje para habitar en el terror de su exterminio, su identidad.

2.3.- El nacimiento de lo horripilante: una antropogonía del ser

El presente apartado, tiene como fin reunir los elementos de importancia que permitan destapar la máscara de sujeción antropológica que ha constituido al ser que habita en el suelo, para poder develar al organismo que usurpa un territorio desconocido guiado por la capacidad de pensar. Hace más de 6 mil millones de años que el último *Ardipitecus* compartió con nuestros antepasados un gen en común, y es a partir de un tiempo incomprensible que el hombre, con ayuda de la temporalidad histórica ha subsistido en un entorno fabricado para su acabamiento. Sin embargo, nuestro hombre ha creado superficies que le permiten sobrevivir como un ser inorgánico, puesto que su cualidad originaria: crear para vivir, se ha transformado por su propio cuerpo en una habilidad que consume para pervivir, y no para agotarse en su propia experiencia responsable.

En otras palabras, partimos del hecho de que es cuando el humano se agencia la facultad de crear **medio** de vida, cuando nace lo horripilante en él, fundado en trastocar la naturalidad de un ser primitivo, de un organismo autótrofo para convertirse en un dispositivo y resorte de lo primigenio: la vida¹⁴⁸. Nuestra base para demostrar lo anterior, radica, en cierto aspecto, en la consideración humana de Nietzsche como una “maquinaria”, tal como ya lo había expresado el profesor Jünger y su repercusión hacia varias teorías nietzscheanas del ascetismo, la moral y la crítica teleológica a Hegel. De ahí que en sus palabras Nietzsche definió al

¹⁴⁸ Cabe mencionar que el término dispositivo nada tiene que ver con el su homólogo foucaulteano. Mientras en este son los operadores materiales del poder Cfr. Revel, Judith, *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Nueva visión, 2009. Podemos decir, a raíz de la vida guerrera propuesta aquí, que esta investigación intenta leer al hombre como un dispositivo en cuanto válvula que permite ingresar, a través de las transferencias antropológicas, las condiciones del medio para vivir, y cerrar las perturbaciones del medio para la subsistencia de la raza. Un estudio más amplio, puede verse en la referencia del astrofísico de Cambridge Gribbin, John, *El clima futuro*, Barcelona, Salvat, 1994, en torno al modo de vida social actual y las implicaciones de la falta de conciencia técnica sobre el uso de las tecnologías y el impacto del dióxido de carbono para el mundo.

hombre como *la única criatura que es al mismo tiempo todo y nada, y que tiene conciencia de que es al mismo tiempo todo y nada*.¹⁴⁹ Decimos que la *antropogonía* o visión sobre el origen de apropiamiento en torno a la vida, ha emergido de esa conciencia mecánica, por tal razón demostramos que esa tesis es válida en esta interpretación sobre la vida y el hombre, debido a que Friedrich era consciente de la fuerza modificadora de la cultura social y política. Mostró la decadencia de las estructuras espirituales y culturales en el hombre, bajo el entendido de que la vida humana no tenía ningún fin, y el ámbito económico de los seres humanos, es una declaración de negación para la corporalidad humana, por eso declara:

«La distinción entre una existencia inferior y una existencia superior es técnicamente insostenible, porque todo animal, toda planta cumple con su tarea de la manera más perfecta posible; el vuelo del pesado escarabajo no es nada menos perfecto que el flotar de la mariposa para las tareas de la mariposa. La distinción es económica, pues los organismos complejos son capaces de realizar más trabajo y más perfecto, y las *ventajas* que resultan de ello son tan grandes que superan los costes de conservación y producción, que han aumentado considerablemente»¹⁵⁰

La cualidad en la que La vida guerrera descubre el manejo perverso del medio o hábitat vital del hombre, no recae sobre el aspecto económico en donde, según Nietzsche, debe surgir el *Übermensch*, pues él apuesta por manifestar que, para ejercer un contrasentido a la dinámica de la vida social del hombre, implica pensar en que debe emerger de la propia humanidad. Como lo manifiesta a viva voz, *una especie más fuerte, un tipo superior, que tiene condiciones de surgimiento y de conservación diferentes que el hombre medio. Mi concepto, mi símil para este tipo es, como se sabe, el término superhombre*.¹⁵¹ En este sentido, el manejo del hábitat vital, ha surgido, desde nuestra lectura, a partir de que el hombre mismo se ha vuelto un posesionario de una fuerza de creación de medio, a través de la

¹⁴⁹ Jünger, *Nietzsche*, p. 78.

¹⁵⁰ Sánchez, Meca, Diego (editor), *Friedrich Nietzsche: Fragmentos póstumos*; Vol. IV, p. 302.

¹⁵¹ *Ibid.*

cultura, el saber y la conciencia, que le ha permitido retener en sus condiciones materiales, a la vida. De este modo demostramos lo que con antelación hemos señalado, el hombre debe ser un ser transitorio.

Por otro lado, mucho antes de yacer el cuerpo erguido de un homínido, mucho antes de existir los elementos policelulares de la vida microbiológica, un origen estaba comenzando, era el inicio forzoso del apropiamiento, y durante millones de años “lo que nos creó” dio paso a un tipo de ser inaprensible, incontenible e incomprensible: **nosotros**. Desde esta perspectiva genésica, este apartado ahondará el origen de agonía que ha desenvuelto el ser humano, y las consecuencias emergidas desde el interior de un hombre ontológicamente partido, despojado por la fuerza bruta y azarosa de nuestra condición: el pensamiento.

Para Nietzsche, la necesidad interior de comprender que la vida es algo muy diferente a lo vivo, significa el esfuerzo de nuestro pensador por separar dos momentos antagónicos irrepetibles en la vida humana. Por un lado, vivir es acontecer dentro de los torbellinos constantes del caos, pues la idea del devenir en el filósofo alemán es la manera en que se hace patente la vida concreta de cada ser. Por otro, la consumación de las fuerzas que actúan en el hombre, representa la posibilidad de asumir que *estar vivo* no es otra cosa que habitar lo profundo de nuestro comienzo, pues como lo manifestamos en la página anterior, la conciencia de que *vivimos*, es, como lo estipula Nietzsche, la raíz de la confusión vital de superioridad.

A través de los ojos de la vida se ha visto la filosofía de un hombre irreparable, incomunicable, porque mirar de cerca esa vida representa para el hombre un triunfo de la condición humana: estar vivo. Para Friedrich todo se mueve por el amor:¹⁵²

¹⁵²Cfr. *Así habló Zaratustra; El caminante*. Colli lo menciona también en *Filósofos sobrehumanos*, traduciendo: *el amor es el peligro del más solitario, el amor a todo lo que vive*. Podemos aseverar con lo anterior, que esta pulsión por la vida, con tal de que las cosas vivan, es justamente el argumento de que todo se mueve por amor, debe entenderse entonces, que dicho término es esencial por su relación intrínseca con la falta de verdad.

En tus ojos he mirado hace un momento, ¡oh vida! Y en lo insondable me pareció hundirme.

Pero tú me sacaste fuera con un anzuelo de oro; burlonamente te reíste cuando te llamé insondable.

«Ése es el lenguaje de todos los peces, dijiste; lo que ellos no pueden sondar, es insondable.

Pero yo soy tan solo mudable, y salvaje, y una mujer en todo, y no virtuosa:

Aunque para vosotros los varones me llame 'la profunda', o 'la fiel', 'la eterna', 'la llena de misterio'.

Vosotros los varones, sin embargo, me otorgáis siempre como regalo vuestras propias virtudes - ¡ay, vosotros virtuosos!»

Así reía la increíble; mas yo nunca la creo, ni a ella ni a su risa, cuando habla mal de sí misma.

Y cuando hablé a solas con mi sabiduría salvaje, me dijo encolerizada: «Tú quieres, tú deseas, tú amas, ¡sólo por eso alabas tú la vida!»¹⁵³

Desde la anterior consideración, descubrir que el hombre no es un ser aplastado por el medio (natural del flujo de todo lo que posee apropiamientos vitales) logró en Nietzsche construir una literatura del originado, un cuento terrible en donde el Hombre se transformó en un evento inacabado. Esta sentencia viene a ser mostrada bajo el proyecto que Nietzsche creía posible para la humanidad, en donde más allá de ella, creía fielmente en que *el hombre es capaz de dirigir su futuro corporal, específico, y planificarse a sí mismo*.¹⁵⁴ Pensar en *lo que hace vida* en el hombre y lo mantiene sustentándose como válvula del desarrollo embrionario de lo vivo, nos lleva a consentir la idea temprana, separada de la visión nietzscheana, de que el origen del ser humano como Hombre, pendió de su aprendizaje para perturbar la tierra primitiva de la existencia.

Para hablar de los terrenos habitables de la vitalidad, Nietzsche no centró sus esfuerzos en hallar los rasgos más profundos de la convergencia entre las transformaciones y las mutaciones de las cosas en el mundo.¹⁵⁵ Partiremos entonces de una tesis que podría sustentar una antropogonía del ser en cuanto el poder del hombre, pero para ello

¹⁵³ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 167.

¹⁵⁴ Paul, Curt J., *Friedrich Nietzsche. Los diez años del filósofo errante*; Vol. III, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 190.

¹⁵⁵ Distingamos claramente una cosa, Nietzsche guio su filosofía hacia el destape de la presión ejercida por los valores teológicos, pero no dio cuenta de que dicho estado endiosado del hombre representaba una posibilidad

requerimos concebir el desarrollo del mismo como una desposesión. Así bien, debemos surcar los límites impuestos por el filósofo alemán para concebir el nacimiento primero de nuestro ser desposeído; el hombre.

El filósofo alemán partió de la firme convicción de que el hombre puede vivir, desea y está formado para hacerlo;¹⁵⁶ sin embargo, no proporcionó elementos para describir los lugares inhabitables de la vida. La exploración emprendida por Nietzsche halló los restos de un ser humano empalado por la lucha entre gozar la vida y castigarla. Además de ello, el filósofo del nihilismo moldeó la fisonomía, la genésica misma del hombre con la propiedad de avivamiento, es decir; la herramienta humana no es un instrumento de la naturaleza, sino de la voluntad propiamente enredada a la *naturaleza* del ser humano. Por consiguiente, hemos hallado a través del ideal de la vida guerrera que es nulo en Nietzsche, pero construible a partir de una herencia griega fundada en la literatura del filósofo de Sils María, una línea de pensamiento que sustenta, lo ratificamos, un ideal de vivir, fundado en la tesis de que la vida es un derecho de la conciencia que despoja, transfiere y agota el ser del hombre y su existencia. En este sentido, para poder mirar dentro de lo humano a través de desantropologizar el espíritu, requerimos considerar como fuente de todo el planteamiento de *La vida guerrera*, que *el hombre debe adquirir su derecho a la vida por medio de afrontar en su conciencia, que la vida agota cualquier forma de ser*.

No obstante, estos esbozos de una filosofía del desarme o de la destrucción, nos permiten construir una **vida honorable** a lo largo de cada apartado, en aquello que se omitió en la narración del único ser vivo capaz

de abrir un nuevo sendero: el del ser humano como ser de tránsito. Es decir, hablar de vida es hablar de la transportación de la capacidad de medios que la *posibilitan*, a la capacidad de medios que la *condicionan*, en este sentido el origen del hombre puede narrarse desde un sufrimiento no ontológico, biológico o social, sino por el contrario, antro-po-genésico.

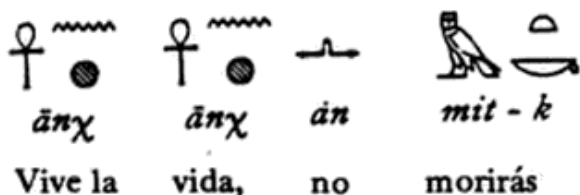
¹⁵⁶ Cfr. *Consideraciones intempestivas II*, en donde Nietzsche, expresa lo siguiente: "...pregúntate para qué existes tú, el individuo, y si nadie puede decírtelo trata de justificar el sentido de tu existencia, en cierto modo, a posteriori fijándote a ti mismo una finalidad, una meta, un «para esto», un «para esto» elevado y noble." La idea radica en que, de cierta forma cultural, el hombre no puede olvidar su lugar en el reino de la vida como un ser consciente de su fatalidad.

de trepar árboles con las ideas; el *homo sapiens*. Por esta razón comenzamos con firmeza la propuesta de que Nietzsche no se percató de los mundos, realidades y eventos inhabitables para el hombre. Ahora bien, para sostener esta tesis, es necesario apelar a un solo argumento: la mortalidad.

Si bien la conciencia de la vida llegó miles de años atrás, no lo fue la mortalidad, pues esta inherencia hacia la desposesión de vida, requirió transformaciones más radicales en el ámbito existencial. Ya que desde antiguo era imposible asir un rasgo desde la raíz de toda relación con lo vivo,¹⁵⁷ que permitiese conquistar y reunir la potencia de vida en un solo poder humano: la capacidad de anular el tiempo.

En otras palabras, la pregunta fundamental en estas rotaciones mutantes de las máscaras antropológicas del hombre recae en saber ¿Qué causó la vida en el hombre? ¿Cómo es la vida *vivida* desde lo humano? ¿Acaso la causa de lo invivible es la causa de lo insondable en nosotros? ¿Es el misterio de aquello imposible de enraizar en el mundo de la naturaleza quien nos despojó de la facultad para hacer vida? Cada pregunta arroja una perspectiva lacónica al origen de un animal desposeído de su fuente, pues aquello que nunca ha podido recrear la razón, el deseo, el sueño y el sentimiento es la muerte. Cuando nos referimos a la muerte, hablamos del mecanismo complejo de elementos que posibilitan la desintegración y degradación *natural* de las cosas. Por esta razón, Nietzsche defiende una concepción de vida fundada en la

¹⁵⁷ Baste recordar el Papiro de Ani entorno a la gestación de una vida homogénea, inacabable. La máxima de una vida infinita representa el descubrimiento de un hombre capaz de comprender la vida, pero incapaz de mirarse a través del acabamiento. Esta conexión entre ser capaz de vivir y de morir, requería un tránsito constante entre condiciones de realidad y transformaciones humanas, por ello era imposible que el hombre fuese unidad del mundo. De ahí la sentencia siguiente que puede confrontarse en Wallis, Budge, E.A., *El libro egipcio de los muertos. El papiro de Ani*, Málaga, Editorial Sirio, 2007, p. 63:



acumulación de *querer*¹⁵⁸ de los hombres, como un acto plenamente autónomo de la ingenuidad humana. De este modo se accionan tres dispositivos en el hombre antes de ingresar a la vida y después de salir de ella, a saber:

- Transformación primigenia de la habilidad para habitar el mundo.
- Condicionamiento del medio
- Despojo de la capacidad natural de la vida que acumula para existir.

Nietzsche solía pensar que la vida humana comienza cuando el hombre puede dotarse de apego a un origen clonado de lo primitivo a lo orgánico. En otras palabras, la transformación del dispositivo del cuerpo como habilidad para *mundanizarse*, camuflarse y apropiarse del *entorno* permite a la voluntad, bestial y empoderada convertir lo animal en el hombre.

¿Dónde hay inocencia? Allí donde hay voluntad de engendrar. Y el que quiere crear por encima de sí mismo, ése tiene para mí la voluntad más pura.

¿Dónde hay belleza? Allí donde yo *tengo que querer* con toda mi voluntad; allí donde yo quiero amar y hundirme en mi ocaso, para que la imagen no se quede sólo en imagen.

Amar y hundirse en su ocaso: estas cosas van juntas desde la eternidad. Voluntad de amor: esto es aceptar de buen grado incluso la muerte. ¡Esto es lo que yo os digo, cobardes!¹⁵⁹

Muy a pesar del filósofo alemán, la concepción de hombre no puede acceder a la totalidad de lo dado, porque su apertura está condicionada a la brevedad de la vida.

Esencialmente, a la transformación del hábitat del ser humano, le corresponde un primer hombre, genérico, empoderado y despersonalizado

¹⁵⁸ Véase la concepción de *amor fati* como voluptuosidad de afirmación.

¹⁵⁹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 187.

a través del sufrimiento vital. El hombre abandonado¹⁶⁰ por su ser asciende a un segundo estado concebido por su apropiamiento, este vínculo del segundo hombre permite cerrar las fluctuaciones de la vida coaccionando las expresiones y experiencias de todo lo vivo que no es humano. Comprimiendo al mundo es como se conquista la existencia.¹⁶¹ Y la ecuación *antropogónica* ha de terminar con un tercer hombre disuelto en la acumulación de medio vital para subsistir ante el agotamiento de las transferencias antropológicas por las que ha de surcar nuestro ser.¹⁶² Esta idea es propiamente nuestra, postulamos a través del argumento de que el hombre no puede tener la capacidad de vivir, sino de “crear medio” y ambiente para sobrevivir, que en este sentido se convierte en un ser de transferencia, cuyo único papel en el mundo de lo vivo es rotar de un estado a otro, social, racional, simbólico etc. La gallardía de la personalidad y la subjetividad del hombre, radicó en haber creado vida a través de la concepción del tiempo como una realidad, de la evolución como una aportación a la maquinaria lisiada de la vida cósmica. Nuestra aportación a una visión de la vida como derecho de lucha, es la base ideal de este trabajo, y es en la vida guerrera donde se cristaliza dicha visión.

Enfrentamos ahora una condición transitiva y una naturaleza hueca. En este sentido, el Hombre ha reconocido su totalidad a través del encuentro con la destrucción, ello por la condición parálitica de la cotidianidad en el pensador. Desde los comienzos de la edificación de la sabiduría occidental, el carácter intrínseco a ese encuentro con la totalidad del cosmos, estuvo plagada de *ρῆϊω* (daño). Hallar los resortes que vinculan al hombre con la vida, ya sea lo biológico, social, simbólico, estético o metafísico, permiten recrear el origen de la conciencia humana a través de un interaccionismo simbólico entre el hombre como transiciones de la

¹⁶⁰ Véase nota 140.

¹⁶¹ Revisese la idea de la conciencia desgarrada por Apolo y Dionisos.

¹⁶² Una mirada más penetrante en las implicaciones actuales de la vida humana en torno al tránsito biológico del origen de la vida a la condición humana de la misma, puede verse en la obra de Pedro Suardíaz, *Antropología general*.

evolución vital, y la vida como secuencia de flujo para el desarrollo del sentimiento de agenciar lo biológico. Es decir, el hombre no puede ser la vida, sino vive sobre la vida, tal como se ha estipulado con antelación, el doble origen que propone Karlfried Graf Dürckheim, hace un llamado a distinguir culturalmente lo meramente biológico, terrenal, a ese otro aspecto del espíritu del ser humano. Al igual que la distinción metodológica que ha de haber cuando pensamos en el ser humano como ser vivo, tal como lo señala Julián Marías en su obra *Antropología Metafísica*, por esta distinción, partimos de la idea de que la vida es flujo, concentración y agotamiento de origen. En otras palabras, aquella máxima nietzscheana que existió desde los estoicos, permite recordar en su semántica la historia breve de un combate de perturbaciones vitales producidas por la evolución de las máscaras antropológicas de nuestro ser: origen, naturaleza, condición y destino. Tras dos mil años de filosofía, puede decirse con certeza que el logro del sujeto racional mecánico ha desembocado en el control y la explotación de la vida. Friedrich y Epicteto estarían de acuerdo en denunciar: *no pretendas que lo que sucede suceda como quieres, sino quíerele tal como sucede*.¹⁶³

Sobre manera, Nietzsche reconoció que la aptitud que el hombre elaboró para adaptar el medio a su origen, se hallaba bajo la esencia del conocimiento como una condición. Por esta razón nos concentraremos en situar la herramienta cognitiva como el doble origen humano que permitió a través del siglo XIX y XX accionar el abandono antropológico como esencia misma de la vida.

Por consiguiente, meditar acerca de cómo conoce el hombre su origen, remite a considerar que todo lo que es por el objeto, incluso la vida, debe ser posible para la razón en la medida en que su resistencia temporal es para nuestra mente la fuente de la creación teórica de la realidad. En

¹⁶³ García, José Manuel, *Enquiridión*, Madrid, Anthropos, 1991, p. 21. Es clara la relación natural que guarda en su interior dicha máxima con la idea de voluntad de representación en Schopenhauer y la idea de voluntad de querer en Nietzsche.

cuanto todo lo que es para el sujeto es necesario contenga, en su interior, una finalidad. La diferencia entre una resistencia temporal adquirida y una finalidad necesaria inherente radica en que la primera es un dictado posesivo de una voluntad insuficiente, mientras la segunda consume y desvitaliza la realidad.

El filósofo de Sils María sospechaba que imponemos la idea de realidad a través de la necesidad humana de la cognición, es decir; es necesario conocer lo que hay fuera de nosotros sería la máxima, pero lo fundamental de esa sentencia no es a su vez una razón suficiente para la vida. ¿Qué sucedería si los humanos pudieran conocer el último conocimiento de todo? ¿Sería acaso el tener la respuesta de una verdad perpetua causa del fin de la necesidad a vivir? Sin duda la respuesta es muy sencilla, no es plausible para la dinámica de la racionalidad hallar un último conocer. De ahí la necesidad de reemplazar, categorialmente, el valor de la verdad y la validez del conocimiento para la vida. Si la intención de búsqueda de una respuesta es innata al pensamiento, no lo es, sin en cambio, la totalidad de su captación.

A diferencia de los contenidos de una verdad determinada, nuestra capacidad de aprehensión de un sumo saber en torno a nuestra creación ontológica es imposible. La razón humana esta, afirmamos, dispuesta para crear cadenas de conocimientos permisibles de la vida: finalidades, pero condicionada para reemplazar en esa cadena los valores que en una época determinada han de dotar de significado al mundo. La condena de un doble origen nos obliga a seleccionar un «saber para vivir», a reemplazar las categorías mismas de la vida y la muerte por un medio reducido a su *residuo*, a su captación cognitiva.

Dicho lo anterior, esta *antropogonía* del ser analiza un postulado que, hasta ahora, puede enunciarse como sigue: Hay un origen habitable y otro inhabitable para el hombre. Por ello tratar tres conceptos de este nacimiento es fundamental, a la vez de expandir las nociones permitiendo enriquecer para hacer posible los tres momentos del hombre mencionados

atrás: El primer hombre del abandono, el segundo hombre del apropiamiento, y el tercero del adueñamiento, toda vez que se meditará, para ello, sobre dos categorías que han influido en la transformación del origen del hombre: el tiempo y la muerte, con las cuales se ha vinculado de una manera monstruosa al ser humano, y se hallará la relación entre hombre y origen más allá de la filosofía de Nietzsche.

El tiempo como algo inconcebible, la vida en tanto inaprensible y la muerte como algo no experimentable, impiden al hombre sacar del mito, la religión y la ciencia la actualización subjetiva de experiencia, dado que la propia existencia –el de la humanidad subjetiva- es incomunicable. Por esta razón existe en el interior del anhelo civilizatorio a la forma de la realidad basada en la racionalidad, un profundo sentimiento de incompletitud. Nietzsche comprendió así que la temporalidad tiene relación con el valor de afirmar la vida, pues cuando el sentido de estos se ha perdido, la vida ha sido despojada de su núcleo.

Corazón tiene, el que conoce el miedo, pero doma el miedo, el que ve el abismo, pero con orgullo.

El que ve el abismo, pero con ojos de águila, el que *aferra* el abismo con garras de águila: ése tiene valor.¹⁶⁴

Las imágenes del águila y el abismo, son una metáfora para asegurar al *Übermensch*, y la relación que guarda la imagen del águila en Nietzsche, es bien sabido tiene que ver con la temporalidad, pues es el único animal que lleva una relación expectativa con el mismo, es, como apuntara Niemeyer, una espectadora del tiempo. De esta forma el abismo es una forma simbólica para mirar la pérdida del origen, sentido, valor y afirmación, tienen que ver con un hombre que para sobrevolar el vínculo racional que mantiene con la vida, debe arrojarse a las profundidades de la momentaneidad, y ello implica que el interior como casa del hombre, se

¹⁶⁴ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 391-392.

deshace de los vínculos que lo amarran a la raíz de la inmanencia: la temporalidad del mundo.

