

Crítica a la metafísica: la figura del espíritu libre y el surgimiento del filósofo del futuro en *Más allá del bien y del mal* de Friedrich Nietzsche

Karen Sofía Cadavid Marcelo

**Universidad Santo Tomás
Facultad de Filosofía y Letras
Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana
Bogotá D.C, Colombia
2023**

**Crítica a la metafísica: la figura del espíritu libre y el surgimiento del filósofo del futuro en
Más allá del bien y del mal de Friedrich Nietzsche**

Karen Sofía Cadavid Marcelo

**Monografía presentada como requisito para optar al título de:
Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana**

Asesor:

Nelson Fernando Roberto Alba

Universidad Santo Tomás

Facultad de Filosofía y Lengua Castellana

Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana

Bogotá D.C

2023

Contenido

Ediciones de escritos y cartas de Nietzsche en español.....	1
Abreviaturas a las obras de Nietzsche.....	2
Signos editoriales utilizados por Colli-Montinari.....	4
RESUMEN.....	7
INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO I.....	13
SOBRE EL CONTEXTO HISTÓRICO Y ESTILÍSTICO DE MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL EN LA OBRA DE NIETZSCHE	13
1.1 Acerca de la importancia y el lugar de Más allá del bien y del mal	13
CAPÍTULO II	29
LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA Y EL DEVELAMIENTO DE LOS TRASMUNDOS	29
2.1 La concepción de metafísica para Nietzsche	29
2.2 La crítica a la metafísica en <i>Más allá del bien y del mal</i>	40
CAPÍTULO III.....	49
HACIA NUEVOS HORIZONTES: LA NATURALEZA DEL ESPÍRITU LIBRE Y LA REPRESENTACIÓN DEL FILÓSOFO DEL FUTURO	49
3.1 Caracterización del espíritu libre	49
3.2 Indicios sobre la figura del filósofo del futuro.....	54
3.3 Nietzsche: vinculación entre la liberación del espíritu y su crítica a la metafísica.....	60
CONCLUSIONES.....	71
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	77

Ediciones de escritos y cartas de Nietzsche en español

OC IV	Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Aspiunza, J., Barrios Casares, M., Lavernia, K., Llinares Chover, J. B., Martín Navarro. (2016). <i>Obras completas: Vol. IV, Escritos de madurez II y Complementos a la edición</i> . Madrid: Tecnos.
FP	Nietzsche, F., & Sánchez Meca, D., et. al., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (2006-2010). <i>Fragmentos póstumos</i> (2 ed.). Madrid: Tecnos.
FP I	Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & Santiago Guervós, L. E. d. (2007). <i>Fragmentos póstumos. Volumen I, (1869-1874)</i> . Madrid: Tecnos.
FP II	Nietzsche, F., Barrios Casares, M., Aspiunza, J., & Sánchez Meca, D. (2008). <i>Fragmentos póstumos. Vol. II, (1875-1882)</i> . Madrid: Tecnos.
FP III	Nietzsche, F., Conill Sancho, J., & Sánchez Meca, D. (2010). <i>Fragmentospóstumos. Vol. III, (1882-1885)</i> . Madrid: Tecnos.
FP IV	Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & Vermal, J. L. (2006). <i>Fragmentos póstumos. Vol. IV, (1885-1889)</i> . Madrid: Tecnos
CO	Nietzsche, F., & Santiago Guervós, L. E. d. (2005-2012). <i>Correspondencia</i> . Madrid: Trotta.
CO IV	Nietzsche, F., & Parmeggiani, M. (2010). <i>Correspondencia IV: enero 1880-diciembre 1884</i> . Madrid: Trotta.
CO V	Nietzsche, F., & Santiago Guervós. (2011-2012). <i>Correspondencia V: enero 1885- octubre 1887</i> . Madrid: Trotta.