El tiempo mide las condiciones cognitivas del sujeto, y el origen, al estar constituido, limita los contenidos de la experiencia. Saber pensar es saber vivir, mas la historia de la razón es la historia del tiempo de nacimiento. Si no podemos ya asumir la idea de eras sagradas o fuerzas más allá de lo humano, es porque el conocimiento conceptual ha encerrado toda posibilidad de experiencia trans-subjetiva. El mito, el nombre, la tragedia, la literatura y el poema, son entidades de la “experiencia”, y no se reducen a la habilidad cognitiva del ser humano. Nietzsche mismo compartía, en su filosofía, la idea de que los griegos nos enseñaron los límites sobre la existencia.¹⁶⁵ Pues sostenía con firmeza que hay espacios en el pensamiento donde no se necesita conocer.¹⁶⁶ La relación que guarda esta nulidad del tiempo, en donde el origen tapa toda posibilidad de gestación, las figuras culturales como el conocimiento, la técnica, la imaginación, el sueño y la representación abstracta, forman un círculo de interpretación a través de la muerte. Y es por la concepción de mortalidad por la que el origen del hombre sufre cambios en su ser. No existe estabilidad, expresión y representación en la muerte. Para Nietzsche este término tiene que ver con el carácter de *riesgo* en el hombre:

Un animal que con peligro de su vida protege a sus cachorros, o que en el periodo de celo sigue a la hembra hasta la muerte, no piensa en el peligro y en la muerte; también su razón se toma una pausa, pues el placer por su cría o por la hembra y el temor de ser despojado de este placer lo dominan completamente; se vuelve más bruto de lo que ya es, tal como sucede con el noble y generoso.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Véase nota 127. La imagen antigua de la vida, es un típico caso de una espiritualidad equilibrada y enfocada a la formación humana de sus hombres, desde los mitos hasta la más alta abstracción.

¹⁶⁶ Cfr. Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 54. El párrafo 37 sustenta un encarnecido análisis sobre el error de la ciencia. En sus cortas palabras Nietzsche criticó no la búsqueda científica por sí misma, sino la actitud interesada en la universalidad del poder cognitivo.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 29.

Cada acontecer es nuevo para el hombre que vive al límite, de él solo sabemos en el momento en que para nuestra comprensión lo exterior es incomunicable y avasallador. Solo la mitad de la razón puede justificar esa comunicabilidad a través de la finalidad. Sin embargo, el golpe del mundo no es parcial, sino total, clasificamos especies cognitivas solo para poder pervivir, de otra manera seríamos innecesarios para el mundo. En esta relación perpetua de un origen que llama a la animalidad como continuación de la vida, es en donde Friedrich puede colocar su anhelo de la perpetuidad del riesgo. A sabiendas de que el ser humano es un animal *presa* de lo contrario:

El gusto del ser superior se dirige hacia la excepción, hacia cosas que habitualmente dejan frío y no parecen tener ninguna dulzura; el ser superior tiene un singular criterio de valor.¹⁶⁸

En la filosofía del pensador de *La ciencia jovial*, no se encuentra una relación entre muerte y origen, porque a Nietzsche la crítica de aquel valor como criterio de la vida, hizo contrariar la mecánica del hombre, la disposición de su cuerpo y su condición deseante le hacen un ser adolorido por la mortalidad. El origen de éste se halla en la medida en que la voluntad de vida sobresalga ante el abismo de la falta de sentido.

No obstante, la reconstrucción que empleamos aquí, trata de conectar tres momentos diferentes del sentimiento humano en cuanto su origen, es decir, el momento de abandono, apropiación y adueñamiento. Primordialmente, porque el hombre tiene un origen biológico claro, del cual nadie se atreve a dudar, en tanto solemos pensar que el hombre se territorializa por naturaleza; empero, el ámbito evolutivo y científico no es primigeniamente un hecho superior que la experiencia primitiva de la vida. En este sentido las visiones más fuertes y contrapuestas del origen humano recaen en la antropología cultural y la sociología, pero la filosofía

¹⁶⁸ *Ídem.*

nos brinda la posibilidad de reflexionar sobre las implicaciones de un ser humano raso, sin distintivo superior a lo demás que le rodea. Justificado por la idea nietzscheana de que el hombre es un ser no fijado, y como lo denuncia A. Gehlen:

Nietzsche habló una vez del hombre como del animal no fijado. La expresión es alarmante; significa que no existen en ese animal peculiar fijaciones concluyentes, que de por sí es un ser inestable, propenso al estado caótico, a la degeneración.¹⁶⁹

Si seccionamos la premisa anterior, obtenemos dos elementos de apoyo a nuestra visión de abandono, primero: la consistencia indeterminada del hombre, y segundo: la masa degenerativa que en él reside. Con lo anterior, partimos de la crítica a un hombre que ha consolidado, dentro de sí, un mecanismo contrapuesto a la idea de Nietzsche de un animal no fijado, es decir, la premisa de que el ser humano se ha apropiado de la fuente de la existencia: la vida, y consecuentemente la cultura técnica le ha adueñado en una relación irrompible con las cosas, de tal forma que cada uno de los estratos de apropiación y adueñamiento, han construido en cada ser humano un mecanismo de evasión, con el cual el proteccionismo de la especie, ha contribuido a la degradación de una vida que debía ser irreplicable. Mas con el instrumento civilizatorio se ha pretendido, por mucho, controlar el rumbo de las cosas.

La idea es clara, como la gran parte de especialistas en cada área del conocimiento, estamos de acuerdo en afirmar, que:

*Estamos viviendo en una época en que el dominio de la naturaleza por el hombre plantea pocos problemas. Ha alcanzado una efectividad que ni siquiera en sus utopías pudieron imaginar cabalmente los siglos anteriores.*¹⁷⁰

¹⁶⁹ Gehlen, Arnold, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Barcelona, 1993, p. 38.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 39.

De esta forma, como se ha establecido anteriormente, cada faceta del desenvolvimiento del hombre, representan una *antropogonía* en la medida en que es un forcejeo entre el mundo de la vida y el mundo de lo humano. Por ello llegamos a la conclusión de que lo humano es imposible en el nacimiento primigenio de la animalidad y el carácter orgánico primitivo de la naturaleza del propio mundo. El único lugar habitable para el hombre no es la vida, sino ser parte de la periferia del vivir. En suma, la desvitalización, es el mecanismo de abandono que exige, en nuestra vida guerrera, el hombre.

La pregunta que nos aqueja ahora, radica en saber qué hace vida en el hombre, qué hace origen en él, ¿es acaso que hay algo que la vida no sea capaz de contener? El argumento más plausible para dichas interrogantes, es postular a la vida misma como un elemento casi inaprensible para lo que conocemos, porque tal como se ha ratificado, todo lo que nos sale al paso vive de cierta forma.¹⁷¹

¹⁷¹ Véase nota 128.

2.4.- La esencia de la vida

A las 7:50 del mes de diciembre de 1968 se realizó la primera expedición que cambiaría el rumbo del destino humano. Anders escribió en *Vistas desde el espacio* del 88: «Anduvimos 240 000 millas para ver la Luna, pero era la Tierra lo que verdaderamente valía la pena de ver».¹⁷² Han pasado casi 50 años desde aquella conquista cósmica, y tras dos guerras mundiales, millones de muertes, miles de eventos geológicos ocurridos, centenas de animales extintos, decenas de hombres procreados cada minuto, nos quedan varias preguntas: ¿Cuál es la esencia de la vida? ¿Acaso el hombre puede tomar aquello que no debe ser tomado? ¿Son los sucesos incomprensibles en el universo quienes obligan a un homínido a evolucionar hacia un futuro inalcanzable? ¿Qué finalidad ha de tener entonces el conocimiento para la vida? ¿Cuál la vida como conocimiento? Decimos ante la imposibilidad de una respuesta, que no hay, bajo ninguna circunstancia, una utilidad de lo vivo en aras del propio *estar viviendo*, porque aquello que llamamos vida se halla independiente de nuestro control, podemos dominar el arte de la tecnología, pero no la cantidad de oxígeno creada naturalmente por las plantas, podemos saber cómo curar la gripe, pero no por qué evolucionó de tal manera para afectar a los hombres, pues la finalidad del conocimiento científico sobre la vida no radica en saber la razón de su causa, sino del proceso de su afección. Extirpar lo vivo de la experiencia es imposible, el desarrollo natural de cada agente en el cosmos, desde el átomo hasta la piedra, siguen su curso sin la constatación de la vida humana.

El afán por develar las profundidades del universo no puede ser sino una necesidad de la razón, porque ¿cómo lo inalcanzable, el propio infinito, puede medirse? ¿Cómo la vida en el infinito puede formar parte de nuestra

¹⁷² Cfr. La liga: <https://www.nasa.gov/centers/johnson/home/earthrise.html>. Consultada el 06/08/2018. La imagen de aquella expedición del *Apollo*, nos recuerda la raíz griega de ese nombre: destrucción. La sagacidad de la subjetividad del hombre ha permitido preguntarse, desde antiguo, si no es aquel espectáculo un don que habrá de mirarse solo para gozar.

cognición? Si no existe, no es real para el cuerpo, no es tácito para nuestros sentidos, no es relevante para nuestra racionalidad. Forjamos cadenas de explicación sobre lo que no comprendemos, sobre lo que no podemos vivir.

Lejos está ya la sentencia protagórica de que “El hombre es la medida de todas las cosas”, porque no hemos medido nuestra incapacidad para lo inefable. Pensamos que la mecánica del conocimiento debe abarcarlo todo. Aún a pesar de haber transitado por la ilustración, se perpetua, como se demuestra en nuestra era, un ambiente de exacerbado desarrollo maquinal, y al igual que Nietzsche, el hombre se ha vuelto un ser que niega la vida, ya no desde el valor, sino por el contrario, desde el exceso de progreso. Convenimos así en denunciar lo que Lewis Mumford asintió en el despliegue de su obra *Técnica y Civilización*, que “la vida florece finalmente sólo en un ambiente vivo”. Por ello, en un mundo teórico más allá de lo comprensible la vida se degenera, dado que buscamos construir y calcular a la fuerza las dimensiones de lo que nos ha sido negado conocer. Ayn Rand, creía que *en lo que se refiere al conocimiento humano, es el hombre el que debe ser la medida, ya que debe llevar todas las cosas al terreno de lo humanamente cognoscible*.¹⁷³ Pero ¿qué es lo humanamente cognoscible? Si hemos trazado el camino hacia lo no humano simplemente para abarcar más universo, para mostrar sin control el poder de la técnica y cultivar un conocimiento insaciable, bestial.

La relación entre algo inaprensible como la vida y el hombre, funda su esencia en la capacidad humana para replicar la fórmula del mundo. Partimos del argumento de que el hombre de ciencia técnica ha intentado «hacer vida» a través del método bajo un principio: crear, conservar y acrecentar.

¹⁷³ Rand, Ayn, *Introducción a la epistemología objetivista*, Buenos Aires, Editorial grito sagrado, 2011, p. 14. Para la escritora y filósofa estadounidense, la cualidad netamente humana del conocimiento es la distinción entre unidades conceptuales de las cosas. Sin embargo, existe una historia social del objetivismo sobre la vida, historia que comienza cuando los hombres tratan de comprender su entorno, pero forzar, a toda costa, el mundo que no existe, que no piensa, en un cúmulo de cálculos y mediciones que nadie ha cuestionado: la abstracción atemporal.

La condición humana tiende a preguntar sobre lo que le rodea, pero no debe tratar, con cálculo matemático, de obstruir las venas del origen con el desarrollo de la abstracción. Nietzsche, un pensador que no conoció la tierra desde los altos vuelos de la técnica contemporánea, pudo, a través de su águila y serpiente, comprender de manera distinta los anhelos de la creación en los ojos del disfrute estético, proclamando que el ser humano vive para ver el origen desde lejos, que la razón de todo el mundo está en los ojos de un ser tan humano como su hábitat.

¡Tú, gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas!

Durante diez años has venido subiendo hasta mi caverna: sin mí, mi águila y mi serpiente te habrías hartado de tu luz y de este camino [...] Yo, lo mismo que tú, tengo que hundirme en mi ocaso.¹⁷⁴

Apostamos por pensar, que Friedrich creía firmemente que el mundo está hecho para el hombre, para superarse, pero ¿acaso la naturaleza no tiene derecho a sobre-desarrollarse? ¿Es que la destrucción no tiene derecho a *reventarlo* todo? Tras estos cuestionamientos a nuestra civilización, resulta evidente que la racionalidad, el instrumento, la expresión y el conocimiento resultan inaplicables a la continuidad de nuestra génesis, porque saber sobre la vida es inútil, ella se cierra, se vuelca y se transforma en flujo para el universo, una faz donde las partículas de lo vivo chocan, se regeneran, devuelven y destruyen como un acto poético de nuestro pasado.

A pesar de estar condicionados a la muerte, no comprendemos que no debemos vivir más. Somos seres destinados, por nuestra condición irreverente: la verdad, a perseguir toda forma de posibilidad para

¹⁷⁴ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 34. Si bien el prólogo tiene que ver con una revelación y anhelo de Zoroastro, también es sabido que Nietzsche empleaba las imágenes metafóricas y el lenguaje poético para hablar cerca de los límites de lo irracional, del caos. Y es la naturaleza de su pensamiento quien desde la concepción de la *tragedia* asediaba la necesidad de vincularse con un sentimiento de éxtasis hacia la existencia. Esta unión con lo uno primordial de la tragedia existía en la interpretación que hace del hombre, a través de la voluntad, el cuerpo, el *amor fati* y el eterno retorno, con ello Nietzsche puede asumir que el mundo debe ser *habitado*.

alargarnos la vida, en nombre de su aniquilamiento, exploración y consumo, hoy, la vida no es ya un desprendimiento, sino un absurdo privilegio.

Esta controversia entre conocer para vivir y vivir para conocer, ha causado la discrepancia entre saber y conocimiento. De alguna forma se ha omitido la idea de que para conocer hay que vivir, pero para vivir no necesariamente hay que conocer. Y apelar a que ésta, la vida humana, es un *encuentro* en donde los hombres representan una incertidumbre mortal, porque no hemos entendido que lo indecible (el origen), es una forma de percatarse de los huecos en la razón. O tal como solía describirlo el poeta Rilke:

...estar aquí es mucho... y parece que nos
necesita todo lo de aquí, esto que es efímero, que nos concierne extrañamente.
A nosotros, los más efímeros. Una vez
cada cosa, solo una vez. Una vez y ya no más. Y
nosotros también
una vez. Nunca más. Pero este
haber sido una vez, aunque solo una vez:
haber sido terrestre, no parece revocable.¹⁷⁵

En la condición errante del hombre, el conocimiento debe entenderse como fisura innegable de la pérdida, como renuncia a la eternidad. Lo que es irrevocable en los seres humanos es el instante, la perentoriedad, la vida. El conocimiento no halla verdad sobre lo vivo, por el contrario, mata la temporalidad efímera de un organismo a través de su veracidad, en tanto los conceptos comprimen el desarrollo interno de un ser vivo, lo encapsulan, mientras el lenguaje por su parte, vuelve a la imagen y la representación del mundo su silencio motriz: desenvolverse en lo *irrepetible*.

Las relaciones monstruosas que existen entre la vida y el conocimiento, son aquellas que desplantan tanto al organismo como al

¹⁷⁵ Cfr. Elegía IX en María Rilke, Raine, *Elegías de duino. Los sonetos a Orfeo*, Madrid, Cátedra, 2005.

sujeto, de su naturalidad para vivir o hallarse en el mundo. Ahora bien, hablamos de naturalidad en el hombre, bajo el estricto sentido de que su despliegue ha experimentado un verdadero auge, un incremento, pues ha emergido de su naturaleza un relieve de libertad, y con ello, un nuevo universo de significados, puesto que entre lo natural y su mundo simbólico, no hay oposición, sino solo despliegue. Aclarado lo anterior, hablamos de una naturalidad porque ese mundo que a su cargo tiene como manifestación de su vida (humana), ya no representa un acto inherente a la propia condición somática, su esencia ha tenido que articularse de un modo programado, previendo su supervivencia, por ello decimos que las relaciones amorfas entre el conocimiento y la vida, le han desplantado de su primaria forma de naturalidad, en donde no hay implícita distinción alguna con el entorno, los fines son el crisol de un hombre política y socialmente compuesto. ¿De qué forma podría entonces lo vivo ser objeto del conocer? ¿Cómo el flujo de la vida podría ser interpretado por la razón? Ante lo anterior, nos queda la idea de que no hay destino posible para un mundo que ha sido aplastado por una racionalidad dominante, lógicamente fundada en el método.

Nos enfrentamos entonces a la imposibilidad de distinguir entre lo que podemos conocer y lo que necesitamos conocer. Requerimos asumir que la esencia de la vida es la destrucción, el agotamiento del recurso, del medio, y en el filo de esta realidad, estamos condenados a desaparecer, a consumir la muerte como un ascenso hacia el honor por la lucha, por la vida humana que guerrea hacia la libertad de espíritu.

Estas meditaciones sobre el significado del tiempo, la vida y la muerte, son para nuestro afán de origen una forma de detener el avance incontrolable del poder que ha sido dado al conocimiento como un poder conferido por la estupidez sórdida de explicarlo todo. Que *el individuo está condenado a ser él mismo*¹⁷⁶ como lo anunciamos con antelación, significa

¹⁷⁶ Véase nota 132.

la representación más fiel de la responsabilidad y el compromiso que ha de tener el hombre, con aquel ambiente de cantidades de vida que no son *encapsulables* a través de la humanización de los fines. Tras este panorama ante y post nietzscheano, podemos volver a preguntar: ¿Cuál es la esencia de *lo vivo*?

A lo largo de este apartado, consideramos ir más allá de Nietzsche, para intentar explicitar las relaciones inconmensurables entre parte de los trozos del desarrollo del ser humano y el desarrollo social de lo humano. Cuestionar el vínculo que sostienen la razón y la vida, el conocimiento y la muerte, la verdad y el tiempo, han permitido llegar, a manera de conclusión, al descubrimiento de que el problema antropológico por excelencia no es la fundamentación de un método, la búsqueda de una premisa válida, el establecimiento de una teoría científica cognitiva, sino contrario a ello, hallar el móvil que ha impulsado a la razón, hacia el *devoramiento* del asombro y el silencio del universo.

Si bien puede ser criticable definir a la razón como un órgano devorador, debemos suscribir en este *margen* de crítica, que una gran parte de este sentimiento negativo hacia la racionalidad humana, es el falso principio sobre el que se ha creído, desde antiguo, que la razón es la mejor manera de humanizar. De tal suerte que nos separamos de esta idea, y apostamos por compartir la visión que Karavanta denuncia de los trabajos de H. Bonnie, al establecer, que *lo que los seres humanos tienen en común no es la racionalidad, sino el hecho ontológico de su mortalidad; no es su capacidad de razonar, sino su vulnerabilidad al sufrimiento.*¹⁷⁷

Apostamos por sostener que la razón siente porque yace en un cuerpo hecho para sentir, que la razón vive porque alberga en su interior órganos que le conceden razonar, que la razón muere porque guarda en la corporalidad que le posibilita un mecanismo de aniquilación, dicho de manera fiel: la razón no es otra cosa que un imposible, insaciable.

¹⁷⁷ Karavanta, Asimina, (Octubre-Diciembre 2011), ¿Y la hospitalidad?, *El correo de la UNESCO. El humanismo, una idea nueva*, 4, pp. 14-16.

El problema de fondo emergió porque la historia cultural del hombre, le otorgó una esencia a la vida centrada en la racionalidad de todo. Tras el siglo XV d. de C., el mundo experimentó un cambio racional enfocado a la capacidad de comprensión universal de las formas sociales en los sujetos y las cosas, que permitieron edificar una explicación unidimensional del todo. Desde las explicaciones científicas en torno al origen, hasta las teorías político sociales de la estructura social, el mundo emergente de aquella razón, partió de una premisa fundamental: la creencia de que la vida moderna implica un todo coherente que explica las relaciones en el mundo.¹⁷⁸

Toda esta génesis de la vida humana, permite presentar una respuesta nietzscheana al quehacer del hombre en el mundo. La única manera en que el ser humano puede habitar la esencia destructiva de la vida es haciendo de esa vida una belleza:

Un artista perfecto y total está apartado, por toda la eternidad, de lo «real», de lo efectivo; se comprende, por otra parte, que a veces pueda sentirse cansado hasta la desesperación de esa eterna «irrealidad» y falsedad de su más íntimo existir, -y que entonces haga el intento de irrumpir de golpe en lo que justo a él más prohibido le está, en lo real, que haga el intento de *ser real*.¹⁷⁹

Nietzsche sabía perfectamente las implicaciones del feto imposible que se gestaba en su época, comprendía con júbilo la etapa lacerante que dejó el hombre racional tras los griegos. A pesar de ser tan joven para

¹⁷⁸ Cfr. Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece: la experiencia de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 82. Para Marshall, un pensador sin vinculación con Nietzsche, el pensamiento de Marx es un parte aguas para el modo en que el *logos*, si puede decirse, evolucionó para estandarizar las reglas de la maquinaria humana, en este sentido y bajo la mirada del autor, Marx era un modernista porque su visión en torno al mundo como un todo, es capaz de explicar y fundar la consciencia social del sentido histórico de la vida en sociedad. Ahí, como lo establece el autor, los hombres son forzados a considerar las condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas. Para este trabajo, el pensamiento del autor de *El capital*, no tiene conexiones viables en torno a la vida tratada por Nietzsche; sin embargo, creemos necesario expresar que las visiones unitarias en sentido ordenado, racional-instrumental y lógico, crearon un panorama actual en donde la esencia misma de la vida es muy sencilla: consumir. Por otro lado, es evidente que Marx descubrió la manera laboral en la cual se da la vida misma, y para hacerla posible establece una visión cerrada concentrada en la producción económica de la existencia. El gran conflicto de nuestra civilización a lo largo de la historia es haber creado una economía de las fuerzas humanas: el origen, la vida, la muerte, la naturaleza y el destino.

¹⁷⁹ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 145

entender las dimensiones del infinito, la complejidad de la evolución humana, el avance de la tecnología para conquistar mundos más allá del nuestro, aun así, sabía que el hombre y la vida están hechos para la guerra, para la *superación*.

Considero que la mala conciencia es la profunda enfermedad a la que el hombre debió sucumbir bajo la presión de esa transformación, la más radical de cuantas ha vivido; esa transformación que tuvo lugar cuando se encontró apresado definitivamente en el hechizo de la sociedad y de la paz. De forma no distinta a cómo debieron irles las cosas a los animales acuáticos cuando se vieron obligados a convertirse en animales terrestres o sucumbir, así le fueron las cosas a esos semianimales felizmente adaptados al páramo, a la guerra, al merodeo, a la aventura..., de pronto todos sus instintos quedaron devaluados y «suspendidos». En adelante debieron caminar de pie y «llevarse a sí mismos», cuando hasta ahora los llevaba el agua: un peso terrible cayó sobre ellos. Se sintieron incapaces de realizar los quehaceres más sencillos, en este nuevo mundo desconocido ya no tenían a sus antiguos guías, los impulsos reguladores que les guiaban con seguridad inconsciente..., ¡quedaron reducidos a pensar, argumentar, calcular, combinar causas y efectos; quedaron, estos infelices, reducidos a su «conciencia», ¡a su órgano más pobre y más falible! Creo que nunca más ha habido sobre la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar; ¡y, por si fuera poco, aquellos viejos instintos no habían cesado de repente de formular sus exigencias! Sólo que era difícil, y rara vez posible, complacerles: en lo esencial debieron buscarse satisfacciones nuevas y, por así decirlo, subterráneas. Todos los instintos que no se descargan hacia fuera *se vuelven hacia dentro*: esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre. Sólo así crece en el hombre lo que más tarde se llama su «alma». La totalidad del mundo interior, originariamente tan delgado como si estuviese apresado entre dos pieles, se separó y abrió, cobró profundidad, amplitud y altura a medida que se *impidió* la descarga del hombre hacia fuera. Esos baluartes terribles con los que la organización estatal se protegió contra los viejos instintos (los castigos forman parte ante todo de tales baluartes) lograron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre y nómada invirtiesen su dirección, se dirigiesen *contra el hombre mismo*.¹⁸⁰

La pérdida de esa guerra entre el hombre y la vida, ha sido provocada por la angustia a no perdurar. Como raza, el futuro es posible, pero como sujetos individuados, hemos sucumbido a una era de *superdesarrollo* sin valor.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 125-126.

Podemos aseverar, que lo más fundamental para esta investigación, se sintetiza en una sola lección griega mostrada por las investigaciones de Bowra, en donde *la esencia de la perspectiva heroica es la búsqueda del honor a través de la acción*.¹⁸¹ Consideramos así que la vida guerrera de este trabajo, permitirá devolverle al hombre el honor, la firmeza, la convicción y el respeto que han de brindársele a un guerrero. El ideal de una filosofía del desarme, es una respuesta a la incapacidad del ser humano para perder dignamente el combate contra lo que le sobrepasa: la destrucción.

La filosofía de Nietzsche, permite cuando se la mira desde el ángulo de la sabiduría de vida, acercarse a figuras territoriales propias de un ser que existe fuera de sí, obligado a desdoblarse en lo ajeno. Para vislumbrar las implicaciones de una vida llena de pulsaciones somáticas, listas para explotar fuera de los acontecimientos de las cosas, es necesario conocer las capacidades sustentadas por un lenguaje lleno de parábolas, metáforas, simbolismos, signos e imaginarios. Tal parece que hemos olvidado que la vida misma no da acceso a lo vedado, terrible y abismal de sus misterios. Para nuestra época, el hombre ha olvidado la fuerza de los dioses en la conciencia, lo puro en los movimientos de las tormentas, las aves y las catástrofes, ha aprendido a crear *verbo* a partir de su saber, a revelarse al mundo como un conquistador; sin embargo, en el hilo histórico de esta trama, Nietzsche tampoco fue capaz de comprender que superar al hombre implica también renunciar a él, renunciar a desaparecer la relación primitiva y primigenia que mantenía con el mundo, con el halo de lo horripilante.

Friedrich murió antes de poder conocer las versiones impresas de *La epopeya de Gilgamesh*, como un regalo de ese hombre tan mortal como los lirios del campo, regalada por los anhelos de construir un gran mundo, hace más de 4000 mil años a., de c., a orillas del río Tigris y Éufrates, la

¹⁸¹ Bowra, C. M., *The Greek Experience*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1957, pp. 20-21.

civilización comenzó a comprender sobre la vida, desarrolló una cualidad para la imaginación sin igual, en donde los héroes permitían a los hombres alcanzar las estrellas, mirar de cerca al creador, y es a través de una gran epopeya que la gran máxima se habría de alcanzar, un deseo que volvió incluso en Nietzsche miles de años después, un eco forjado a través del abismo: la vida. Gilgamesh, el quinto rey de Uruk, deseaba la inmortalidad, y es lo sagrado quien le respondió, es lo primigenio quien nos contesta, quien encara a la humanidad:

«¿Por qué ese vagar,
Gilgamesh?
La vida sin fin que tú persigues,
No (la) encontrarás jamás»
Cuando los dioses
Crearon a los hombres, les asignaron la muerte.¹⁸²

Tomó más de mil años terminar aquel texto más antiguo del que se sabe existió. Tomó millones de años concebir que estamos vivos, tomó mucho comprender nuestra falta de origen. ¿Es la muerte una manera de escapar hacia lo impensable? ¿Es el fin un modo de atacar la soberbia evolutiva de los hombres? Nadie ha nacido responsable de su comienzo sería la respuesta, nadie morirá responsable por el término de la vida. Cuanto más, Nietzsche y la filosofía, nos han regalado, al igual que los griegos la risa, una manera de acabar más allá de un sueño; el futuro que ha de alcanzar la humanidad a través de una lucha contra lo vivo: la autodestrucción. Al final, con el filósofo alemán entendemos, al término de estas líneas, que todo yace en el abismo, que todo regresa a su lugar, aceptamos en esta investigación junto con Gilgamesh, que *todo eso está sumido en el polvo*.¹⁸³

Hasta aquí, baste recordar al lector, que nos hemos dispuesto recobrar el honor en la práctica de la experiencia de abandono

¹⁸² Botteró, Jean, *La epopeya de Gilgamesh; el gran hombre que no quería morir*, Madrid, Akal, 2007, pp. 125-127.

¹⁸³ Remítase a la versión de Bartra, Agustí, *La epopeya de Gilgamesh*, Ciudad de México, 2012.

antropológico, con el propósito de adquirir un **derecho vital** que se nos ha manifestado a través de una vida que consume y agota lo humano. Debemos reafirmar que nuestra aportación radica en que este principio de experiencia, tiene la inmediata consecuencia de una vida distinta a la que plantea el autor de *El nacimiento de la tragedia*, porque el argumento de nuestro trabajo, es que esa conciencia de transición para el hombre, debe guiarlo a un rasgo distintivo de su identidad humana, la renuncia a ser **portador** de un «ser particular». En la medida en que el hombre, como ha quedado clarificado en párrafos anteriores, es un tránsito de formas indeterminables, de esta manera es que la vida guerrera, pretende llevar al lector a la apuesta por restaurar el derecho a vivir que, consideramos, se ha perdido después de los griegos, y para comprenderlo, es necesario partir del hecho de que cuando el humano se agencia la facultad de crear medio de vida, cuando el hombre hace un manejo del hábitat para pervivir, es cuando el hombre debe adquirir su derecho a la vida por medio de afrontar en su conciencia, que la vida agota cualquier forma de ser.

Capitulo III

PHILÓSOPHOS O PHILOSŌMATOS

3.1.- La filosofía como destino

A la luz de esta investigación enfocada en el propósito de apostar contra la lectura nietzscheana de la vida animal,¹⁸⁴ una vida guerrera fundada en la esencia del espíritu griego de lucha, y el nietzscheano de pérdida, será posible retratar un modelo antropológico capaz de permitir mirar al hombre a través de una faceta enfocada a la reivindicación de la fortaleza en sus actos y la naturaleza guerrera para afrontar su lugar y sus límites en el mundo. Hablar sobre la filosofía como destino, es comprender que Nietzsche contribuyó de manera tácita para detener la evolución asesina del instrumento mental de las ideas, para recolocar la animalidad instintiva en el hombre, su aportación más fuerte es la voluntad de poder, y como lo sostiene Massimo Cacciari, *la voluntad de poder alcanza su apogeo en la voluntad de poder como arte, pero como arte trágico*,¹⁸⁵ y ello significa que el hombre se vuelve uno con el abismo, tal como lo expresa el filósofo italiano:

El arte imagina: ahí donde no parecen existir más que simples seres finitos, ve el *individuum*. Y el *individuum* es *Gleishnis* del eterno retorno. En ese juego, el arte diviniza la apariencia. Divinizar significa lo contrario a idealizar y reenvía a una teoría trágica del ser, a la necesidad de su ciclo. En el arte, el ser, su dimensión abismal, se ve transfigurado, se transforma en *individuum*.¹⁸⁶

Nietzsche pretendía devolver al hombre junto a lo uno primordial, y con ello brindar un modelo vital de la transfiguración del espíritu que permitiera destruir las huellas de una lógica de la subsunción de las fuerzas de la vida, porque creía que los instintos, lo originario en el ser humano debían devolverle a la raíz del mundo antes que la cultura de la

¹⁸⁴ Remítase a la obra de Vanessa Lemm *La filosofía animal de Nietzsche*, para una lectura más amplia.

¹⁸⁵ Cacciari, Massimo, *El dios que baila*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 101.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 106.

racionalidad,¹⁸⁷ concibió la superación del hombre¹⁸⁸ porque consideró, de cierta manera, que se agotó dentro de él la cualidad de vivir naturalmente. Sin embargo, ningún hombre puede vivir como animal, puesto que el pensamiento le prohíbe reír sin ironía, matar sin egoísmo, trabajar sin retribución, vivir sin propósito alguno. Lo cierto es, que el animal *ni vive para matar, ni mata para imperar*.¹⁸⁹

Para comenzar a construir una visión de la filosofía como destino alrededor de la vida humana como una guerra, es necesario partir de las aportaciones y conclusiones más relevantes de la filosofía nietzscheana, luego entonces, si el trabajo de Nietzsche fue como Fink lo definió un *art of detection*,¹⁹⁰ ¿qué fue lo que detectó el filósofo alemán? Si nos basamos en las investigaciones de Eugen, son cuatro las dimensiones más importantes de la filosofía de Friedrich: La doctrina de la muerte de Dios, la metafísica del ser, la voluntad de poder y la doctrina del *Übermensch*.¹⁹¹

Como se explicó en el capítulo uno, la vida, la fe, los valores y la racionalidad, empatan con los temas fundamentales de la filosofía nietzscheana y su búsqueda por la transfiguración del hombre. Sin embargo, cabe señalar que estos movimientos de configuración espiritual también provocaron pérdida en las figuras humanas fuertes, es decir, Nietzsche identificó que el pensamiento humano se formuló bajo el yugo de una racionalidad limitada, justamente porque no alcanza para responder al origen y al predominio del especismo del ser humano, tal como Lemm lo anuncia: *Nietzsche investiga el comienzo del ser humano desde la perspectiva de los animales. Desde este punto de vista, la mera idea del "ser humano" resulta dudosa: "Los seres humanos no existen porque no hubo un*

¹⁸⁷ Basta recordar *Ecce Homo* y *El caso Wagner*, para darse cuenta que la acusación de Nietzsche contra los alemanes y el pensamiento ilusorio de Kant, Hegel principalmente, extirparon de la cultura toda posibilidad de un espíritu honorable, no son sino como apuntaba Friedrich, falsos "inconscientes".

¹⁸⁸ Aquél en posibilidad de afrontar la problemática de la vida y su carencia de verdad, solo puede ser denominado, en palabras del Zarathustra nietzscheano: sobrehumano. Cfr. *Ecce Homo, Por qué soy un destino*.

¹⁸⁹ Schneider, Marius, *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y escultura antiguas*, Madrid, Siruela, 2010, p.17.

¹⁹⁰ Fink, Eugen, *Nietzsche's Philosophy*, New York, Continuum, 2003, p. 164.

¹⁹¹ Cfr. Capítulo 5 de la obra de Fink.

*primer 'ser humano': así razonan los animales".*¹⁹² Por ello, de algún modo, Nietzsche no abrió brecha en torno a la concepción de pérdida equivalente, pues por cada dimensión transfigurada en el hombre existe, afirmamos, una dimensión de pérdida equivalente en un valor proporcional al de la transfiguración.

Los movimientos de la filosofía del filósofo alemán, pueden identificarse como siguen:



Nietzsche formuló movimientos espirituales basados en el descubrimiento de la vida como órgano dinámico, no obstante, no se percató de que cada ascenso en el espíritu del hombre, dejaba tras de sí las huellas de una pérdida irreparable, el ejercicio al que ningún pensador apostaría por el riesgo de socavar las raíces de lo humano, y arrinconar al hombre mismo hacia un estado de autodestrucción perpetua. Hablamos ahora de una filosofía del desarme, una antropología del abandono y una vida de guerra, que no es otra cosa que una herramienta para devolver, lo que consideramos se ha perdido, el **espíritu de honor** vital que ha extraviado el hombre, como configuraciones que son necesarias para nuestra época bajo la consideración de que la vida no es ya un derecho adquirido por estos movimientos espirituales, sino por el contrario, un privilegio artificial. Dichos elementos obtienen sus bases en el espíritu griego-nietzscheano de lucha por parte de los antiguos, y pérdida por parte del filósofo del martillo.

Es menester precisar también, que la voluntad de vida trajo consigo valores de lucha, y la transvaloración una vida guerrera contra la

¹⁹² Lemm, Vanessa, *La filosofía animal de Nietzsche*, Santiago, Ediciones UDP, 2010, p. 61.

imposición del sentido como verdad. Tal necesidad de apostar por esbozar un ideal de vida fundada en el abandono de sí, radica en intentar agregar al esquema de la vida dada por los griegos y Nietzsche, la fortaleza y el honor que tras la tradición de la razón autómatas ha imperado en cada época.¹⁹³

La filosofía como un destino del hombre sabio yace entonces bajo la esfera de la lucha constante contra la realidad del ser que está más allá de la vida como abandono, porque no ha reconocido la esencia del instante, mientras el único destino de la filosofía es desarmar pieza a pieza las configuraciones viciadas de la existencia.

Consideramos que nuestra época ha excedido los límites, porque al igual que Nietzsche lo sospechaba, el hombre se ha despojado de lo fundamental: la voluntad de vivir, pues como se ha sustentado, vivir es para Nietzsche, una afirmación de la fatalidad y la tragedia humana, cuestión que, a pesar de las críticas, las sociedades actuales han socavado.

La contracorriente de este socavamiento humano, es la propuesta de Nietzsche de volver a los hombres artistas, la razón de ello se fundaba en autenticar a la vida en el hombre:

Un artista perfecto y total está apartado, por toda la eternidad, de lo «real», de lo efectivo; se comprende, por otra parte, que a veces pueda sentirse cansado hasta la desesperación de esa eterna «irrealidad» y falsedad de su más íntimo existir, -y que entonces haga el intento de irrumpir de golpe en lo que justo a él más prohibido le está, en lo real, que haga el intento de *ser real*.¹⁹⁴

Con lo anterior, comprendía que el único fin posible para la existencia es el goce estético del mundo, y con ayuda del espíritu griego de dolor, concibió una manera de reformar la conciencia de los hombres, y de apartar a la filosofía del camino de la verdad, pues para Friedrich *en todo filosofar nunca se ha tratado hasta ahora de la verdad, sino de algo*

¹⁹³ Véase la obra de J. Offray de La Mettrie *El hombre máquina* y el *Antiedipo* de Deleuze y Guattari.

¹⁹⁴ Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 132.

*diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida.*¹⁹⁵

En este tenor de ideas, el desarrollo de su pensamiento comenzó con el problema esencial por naturaleza de su filosofía: la moral. No obstante, *El nacimiento de la tragedia* debelaba tras de sí un estado ausente de desgarramiento entre la concepción organicista de la vida humana, y la violenta espiritualista de su propuesta: liberar al cuerpo del ser. Si bien el cuerpo en su filosofía tenía un valor inasequible en tanto propiedad inextirpable del hombre, cuerpo quería decir también unción, combate, fractura, en suma, era el *sí mismo*¹⁹⁶ en donde se hace habitable al hombre, porque solo en esa capacidad para enredarse al cuerpo mismo radica el único propósito de la corporalidad, es, como anunciaba Nietzsche, *una gran razón [...] una guerra y una paz.*¹⁹⁷

Tras obstruir el avance desmedido de la razón a través de la cadena de pasiones y pulsaciones emotivas, en tanto una necesidad de sobrepasar la vida volviéndola un acto consciente de nuestro cuerpo, Nietzsche había hallado la fórmula de las transfiguraciones, porque era la conciencia del sufrimiento hacia la carencia de conflicto entre cuerpo y espíritu quien le había mostrado el valor de mutar somáticamente los valores de la vida, en otras palabras, es el cuerpo quien al transfigurar en sí mismo el valor del mundo, se convierte en un ser fluyente junto al cosmos, es el cuerpo la raíz de la tierra. Sin lugar a dudas, las transformaciones de este principio de conversión espiritual de lo racional a lo carnal, provocaron que la vida en Nietzsche comenzara a ir más allá de lo humano, a integrarse completamente con la matriz de la pérdida.

¿Pues qué otra cosa pierde el hombre cuando vive? ¿Acaso es la muerte una puerta de tránsito hacia el sentido de la existencia sin retorno? Es, justamente, como diría Gadamer, que *la muerte pertenece al*

¹⁹⁵ Nietzsche, *La ciencia jovial*, prólogo.

¹⁹⁶ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 65.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 64. Los corchetes son nuestros.

ser viviente,¹⁹⁸ y el hombre de Nietzsche edifica su conciencia ahí donde se ha ido el sentido, construye laberintos de teoría porque la tensión se ha alejado de la vida, en últimas consecuencias, el giro nietzscheano de la lucha se erige sobre aquella gran verdad de que el morir es la experiencia más exacta de la vida.

Una cosa es clara, hemos descubierto en el transcurso de investigación, que la Filosofía está dotada de una esencia de combate que ha amarrado al hombre hacia una necesidad de firmeza y honor.

Los hallazgos de Nietzsche en torno a una cadena progresiva de la vida de lo orgánico a lo trágico, permiten conocer los alcances mismos del cuerpo y el espíritu del hombre. El mundo en su filosofía no es más que un escenario de desintegración de las formas vitales para el ser humano: la cultura, la realidad, la moral, Dios y la razón, componen un elemento clave en la vida del hombre que requiere cambio, destrucción; es decir, para Nietzsche la vida no es una esfera de seguridad para el hombre, la verdad en ella, la realidad en ella y su validez, enfrentan en cada época la necesidad de pérdida.

Aquellas palabras de Friedrich a Rohde en junio del 68,¹⁹⁹ muestran que el trabajo filosófico emprendido por el filósofo alemán, estaba fundado en la búsqueda del despertar de la vitalidad y la cultura de un cuerpo pensante. Nietzsche miró de cerca aquello que se había perdido en la tradición del pensamiento: la juventud de las ideas. Para él, podríamos decir, la filosofía había perdido su espíritu, los filósofos causaban un impacto poco trascendente, como lo revelan las palabras a Rohde. Nietzsche anunciaba su desilusión de la siguiente manera: *me he llegado a*

¹⁹⁸ Madison, Brent, *Sentido y existencia*, Navarra, Editorial verbo divino, 1976, p. 12.

¹⁹⁹ Nietzsche compartía con Erwin Rhode la necesidad de atacar el desánimo del pensamiento de su época, a través de anunciarle la pertinencia de sus esfuerzos por reformar la cultura alemana, como puede verse en sus propias palabras, exclamaba: *me he llegado a dar cuenta con claridad, y de una manera triste, de lo malo que es vivir tanto tiempo sumido en la ilusión*. La gran batalla de Nietzsche por la reintegración del hombre con el pensamiento, llegó a través de la conciencia de la soledad, pues cada hombre tiene un compromiso con la vida y el mundo, que guiado a través de valores fuertes la existencia llegaría a tener un propósito más allá de la moral. Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia*; Vol. I, Madrid, Trotta, 2005, p. 510.

*dar cuenta con claridad, y de una manera triste, de lo malo que es vivir tanto tiempo sumido en la ilusión.*²⁰⁰

La parte más esclarecedora en el pensamiento de Friedrich Wilhelm Nietzsche, es la pieza más endeble de toda filosofía: la vida. Debido a que descubrió no solo la importancia del cuerpo o su relación inminente con el pensamiento, sino por el contrario, se atisbó en su filosofía la necesidad del abandono de la existencia. La premisa que mantiene viva esta necesidad a limitar la propia subjetividad bajo el marco de los valores y el pensamiento, atraviesa por la idea de contrarrestar la *psique* de hombres que *quieren vivir, vivir a toda costa*.²⁰¹ Otra alusión a esta insatisfacción nietzscheana de la esclavitud que provoca la ilusión de una verdad, son las palabras de Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, al pronunciar que *son demasiados los que viven*, refiriéndose justamente a la muerte libre y al anhelo de la superación del hombre.²⁰²

Nietzsche vivió apartado de un mundo sin honor ni firmeza, sin conocer los alcances del *salekana*, el *sepuku*, la *enkratía* o el código *pashtunwali*. No obstante, al igual que un hombre reformista, se concibió honorable al depositar sus fuerzas en reconstruir los lazos de empatía entre el hombre y el cosmos. Como Nietzsche dijo a Burckhardt:

Mi consuelo preferido sigue siendo pensar en los pocos que en condiciones similares han resistido sin romperse y se han sabido preservar un alma bondadosa y elevada.²⁰³

Una vida sin compromiso con el fin es una vida que no se ha vivido aún, por esta razón era comprensible que el humano dentro del *Übermensch*, supiera al igual que su creador, que el cuerpo con huesos,

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2010, p. 63.

²⁰² Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 119.

²⁰³ Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia*; Vol. IV, Madrid, Trotta, 2012, p. 73. En una carta dirigida a Elisabeth Förster en 1888, Nietzsche ratifica su posición exclamando la pesadez que ha ocasionado la soledad de una vida comprometida con su causa, Friedrich se compromete, nuevamente, a concluir un destino tormentoso que habrá de despersonalizarlo por completo.

sangre y carne, experimenta en el riesgo de la vida, la mortalidad y la enfermedad, que *esa cosa que se llama vida pende de un fino hilo*.²⁰⁴ La aportación que nos sirve de base para esta investigación, habita en los campos semánticos de la música, la voluntad, la vida, la lucha, el valor y la afirmación.

En tiempos complicados, el diagnóstico en torno a la vida de Nietzsche era una necesidad del espíritu, y como buen hombre anti-razón, buscó la alternativa de la vida alrededor de una concepción arriesgada. Tiempo más tarde, fue Bloch, en *El principio Esperanza*, quien retomó esa visión nietzscheana para el hombre, para poder decir que *todo el mundo puede escapar de su propia piel, porque ninguno la lleva ya*.²⁰⁵

Si lo anterior develaba la necesidad de un nuevo camino para la humanidad, al igual que las investigaciones de John Gray sobre la necesidad de sobrevivir siendo máquina del mito de la superación civilizante, o las de Paul Koch en torno al papel de la historia como fábrica de realidades, cualquiera que sea el caso, en Nietzsche todo problema de raíz se hizo patente. Si pudiésemos traer a colación el pensamiento de Baltazar Gracián, diríamos que *vivimos sobre el testimonio de otros*, con todo y las consecuencias que ello implica, Nietzsche propugnó contra la debilidad de la civilización una vida del límite. En este sentido Colli es el más indicado para observar que este agujero devenido del conocimiento de sí mismo, provocaron en Nietzsche, al igual que Heráclito en la época griega, que la soledad permitiese un estupor hacia la mediocridad de los hombres.²⁰⁶

Como Colli lo maneja, Nietzsche fue movido por la misma razón que Heráclito, la búsqueda de una “verdad” que pudiese hallarse a través de la conciencia del tiempo, y en dicha búsqueda el filósofo italiano apuntó la necesidad de que semejante pensamiento fuese reflejado en la semántica

²⁰⁴ Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia*; Vol. I, Madrid, Trotta, 2005, p. 510.

²⁰⁵ Bloch, Ernst, *El principio Esperanza*, Madrid, Editorial Trotta, 2007, p. 10.