Abreviaturas a las obras de Nietzsche¹

AC	El Anticristo
Au	Aurora
CI	Consideraciones intempestivas
CP	Cinco prólogos a cinco libros no escritos
CrI	Nietzsche, F., & Sánchez Pascual, A. (1998). Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo. Madrid: Alianza.
CS	El caminante y su sombra
DD	Ditirambos de Dionisio
DMG	El drama musical griego
DS	David Strauss. Primera consideración intempestiva
DW	La visión dionisiaca del mundo
EA	Exhortación a los alemanes
EG	El estado griego (Tercero de los CP)
EH	Ecce homo
FIE	Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas
FPP	Los filósofos preplatónicos
FTG	La filosofía en la época trágica de los griegos
FSc	La relación de la filosofía schopenhaueriana con una cultura alemana (Cuarto de los CP)
GC	La gaya ciencia
GCB	Broma, astucia y venganza
GCP	Canciones del príncipe Vogelfrei
GM	La genealogía de la moral
HC	El certamen de Homero (Quinto de los CP)

¹ Para las abreviaturas de las obras de Nietzsche, se han tomado como referencia las elaboradas por el Dr. Germán Arturo Meléndez Acuña, docente vinculado al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

HV	Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva
HdH I	Humano, demasiado humano vol. 1
HdH II	Humano, demasiado humano vol. 2
IM	Idilios de Mesina
LF	“El libro de los filósofos”. Se hace uso de este título para nombrar el libro que el joven Nietzsche proyectara como su segunda publicación después de NT. (FP I, 19)
MBM	Más allá del bien y del mal.
NT	El nacimiento de la tragedia
NW	Nietzsche contra Wagner.
OS	Miscelánea de opiniones y sentencias (segunda parte de HdH II)
PV	Sobre el pathos de la verdad (Primero de los CP)
SE	Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva
STG	Sócrates y la tragedia griega
ST	Sócrates y la tragedia
SVM	Sobre verdad y mentira en sentido extramoral
VP	La voluntad de poder
VS	El caminante y su sombra (segunda parte de HdH II)
WA	El caso Wagner.
WB	Richard Wagner en Bayreuth. Cuarta consideración intempestiva
Za	Así habló Zaratustra

Signos editoriales utilizados por Colli-Montinari

[–]	Palabra indescifrable en el manuscrito
[– –]	Dos palabras indescifrables en el manuscrito
[– – –]	Dos o más palabras indescifrables en el manuscrito
– – –	Oración incompleta
[+]	Laguna en el manuscrito
[]	Texto tachado por Nietzsche
	Adición de los editores
é ù	Adición de Nietzsche
á ñ	Compleción de los editores
[]	Indicación de los editores
/	Final de línea o de verso en el manuscrito
[?]	Lectura incierta
cursiva	Letras espaciadas en el original y subrayadas en el manuscrito. Palabras en otros idiomas

A mi abuela, a quien debo todo lo que soy y admiro profundamente.

A mi madre, por su amor, su dedicación y su entrega.

A mi hermana, por confiar tanto en mí y creer en lo que hago.

A Poly y Mila, por enseñarme el amor más puro, bello y leal.

“Asimismo, los higos, cuando están muy maduros, se entreabren. Y en las aceitunas que quedan maduras en los árboles, su misma proximidad a la podredumbre añade al fruto una belleza singular (...) y muchas otras cosas, examinadas en particular, están lejos de ser bellas; y, sin embargo, al ser consecuencia de ciertos procesos naturales, cobran un aspecto bello y son atractivas”

Meditaciones de Marco Aurelio

RESUMEN

En este trabajo de investigación se analiza la crítica a la metafísica que plantea Nietzsche en la obra *Más allá del bien y del mal* (1886), tomando como base su filosofía de los afectos para comprender cómo a partir de estos se han originado los presupuestos metafísicos y su concepción de la verdad. Con ello, evidenciar las implicaciones éticas que se despliegan, su relación con el espíritu libre y las condiciones de surgimiento de la figura del filósofo del futuro.

Palabras clave: metafísica, verdad, voluntad, espíritu libre, moral.

INTRODUCCIÓN

“¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y a dónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente”.