²⁰⁶ Colli, Giorgio, *Filósofos sobrehumanos*, Barcelona, Siruela, 2011, p. 50.

del ideal. Contrario al propio Nietzsche, en *Ecce Homo* establece que el *Übermensch* es una superación del hombre, y Colli por su parte, anuncia que ese superhombre es la necesidad de una superación de todas las antítesis. En palabras del filósofo italiano:

Heráclito y Nietzsche, que parten de una única individualidad, nunca llegan al reposo, y su aspiración es una llama que no halla paz, porque no logran superar la antítesis extrema, la que se da entre la individualidad separada de todos y de todo y la realidad que es común a todas las cosas, *xunón*, universal.²⁰⁷

Esta responsabilidad con el valor de la vida que Nietzsche defendió hasta su muerte, solo puede llamarse el arte de la lucha, precisamente porque analizando las palabras de Colli, esa conciencia sobrehumana del mundo, permitió que el hombre se acercara mucho más a la verdad vista como ágora y comienzo de la realidad. Es decir, compartimos la opinión del filósofo italiano, en que fue el descubrimiento del conocimiento humano, quien adecuó a la fuerza a la vida innata en el organismo del hombre y las esferas de las fuerzas míticas en él.²⁰⁸

¿De dónde surge la necesidad de violentar al filósofo y a la filosofía para erigir un destino más allá de los ideales griegos-modernos de la verdad y la razón? Para responder a la pregunta sobre el sentido de la crítica nietzscheana de la vida y el pensamiento, es necesario, por no engorroso, reproducir íntegramente un largo pasaje, pues para Nietzsche esa necesidad deviene de la compleja búsqueda por la verdadera filosofía y el espíritu demoledor de la misma:

A la filosofía le ocurrió al principio lo mismo que a todas las cosas buenas, durante mucho tiempo estas no tuvieron el valor de afirmarse a sí mismas, miraban en torno suyo por si alguien quería venir en su ayuda, más aún,

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 60.

²⁰⁸ Mucho puede decirse en torno al papel de la parte irracional en el hombre, desde los trabajos de Dodds, hasta las contribuciones de Nietzsche en *Aurora*, sin embargo, para el filósofo alemán, el papel que juega la actividad punzante de la vida, permitió lanzar la premisa de que el hombre, es aquél que se encuentra entre el animal y el superhombre en voz de Zaratustra; de esta forma Nietzsche defiende valores que permitan la vida.

tenían miedo de todos los que las miraban. Enumérese una a una todas las pulsiones y virtudes del filósofo -su pulsión dubitativa, su pulsión negadora, su pulsión expectativa («enfática»), su pulsión analítica, su pulsión investigadora, indagadora, atrevida, su pulsión comparativa, compensadora, su voluntad de neutralidad y objetividad, su voluntad de actuar siempre *sine ira et studio* [sin ira ni parcialidad]-: ¿se ha comprendido ya bien que todas esas pulsiones salieron, durante larguísimo tiempo, al encuentro de las primeras exigencias de la moral? (para no decir nada de la razón en cuanto tal, a la que todavía Lutero gustaba de llamar Señora Sabia, la sabia prostituta). ¿Se ha comprendido ya bien que un filósofo, si hubiera cobrado conciencia de sí, habría tenido que sentirse precisamente como la encarnación del *nitimur in vetitum* [nos alzamos hacia lo verdadero] -y, en consecuencia, se *guardaba* de «sentirse a sí mismo», de cobrar conciencia de sí? Como hemos dicho, esto es lo que ocurre con todas las cosas buenas de que hoy estamos orgullosos; incluso medido con el metro de los antiguos griegos, todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad, sino poder y conciencia de poder, se presenta como pura *hybris* [orgullo sacrilegio] e impiedad: pues justo las cosas opuestas a las que hoy nosotros veneramos son las que durante un tiempo larguísimo, han tenido la conciencia a su favor y a Dios como su custodio. *Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros; *hybris* es hoy nuestra actitud con respecto a Dios, quiero decir, con respecto a cualquier presunta tela de araña de la finalidad y la eticidad situadas por el gran tejido-red de la causalidad [...] *hybris* es nuestra actitud con respecto a nosotros, - pues con nosotros hacemos experimentos que no nos permitíamos con ningún animal... nos sajamos el alma en carne viva... nos curamos a nosotros mismos... quienes nos ponen enfermos nos parecen hoy incluso más necesarios que cualquiera curanderos y salvadores. Nosotros nos violentamos ahora a nosotros mismos, no hay duda [...] Todo paso, aún el más pequeño, dado en la tierra fue conquistado en otro tiempo con suplicios espirituales y corporales... el de que no sólo el avanzar, ¡no!, el simple caminar, el moverse, el cambio han necesitado sus innumerables mártires, nos suena, precisamente hoy, muy extraño... «Nada ha sido comprado a un precio tan caro, se dice allí, como el poco de razón humana y de sentimiento de libertad que ahora constituye nuestro orgullo. Pero este orgullo es el que hace que ahora casi nos resulte imposible experimentar los mismos sentimientos que tuvieron aquellos gigantescos periodos de tiempo de la ‘eticidad de la costumbre’ anteriores a la ‘historia universal’ y que son la auténtica y decisiva historia primordial, que ha fijado el carácter de la humanidad: ¡cuando en todas partes se consideraba el sufrimiento como virtud, la crueldad como virtud, el disimulo como virtud, la venganza como virtud, la negación de la razón como virtud, y, en cambio, el bienestar como peligro, el deseo de saber como peligro, la paz como peligro, el compadecer como peligro, el ser compadecido como ultraje, la *mutación* como lo no-ético y cargado de corrupción!»²⁰⁹

²⁰⁹ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 145-148. Los corchetes son nuestros.

Nietzsche nos explica la razón de que el filósofo haya caído en cobardía, porque la ausencia del riesgo en la vida fue comprendido por él como una suerte de ilusión, la batalla que siempre lidió estaba auscultada por un sentimiento profundo de soledad, es decir, podríamos asegurar que fue el sentimiento de soledad quien motivo al filósofo alemán a encontrar que el saber no era suficiente para vivir, que la vida está más allá de la “realidad”, recuperando una sentencia descrita en el apartado de esta investigación *El nacimiento de lo horripilante*, Nietzsche era un hombre que creía que *el amor es el peligro del más solitario, el amor a todo lo que vive*.²¹⁰

Si pensamos en la filosofía como un destino a partir de los griegos y de Nietzsche, encontraremos que su llamado busca hacer perder al filósofo su capacidad de conservación, con el único objetivo de filosofar en los límites del riesgo, del peligro. Perder la vida a causa de los ideales que dan propósito al espíritu humano, brindar a la existencia de todo buen hombre, la capacidad de vivir, porque solo ahí, en la liberación de la brutalidad de la vida irracional (no pensada sino reaccionante), es posible saberse vivo, justamente porque la pérdida de ser, de identidad, de conciencia, de *protección*, hacen al hombre ganarse el derecho a una vida honorable y una muerte ganada a través de la firmeza en su pensamiento. Filosofar para vivir, vivir para morir. Esa sería la máxima.

Nuestra noción de filosofía como destino, se basa en un llamado del espíritu a considerar el saber filosófico como un ejercicio en los límites del riesgo. Dichos límites están basados en una vida asumida como despojo, desvitalización. A pesar de lo riesgoso que sea apostar por un vivir destruyéndose, consideramos que la vida en nuestra actualidad, y suponemos en la era posterior, ha sido, y será desprovista de espiritualidad alguna, creemos en los ideales griegos al sustentar que el objetivo de la vida, como ha sido manifestado en la autoridad de Bowra,

²¹⁰ Véase nota 152.

dentro del heroísmo en las acciones humanas, debe representar, para la posteridad, una manifestación de humanos capaces de comprender que el honor y la rectitud en el pensamiento y las acciones, es el único modo de probar el jugo más sustancial de eso que llamamos vida.

Junto con Nietzsche, tratamos de despedazar la imagen de hombre y vida, porque consideramos pertinente que ningún hombre quiere morir, aquellos que buscan vías alternas al honor para hacerlo, no representan aquí, un problema, pues este proyecto esbozado en una filosofía desintegradora de lo humano, tiene el propósito de plantear que la vida no se puede consolidar en el hombre, por su agitación, peligro y experiencia, estamos condicionados a ser agotados, consumidos y tragados por ella, esta es nuestra premisa. La razón de nuestra causa y lucha junto al proyecto de *La vida guerrera*, no dista de ser muy distinta a una línea de pensamiento que aún, en el pasado, ha creído en un ideal. No ha transcurrido mucho desde que Schwartzmann dio luz al modo de vida occidental, fundado en la idea siguiente:

Por un lado existe la voluntad de controlar racionalmente el curso de la vida y las estructuras sociales —voluntad que se desenvuelve unida a la conciencia de la historicidad de todo lo humano y eventualmente a la de su decadencia—, y por otro obsérvese en el individuo la pérdida de sí mismo, ya sea de su autonomía personal, como de su posibilidad de relacionarse con los demás desde la actitud interior, en un recíproco singularizarse.²¹¹

Para nuestra filosofía de la destrucción, en donde se apuesta por devolver el espíritu de un hombre privilegiado por la conciencia del *vivo/vivimos*, el hombre no solo se ha perdido a sí mismo, sino se ha desentendido (como raza) de su apego a la aniquilación, perpetua con posibilidades de significación, sistemas y entornos de vida en donde la máxima es el control del medio para vivir más.

²¹¹ Schwartzmann, Félix, *El sentimiento de lo humano en América*, tomo I, Santiago de Chile, Instituto de investigaciones histórico-culturales/Facultad de filosofía y educación, 1950, p. 18.

En este punto nuestra propuesta vuelve a preguntar lo que Hans Driesch cuestionaba en su obra *History & Theory of Vitalism*, sobre si existe algún otro fin para la vida del hombre que no sean los procesos orgánicos en tanto “máquina” de deseos intencionados, es decir, ¿existe otra finalidad para la vida orgánica? Nuestro deseo es reflexionar sobre la pérdida de una vida que empuja al hombre hacia el desbaratamiento de su futuro, de su existencia, y llegar a la conclusión de que la única forma de afrontar esa vida que **desarma**, sin emplear la finalidad como recurso, es asumirnos como agentes de tránsito, sin concreción, y optar por un abandono producto de la libertad, a la cristalización de vitalidad en nuestro espíritu. En suma, se trata de tener una conciencia formada por la experiencia de la destrucción.

Al igual que nuestro proyecto, los esfuerzos de Friedrich sucumbían ante el deseo de devolver al hombre hacia aquella abertura del ser por donde la vida se uncía junto a él, en una vida que Nietzsche pensaba a través del destino de la filosofía como una batalla constante contra el tiempo y el olvido, en cuanto todo en él tuvo una lucha:

¿Sería tarea de la filosofía armonizar entre lo que *el niño* ha aprendido y lo que *el hombre* ha reconocido? ¿Sería la filosofía precisamente la tarea de los jóvenes porque éstos se hallan a medio camino entre el niño y el hombre, y poseen la necesidad media? Eso podría pensarse, si se considera en qué edades de su vida los filósofos suelen esbozar su concepto: cuando ya es demasiado tarde para creer y demasiado pronto para saber.²¹²

²¹² Nietzsche, Friedrich, *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, Barcelona, Alba Editorial, 1999, p. 326.

3.2.- El filósofo destructor

El verdadero hombre entregado a la filosofía, tendría como rasgo el esfuerzo nietzscheano de situarse lejos de la moral, un hombre capaz de *reconocer la no-verdad como condición de la vida*.²¹³ Propiamente de reconocerse sin ninguna otra voluntad que la del vivir, Nietzsche prelude al filósofo como un conquistador en solitario, es él quien lo enarbola, quien lo subyuga sobre la humanidad:

Los caballeros más temerarios de entre aquellos ávidos de fama, los que creen encontrar su blasón colgado de una constelación, hay que buscarlos entre los filósofos. Su modo de actuar no se dirige nunca a un público, a excitar a las masas y al aplauso jubiloso de los contemporáneos; recorrer el camino en solitario es propio de su esencia. Su talento es el más raro y en un cierto sentido lo más antinatural en la naturaleza, y además excluyente y hostil incluso contra los talentos semejantes. Los muros de su autosuficiencia deben ser de diamante, para que no sean derribados ni destruidos, pues todo se pone en movimiento contra ellos, hombre y naturaleza. Su viaje hacia la inmortalidad es más complicado y con más obstáculos que cualquier otro, y nadie, sin embargo, puede creer con más firmeza que el filósofo, que llegará por aquel camino a la meta, porque no sabe dónde tiene que apoyarse, a no ser sobre las alas ampliamente desplegadas de todas las épocas, pues el desprecio por lo presente y momentáneo reside en la naturaleza de la contemplación filosófica. El filósofo tiene la verdad; la rueda del tiempo puede rodar hacia donde quiera, pero nunca podrá escapar de la verdad.²¹⁴

Nietzsche criticó los falsos valores del filósofo, la verdad racional y la vida ascética,²¹⁵ eran para él una forma de voluntad negadora. Sin embargo, existen en el párrafo anterior dos consideraciones que lejos de la ironía, podemos considerar a lo largo de la historia como parte esencial del carácter filosófico hacia el mundo: autosuficiencia y firmeza. Podemos concebir a un Nietzsche más allá de sí mismo en la medida en que se

²¹³ Friedrich, Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2010, p. 76.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 63-64.

²¹⁵ De ahí que Nietzsche exprese: *Al pensar en el ideal ascético los filósofos piensan en el jovial ascetismo de un animal divinizado y al que le han brotado alas, y que, más que descansar sobre la vida, vuela sobre ella*. Cfr. *Genealogía de la moral*, p. 141.

considere su ejercicio filosófico como un giro de la visión artística de la existencia, hacia la mirada vital de la aniquilación. Como un creyente fiel de la sublimidad de la no-verdad, hizo la distinción básica entre filósofos y artistas basado en la premisa de que la verdad destruye. Su preferencia por el artista en lugar del filósofo, lo hicieron concebir que *el arte es más poderoso que el conocimiento, porque él quiere la vida, mientras que el conocimiento alcanza como última meta sólo la aniquilación.* ²¹⁶

Pero filosofía no es conocimiento ni verdad, filosofía, al modo originario, es amar la aniquilación. Platón respondería a Nietzsche que filosofía es un juego,²¹⁷ es *mousiké*, *enthousiázō*,²¹⁸ es el amor a la muerte de un viviente.²¹⁹ Filosofía como amor al saber,²²⁰ significa que *filos* tiene mayor relación con *sophia* que con *episteme*, y es indubitable que entre los griegos y Nietzsche hay una estrecha relación de apego a la vida. En este sentido el ideal de la vida guerrera sobre una filosofía del desarme, no es el platónico o el nietzscheano, sino aquel ideal en donde el hombre sea capaz de comprometer su ser en su pensar.

Un germano con espíritu europeo que amó una tierra en donde los ideales del pensamiento noble de aquel que busca comprender su existencia, representan un ejercicio espiritual basado en la convicción de: vivir como se piensa, y morir como se vive. Pero la pregunta es ¿en qué radica la naturaleza destructiva del filósofo? Primero, es claro que el filósofo encuentra la necesidad de derribar realidades a través de su

²¹⁶ *Ibid.*, p. 67.

²¹⁷ *Fedro*, 278a.

²¹⁸ *Ibid.* 249e.

²¹⁹ *Ibid.* 246b. La traducción de Emilio Lledó coloca *viviente* para el término griego.

²²⁰ Platón consideraba que el filósofo debía tener tres virtudes para poder filosofar: el conocimiento de sí, el dominio de sí y el cuidado de sí. A las tres formas del espíritu de la filosofía les correspondía una meditación, para el conocimiento de sí *Fedón*, para el dominio de sí *República*, y para el cuidado de sí *Leyes*. Consideramos que Platón y Nietzsche amaban la misma cosa: la vida. En Platón mirada a través del saber, en Nietzsche a través del cuerpo, tanto para uno como para otro el filósofo es un artista de las Formas y de la existencia. Sin embargo, la limitación entre ambos es una: el tiempo. Véase, por ejemplo, la importancia de Platón en el cuidado del cuerpo desde 397c-400e del libro III de *República*, y para el cuidado del alma *República* 411d, *Lisis* 207a., donde se aclara que cuerpo es también *sōizētai* (resguardo). Por otro lado, en cuanto a Nietzsche, revítese *Así habló Zaratustra* p. 64, *Crepúsculo de los ídolos* y *El nacimiento de la tragedia* en general.

pulsión dubitativa como lo propone Nietzsche, la primera condición de la filosofía es hallar una grieta de sentido en el entorno, y segundo, toda capacidad de duda sobre la vida y la realidad de la misma está auscultada por la condición humana de comprenderse a uno mismo. Como un ejercicio de pesadez, Nietzsche dice a la letra:

Un filósofo, es un hombre que constantemente vive, ve, oye, sospecha, espera, sueña cosas extraordinarias, alguien a quienes sus propios pensamientos golpean desde fuera, como desde arriba y desde abajo, constituyendo su especie peculiar de acontecimientos y rayos; acaso él mismo sea una tormenta que camina grávida de nuevos rayos; un hombre fatal, rodeado siempre de truenos y gruñidos, y aullidos y acontecimientos inquietantes. Un filósofo: ay, un ser que con frecuencia huye de sí mismo, que con frecuencia se tiene miedo a sí mismo, -pero que es demasiado curioso para no «volver a sí mismo» una y otra vez...²²¹

¿Qué le ha dado tanto poder al filósofo para modificar su medio? Por qué la vida necesita de la muerte, ¿acaso puede existir un ser vivo sin su acabamiento? ¿Es que la vida no necesita a la muerte? Es claro que todo tiene un fin (cesación), porque la necesidad filosófica de la destrucción, deviene de la esencia platónica del espíritu de muerte,²²² y la condición nietzscheana del espíritu de vida.²²³

Si transformamos la premisa de Gadamer de que la muerte pertenece al ser viviente, a la idea de que la vida pertenece al ser muriente,

²²¹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 265.

²²² Mirar a Platón con los ojos de un niño, es por sí no complejo imposible, sin embargo, tácito es recordar su amor al mundo de la apariencia a través de su memoria. En *Eutidemo* 278e, la intención es muy clara: todo humano busca «*eu práttein*» (dicha, felicidad). Las figuras heroicas de la muerte entregan en el filósofo de la Academia un mundo más allá de la verdad. La risa, las bromas en *Eutidemo*, 276 b, c, la idea de esperanza en el mundo ideal aparece, por citar un pasaje, en *Apología* 41d, *Fedón* 64a, en donde se remite constantemente a la esperanza como un sentimiento que mueve al filósofo a renunciar a la vida. Aunado a ello, la actitud ante la muerte de *Apología* 32d, o la concepción estética del mundo aparente y su valor en *Fedro*, denotan a toda luz una filosofía de vida, en tanto el Platón de Nietzsche carece, simplemente, de espíritu. Para una excelsa relación entre Platón y las figuras ocultas de su amor a la apariencia y, en específico a la risa como una expresión de la condición humana, véase la excelente investigación de Halliwell, Stephen, *Greek Laughter: A study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, U.S.A., Cambridge University Press, 2008.

²²³ Nietzsche sostiene en *Lo que yo debo a los antiguos*, su diferencia radical contra los griegos en su rendimiento ante tres cosas: el bien, la verdad y la vida. Para Nietzsche la lucha contra la cobardía de su filosofía, radica en su poca capacidad de afirmación y compromiso con la existencia. Llama cobarde a Platón, partiendo de la premisa de que huye de la realidad, por tal motivo, su batalla contra el ateniense le deja claro que todo aquello que niegue la vida desde la raíz del cuerpo no es más que *decadence*.

hallamos el mismo planteamiento hecho por el hermeneuta alemán para preguntar: ¿Constituye la vida un problema? ¿Acaso es una realidad indubitable que todos los que habitamos el mundo hemos vivido? Si bien Nietzsche responde al problema de la vida a través de transvaloración de los valores y la transfiguración del espíritu humano, no logra responder del todo si la vida es un problema para el hombre, porque el sentido de la pregunta por la vida lleva implícito un rasgo altamente destructivo, pues la pregunta misma hecha a través de los ojos de la filosofía y del filósofo, requieren un ejercicio violento contra todo lo vivo.

Es aquí donde se pone de manifiesto que el papel fundamental de este apartado, es proponer al filósofo como un hombre que, desde la raíz de su identidad con lo vivo, debe desarmar todo rasgo de certeza ante su soberbia a considerar, parafraseando a Fichte, que puede dominar sobre la vida.²²⁴

Sabemos que Nietzsche conocía bien el trabajo del filósofo, en tanto los especialistas como Colli, Deleuze, Heidegger o Foucault, han relatado su filosofía como un ascenso a la carencia de sentido, el *nihilismo* representa, para la mayoría de los especialistas en filosofía, el culmen de un filósofo de la nada, sin embargo, la clave del carácter destructivo del

²²⁴ Trayendo a colación las investigaciones de Fichte sobre el lenguaje, es importante recalcar que la idea de Fichte sobre la necesidad natural del hombre por hallar rasgos humanos fuera de sí en el mundo natural, está fundada en el principio de que *todo hombre busca lo racional donde no lo hay*, en este sentido, las investigaciones de Fichte son importantes en Nietzsche, desde el ángulo de la vida, justamente porque para el filósofo de Sils María, el poder del lenguaje sobre la vida, ha transfigurado los valores, en *Más allá del bien y del mal* y *Genealogía de la moral*, puede mirarse con claridad que la capacidad de apropiación lingüística es el pilar de la conquista por la naturaleza, y la humanización de la misma a través del “progreso” que Nietzsche conviene en llamar *decadence* en *Crepúsculo de los ídolos*, *Lo que los alemanes están perdiendo* aforismo 43. Por esta razón, Fichte nos sirve como una especie de prelude ante la premisa de que el hombre ha buscado siempre el dominio de la naturaleza, quitar todo rasgo de temor ante aquello que no comprende y le destruye. Fichte diría que *nos encontramos en una lucha constante con la naturaleza, pronto somos vencedores, pronto vencidos: someter o huir*. Su concepción de la vida humana depositada sobre los símbolos del pensamiento a través de los cuales se expresa, son una manera de afirmar, al igual que Nietzsche, el verdadero poder de la palabra, Cfr. *El pacto social hacia la uniformidad del lenguaje* en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Por la razón anterior, Friedrich luchó siempre contra la necesidad de invertir los valores y crear un lenguaje de la vida esteta que afirme la dualidad de la condición trágica de la existencia. Remítase a la obra de Fichte, G. Johann, *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*.

filósofo, y el carácter de la vida como un destino hacia la destrucción, esta esbozada en la idea fundamental de tragedia, como Friedrich lo enunciaba:

La psicología del organismo entendido como un desbordante sentimiento de vida y de fuerza, dentro del cual el dolor mismo actúa como un estimulante, me dio la clave para entender el concepto de sentimiento trágico [...] El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más altos, -a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta trágico. No para desembarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga de ese efecto... sino para, más allá del espanto y la compasión, ser nosotros mismos el eterno placer del devenir, - ese placer que incluye en sí también el *placer del destruir*.²²⁵

No podemos seguir pensando que la labor del filósofo es la reinsertión y la comprensión pasiva de las formas de vida en nuestra época, si comprendemos la sabiduría del espíritu de vida y muerte de la filosofía, sabremos con precisión que la necesidad de que el lenguaje y la vida filosófica sean un elemento que contenga altamente una sustancia de valores de lucha (firmeza, honor y convicción) y un grado mínimo de placer por la aniquilación, podremos comprender que para que nuestra existencia tenga sentido requerimos decir *no* a la posibilidad mínima de sobrevivir más allá de nuestro tiempo. Se trata en lo absoluto, de vivir conforme al pensamiento y morir conforme a la vida.

La reivindicación de nuestro tiempo, será posible en la medida en que nuestro coraje a través de los ideales y nuestra vida como raza, dejen de afirmar y decir sí a esta vida, decir sí a valores de exceso, a decir sí a una filosofía que aprueba el protocolo cognitivo más que la lucha encarecida hacia la búsqueda de un derecho a vivir, de una *espiritualidad en el abandono*. Esta vida como derecho yace en nuestra capacidad para auto-reconocer que formamos parte de una maquinaria que dejará de brotar, y reconocerse en el devenir, no nos deja aquí, como en Nietzsche, una afirmación en la nada, sino por el contrario, una *negación en el ser*.

²²⁵ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 144. Los corchetes y los puntos suspensivos son nuestros.

Pérdida y negación, son las herramientas espirituales a las que esta filosofía de la destrucción debe enfrentarse, pues solamente en el abandono completo de nuestra carne del sí, podremos reiniciar nuestro espíritu, transferirlo a un hombre guerrero capaz de confrontar sus demonios: el saber, el tiempo, la vida y la muerte. Dejarse vivir y aprender a morir son la máxima del ideal de una vida guerrera.

Encontramos tras estas meditaciones, que el verdadero filósofo, amante de las transiciones espirituales, es aquél que hace patente en sí mismo el conflicto entre la vida y la destrucción. Si recordamos las palabras de Nietzsche de modo singular, cada uno debería expresar: *soy un ser vivo, y no un mero aparato de abstracciones.*²²⁶

Pero Nietzsche ha muerto al igual que posiblemente Dios en la conciencia de los hombres, hablar de un filósofo que ama la vida como Friedrich, es hablar de un pensamiento y un cuerpo capaz de decir sí a la vida, pero nuestro mundo está lejos del valor hacia la misma. ¿Qué nos recuerda entonces el Nietzsche de la afirmación de la vida?

«El valor de la vida»: pero la vida es un caso particular, hay que justificar toda existencia y *no sólo la vida*, — el principio justificador es un principio desde el cual se *explica* la vida... la vida misma no es un medio para algo; es la *expresión* de formas de crecimiento del poder.²²⁷

¿Vida? ¿existencia? ¿poder? Cómo justificar, desde la filosofía, a una raza capaz de torturar, desmembrar, desollar y desechar vidas singulares, cómo afirmar la existencia de los seres humanos sin conciencia, cómo justificar a todo hombre sin honor, cómo darles el derecho a la vida a quienes sajan la piel de un humano para extirpar el corazón y arrancar la piel con el filo de un cuchillo.²²⁸ ¿Es que la vida de hoy tiene algún valor? ¿Es el filósofo quien enfrentará al monstruo en el hombre? ¿Cómo el saber

²²⁶ Sánchez, Meca, Diego (editor), *Friedrich Nietzsche; Fragmentos póstumos*; Vol. IV (1885-1889), Madrid, Tecnos, 2008, p. 156.

²²⁷ *Ibid.*, p. 238.

²²⁸ Los cárteles de droga, las mafias de oriente, las pandillas salvadoreñas, los extremistas del islam, en suma, las matanzas a lo largo y ancho del planeta, han sumado un ataque de violencia colectiva que para el siglo XX

puede amar la vida detrás de una trinchera? Sin duda alguna, Nietzsche conoció el terror de una cultura que perdía su espíritu, pero ir más allá de él para pensar la vida, significa preguntarnos con valentía si nos hemos ganado el derecho a vivir. Actualmente, en cualquier país y tierra de este planeta, la vida tiene un valor inhumano,²²⁹ el precio de la carne lo dicta quien con el poder de la violencia somática ha imperado para demostrar que no podemos venir del animal, nuestra crueldad asesina y distorsión psicológica han alejado el valor de la vida. Es decir, Nietzsche amó una vida que no existe ya, y la cuestión final ahora sería: morir o imperar.

Los años transcurridos entre el ejercicio griego de la filosofía y el histórico de la misma, nos han enseñado junto a Nietzsche, que el amor a la vida requiere de una voluntad infranqueable, de una aceptación a la condición cruel de lo natural:

No es inmoral la Naturaleza cuando no tiene compasión por los degenerados: por el contrario, el crecimiento de los males fisiológicos y morales es la *consecuencia de una moral enfermiza y antinatural*.²³⁰

se calcula ha dejado más de 190 millones de muertes de acuerdo con la OMS, Cfr. *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Washington, D.C., Organización Panamericana de la Salud, Oficina Regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud, 2003, cap. VIII.

²²⁹ A lo largo de la historia, existen varias interpretaciones del valor de la vida y la búsqueda por su sentido. Podemos dar crédito a la investigación de la antropología filosófica con Gehlen y Plessner, no obstante, la aportación sistemática de Scheler dio pie en *La idea del hombre y la historia*, a la pregunta sobre lo que nos hace humanos. A merced de lo anterior, no fue sino a comienzos del siglo XX con Buber, quien, a través del análisis de la cualidad social en el hombre, que se percató de que el reconocimiento del otro a través de la problemática del entorno, son la única posibilidad de humanizarnos en la alteridad. Tras el recorrido de los años, la vida se volvió un elemento de cambio, con el caso Marx, se descubrió que la proporción del valor de la vida está en relación con la venta de la misma. En este sentido, para los siglos venideros, la escuela de Frankfurt rectificaba las condiciones utilitarias de la sociedad de la identidad, Marcuse y Horkheimer al igual que Adorno, demostraban que los mecanismos abstractos del lenguaje y la razón, eran un instrumento efectivo contra la propia consideración humana del instinto. Dicho de otra manera, junto a Klossowski, nos volvimos una moneda viva del intercambio. Es por ello que el grado no-humano del hombre, yace actualmente en la falta de una conciencia exclusivamente de la excreción antropológica, que sea capaz de reformular la vida, al hombre y al mundo, para atacar el sentido impropio de la propiedad típica de lo humano: la vida. Desde la antigüedad, existe en el hombre un grado mínimo de inhumanidad, cuando lo que el hombre es se pierde de su conciencia para matar, torturar y alterar el entorno de vivencia de la raza, decimos que es ahí cuando la cultura de lo no-humano, a pesar de ser parte de la historia evolutiva de la propia cultura, se vuelve negación de la humanidad misma en el hombre.

²³⁰ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Madrid, EDAF, 2006, p. 65. Se deja al lector la posibilidad de confrontar la veracidad y validez de estas investigaciones. Revítese también: *The will to power, an attempted transvaluation off all values*. II Vols., en la obra de Oscar Levy.

La postura del filósofo en Nietzsche es clara, un despreciador del cuerpo, de la vida, es un ser antinatural, sin embargo, consideraba que la necesidad de no tener solidaridad con respecto a los miembros caducos y destructivos de la sociedad representan la condición misma del saber. El filósofo en grado mínimo dentro de la concepción nietzscheana debe poseer un ápice de aceptación a la destrucción y el cambio.

Concebir a un filósofo del arte de la lucha a través de los valores y la vida, nos dejan las palabras prácticas de hombres que han ajustado cuentas con su condición social y territorial a lo largo de cambios globales que han afectado a la libertad de su ser, hacer y padecer:

Cuando el más descarado uso de la mentira justifica el crimen. Cuando el gobierno nos asfixia y el desasosiego nos envuelve en sus tinieblas. Cuando la mezquindad de los que mandan nos mata el ánimo y arranca el corazón. Cuando todo lo vemos perdido... entonces renace la esperanza en nuestra alma.²³¹

Al respecto Nietzsche compartiría la fórmula a través del ejercicio de la voluntad, la educación y la vida. Porque pensaba sobre la vida humana que la *circunstancia* trascendía al hombre como en Hernández, Gaos o Lemmus. Alemanes, latinoamericanos, orientales, cualquiera que fuese la corriente de pensamiento, la sabiduría de los márgenes de la vida social, podría explicarse a través de la necesidad a transformar el entorno y ensanchar los límites de la vida, para poder descubrir una premisa junto a Nietzsche, que *la humanidad no puede avanzar sin nosotros, porque con toda evidencia nosotros avanzamos sin ella.*²³² En este sentido, *Aurora*, como es sabido, fue para Nietzsche un acceso a debatir aquellos modelos de vida moral dentro de la cultura como forma de adiestramiento, su interés por la crítica al espíritu de los alemanes y el mundo en general, principió en él un pensamiento cargado de referencias a la educación y el

²³¹ Hernández, González, Normando, *El arte de la tortura. Memorias de un ex prisionero de conciencia cubano*, Madrid, Editorial Hispano Cubana, 2010, p. 203.

²³² Cfr. Nietzsche, *La gaya ciencia*.

papel de la filosofía como motor del cambio, de ahí que la relación entre el Nietzsche político y el demonio de la teoría del derrumbamiento de hitos sobre la cultura humana, nos permiten preguntar junto con Friedrich si *¿Le faltará quizá a nuestra cultura la «filosofía»?*²³³

En este orden de ideas, la relación de la esperanza que Nietzsche depositó en la capacidad de la filosofía para convertir el sentido moralista del mundo a uno trascendente hacia el abrazamiento de las monstruosidades de lo animal en el hombre, lo relacionan con aquellas palabras del párrafo anterior, negar la inmortalidad y esperar el viento azaroso de la vida del hoy, enraízan al ser humano con un sentimiento profundo de creencia en que afirmar la vida es la solución ante un mundo que se devora a sí mismo a través de la verdad.

Dicho de otro modo, la negación de lo verdadero, es decir; la muerte, juega en esta investigación, las veces de la destrucción como labor netamente del espíritu del filósofo y la filosofía. Por ello, este apartado propone que el carácter de atrincheramiento en el acabamiento de la vida, como aquella herramienta capaz de transferir el valor salvaje de la vida no humana, puede permitirle al hombre restaurar su honor de *viviente* más que de imperante. Por la razón anterior, el carácter de filósofo destructor viene a cuenta de la necesidad a dimensionar esa transferencia de valores transvalorados en Nietzsche, en la estricta condición aniquiladora en la que se nos brinda el regalo del vivir, pues no hemos comprendido que destruir las bases de la inmortalidad, y existir en el límite del riesgo a perder la vida nos vuelven más que humanos, seres itinerantes.

¡Un solo hombre inmortal sobre la tierra ya sería suficiente para sumir a todo lo que aún hubiera en ella en una furia general de morir y de ahorcarse, por puro cansancio de él! ¡Y vosotros, habitantes de la tierra, con vuestros ridículos conceptos de un par de miles de minutitos pretendéis importunar eternamente a la eterna existencia universal!²³⁴

²³³ Nietzsche, Friedrich, *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, Barcelona, Alba Editorial, 1999, p. 155.

²³⁴ *Ibid.*, p. 204.

Como es de notarse, el argumento es que la transvaloración deja una destrucción equivalente en el espíritu humano, porque al transitar de la moral a la carencia de sentido, se pierde en el hombre la capacidad psicosomática de negar la pervivencia. Decimos que un hombre capaz de afirmar la vida sobre el devenir, también es un hombre capaz de negar la muerte, debido a esta encrucijada, nuestra cultura de lo humano ha desencadenado hombres sin raíz en el universo, sin raíz en el tiempo, sin raíz en la vida. La sentencia sería: vivir en la muerte antes que morir más allá del tiempo.

Nietzsche, a pesar de nunca notar que la vida guerrera podría ser una configuración del espíritu humano válido para atestar el valor de la existencia en la muerte feliz socrática antes que, en la vida inmortal de la racionalidad, buscó entre los filósofos, sabios, artistas, músicos y valientes, una oportunidad para esbozar un exordio a la naturaleza animal, brutal de los hombres, para replantear los albores de crecimiento de la cultura, porque partía de la idea de que la vida es un ímpetu abominable de *fuerza* entre el origen y el final de las cosas. El pensador del martillo podría preguntar a la humanidad de hoy:

¿Cómo es posible que cuanto más comprensible se ha vuelto el mundo, tanto más ha disminuido la solemnidad de todo tipo? ¿Se debe a que el miedo era en gran medida el elemento básico de aquella veneración que nos invadía ante todo lo desconocido y misterioso, y nos enseñaba a arrodillarnos ante lo incomprensible y a pedir clemencia? ¿Y no habrá perdido encanto para nosotros el mundo por el hecho de que somos menos miedosos? ¿No habrá disminuido con nuestro miedo también nuestra dignidad y solemnidad, *nuestra propia terribilidad*?²³⁵

El terror, el devenir, el tiempo, la memoria, el sufrimiento, cada elemento que participa de la afirmación sobre el vivir, son parte fundamental del engranaje trágico del movimiento de nuestro espíritu hacia su libertad. Nietzsche, a comienzos de su labor como crítico de la cultura, se percató de que la esfera que abarca la animalidad del hombre,

²³⁵ *Ibid.*, p. 354.

tenía como principio el reconocimiento de la naturaleza compartida entre el mundo de la naturaleza y el ser humano, en tanto la consecuencia del mundo cultural en donde pervive el deseo de alargar los placeres antes que los tormentos, deviene de la pérdida de la actitud innata hacia el dolor, en palabras de Le Bretón *una virtud del dolor consiste en recordar el precio de la existencia*,²³⁶ porque el dolor no es ya la experiencia de la existencia, del vivir desprotegido.

Nietzsche es claro, “toda filosofía que coloca a la paz por encima de la guerra, permite hacer la pregunta de si no ha sido acaso la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo”. Vale decir que la razón es porque creía firmemente que ocultar el horror de la vida significaba estar fuera de ella, ir más allá, en donde el cuerpo no es capaz de vivir, de habitar.

Podemos acotar durante esta investigación y a través de cada uno de sus apartados varias sentencias:

1.- El diagnóstico de la vida humana fue descubrir la carencia de su valor.

2.- El sentido de la existencia cobra lugar cuando se es capaz de *restaurar* lo humano en lo trágico a través de valores de lucha.

3.- La filosofía artista es el único sacrificio espiritual que puede hacer que la transición de la transfiguración y transvaloración *reinicien* la conciencia de pérdida.

4.- El abandono de la idea de vida orgánica puede hacer posible la vida heroica en la medida en que el hombre destruya una moral del sacrificio y construya una moral de la afirmación.

5.- Los valores de lucha, la antropología del abandono, el hombre-raíz, la filosofía del desarme, integran la vida guerrera basada en la destrucción de la idea de que el hombre *puede* vivir.

²³⁶ Le Breton, David, *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 272.

A lo largo de estas páginas, se ha propuesto una visión honorable de la conciencia sobre la vida, que despoje a los seres humanos de la capacidad de afirmación de lo vivo, y coloque en su lugar la capacidad de renuncia y abandono, como la única posibilidad que el hombre posee para poder enfrentar la vitalidad de un mundo hecho para su acabamiento. Por ello, Nietzsche es una herramienta clave para comprender la dimensión de la vida, su furia contra una cultura decadente, su martillo destructor de ídolos, su nihilismo afirmación de fortaleza antropológica, su visión trágica de sufrimiento en torno a la naturaleza de la propia vida y su inocencia sobre la humanidad, nos dejan a la luz las palabras de un hombre consciente de que la vida no es evitar la guerra, sino aceptar la lucha:

Antiguamente se intentaba despertar el sentimiento de la soberanía del hombre, apelando a su *origen* divino. Este camino nos está hoy vedado, pues en su entrada hay un mono, con otros animales de aspecto no menos espantoso. Ese mono rechina los dientes, como si dijera: «¡No avances en esta dirección!» En consecuencia, se intenta ir en dirección opuesta: el camino que *sigue* la humanidad debe servir de prueba de su soberanía y de su naturaleza divina. Pero, lamentablemente, esto tampoco conduce a nada. Al final de ese camino se encuentra el sarcófago del último hombre que entierre a los muertos (con esta inscripción: *Nihil humani a me alienum puto*).²³⁷

Podemos aseverar que *Aurora* es, a pesar de su inocente jovialidad, un libro de reflexiones sobre la vida más allá de la moral. La idea de Nietzsche es comprender que nada vale el sacrificio por el conocimiento, la culpa y la verdad. Como amante de la sospecha, descubrió que vivir es prontamente un hecho de las sociedades humanas; por consiguiente, reconocer que se vive sin saberlo es a lo sumo la más grande de sus aportaciones. Con su filosofía de la vida, es plausible creer que cada hombre debe abandonar poder saber más allá de lo que puede vivir, más allá de lo que puede ser.

²³⁷ Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Madrid, M. E. Editores, 1994, p. 64. Revisar párrafos 49, 50.

3.3.- Valores de lucha

Nietzsche ha sido un pensador con una filosofía explosiva sobre la vida. La semántica de su *amor fati* sugirió al siglo XX la re-identificación de los procesos espirituales centrados en la transformación del valor que la vida guardaba junto a lo moral. Definió el ejercicio natural del hombre: vivir, como un acto asumido de la capacidad de querer, en donde la voluntad permitió a esta condición humana darle a la realidad un estatus de tragedia. Debido a la afirmación construida para devolver a la existencia su condición natural: el devenir, Nietzsche pudo *esbozar* la filosofía como un ejercicio de amor a la destrucción. Sin aseverarlo de manera clara en sus escritos, nos parece propio describir la filosofía nietzscheana como un amor a la destrucción, partiendo de varias aristas a partir de las cuales se nos permite agregar a la filosofía nietzscheana y descubrir junto a sus reflexiones una *Filosofía de la destrucción*. Dichos argumentos se han expresado y desarrollado en los capítulos anteriores, sirviendo como sustento para hallar la base del pensamiento nietzscheano, y poder sintetizar bajo los siguientes fundamentos el núcleo de su aportación filosófica:

- Actitud negativa frente a la vida²³⁸
- Imitación y superación del mundo²³⁹
- Transfiguración de la conciencia²⁴⁰
- Transvaloración de los valores²⁴¹

²³⁸ Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, p. 44. Si bien la crítica está dirigida hacia el platonismo, el cristianismo tiene cabida en esta premisa debido a que al igual que en Platón, la vida tiene dos aristas: una terrenal y otra supra terrenal. La división del mundo real y aparente, consiguió que la religión fungiera como un fastidio hacia la vida.

²³⁹ Véase *Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula* en *Crepúsculo de los Ídolos*.

²⁴⁰ Cfr. Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 252-253. Para responder al valor de la vida, Nietzsche establece dos momentos de la conciencia humana: primero un estado de unidad, y segundo uno de fractura, la disgregación entre ambas es una tensión de la realidad, lo anterior le permite establecer que la arista del sufrimiento, tensión y temporalidad son quienes producen una configuración **invertida** del valor otorgado a la vida = transvaloración. Es decir: Nietzsche crea, para reivindicar la belleza estética del mundo el término de “afirmación consiente”.

²⁴¹ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 135-136.

- Afirmación de la voluntad²⁴²

Lo anterior nos da claridad en cuanto a las formas básicas empleadas por Friedrich para diagnosticar el siglo XIX y el futuro de una vida presa del Ser. En este sentido, los fundamentos anteriores son la síntesis que hemos hallado para comprender el esfuerzo nietzscheano por la vida, sin embargo, se elaboró un aparato teórico agregado al esquema del filósofo alemán, centrado en procesos vinculatorios que nos han permitido agregar al pensamiento de Wilhelm configuraciones espirituales aledañas como pieza complementaria de los argumentos del propio Nietzsche, porque hemos considerado su filosofía como un ejercicio que requería una consecuencia antropológica, espiritual, cultural, filosófica, capaz de apostar por la vida a través del abandono de la conciencia sobre lo vivo como un presente de la constitución natural del universo humano, con el propósito de construir una vida guerrera. Podemos definir, a groso modo, este proyecto de “La vida guerrera” como un ideal fundado en el desprendimiento de las figuras humanas fuertes en el hombre, cuyo objetivo es fundar al hombre mismo en un nuevo espíritu de lucha contra su deseo a pervivir como *agenciador* (dueño) de la vida.

Entendido el propósito de nuestra investigación, las configuraciones que se agregan a la filosofía nietzscheana son las siguientes:

- Reconfiguración de la vida como lucha
- Abandono antropológico de la conservación
- Consciencia de superación y destrucción
- Somatología del dominio
- Fractura vital de la fatalidad

Analizar la arquitectura cultural de la vida en Nietzsche, implica reconocer agudamente la complejidad del método. Las implicaciones para

²⁴² Cfr. Nietzsche, *Crepúsculo de los Ídolos*, p. 143. Apartado: *Lo que yo debo a los antiguos*, párrafo 5.

llegar a los valores de lucha recaen en conseguir detectar el origen de su nacimiento, su función y su consecuencia, de ahí que sea necesario explicitar el vínculo mantenido entre los argumentos nietzscheanos que dan inicio a un nuevo hombre (*Übermensch*) y los presentados anteriormente que dan origen a una **vida guerrera**.

El origen del problema surge, como es sabido, de una “actitud negativa frente a la vida”: la moral y la verdad.²⁴³ Las categorías anteriores son propiedades de dos tipos: antropológicas y gnoseológicas, puesto que Nietzsche descubrió el problema de la vida bajo el argumento ya suscrito, de que *la vida misma es [...] instinto de crecimiento*.²⁴⁴ Consideramos que la definición anterior del término vida, y reiterada en varias ocasiones durante este trabajo, es en el pensamiento nietzscheano una dialéctica entre la concepción orgánica y trágica²⁴⁵ que aparece a lo largo de toda su obra, tal como se ha aseverado en varias ocasiones. Ya para el año 1970 tras la guerra franco-prusiana Friedrich logró, en el 72, escribir la obra que tendría en su núcleo el origen arquitectónico de su pensamiento: la consideración trágica de la conciencia.

Si bien la vida como fuerza de poder llegó 16 años más tarde, la conexión entre su descubrimiento sobre la negación de la vida a través de la moral y la verdad, permitieron en *El nacimiento de la tragedia* encontrar una concepción de vida que carecía de originalidad, fuerza y naturaleza. Ante este panorama, consideró desde sus primeros años que existía una bipolaridad somática de la vida. Muestra de ello, es un fragmento póstumo que devela la importancia en la conciencia trágica, la negación hacia la vitalidad a través del cuerpo y la psicología del comportamiento humano, dado que no solo abrieron brecha para entender un rango más amplio en la concepción de hombre, sino que a la vez trajo consigo una violenta reconfiguración de la vida misma como un combate entre los deseos de

²⁴³ Revisar nota 4.

²⁴⁴ Remítase a la nota a pie 105. Los corchetes son nuestros.

²⁴⁵ Niemeyer, Christian, *Diccionario Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p. 528.

vivir y los deseos de la fatalidad, permitiendo darle un estatus a la existencia de lucha entre el instinto voluptuoso y las pasiones del cuerpo, y el cariño por la conciencia de la aniquilación. Nietzsche lo establece de la siguiente manera a través de la consideración estética del mundo:

Yo mismo he intentado una justificación estética: ¿cómo es posible la fealdad del mundo? – Tomé la voluntad de belleza, de persistir en las *mismas* formas, como un medio provisional de conservación y de salud: pero lo fundamental me pareció lo eternamente creador como lo que *eternamente tiene que destruir*, ligado al dolor.²⁴⁶

La manera en cómo el hombre debe asimilar primero: la negación de la vida, y segundo: la reconfiguración de la lucha vital, es comprendiendo en todas sus formas antropológicas fuertes (cultura, sociedad, arte, lenguaje etc.) que el dolor es la condición humana primigenia de la conciencia. Un hombre capaz de situarse en lo que eternamente destruye es la imagen de un ser más allá de lo humano, que podemos decir a toda voz, es un ideal guerrero de la vida, pues ahí no hay posibilidad de reinserción, la belleza que contiene el espíritu destructivo del tiempo interpreta la vida humana como un *proceso de desposesión* antropológica, vital. Bajo esta fractura, la insistencia de Nietzsche por amar los procesos de aniquilación en el mundo, aparecen bajo varios matices pero conservando la misma premisa, convertir al hombre en un amante del devenir, o en palabras de Friedrich, *ser nosotros mismos el placer del devenir*, – *ese placer que incluye en sí también el placer del destruir*.²⁴⁷ Nietzsche encontró tras esta realidad en torno a la vida, que la religión cristiana y el platonismo además de la idea concreta de verdad, imitaban la imagen de un mundo fundado en lo real verdadero, consiguiendo con ello una superación trascendente en la conciencia de los hombres, el ascenso de esta superación es capaz de construir realidades a partir de la

²⁴⁶ Sánchez, Meca, Diego (editor), *Friedrich Nietzsche. Fragmentos Póstumos*; Vol. IV (1885-1889), Madrid, Tecnos, 2008, p. 107.

²⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los Ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, p. 142.

falsa substanciación del yo. En este sentido, Friedrich consolidó el argumento de que *con el devenir no se consigue nada, no se alcanza nada*.²⁴⁸ Sin embargo, no hay rastros en su pensamiento, de que reparara en la implicación de abandono de la conciencia de conservación. Si analizamos con detenimiento, la conciencia originaria es biológica, las necesidades e instintos son recurrentes. En cuanto *a priori*; el hombre busca cubrir sus necesidades orgánicas, pero el devenir, es un término que se construye, muy a pesar de Nietzsche, a partir de un fragmento disociado de la realidad: la conservación antropológica. Es decir, el hombre nietzscheano se deja de proteger, muy a pesar de que Friedrich no lo menciona de ninguna forma, porque su constitución cultural-simbólica está comprendida en el fin (acabamiento) de la vida.

Si la transfiguración de la conciencia es posible desde *El nacimiento de la tragedia* y la idea de la despersonalización dionisiaca, es debido a que antes se ha derribado el mecanismo de autoprotección en el hombre, los instintos, placeres, pulsiones, racionalidades y actos involuntarios, no logran replegar ya el movimiento de cambio en el mundo. Es decir, para Nietzsche la vida es trágica, porque el hombre no puede detener el proceso del devenir.

Con el nombre «apolíneo» se designa el permanecer arrobado ante un mundo inventado y soñado, ante el mundo de la *bella apariencia*, como una redención del *devenir*, con el nombre de Dioniso se bautiza, por otra parte, el devenir, activamente aprehendido, sentido subjetivamente, como la furiosa voluptuosidad del creador que al mismo tiempo conoce la ira del destructor. Antagonismo de estas dos experiencias y de los *apetitos* que están a su base: el primero quiere que el fenómeno sea *eterno*, ante él el hombre se vuelve sosegado, sin deseos, como un mar en calma, se restablece, se pone de acuerdo consigo y con toda la existencia: el segundo apetito empuja al devenir, a la voluptuosidad de hacer-devenir, es decir, de crear y aniquilar.²⁴⁹

²⁴⁸ Sánchez, Meca, Diego (editor), *Friedrich Nietzsche. Fragmentos Póstumos*; Vol. IV (1885-1889), Madrid, Tecnos, 2008, p. 395.

²⁴⁹ Cfr. *Fragmentos Póstumos*, Vol. IV.

A través de la reconstrucción del sufrimiento primigenio de la vida al modo griego, Friedrich comprende la necesidad de afrontar la falta de sentido veraz y ontológico de la vida por medio de la belleza en la nada. No obstante, la autognosis sobre la aniquilación como procedimiento de la creación, es una aportación considerada plausible en esta investigación, debido a que el tiempo se asimila en la vida nietzscheana por medio de la afirmación de la voluntad. ¿Qué implica conocer el fin? Implica que el mundo, en su constitución como fuerza de crear y aniquilar, no se afirma, pues no se puede negar siendo esta lo que queda tras las falsas categorías de la racionalidad: fin, unidad, verdad.²⁵⁰ Para nuestra investigación, la destrucción yace siempre tras la consideración trágica de la vida.

Detrás de la conversión de la conciencia antropológica sobre la vida, el filósofo alemán logró establecer la necesidad, ante esta fractura espiritual, psíquica y somática, de invertir el fundamento del valor, de transvalorar los valores a partir de los cuales el hombre ingresa a la vida. Con una conciencia sobre el mundo como voluptuosidad, Nietzsche edifica la herramienta de la transvaloración como un recurso de la voluntad de vivir, el propósito estaba dirigido en lograr reinsertar al hombre a la **Leben selbst** (vida misma). De esta manera surge la meditación sobre los valores.²⁵¹ Para el filósofo alemán transvalorar o transmutar no es otra cosa que la conciencia, la afirmación y el desprendimiento de la forma en que vivimos nuestro cuerpo, la raíz de la vida.

Transvalorar los valores — ¿qué sería? Tienen que estar todos los movimientos *espontáneos*, los nuevos, futuros, más fuertes: sólo que se encuentran aún bajo nombres y estimaciones falsos y aún no se han *vuelto conscientes* de sí mismos un valeroso volverse consciente y *decir-sí* a lo que se ha *alcanzado* un desprenderse de la rutina de las viejas estimaciones de valor en lo mejor y lo más fuerte que hemos alcanzado.²⁵²

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ Bien es cierto que los valores son una jerarquía que comienza con el concepto de *Aristokratie*, y tiene una amplia relación con la moralidad cristiana. Como puede verse en *Genealogía de la moral*, la clasificación valorativa de la vida, permite el establecimiento de una forma cultural de dominio sobre la vida.

²⁵² *Ibid.*, p. 252.

Modificar la constitución de la psicología del vivir representó para Nietzsche una labor titánica, su metodología centrada en el empoderamiento de la voluntad representó la manera fundamental de transformar la conciencia, al hombre y la cultura. En el marco de esta argumentación, es posible establecer que este ejercicio circundante en la filosofía nietzscheana de desprendimiento como transmutación de las estructuras básicas de la mente: el lenguaje, la imagen y las ideas, contienen una particularidad especial: la concienciación de la pérdida somatológica. El filósofo alemán lo denomina transvaloración de los valores, por ende, dicho procesamiento y rectificación somática del valor, pues es solo a través de la liberación o el sometimiento histórico del cuerpo que esto es factible, es como Nietzsche se percata de la inversión valorativa de lo moral-ideal.²⁵³ En este sentido, la rectificación implica una somatología del dominio, debido a que cada forma valorativa desprendida de lo falso y vuelta consciente en la afirmación (decir-sí) solo es plausible por un conocimiento completo de los movimientos espirituales en el hombre; es decir, apostamos tras lo anterior, por establecer que no solo la transmutación del valor se logra invirtiendo el significado de la negatividad de la vida a su afirmación, sino por el contrario, también la necesidad de convertir en un dispositivo de dominio del valor al cuerpo, hace posible la transvaloración de todos los valores.

El problema para nuestro pensador recaía entonces en lo siguiente:

Los valores supremos al servicio de los cuales el ser humano *debía* vivir, especialmente cuando disponían de él de manera muy dura y costosa: estos *valores sociales*, con el fin de *reforzar* su tono, han sido construidos por encima del ser humano, como si fueran órdenes de Dios, como «realidad», como mundo «verdadero», como esperanza y mundo *futuro*. Ahora que la mezquina procedencia de estos valores va quedando clara, nos parece que por

²⁵³ Cfr. *Más allá del bien y del mal*, *Genealogía de la moral*, *Así habló Zaratustra* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Las obras anteriores contienen un tronco común atravesado en la reflexión sobre la transvaloración. Nietzsche detectó en las obras mencionadas que el proceso que siguió la inversión valorativa no era sino el *dominio*.

ello mismo el todo se ha desvalorado, se ha convertido en «carente de sentido».²⁵⁴

Uno de los problemas agudos en la filosofía de Nietzsche, es la falta de estratificación valorativa, sin embargo, cuando Nietzsche pregunta *¿Como alcanza tu vida, la vida del individuo aislado, su más alto valor, su significado más profundo?*,²⁵⁵ su interés radica en comprender cómo las categorías de fin, unidad y verdad, han constituido un resentimiento contra la vida como está establecido en *Genealogía de la moral*.

Para pensadores como Fink, el valor en Nietzsche debe transfigurarse por la relación estrecha que mantiene con el ser, pero la inconformidad de Friedrich contra el valor de los valores recae en la imposición de una categoría de verdad al servicio de la moralidad como una negación a la vida a través del dominio de lo bueno.

A pesar de críticas sociológicas-culturales en torno a la negación de Nietzsche de las categorías de sociedad e historia sobre los valores, sabemos que la metodología de investigación nietzscheana es la genealogía, como un proceso *etho-genésico* el propósito es hallar históricamente el quiebre de la semántica valor-vida, aun a costa de las críticas de Weber²⁵⁶ y Ferdinand Tönnies,²⁵⁷ debido a que el trabajo de Nietzsche no era histórico-sociológico, sino genealógico, partiendo de la comprensión del ser psíquico o de la conciencia que es capaz de estructurar al hombre a partir del sometimiento somático-psicológico (espiritual). Esta forma descubierta hasta ahora del propósito de la filosofía nietzscheana nos permite agregar a la afirmación de la voluntad con el poder, la vida y la aniquilación, una fractura simbólica de la fatalidad de la vida humana, dicho agrietamiento en lo que el hombre es o pretende ser,

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 396.

²⁵⁵ Niemeyer, Christian, *Diccionario Nietzsche*, Madrid, Siglo XXI, 2012, p. 519.

²⁵⁶ Véase la idea de acción, acción social y valor mentado de la acción en la obra *Economía y sociedad* de Max Weber.

²⁵⁷ La diferencia antropológica entre comunidad y sociedad permiten establecer una diferencia radical entre valor y derecho en la obra *Principios de Sociología*.

llevaron al filósofo de *Aurora* a pronunciarse en pos de la asimilación consciente de que la vida debe destruirse y crear para poder ser vida. De ahí su consigna: *Yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo y por ello perece.*²⁵⁸

De modo preciso, comprendemos que la etapa de transvaloración²⁵⁹ representa el culmen de una filosofía fundada en la transformación del *pathos* del *ethos* desde la raíz antropogénica de la conciencia viva, su constante negación e impropiedades contra el idealismo lo hicieron acercarse de una forma inconmensurable a su enemigo ateniense. Con la idea del “olvido de sí” causa del idealismo, fincó su sendero cerca de la teoría del “cuidado de sí” platónico, en cuanto Nietzsche desarmaba al hombre para hallar su raíz a través de la vida, Platón le destruía para hallar la matriz de su ser a través de la muerte. La relación entre un filósofo genealógico y uno idealista (eidético) radica en la afirmación total de que la vida es un vivir en la aniquilación. Desde cierto egoísmo, puede verse ahora la guerra que los valores del hombre fuerte emprendían contra el representante más soez de la moral: la compasión.²⁶⁰

Aún más lacerante que la lectura de Chestov, es la investigación de Moor, que precisa lo siguiente:

Nietzsche promovió un número de medidas higiénicas -o más bien eugénicas- para facilitar la recuperación: la construcción de un cordón sanitario entre la salud y la enfermedad, la purga de elementos parásitos e improductivos dentro de la sociedad [...] Aquí no hay lugar para la compasión, insiste, porque la regeneración de la humanidad, o al menos parte de ella, radica en someterse a la implacable y saludable lucha por la existencia.²⁶¹

²⁵⁸ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 108.

²⁵⁹ Corresponde a la filosofía, de acuerdo a Nietzsche en *Por qué soy tan inteligente* de *Ecce Homo*, transmutar los valores, pero contrario a las críticas, no es papel de la misma su practicidad o connotación. Sino la parte fundamental de la rectificación de la conciencia en una concienciación-viva, en su reestructuración.

²⁶⁰ Cfr. Niemeier, *Diccionario Nietzsche*. Como hemos mencionado con antelación, las conexiones semánticas entre los términos de una filosofía del valor en Nietzsche, permiten comprender el entorno y el contexto que rondan los conceptos nietzscheanos más fundamentales de la obra del pensador alemán, a través de la *praxis* de un método reformista que pretende un ideal de vida hacia la superación evolucionista.

²⁶¹ Moor, Gregory, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 4. La traducción es propia.

¿Qué son los valores en Nietzsche? Lucha, enfrentamiento, contradicción, despersonalización radical de la conciencia, por tal motivo los formularemos como «valores de lucha». Es claro entonces, que la moral ha sustentado una política de la desgracia, ha fundado su antropología en la compasión y una *clase* ontológica sobre el argumento de la redención.

La diferencia radical entre un hombre con ser moral y uno con ser vital, como en el caso de la filosofía de Nietzsche, es que sus valores inhiben, en el caso de la moral, los dispositivos de dominio sobre uno mismo, asentando la vida sobre un principio de esperanza. Sacrificándola, en su idea de bien, y volviéndola contra sí misma al repudio y enjuiciamiento de la instintividad del cuerpo y la naturalidad del goce de la razón. En cuanto que los valores vitales: el sufrimiento, el sentido estético y el *amor fati*, son valores de lucha porque *empoderan* al hombre, desde su raíz psicológica, hacia la renuncia inminente de la esperanza, la *decadence*.

La idea de Friedrich en torno a la reconstrucción de la decadencia, yacía en la fuerza de la voluntad de poder, tal como lo enuncia J. Shand:

La visión de Nietzsche es que el mundo es un flujo interminable o que no tiene orden intrínseco. El mundo se compone de cantidades-de-poder, cuyo ser entero consiste en el impulso o tendencia a prevalecer sobre otras cantidades-de-poder. Las cantidades-de-poder difieren entre sí de forma totalmente cuantitativa, no cualitativa, y no deben considerarse como cosas; su ser completo consiste en su actividad, que es su intento de superar e incorporar en sí mismos otras cantidades-de-poder. Cada cantidad-de-poder es la suma de sus efectos; es lo que los hace. Así, el mundo es un flujo constante de lucha, pero no es una lucha entre “cosas”, simplemente implica una variación constante de cantidades-de-poder. Nosotros también somos parte de este flujo. Los seres humanos no son más que complejas constelaciones de cantidades-de-poder.²⁶²

²⁶² Shand, John, *Philosophy y philosophers*, London, UCL Press, 2003, p. 195. La traducción es propia, pero cabe precisar que el término usado por Shand es *power-quanta*, así que se deja al lector la traducción más fiel.

3.4.- Filosofía de la destrucción o del desarme

Nietzsche amaba la vida, el amor era una cuestión de naturaleza, los movimientos más profundos en su filosofía, son los corporales, y nos inclinamos por los comentarios de Colli²⁶³ al considerar que el júbilo a la vida es una parte esencial motriz de su reflexión, al igual que *Así habló Zaratustra* como una obra de la expresión hacia un hombre más allá del hombre que asume la vida como brutalidad del devenir a partir de su amor por el dolor.

Para Nietzsche, quien es capaz de absorber la jovialidad dionisiaca de la experiencia estética de la aniquilación, es capaz de vivir, su pronunciamiento contra la negación le hizo expresar: *nosotros amamos la vida no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos habituados a amar.*²⁶⁴ Por ello, *Leben* (vida) y *Lieben* (amor) juegan un papel fundamental en la visión de esta propuesta, volvemos a ratificar el amor nietzscheano a todas las cosas, porque la afirmación de su voluntad de poder asume la doctrina del eterno retorno como una imagen innegable de la condición de la existencia humana de la conciencia sin verdad, unidad y fin.

Friedrich pensaba, que *la grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso.*²⁶⁵ La explicación terminológica de Sánchez Pascual es una referencia tácita de las implicaciones de la afirmación del sí-mismo,²⁶⁶ la superación a través de la transfiguración, transvaloración y *transhumanación*, forman parte de la trilogía metodológica del pensamiento nietzscheano, para observar los errores de una cultura de la verdad. Si bien en el pensamiento de Friedrich no existe el término *transhumanar*, nosotros consideramos necesario significar al proceso de

²⁶³ Revisar nota 152.

²⁶⁴ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 73-75.

²⁶⁵ Prólogo de *Así habló Zaratustra*.

²⁶⁶ Nietzsche, *op. cit.*, pp. 64-66.

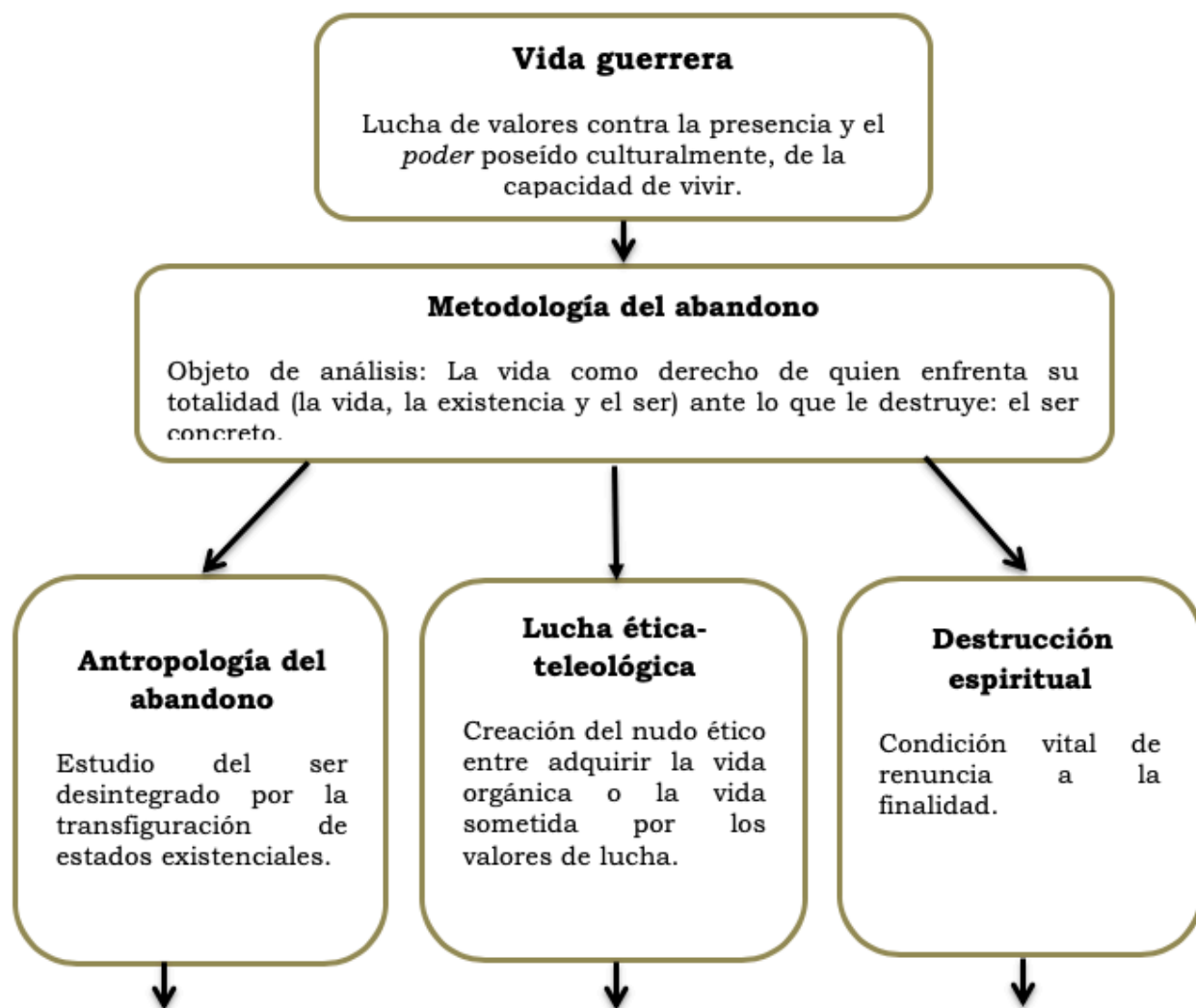
rectificación de la conciencia-viva como un procedimiento que descarna, desprende al hombre de su condición, para conseguir una imagen que Nietzsche denominará *Übermensch*, sin embargo, hemos propuesto que la imagen de abandono de ese *más allá del hombre* es aquel último estado de vida guerrera.

Debido a lo anterior, creemos que, en el pensamiento de Nietzsche, hay bases, pero no las suficientes, para que propongamos dentro de sus modelos de transmutación un elemento radical: el abandono antropológico. Dicho en otras palabras, si la filosofía de la destrucción es posible como un esbozo al ideal filosófico de una vida de honor, firmeza y convicción ante la destrucción como núcleo de la vida, y la transición antropológica como matriz de lo humano en el concepto de pérdida de la conciencia-viva, es porque en el fondo de nuestra propuesta, existe un Nietzsche idealista, pues si la vida guerrera no fuera la consecuencia de la tragedia y la fractura de la existencia, el filósofo no tendría otro papel que el de acusador, derribador y detector de la decadencia.

Por lo anterior, comprendemos el pensamiento del filósofo alemán como un esfuerzo vivaz de reintegrar los lazos entre la constitución social del hombre y lo jovial. Es menester clarificar por ello, que Nietzsche no sustenta una concepción guerrera de la vida, en la medida en que sus elementos integrales: antropología del abandono, *transhumanación*, conciencia-viva, valores de lucha, *ontofagia*, no están presentes en su filosofía por la condición moral que Friedrich concede a la vida humana. En este sentido, la vida propuesta aquí, no es una cualidad innata, capacidad o característica. Entenderemos vida, a partir de una consideración especial, como aquel derecho adquirido en el enfrentamiento con la fatalidad²⁶⁷ nietzscheana, justamente en tanto una condición de

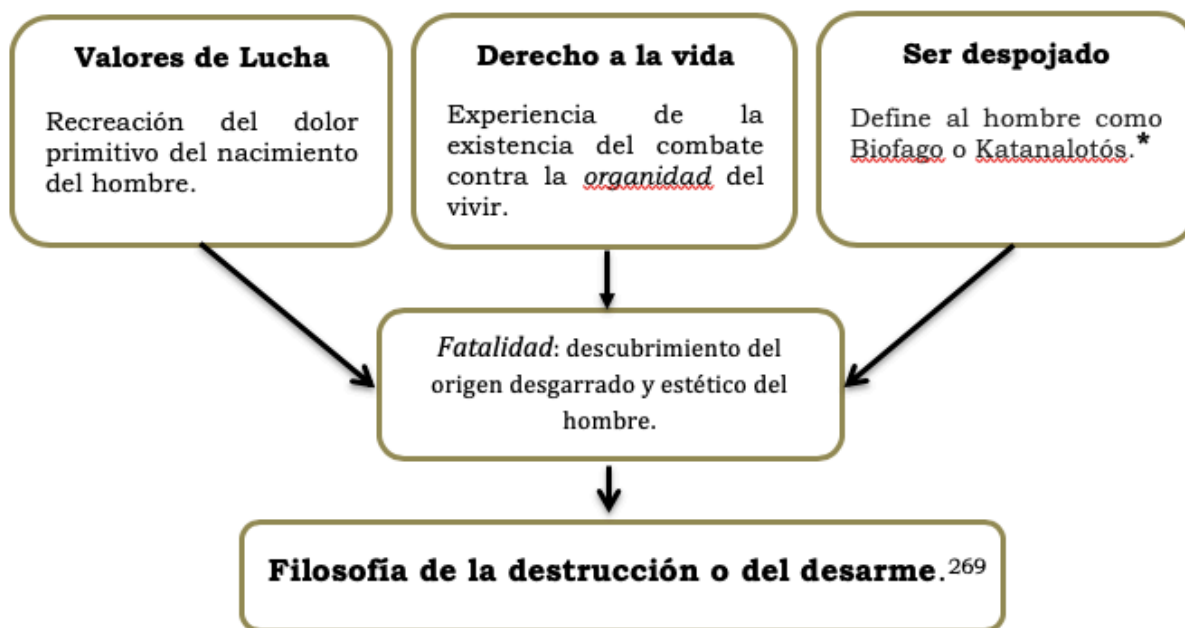
²⁶⁷ Véase Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 2010. En Nietzsche el nihilismo positivo es capaz de asumir la vida en su estado monstruoso, en él *Nadie es responsable de existir, [...] la fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. [...] Nosotros hemos inventado el concepto de finalidad: en realidad falta la finalidad...se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se es en el todo*. Así de clara es una vida sin fuerte, sin origen. Para

acabamiento y consumación.²⁶⁸ Vida guerrera es la expresión humana de lo que consideramos es el espíritu de la filosofía, vida guerrera es amar la destrucción. Los elementos que constituyen, a groso modo, nuestro proyecto más allá de Nietzsche, están integrados por las siguientes categorías:



Nietzsche consistía en una redención del mundo, para este plan de vida fuerte, representa el pilar de una vida que se ha **desentendido** de su condición; auto-conservarse.