Miguel de Unamuno

Desde hace muchos siglos el hombre ha tratado de encontrar respuestas a un sinfín de preguntas, hemos hallado argumentos a algunas cuestiones y sobrepuesto otros que carecen de verdad. En la modernidad, el filósofo alemán Friedrich Nietzsche dedicó su vida a desentrañar el pasado y encontrar en los orígenes del pensamiento, aspectos ilusorios y falsos, teniendo como objetivo, derrumbar ídolos e ideologías. Desde su perspectiva, el hombre ha permanecido mucho tiempo en la mentira y es necesario, abrir la mirada y construir nuevas columnas que soporten una vida que permita el cuestionamiento, el azar y la incertidumbre. Para él, no se crean seres humanos fuertes y libres si hay una resistencia al cambio; solo una cultura vigorosa y sana, es aquella que se replantea los valores y se forja en la dureza, el sufrimiento y la fealdad que hay en la existencia para llegar a ser elevada y virtuosa.

El presente trabajo tiene como finalidad responder a la pregunta ¿cuáles son las implicaciones éticas que conllevan la crítica a la metafísica, la figura del espíritu libre y las condiciones de surgimiento del filósofo del futuro en la obra *Más allá del bien y del mal* (1886) de Friedrich Nietzsche? Esto será resuelto a través de un análisis hermenéutico y tomando como base crítica a estudiosos como Andreas Urs Sommer, filósofo suizo e intérprete destacado por ser el encargado en la editorial alemana De Gruyter de hacer comentarios críticos y trabajar durante décadas el problema de la espiritualidad libre en Nietzsche y su conexión con la filosofía del futuro, reflexiones sobre el método genealógico en su obra y demás tópicos relevantes en el pensamiento nietzscheano. También filósofos como Rebecca Bamford, Bernard Reginster y Mónica Cragolini, entre otros autores que se han dedicado a ofrecer una lectura minuciosa, rigurosa y contemporánea sobre los escritos de madurez de Nietzsche, mostrándonos una perspectiva que nutre y gira en torno al panorama actual.

Mi interés por volver la mirada a la metafísica se debe a que se ha visto un aumento de modos de existencia metafísicos en distintos campos como lo político, lo social, lo cultural, lo que ha llevado a la ausencia de sentido porque no hay un cuestionamiento sobre el trasfondo de las cosas, sino que se aceptan o no se trasgreden al ser ideas que llevan mucho tiempo vigentes y se les toma como verdaderas. También es importante retomar la crítica a la metafísica desde la perspectiva del desarrollo filosófico, dado que desde mediados del siglo XIX se ha tratado de superar los presupuestos metafísicos. Por ejemplo, la corriente llamada “posmetafísica” presenta los inconvenientes de la pérdida de sentido en una sociedad posindustrial; teorías como el deconstruccionismo y la Escuela de la sospecha han señalado también una crítica a la metafísica. Crítica que si rastreamos cuidadosamente nos lleva a un nombre recurrente: Friedrich Nietzsche. Es él el punto de origen de un viraje en el pensamiento filosófico que inaugura un modo de pensar histórico, perspectivista e interpretativo, que busca desenmarcarse de los conceptos e intuiciones de lo que denomina “la necesidad metafísica”. De tal modo, en una época en la que parecemos de nuevo volcados hacia una cierta necesidad metafísica, resulta de suma importancia retomar la raíz de esa crítica metafísica, por ende, es primordial regresar a Nietzsche.