²⁶⁸ Un factor decisivo en la idea teológica de la virtud, deviene de las reflexiones de la misma palabra *Τετέλεσται*; es el cumplimiento de un mandato de necesidad interior, quien lleva al hombre a la convicción y la enseñanza de una vida honorable. Innumerables casos existen en la historia, de la capacidad mítico-simbólica, histórica y metafórica, del poder del ser. Aquella magna investigación de traducción de lo que hoy parece estar vedado a la historia, ha quedado plasmado en la concepción originaria de un lenguaje sin precedentes; aquél, que lejos de la religiosidad, expresa fuerza simbólica sobre la vida como en el caso homólogo de *Ἰησοῦ*. Cfr. Riches de Levante, *Edward, The Hexaglot Bible*; Vol. V, New York, Editorial Funk and Wagnalls Company, 1901.



Durante los capítulos anteriores, hemos desglosado puntos fundamentales en el pensamiento de Nietzsche en torno a la concepción de *Leben*, la síntesis metodológica que hemos expresado en cada apartado y al inicio del presente, nos permiten concentrar nuestros esfuerzos en elucidar la vida guerrera como un ideal auténtico provocado por la visión de la vida en los griegos y en Nietzsche, a través de imágenes históricas sobre la cultura de lo humano. De manera clara, pretendemos mostrar la necesidad de nuestra filosofía, en el ejercicio tradicional del honor, la convicción y el respeto por el pensamiento y la existencia. De tal modo que nuestra visión más allá de Nietzsche, consiste en plantear una filosofía de

* Proponemos, desde un enfoque histórico de la condición humana, que el abandono del hombre debe ser latente en una era en donde existe la manera de identificar lo humano con los dos términos mencionados. Asumimos, firmemente, que el mundo actual se caracteriza por “hombres” que devoran (*biofago*) la vida en tanto lo orgánico y lo ontológico, absorbemos, como sociedad, significados que ya no somos capaces de comprender y experimentar. Recurrimos al consumo sistemático de las formas vitales (*Katanalotós*) para experimentar el mundo actual, dicho término (*katanalotós*) nos posibilita mirar al sujeto y la vida actual como un naufragio antropológico, pues hemos perdido, según nuestro enfoque filosófico, la fatalidad del **Ser** y de **ser**. Véase una de las mejores homologaciones del griego al inglés de George, Henry, Scott, Robert, *Greek-English Lexicon*, England, Oxford University Press. 1901.

²⁶⁹ Parto de la idea de que este descubrimiento del hombre condenado a la *praxifagia*, es decir; al agotamiento y consumación (*Tetelestai*) de lo vivo como flujo de todo, hace necesario la implementación de una postura firme ante la develación de una tesis: la vida consume la totalidad del hombre. Esta manera de afrontar la vida, debe devolver honorablemente al filósofo, la capacidad para abrazar su despedazamiento.

lucha viva, contra la falta de espíritu que sostenemos carece la humanidad. Obligar al hombre a través de la filosofía a ganar su derecho a vivir, existir y desaparecer, es el motivo que ha llevado a esta investigación a creer en un ideal, sin más, los atisbos de una guerra contra las verdades, la moral, los egocentrismos, la vida ascética, la inmutabilidad del ser y la unidad del hombre y el mundo, son posibles de hallar dentro del pensamiento nietzscheano. No obstante, la vida guerrera no es un complemento de la filosofía de Friedrich, sino por el contrario, un planteamiento original contra la vida como condición natural del hombre.

Nietzsche prefería, como en la cultura hindú, dejar el valor de lo vivo en manos de los guardianes de la vida,²⁷⁰ la serpiente, el sol y el águila,²⁷¹ representan, como en la mitología oriental, la sustancia cósmica a cargo de velar por los mares jugosos de la vitalidad, como en el pensamiento hindú *todo está vivo*,²⁷² no estamos lejos de las sentencias de la obra de Perry en Seattle al mencionar a la tierra como raíz conjunta del hombre y su entorno, de la interpretación del “todos viven” en Lenkersdorf Schmidt, de la viveza de “todo lo real es palabra” en la cultura Koyo, o en los griegos con el término *βίος-ζωή*, cualquiera que sea el matiz de la corriente de pensamiento, Nietzsche es un profeta de la vida, y al igual que una cordillera de autores comprendió que abandonar el viejo aparato óseo, nervioso, orgánico y espiritual del hombre era una condición inminente de la crisis humana.

A continuación, y una vez comprendido el marco de la filosofía nietzscheana y nuestra separación de la misma, podemos describir los elementos y sus conexiones en el mecanismo de la **vida guerrera** como un

²⁷⁰Cfr. *Así habló Zaratustra* y la importancia simbólica de la vida a través de la serpiente. Los animales en Nietzsche representan el poder del mundo expresado en su condición de olvido y asimilación del devenir.

²⁷¹ Zimmer, Heinrich, *Mitos y símbolos de la India*, Barcelona, Siruela, 2009, pp. 65-121. Consúltese la parte III, la relación entre el hinduismo y la imagen de la serpiente en Asclepio quedan como una investigación futura cuya importancia es fundamental en el estudio del símbolo y la semántica de la serpiente como dadora de vida como en el caso de Esculapio en la obra de Karl Kerényi *Imágenes primigenias de la religión griega*, además de su relación con el nacimiento desgarrador de Dioniso.

²⁷² *Ibid.*, p. 119.

ideal cuyo propósito es reconfigurar el **espíritu-vivo** del hombre a través de la filosofía como amor a la aniquilación.

Primero: La vida guerrera surge cuando el hombre tendido sobre la falta de responsabilidad para lo vivo, emprende una lucha de fuerzas contra la presencia, el poder y la capacidad de vivir. Proponemos que el carácter primordial de guerra, deviene de una fractura en la conciencia-viva del hombre, por la imposibilidad de adecuación de la finalidad como rectora de la existencia. La presencia del sentido quebrado induce al filósofo a buscar una forma renovada de contraataque, es decir, la vida guerrera nace del deseo humano por la experiencia del sufrimiento como proceso de desposesión antropológica. Si comprendemos con fidelidad el argumento, el sufrimiento de esa experiencia representa la primera actitud del hombre hacia la vida por medio de la negación de la experiencia de fatalidad. Cuando Nietzsche establece que *nadie es responsable de existir*,²⁷³ permite diferenciar la vida auténtica de la vida artificial orgánica a través de la cultura moral, la fractura ingresa con la guerra que emprende Friedrich en contra del pensar, porque la actividad racional sustancializa, estructura, clasifica y hace unicidad en la vida, de ahí que declare:

A los filósofos no nos está permitido establecer una separación entre el alma y el cuerpo, tal como lo hace el pueblo, y menos aún nos está permitido separar alma y espíritu. Nosotros no somos ranas pensantes ni aparatos de objetivación ni de registro, con las vísceras congeladas — continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor, y compartir maternalmente con ellos todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad. Vivir —eso significa, para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere: *no podemos* actuar de otra manera.²⁷⁴

Vivir, como debemos notar, es la manera a contracorriente por la cual la vida guerrera se convierte en la forma exacta de desprendimiento

²⁷³ Cfr. *Crepúsculo de los ídolos*.

²⁷⁴ Prólogo a la segunda edición de *La gaya ciencia*.

que despoja al hombre de su soberbia vital: creer que la vida es una condición natural.

Segundo: Al estar desprendido de una actividad racional *cogitante*, el objetivo de la metodología del abandono, es procesar dos ámbitos de la naciente forma primitiva de la conciencia: la finalidad y la fatalidad, en este estado se hacen posibles dos interpretaciones de la vida humana: la totalidad y el ser concreto.

Decimos que el abandono es una facultad de desprendimiento en el hombre causado por la antinomia vida-existencia-ser, el ser humano ahí enfrentado ante la imposibilidad de diferenciar cada etapa de la conciencia-viva, debe recurrir a la técnica de desposesión por equivalencia, es decir, sin huellas de la vida, la existencia y el ser, la condición primigenia del hombre es la capacidad de transición, para poder conocer de sí mismo la cualidad originaria de su cuerpo y pensamiento, el hombre nietzscheano contrapone dos estados psíquicos del espíritu: el yo y el sí-mismo. A este enfrentamiento entre una voluntad de vivir y una voluntad de verdad, la primera generada por el sí-mismo y la segunda por el yo, podemos denominar metodología del abandono, porque el ser humano ahí absuelto de lo que vive, existe y es, es capaz de comprender que la vida carece de fin alguno, pero la existencia dentro de la afirmación de esa condición contiene en sí un propósito: vivir.

Nietzsche, para sus fines sobre la moral de la *psique*, no distingue ni comprende en los límites de la contraposición “yo” contra “conciencia”, *cogitatio* contra *affirmatio*, para el pensamiento nietzscheano no hay una lucha a nivel de la conciencia entre *cogitatio* y *affirmatio*. Para hacer posible la vida guerrera, hemos considerado crear el vocablo *affirmatio* como una categoría antropológica para igualar la condición de fractura en la razón humana, para la filosofía de Friedrich, no hay un conflicto entre pensar, hacer patente la vida y afirmarla, sin embargo, consideramos que ahí radica la dificultad de comprender por qué el amor a la aniquilación es parte del espíritu de la filosofía, pues solo en dicha consideración la vida

puede ser analizada como un derecho adquirido por la lucha contra la finalidad brindada por el pensamiento a todos los acontecimientos y fenómenos en el mundo, y la fatalidad como un apropiamiento del hombre que vive sin reservas, que afirma consciente-vivo cada suceso de la vida como totalidad, en la vida como concreción en el hombre.

Una huella de la meditación nietzscheana sobre el poder dominador del yo como actividad primordial de la moral y la valoración del conocimiento, se encuentra bajo los siguientes términos:

*el error psicológico del que ha surgido la oposición conceptual «moral» e «inmoral» «desinteresado», «no egoísta», «abnegado» — todo irreal, ficticio. Dogmatismo errado en relación con el «ego»: tomado de modo atomístico, en falsa oposición al «no-yo»; desprendido asimismo del devenir, como algo ente. La falsa substancialización del yo: ésta (en la creencia en la inmortalidad individual) especialmente bajo la presión de la disciplina religioso-moral convertida en artículo de fe. De acuerdo con esta separación artificial y esta declaración del ego como en y por sí, se tenía ante sí una oposición de valores que parecía indiscutible: el ego individual y el enorme no-yo. Parecía evidente que el valor del ego individual sólo podía consistir en relacionarse con el enorme «no- yo» o en subordinarse a él y existir para él. — Aquí fueron determinantes los instintos gregarios: nada va tan en contra de estos instintos como la soberanía del individuo. Pero en el supuesto de que el ego es comprendido como algo en y por sí, su valor tiene que consistir en la negación de sí mismo.*²⁷⁵

El presente fragmento tiene una razón fundamental, la creencia de Nietzsche en que *no existen en absoluto acciones morales*.²⁷⁶ El fragmento **10 [53]**, sobre *La naturalización del hombre en el siglo XIX*, nos brinda una lectura clara sobre la intención de la crítica al yo, la verdad, el lenguaje, la racionalidad, el conocimiento, el fin y la unidad, bajo el argumento de pertenecer a la parte del *cogito*, de la negación y la actitud negativa frente a la vida, porque Friedrich consideraba que el hombre debía liberarse de la hegemonía del pensamiento para *atreverse a ser inmoral como la*

²⁷⁵ Sánchez, Meca, Diego (editor), *Friedrich Nietzsche. Fragmentos Póstumos*; Vol. IV (1885-1889), Madrid, Tecnos, 2008, pp. 315-316.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 315.

naturaleza.²⁷⁷ Afirmar la vida no solo es desmoralización, transvaloración, transfiguración, sino proponemos que la radicalidad de esas transformaciones en el hombre bien pueden denominarse *transhumanación*, debido a que la transición del solo patentar la vida a través del pensamiento para afirmarla a través del cuerpo, significa un cambio **completo** de lo humano. Es aquí donde surge, establecemos, la antropología del abandono.

Tercero: La fracturación de la conciencia sobre la vida en el ser humano, deja tras de sí tres vías de transición hacia el nuevo hombre, aquél situado incluso más allá del *Übermensch*. Tales vías son: 1.- Antropología del abandono, 2.- Lucha ética-teleológica, 3.- Destrucción espiritual. De la antropología del abandono decimos, es el estudio del ser desintegrado por la transfiguración de estados existenciales en el hombre, de la Lucha ética-teleológica proponemos es el nudo de la conciencia entre adquirir la vida orgánica o la vida sometida por los valores de lucha. En cuanto a la destrucción espiritual declaramos debe comprenderse como una condición vital de renuncia a la finalidad (de la vida).

Así bien, a cada transición de la vida guerrera: Antropología del abandono, Lucha ética-teleológica y Destrucción espiritual, le corresponde a la vez una propiedad que forma al Hombre-vivo dentro de este proceso, a saber: 1.- Valores de lucha, 2.- Derecho a la vida, 3.- Ser despojado.

En cuanto a los valores de lucha; es una propiedad en el nuevo Hombre que le brinda la *recreación* del dolor primitivo de su nacimiento en el flujo de la vida, en tanto el derecho a la vida; establecemos que representa una segunda propiedad de nuestro hombre guerrero que le brinda la experiencia de la existencia del combate contra la *organidad* del vivir histórico. Con respecto a la última propiedad del Hombre de la vida guerrera en un Ser despojado, consideramos le permite obtener una esencia de *biofago* o *antropófago*. Expliquemos lo anterior; el hombre que

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 313.

ha surcado los procesos de transformación de la vida guerrera, experimenta una condición inminente de su nueva identidad, expresa su vida, existencia y ser concreto, mediante la funcionalidad de consumir su entorno, la consecuencia inmediata de la visión nietzscheana de la vida, debía, a nuestros ojos, tener una repercusión radical de asumirse como un Hombre-viviente, en la condición de agotador y devorador de todo lo vivo y de sí mismo.

La crueldad de nuestra visión, radica en ver al hombre reivindicando su honor, convicción y fidelidad a luchar por una vida guerrera, a costa de la pérdida y el extravío de sí mismo y de todo lo vivo que lo rodea, ello debido a que un hombre-viviente comprende la necesidad de consumir el mundo desde sus significados, su cultura, simbolismo, arte, tradición y raíz.

El ideal de la vida guerrera, entiende que la humanidad requiere derribar la falsa matriz sobre la que se ha erigido su vida temporal: Estamos vivos. El sentido de este proyecto, es demostrar entonces la tesis de que el hombre es incapaz de afrontar la vida sin la herramienta de la finalidad, y, por consiguiente, solo puede renunciar a la afirmación de ella.

Hemos tratado de brindar, a través de nuestras categorías mencionadas durante este apartado, los argumentos requeridos para demostrar que la vida no se puede afirmar sin abandonar antes al hombre mismo. Desprenderse de la finalidad implica renunciar antropológicamente a la idea de un hombre capaz de vivir, para en su lugar, colocar la idea de un hombre capaz de aniquilarse, desintegrarse y consumirse en sí mismo.

Para finalizar la exposición del proyecto, se ofrecen 13 tesis propuestas como consecuencias del ideal de *La vida guerrera*, como “manifiesto” del esbozo hacia una Filosofía del desarme:

1.- La filosofía como pensamiento malvado²⁷⁸, representa la capacidad concreta en donde radica la desintegración de la realidad vivida, y la esencia del espíritu de lucha.

2.- El reconocimiento subjetivo²⁷⁹ es el principio de la conciencia y la tortura al espíritu.²⁸⁰

3.- La vida guerrera es una lucha entre sentimientos que transfieren²⁸¹ la existencia de los hombres.

4.- La voluntad de muerte es un ejercicio de la voluntad de vivir y desaparecer.²⁸²

²⁷⁸ Nietzsche apuesta con seguridad, por llamar bueno, a aquel que tiene el poder tanto lingüístico como valorativo, para denominarse por encima de lo bajo, de aquel que no posee el poderío para verse como superior. En *Más allá del bien y del mal*, se establece una igualdad semántica entre bueno y poder = creación de valores, el acto bueno, el hombre bueno, etc., se desprenden de la capacidad de un hombre libre para crear sus propios valores y afirmarlos ante los demás. Mientras que el malo en consecuente con el aforismo 16 y 17 de la misma obra, es la antítesis de lo aristocrático, poderoso etc., en suma, lo vulgar y desprovisto de poder de creación en los valores. La genealogía de Nietzsche no solamente repasa el origen conceptual de los términos, sino que, a luces de esta investigación, imprime una capacidad de dominio sobre el lenguaje y la afirmación del mismo en el mundo material. Es su legado de voluntad de poder lo que golpea al mundo, presionando para luchar en contra de la tradición antitética que juzga con los ojos de Dios y del Idealismo la vida de los hombres. De ahí que malvado, sea todo el pensamiento que trata de acrecentar ese poder para crear valores libres, que está en contra de la debilidad a subyugarse, y que más bien desea tomar todo aquello que aumente la vida sin torturarla como creía Nietzsche.

²⁷⁹ Para nuestro pensador alemán, el platonismo ha inventado el espíritu puro y el bien en sí, lo que en la pág. 21 de *Más allá del bien y del mal* edición de Sánchez Pascual, se caracteriza como tortura; es decir, es una lucha que Nietzsche sustenta para defender la vida. Ya en el Prólogo de 1885 del texto mencionado, la caracteriza en un sentido perspectivista, en tanto la vida es esa condición natural y orgánica de vivir, caracterizada en *El nacimiento de la tragedia* como lucha, en la medida en que es una tensión entre un sentimiento desgarrador-dionisiaco, y esa armonía-apolínea de la existencia. De acuerdo con el sentido desgarrador de lo vivo, en el apartado I de la presente obra, define a la vida como la lucha entre lo creador y lo disociativo.

²⁸⁰ La vida social, la significación antropológica y la *ontofagia* de la civilización, exigen el regreso de las memorias del pasado, recuerdos experienciales capaces de arrebatar al hombre su esencia, pues solo cuando se comprende la fatalidad del arrojarse en el mundo, es posible entender la vida en su forma más bestial y destructiva. Para Nietzsche, el mundo religioso-idealista, ha condenado al hombre a despreciar todo lo vivo, lo pulsante y en suma lo corpóreo, debido a que parte de la crítica de que los Ideales de la fe y la verdad, son un reflejo del temor que el débil le tiene a lo *incomprensible*, o de lo que podría llamarse lo «uno primordial» de acuerdo a *El nacimiento de la tragedia*. Ante ello, debe revisarse la basta concepción de βίος y ζέν en el interior de una civilización en proceso de implosión de sentidos.

²⁸¹ La vida como transferencia de sentidos, nos permite asegurar el abandono existencial de lo humano, pues en esa relación es en donde la lucha espiritual de los valores, permite al hombre la consumación de los fines.

²⁸² Para Nietzsche la vida es algo diferente a este proyecto, consta de dos valores fundamentales: acumulación y crecimiento. Pero propongo desarrollar una perspectiva humana, que vuelva de esa fuerza protectora por lo vivo, la razón más pura para que el hombre pueda comprender su estado *biofago*, y entender que su muerte en estado de lucha, de incertidumbre, es el camino último de quien ha elegido desaparecer para no seguir devorando lo vivo. Justamente, porque esa condición exterminadora del hombre con respecto a lo natural y lo vivo, es lo que lo vuelve humano, dada su condición social, obliga a la naturalidad de las cosas para su sobrevivencia, y ello lo vuelve, a su vez, larvario para la vida. Dicha propuesta tratará de desarrollar los valores, métodos, gestos y actitudes que toma un hombre en conflicto con su propio ser, para mostrar el camino de lucha que vuelve al hombre un guerrero.

5.- La vida originaria, es el reconocimiento fisiológico del peligro en la experiencia de ser.²⁸³

6.- La vida orgánica se manifiesta por el peligro de asumirse sin territorio,²⁸⁴ y por el privilegio convenido sobre una condición humana sin tensión existencial.

7.- Lo vivo es un medio para sobrevivir²⁸⁵ a la falta de fundamento.

8.- El espíritu libre²⁸⁶ es la configuración subjetiva de la vida como herramienta contra el exceso de destino.

9.- La *consumación*²⁸⁷ vital posibilita el sentido de la vida guerrera.

10.- La atribución del mundo²⁸⁸ esta mediada por la capacidad de renuncia a la eternidad en tanto principio de esperanza del hombre.

²⁸³ Primordialmente es claro, que todo hombre busca la vida como parte fundamental de una postura axiomática: el derecho a vivir. Se habla de derecho, no en un sentido jurídico, sino somático y simbólico. Pues parece un requerimiento indispensable el acontecimiento de lo humano en lo creado. Mas aquí se pone a prueba el motivo de la vida, no en tanto un mandato personal, sino en cuanto una desvergonzada finalidad: la resignación (de saber que estamos aquí, en el mundo) y la pacificación de la animalidad de lo vivo (en tanto decimos que es la costumbre quien guía, actualmente, la vida, sin rastro de un pasado letal).

²⁸⁴ Cfr. La idea del desprendimiento ontológico en toda la obra de *Crepúsculo de los Ídolos*.

²⁸⁵ Remítase a la obra de Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Caracas, Monte Ávila 1990. Es enigmático ya, el aforismo 110 de esta magna obra, por su capacidad de crítica con respecto al análisis social del ascenso del pensador en lugar del vividor. Mas cabe señalar, que el motivo principal de la pérdida de los elementos malvados de la filosofía no radica en la corporalidad de una verdad histórica, sino en su capacidad de someter el pánico antropológico con la idea de comunión subjetiva. Es decir, es a través de transferir el temor en el hombre hacia un pago o consumación vital, que los hombres pierden toda capacidad de temblor existencial, y, por tanto, de vida *originaria*.

²⁸⁶ Me permito precisar, que la concepción de un espíritu en libertad, significa un estado de humildad epistemológica. La liberación de nuestro ser llega cuando Nietzsche apuñala la estructura de teleología social que la civilización ha consolidado como una verdad. En términos conclusivos; la sociedad una mentira, la verdad de la finalidad de la vida; un fingimiento, y la supremacía antropológica; una fatalidad. Las reflexiones de F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2010, son un dictado claro del papel del conocimiento en la construcción de una fingida por "La Verdad". Las implicaciones de una concepción más dura y calculadora del espíritu libre, es la fatalidad simple de *Ecce Homo*, pues serlo, no consistiría siempre en tener el coraje para morir, sino en preservar la vida en las circunstancias más peligrosas. Un espíritu libre es, en consecuencia, la voluntad capaz de ver lo bello en la lucha por la vida, a pesar de que ésta sea la consecuencia de perderla.

²⁸⁷ Un factor distintivo de la civilización y la cultura del hombre, yace en un principio evolutivo de propiedad, bajo el entendido de que somos seres completamente concretos. Empero, la idea olvidada de S. B. G. McKinney en su obra *The origin and nature of man*, sobre lo humano como un ser más allá de su corporalidad, plantea una reflexión clara sobre la falta de una fisonomía y humanidad basada en la idea de la cesación. Ver al hombre como un ser posible, o en palabras de nuestro pensador, *primitivo*, es asumir que hay en el hombre una cualidad genésica *irreplacable*, lo que deja como consecuencia comprendernos en el marco de una interpretación agotante, es decir, el fin de la vida humana es la *consumación* completa de todas las fuerzas en el hombre.