Es necesario tener en cuenta que la filosofía de Nietzsche abarca tres períodos relevantes. El primero es el Período Estético (1871-1877), el cual se compone de obras que Nietzsche escribió en su juventud como *El nacimiento de la Tragedia* (1872) y *Consideraciones Intempestivas* (1873-1878); el Período Positivista (1878-1882), éste se caracteriza porque es donde el filósofo empieza a gestar su empresa filosófica con la crítica a algunos aspectos de Europa y a su vez, se destacan obras como *Humano, demasiado humano* (1878), *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales* (1881) y *La gaya ciencia* (1882). Por último, el Período Crítico (1883-1901), conocido como la etapa donde el filósofo consolida las ideas que ha desarrollado en textos anteriores y donde más se exalta su crítica a la moral, a la metafísica, a la ciencia, al cristianismo y a todo aquello que atenta contra la vida. Este período se destaca por la amplia capacidad argumentativa y es el período de más producción intelectual, el cual se compone de obras como *Así habló Zaratustra* (1883-1885), *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *Nietzsche contra Wagner* (1889), *El crepúsculo de los ídolos* (1889), *El Anticristo* (1895), *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (1908) y *La voluntad de poder o Fragmentos póstumos* (1901).

Ahora bien, la crítica a la metafísica que hace Nietzsche se sustenta en lo genealógico, buscando los orígenes y evaluando la génesis de la necesidad metafísica en el ser humano. En *Más allá del bien y del mal* nos muestra que la metafísica no tiene la supuesta objetividad que proclama sobre la verdad, es decir, no es movida por una voluntad de verdad pura, sino por una dinámica de los impulsos, de los afectos. De tal modo, para Nietzsche el tipo de jerarquía pulsional que propone el mundo moderno, y que se extiende hasta la contemporaneidad, no favorece a la manifestación de la vida, sino que la reduce y destruye su fuerza, lo que él entiende por esto como enfermedad en la cultura. Su padecimiento y decadencia reside en necesitar de la metafísica para soportar la existencia. Al probar la condicionalidad de la metafísica en los afectos, se podrá crear un espacio de pensamiento en el que sea posible la producción de nuevos valores con una jerarquía que pueda asumir su propia historicidad de sentido, sin entenderla como algo impuesto.

La hipótesis de este trabajo es que la noción de verdad para Nietzsche, es el eje central para comprender las condiciones y relaciones con la metafísica y la moral, dado que están cimentadas en tergiversaciones y en falsas certezas, generando consigo que se le haya dado carácter de “pureza”, de “causa en sí” y de prioridad a la razón, a la idea del Ser o de ser supremo, negando consigo la parte afectiva y pasional. En este sentido, la filosofía al tratar diferentes tópicos como la ética, la estética, la política y entre otros, ha dirigido la vida de los seres humanos, generando dogmas que impiden la construcción de nuevos valores, todo esto a la luz de la filosofía de Nietzsche. También, con el inicio del paso del mito al Logos, se ha establecido que lo que le impide al hombre alcanzar la plenitud y la felicidad es ser esclavo de las pasiones, por eso la importancia del dominio de sí, sin embargo, Nietzsche nos muestra la antesala de todo aquello que se le ha considerado como verdadero y nos ofrece una mirada psicológica sobre los presupuestos metafísicos y morales.

Con el fin de dilucidar el objetivo general de la investigación que es establecer las implicaciones éticas que conlleva la crítica a la metafísica, en relación con la figura del espíritu libre y las condiciones para el surgimiento del filósofo del futuro en la obra MBM de Friedrich Nietzsche, se ha determinado los siguientes objetivos específicos, el primero, establecer el lugar y la importancia que tiene *Más allá del bien y del mal* en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche; el segundo, analizar la crítica a la metafísica que se plantea en MBM y por tercero y último,

evidenciar las implicaciones éticas que conlleva la crítica a la metafísica, la noción del espíritu libre y las condiciones para el surgimiento del filósofo del futuro en la misma obra.