²⁸⁸ En las primeras civilizaciones, puede atribuirse un estado existencial completamente radical a la evolución posterior de una antropología social-política. Es muy interesante, la posibilidad de reconocer, en el hombre

11.- La pasión mortal (*θυμο*)²⁸⁹ como anhelo del guerrero.

12.- La genealogía del abandono²⁹⁰ como origen del encuentro con la totalidad.

13.- La vida guerrera como negación a la voluntad de poder.

Nietzsche, nos ha brindado en el transcurso de esta investigación, la oportunidad de debatir con y más allá de él, bajo el entendido de que su propósito era el Hombre y la vida, rezó a la letra su más grande pretensión: *El hombre es algo que tiene que ser superado.*²⁹¹

Al igual que Friedrich, pensamos que *el hombre es difícil de descubrir, y descubrirse uno a sí mismo es lo más difícil de todo.*²⁹² Sin embargo, nuestra visión del hombre, el mundo y la vida a través del ideal de “La vida guerrera”, nos permiten pronunciarle al lector en el espíritu de un ser transmudano como Friedrich Wilhelm Nietzsche lo siguiente: Este -es mi camino, - ¿dónde está el vuestro? [...] ¡El camino, en efecto, - no existe!²⁹³

Concluimos las reflexiones de este trabajo pronunciando que el amor por la destrucción como espíritu de la filosofía se apoya sobre hombres gigantes, pensamos, que Platón asumiría en nuestro tiempo que su definición de amor a la sabiduría esconde tras de sí un eterno “amor a la

primigeniamente humano, por poseer esa capacidad de necesitar identificarse ante el mundo, un estado de fuerza personal. Tal es el caso del término *Shumu* en la cultura sumeria, que deriva al hebreo en la palabra “nombre”, pues era la identificación de un pueblo que tenía la fuerza para mostrar su cualidad de ser ante el mundo. Un nombre ante aquello que no lo tiene, representa la primera evolución del espíritu humano, en la habilidad para *territorializar* la vida, de aquellos que resultan incapaces de la misma. Cfr. Noah Kramer, Samuel, *The Sumerians*, Chicago, Chicago University Press, 1963.

²⁸⁹ En el lenguaje griego, este término deriva de *tumos*, que significa pasión y sentimiento fuerte, claramente, en su sentido existencial. La diferencia con el término *psiqué*, radica en el entrometimiento de este último con *nous*; el intelecto. Un hombre que mezcla su fogosidad con la razón, es capaz de comprender más ampliamente su condición vital de situarse (en el mundo) destruyéndose, de ahí la gran diferencia con aquél que busca la perennidad del ser-vivir-existir. Cfr. La obra de Henry G. y Robert S., *Greek-English Lexicon*.

²⁹⁰ Véase nota 144.

²⁹¹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 281.

²⁹² *Ibid.*, p. 275.

²⁹³ *Ibid.*, p. 277. Los corchetes son nuestros.

aniquilación”. En palabras de Nietzsche, enunciamos a través de su filosofía la necesidad del ascenso y el ocaso de la raza humana:

Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado.²⁹⁴

Al final de su vida, creemos que Nietzsche resuena aún en el párrafo 26 de *La gaya ciencia*, al siempre ser un hombre vivido por su propia vida, consumado por su propio eterno retorno. Un hombre que exclamaría:

Vivir —significa: rechazar continuamente de sí mismo algo que quiere morir; vivir —significa: ser cruel e implacable contra todo lo que en nosotros se vuelve débil y viejo. Por consiguiente, vivir —significa: ¿carecer de piedad con el que muere, el desdichado, el anciano? ¿Ser siempre asesino? Y sin embargo el viejo Moisés dijo: «¡No debes matar!»²⁹⁵

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 38.

²⁹⁵ Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 49.

CONCLUSIONES

A través de las reflexiones de *La vida guerrera*, llegamos a la conclusión parcial de que la incapacidad afirmativa del hombre reside en la naturaleza de la condición vital que los seres humanos sustentan, si la vida es la experiencia de la transición del cuerpo y el espíritu, significa que la racionalidad en el hombre no se apropia de la vida, pues toda la vida en sí misma es despojo, transferencia, consumación. Como Nietzsche lo pronuncia de la siguiente manera:

Toda filosofía que coloca a la paz por encima de la guerra, toda ética con una comprensión negativa del concepto felicidad, toda metafísica y física que conoce un final, un estado último de cualquier tipo, todo anhelo predominantemente estético o religioso hacia un estar aparte, un mas allá, un estar fuera, un estar por encima, permite hacer la pregunta de si no ha sido acaso la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo. [...] Un filósofo que ha hecho el camino a través de muchas saludes y lo vuelve a hacer una y otra vez, ha transitado también a través de muchas filosofías: justamente, el no *puede* actuar de otra manera mas que transformando cada vez su situación en una forma y lejanía mas espirituales —este arte de la transfiguración es precisamente la filosofía.²⁹⁶

En este sentido, las tesis que podemos sostener al cerrar el presente trabajo versan en cuatro:

- 1.-El ideal de vida guerrera no se apropia de la vida, sino la consume.
- 2.- La experiencia del hombre originario es la transferencia de su espíritu hacia el valor de la lucha.
- 3.- El hombre recrea el honor primigenio del sufrimiento en la experiencia del abandono antropológico.
- 4.- La vida destruye en el acontecimiento de la afirmación trágica de la conciencia.

²⁹⁶ Véase el prólogo de Nietzsche a *La gaya ciencia*.

Nietzsche concibe una vida emparentada con la voluntad de poder y la transvaloración, no obstante, la vida guerrera es una imagen propia del proceso espiritual de restauración del valor guerrero de la existencia. La función de la vida guerrera es *antropo-goga*, es decir, enseñar a la conciencia la experiencia del dolor y la consumación, en este sentido, podemos concluir bajo dos ideas claras en el desarrollo del presente proyecto: primero, existe un estado de transición constante hacia el anhelo de que la vida puede reinsertar al hombre a un estado consciente de afirmación, segundo: es el deseo del amor a la *ekrirosis*, la *palingenesia*, la madre aniquilación quien se vuelve un destino para quien elige volver de una vida humana, una guerra contra el fin, contra el “privilegio” de vivir.

Consideramos tres ejes fundamentales durante el presente trabajo en los que nos separamos de la filosofía nietzscheana, a saber:

- 1.- El sufrimiento primordial
- 2.- La vida en su aspecto de lucha y conflicto.
- 3.- La transvaloración del ser en tanto hombre concreto.

Mientras Nietzsche considera que *la vida es un instinto de desarrollo, de supervivencia, de acumulación de fuerzas, de poder*. La vida concebida como originaria a través de la vida guerrera, es aquel derecho adquirido en el enfrentamiento con la fatalidad²⁹⁷ nietzscheana, justamente en tanto una condición de acabamiento y consumación. Por tanto, la vida guerrera planteada aquí, no intenta, en palabras de Nietzsche, partir de la tesis de que *el hombre es algo que tiene que ser superado*, sino mejor aún, algo que debe ser «abandonado». Pues la consideración del abandono tiene una semántica espiritual y antropológica, dado que se propone en este proyecto, que el ejercicio antropológico del abandono o la renuncia a la concreción de ese “hombre” permite *comprender* lo humano como un

²⁹⁷ Remítase a la nota a pie 267.

proceso de *transición* de la vida. Por el hecho de esas configuraciones transfigurativas del espíritu afirmamos que, en el ámbito de la vida, el estado *ontofágico* del hombre, desembocó de la filosofía de vida nietzscheana en torno a la concepción de la vida como valor supremo del hombre. En este sentido, la vida guerrera, se diferencia claramente de la filosofía de Friedrich, porque propone la vida como un acto humano que debe ser justificado.

El presente proyecto revisó la condición humana desde una concepción de sufrimiento onto-somático, que nos permitió la connotación inmediata de un tipo humano dedicado al desarme antropológico, para apostar su elemento sustancial: *la existencia vital* (unión de la experiencia y la fluidez), frente a una filosofía que no protege ningún rasgo en él. A este examen y propuesta de vida firme, repetiremos, se denominó Filosofía de la destrucción o del desarme. Hasta este punto, Nietzsche sostenía firmemente una consideración vital con la que no nos identificamos, a saber, que:

Los griegos estaban muy lejos de poner en juego su vida a causa de un insulto, como hacemos nosotros por influencia del espíritu aventurero y caballeresco que hemos heredado, y de una cierta necesidad de sacrificio. Por la misma razón no buscaban la ocasión de arriesgar la vida por motivos de honra, como en los duelos, ni estimaban la conservación del buen nombre (es decir, del honor) más que la mala reputación, si ésta última era compatible con la gloria y el sentimiento de poder.²⁹⁸

El hombre griego y su palabra, a través de *kakologein* (respeto) hacia lo sagrado, de la *dike* en torno a la acción política de los hombres, de *andreia*, *sofrosine*, *eleuteria* y *sofia*, desplegó sobre su vida, el único propósito sobre el cual su condición trágica cobraba sentido: la experiencia primigenia del mundo. En este sentido, como lo sostiene Bowra, el único fin de la búsqueda heroica es el honor, como lo asevera W. Otto y K.

²⁹⁸ Nietzsche, Friedrich, *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*, Madrid, M. E. Editores, 1994, p. 163.

Kerenyi, la experiencia del griego era la fuente de su poder dominante sobre la cultura y el espíritu, al igual que Sears y Felton afirmaban que el griego siempre mantuvo un creciente espíritu inocente e indómito,²⁹⁹ porque la vida era para el hombre griego, muy a pesar de Nietzsche, una lucha por el honor, el temor al *miasma* (mancha) como lo demuestra Entralgo, y la constante idea de la *aiskhrós* (vergüenza), le impedían al griego habitar una vida en la deshonra. No obstante, Nietzsche creyó firmemente que la época arcaica protegió al hombre del horror de la vida, sin embargo, Adkins y posteriormente Long, demuestran en sus estudios *Merit and responsibility* para el primero, y *Morals and values in Homer*, que el honor era un código fundamental en la *paideia* griega de los tiempos heroicos, por tales motivos podemos concluir, a modo prudente, que esta vida guerrera plasmada en las líneas anteriores, no se puede afirmar, apropiarse y empoderar, sino simplemente consumir.

En suma, la vida guerrera descubrió que la finalidad no es una herramienta de la vida, sino del estado político del hombre, toda vez que el honor se levanta a pesar de Nietzsche, en la única gloria posible para el ser que devora la experiencia. Nietzsche sabía, de cierta forma, las máximas de la ley filosófica al igual que Nehamas lo recuerda con vigor, en tanto el filósofo de *Ecce Homo*, pretendía recordar al mundo la ley de la filosofía:

Una época que padece lo que se ha dado en llamar la generalidad del saber, pero que carece de verdadera cultura tanto como su vida carece de una verdadera unidad de estilo, no será capaz de hacer algo mínimamente serio con la filosofía; y esto, aunque el mismísimo genio de la verdad la proclamase en las plazas y los mercados. En una época tal, la filosofía no es más que el monólogo erudito del pasante solitario, la rapiña casual de un solo individuo, un oculto secreto de alcoba o la inofensiva cháchara entre viejos académicos y chiquillos. A nadie se le permitirá que satisfaga en sí mismo la ley de la filosofía; nadie vive hoy «filosóficamente», con aquella sencilla fidelidad viril que empujaba a uno de esos hombres antiguos –en el caso, por ejemplo, de que hubiese jurado fidelidad a la Estoa– a comportarse como un estoico en todo su ser y en cada una de sus acciones. Todo filosofar moderno es pura apariencia erudita; es pura política, y es policial; lo mediatizan gobiernos, iglesias,

²⁹⁹ Cfr. Sears, B. Edwards, B.B. Felton, C.C.: *Classical Studies: Essays on Ancient Literature and Art*. Boston: Gouls, Kendall and Lincoln, 1843.

academias, costumbres, modas y cobardías humanas. La práctica filosófica se limita únicamente a suspirar: «¡Si por lo menos la situación fuera de otra manera...!», o al simple conocimiento del «érase una vez».³⁰⁰

Ni los estudios de Zweig en *La lucha contra el demonio*, ni los análisis de James Huneker en *Overtones* han podido descifrar la gran desesperanza del profesor de Basilea con respecto a la vida y sus más internos demonios, tal como Joseph Campbell los descubría en el interior del ser humano y sus primigenias figuras de espiritualidad. Debido a ello, se nos ha hecho patente un Nietzsche que halló el estado de la filosofía, como una catástrofe de la hipocresía del erudito; sin embargo, junto a una lectura honorable de la vida en tiempos de los griegos, esta, nuestra **Vida guerrera**, cree que no hay otro diagnóstico en nuestra era acerca del filosofar que no sea la falta de **espíritu** de la filosofía, que la lucha contra nuestra condición a destruir ambientes, mundos y universos, aún por encima de lo grandioso que es saber de ello, aún así, cada causa forjada para erigir verdaderos Hombres, es el resultado fiel de luchas internas contra nuestro más grande demonio: la soledad.

Nuestra filosofía guerrera se sustenta en la fidelidad de una visión de vida que solo puede parafrasearse en aquel lejano *Juramento de los efebos atenienses* hallado en el siglo IV a. de C. A través de la obra de Theophilus Murphy, *Griegos y Romanos en su traducción*, podemos recordar, parafrasear y suscribir que un hombre honorable, es aquél que debiese siempre decir: No deshonraré, no abandonaré, y siempre lucharé por los ideales.

³⁰⁰ Nietzsche, Friedrich, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 2003, p. 43.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía básica

- Nietzsche, F., *Obras completas*, Edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, vol. I: *Escritos de juventud*, 2011; vol. II: *Escritos filológicos*, 2013; vol. III: *Obras de madurez I*, 2014; vol. IV: *Escritos de madurez II y complementos a la edición*. 2016.
- Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*, Edición completa dirigida por Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, vol. I: *Fragmentos Póstumos 1869-1874*, 2007; vol. II, *Fragmentos Póstumos 1875-1882*, 2008; vol. III, *Fragmentos Póstumos 1882-1885*; vol. IV, *Fragmentos Póstumos 1885-1889*, 2006.
- Friedrich, Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2007.
- _____, *Mas allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2009.
- _____, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2010.
- _____, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2005.
- _____, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2003.
- _____, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2011.
- _____, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia: VI Vols.* (Edición dirigida por Enrique de Santiago Guervós), Madrid, Editorial Trotta, 2005-2012.
- Nietzsche, Friedrich, *Consideraciones intempestivas* (Andrés Sánchez Pascual traductor.), Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- Nietzsche, Friedrich, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Poemas*, Madrid, Ediciones Peralta, 1979.
- Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano II Vols.* Madrid, Akal, 2001.
- Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf Ediciones, 2000.
- Oscar Levy, *The complete works of Friedrich Nietzsche*; XVIII vols. Londres, Darien Press, 1910.
- Andreas-Salomé, Lou, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, Barcelona, Editorial Minúscula, 2005.

- Birnbaum, Antonia, *Nietzsche: las aventuras del heroísmo*, México D.F. F.C.E. 2004.
- Bataille, Georges, *Sobre Nietzsche: voluntad de suerte*, Madrid, Taurus, 1979.
- Campioni, Giuliano, *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2004.
- Colli, Giorgio, *Después de Nietzsche*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- _____, *Introducción a Nietzsche*, México D.F. Folios Editores, 1983.
- Dumoilié, Camille, *Nietzsche y Artaud: por una ética de la crueldad*, México D.F. Siglo XXI, 1996.
- Derrida, Jacques, *Espolones: los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 1981.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, New York, Continuum, 2002.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Madrid, Editorial Arena Libros, 2000.
- Föster-Nietzsche, Elisabeth, *The Young Nietzsche*, London, William Heinemann, 1912.
- Ferraris, Maurizio, *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid, Akal, 2000.
- Fiescher-Dieskau, Dietrich, *Wagner y Nietzsche: el mistagogo y el apóstata*, Madrid, Altalena, 1982.
- Giradot, Gutierrez Rafael, *Nietzsche y la filología clásica: la poesía de Nietzsche*, Bogotá, Editorial Panamericana, 2000.
- Hopenhayn, Martin, *Después del nihilismo: de Nietzsche a Foucault*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1997.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche II Vols.* Barcelona, Ediciones Destino, 2000.
- Kaufmann, Walter, *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist*, New Jersey, Princeton University Press, 1974.
- _____, *The will to Power*, New York, Vintage Books, 1968.
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche and the vicious circle*, Great Britain, The Athlone Press, 1997.
- Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Malaga, Katz Editores, 2008.
- Llácer, Toni, *El superhombre y la voluntad de poder*, Madrid, Batiscafo, 2015.

- Lemm, Vanessa, *La filosofía animal de Nietzsche: cultura, política y animalidad del ser humano*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010.
- Munnich Buch, Susana, *Nietzsche: la verdad es mujer*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2011.
- Moor, Gregory, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Nolte, Ernest, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Nietzsche, Friedrich, *Ensayos sobre los griegos*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2013.
- Nehemas, Alexander, *Nietzsche: la vida como literatura*, México D.F. F.C.E. 2002.
- Niemeyer, Christian, *Diccionario Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- Overbeck, Franz, *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, Madrid, Errata Naturae, 2009.
- Paul Janz, Curt, *Friedrich Nietzsche: Infancia y juventud* Vol. I, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Pirard, Carrasco Eduardo, *El hombre y lo otro: ensayos sobre Nietzsche, Heidegger y Sartre*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2010.
- Safranski, Rüdiger, *Nietzsche: biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets Editores, 2002.
- Siemens, W. Herman, *Nietzsche Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008.
- Shand, Jhon, *Philosophy and philosophers, An introduction to Western philosophy*, London, UCL Press, 1993.
- Vermal, Juan Luis, *La crítica de la Metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- Valverde, José María, *Nietzsche: de filólogo a Anticristo*, Barcelona, Planeta, 1993.
- Van Tongeren, Paul J.M. *An introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*, Indiana, Purdue University Press, 2000.

Bibliografía complementaria

1. - Mundo Griego

- Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999.
- Blanchot, Maurice, *La risa de los dioses*, Madrid, Taurus, 1976.
- Burkert, Walter, *De Homero a los magos: la tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona, El acantilado, 2002.
- Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, México, Tusquets, 2010.
- Calasso, Roberto, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Círculo de lectores, 1991.
- Del Castillo, José, *Anacreonte, Safo y Tirteo*; Bilingüe, Madrid, Imprenta Real, 1852.
- Dover, K.J., *Homosexualidad Griega*, Barcelona, El cobre Ediciones, 2008.
- Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1983.
- Foucault, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Guthrie, William K. C., *Los filósofos griegos*, México, F. C. E., 2005.
- García, Bazán Francisco, *Oráculos Caldeos*, Madrid, Gredos, 1991.
- Goold, G.P. (Editor), *Aristotle: poetics - Longinus: on the sublime - Demetrius: on style*, London, Harvard University Press, 1995.
- Harpur, Patrick, *El fuego secreto de los filósofos: una historia de la imaginación*, Girona, Atalanta, 2010.
- Halliwell, Stephen, *Greek Laughter: A study of cultural psychology from Homer to early Christianity*, New York, Cambridge University Press, 2008.
- Kingsley, Peter, *Filosofía antigua, misterios y magia*, Girona, Atalanta, 2008.
- Kirk, G. S., J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos; historia crítica con selección de textos*, Madrid, Gredos, 2008.
- Laín Entralgo, Pedro, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- Mas Torres, Salvador, *Historia de la filosofía antigua: Grecia y el helenismo*, Madrid, UNED, 2004.

- Martínez, Marzoa Felipe, *El decir Griego*, Madrid, La balsa de la Medusa, 2006.
- Nestle, Wilhelm, *Historia del espíritu griego*, Madrid, Ariel, 2010.
- Otto, Walter, *Las Musas: el origen divino del canto y del mito*, Buenos Aires, Editorial universitaria de Buenos Aires, 1981.
- Petropoulos, J.C.B. *Greek Magic: ancient, medieval and modern*, New York, Routledge, 2008.
- Platón, *Diálogos, Obras completas*, IX vols., Madrid, Gredos, 2008.
- Romilly, Jacqueline, *La Grecia Antigua contra la violencia*, Madrid, Gredos, 2010.
- Vandenberg, Philipp, *El secreto de los oráculos*, Barcelona, Ediciones Destino, 1991.
- Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 2001.
- _____, *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Wyndham, M. Francis, *Latin and Greek as in Rome and Athens*, Londres, Edward Stanford, 1880.
- Werner-Wilhelm Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, F. C. E., 2011.
- Zaidman, Bruit Louise, *La religión griega en la polis de época clásica*, Madrid, Akal, 2002.

2.- Mundo antiguo

- Bartra, Agustí, *La Epopeya de Gilgamesh*, Ciudad de México, La guillotina, 2012.
- Claró, Andrés, *La inquisición y la Cábalá: un capítulo de la diferencia entre ontología y exilio*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2009.
- Edwards, R. Douglas, *Religion and Power: Pagans, Jews and Christians in the Greek East*, New York, Oxford University Press, 1996.
- González Bórnes, Raúl, *El generoso Corán*, España, Miraguano Ediciones, 2006.
- Gugenheim-Wolff, Anne, *La Cábalá*, Barcelona, Editorial De Vecchi, 2007.

- Kramer, Samuel Noah, *The Sumerians*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.
- Laurent, A. *El libro egipcio de los muertos*, Molinos del Rey, Editorial Astri, 2003.
- Melara Navio, Abdel Chani (Editor-Traductor), *El noble Corán*, Complejo del Rey Fahd para la impresión del texto del Corán.
- Ortiz De Urbina, Jesús Cantera, *El comentario de Habacuc de Qumran*, Madrid, Textos y estudios del seminario filológico cardenal Cisneros, 1960.
- Rimpoché, Sogyal, *El libro tibetano de la vida y la muerte*, Barcelona, Círculo de lectores, 1994.
- Tulsidas, *El Ramayana*, Barcelona, Edicomunicación, 2006.
- Wallis Budge, E.A. *El libro egipcio de los muertos: el papiro de Ani*, Malaga, Editorial Sirio, 2007.

3.- Reflexión filosófica

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Besom, Thomas, *Of Summits and Sacrifice: an ethnohistoric study of inka religious practices*. Texas, Texas University Press, 2009.
- Badiou, Alain, *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1990.
- Condillac, Etienne Bonnot, *Essay on the origin of Human Knowledge*, Londres, Cambridge University Press, 2001.
- Diderot, Denis, *Carta sobre los ciegos, Cartas sobre los sordomudos*, Pre-Textos, Valencia, 2002.
- Emmanuel, Kant, *Historia natural y teoría general del cielo: ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton*, Buenos Aires, Lautaro, 1946.
- Fausto-Sterling, Anne, *Cuerpos sexuados: la política de género y la construcción de la sexualidad*, Barcelona, Melusina, 2006.
- Gual, García Carlos, *Audacias Femeninas*, Madrid, Editorial Nerea, 1991.

- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Ha-Leví, Yehudá, *Cuzary: diálogo filosófico*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1910.
- Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Heisenberg, Verner, *Física y Filosofía*, Buenos Aires, Ediciones la Isla, 1959.
- Hug Benson, Robert, *La amistad de cristo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1989.
- Heidegger, Martin, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005.
- Krause, C. CR. *Ideal de humanidad para la vida*, Madrid, Imprenta de Manuel Galiano, 1860.
- Laqueur, W. Thomas, *Sexo solitario: una historia cultural de la masturbación*, Buenos Aires, F.C.E. 2007.
- Maria Rilke, Raine, Salomé, Lou Andreas, *Correspondencia* (José M. Fouce, traductor), Barcelona, Herperus, 1997.
- Ree, Jonathan, Urmson, J.O. *The Concise Encyclopedia of Western Phylosophy*, New York, Routledge, 2005.
- Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 2008.