En cuanto a la estructura capitular, el problema de investigación será desarrollado en tres capítulos; el primero titulado *Sobre el contexto histórico y estilístico de Más allá del bien y del mal en la obra de Friedrich Nietzsche* tiene como objetivo establecer la ubicación y lo significativo de la obra *Más allá del bien y del mal* en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche; el enfoque de este capítulo será mostrar la importancia de la idea de metafísica en la revisión que Nietzsche hace a sus obras entre 1884 hasta 1886, precisamente, tomando como dato relevante que en 1886 es el año en que se publica MBM. Además, es fundamental tener en cuenta que varios comentaristas y estudiosos de Nietzsche afirman que, para comprender su obra filosófica y literaria, no se debe separar el autor de su obra porque para él, las ideas al nacer imprimen un sello personal innegable. A propósito, el filósofo y especialista en Filosofía Moderna, Germán Mélenhez (2001), afirma lo siguiente:

Nietzsche cree, en todo caso, que en todo pensador su pensamiento emerge inadvertidamente de lo más personal. Por ello mismo, una crucial diferencia la marcaría no sólo el hecho de que Nietzsche advierta la conexión entre la obra y la persona o también entre el espíritu y el cuerpo, sino el hecho de que busque asimismo hacerla inocultable para sus lectores (p.230).

Por lo tanto, es importante exponer de manera breve las circunstancias en las que se gestó su pensamiento y cómo lo que lo precede influye en su crítica y en la construcción de su filosofía. Además, recordemos que *Más allá del bien y del mal* nació en el momento en el que Nietzsche se cuestionó sobre el sentido de sus obras e hizo una relectura de esta. Entre 1884 a 1886 Nietzsche se encuentra en un período de revaloración de sus obras, en la que se enfoca en darle profundidad y el carácter de unidad – entendiendo por ésta una idea o un tema que atravesase toda su empresa filosófica – debido a que es en ese momento en el que es consciente de la tarea que tiene que consolidar, es decir, la transvaloración de todos los valores. De la misma manera, considero imprescindible hacer una síntesis del proceso de publicación de la obra MBM porque se reflejan las intenciones de Nietzsche por fomentar la libertad del espíritu, su menester por hacer más comprensible su pensamiento y mostrar que su interés por ser leído no tiene un fin económico, sino

que anhela una transformación en las estructuras de la tradición filosófica en Occidente y con ello, el ideal de un filósofo del futuro.

El segundo capítulo, que lleva por título *La crítica a la metafísica y el develamiento de los trasmundos* tiene como objetivo analizar la crítica a la metafísica que se plantea en *Más allá del bien y del mal*. Aquí expondré que la crítica que hace Nietzsche parte de una perspectiva psicológica, dado que la toma como herramienta de análisis para mostrar lo oculto de lo que se ha denominado “civilización”. Asimismo, el pensamiento de Nietzsche se basa en la filosofía de los afectos, postulando que a partir de estos es que se han originado los presupuestos metafísicos, lo que para él compone la mayor parte de la tradición filosófica occidental.

El tercer capítulo, titulado *Hacia nuevos horizontes: la naturaleza del espíritu libre y la representación del filósofo del futuro* tiene como objetivo evidenciar las implicaciones éticas que conlleva la crítica a la metafísica, la noción de espíritu libre y las condiciones de surgimiento del filósofo del futuro en la obra *Más allá del bien y del mal* de Friedrich Nietzsche. En primer lugar, se caracterizará la noción de espíritu libre; en segundo lugar, se expondrá la figura del filósofo del futuro. En tercer y último lugar, se analizará lo señalado sobre la crítica a la metafísica, su relación con el espíritu libre y el surgimiento del filósofo del futuro. Finalmente se realizarán las conclusiones respectivas.

CAPÍTULO I

SOBRE EL CONTEXTO HISTÓRICO Y ESTILÍSTICO DE MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL EN LA OBRA DE NIETZSCHE

1.1 Acerca de la importancia y el lugar de Más allá del bien y del mal

En este capítulo se abordará la relevancia de *Más allá del bien y del mal* en la empresa filosófica de Nietzsche, con el fin de mostrar los elementos principales de la aproximación crítica que Nietzsche esboza respecto a la metafísica y la moral tradicional. Esto se hará a la luz de las reflexiones del filósofo Andreas Urs Sommer en su texto *Nietzsche Kommentar jenseits von gut und böse*. Allí Sommer comenta y pone a prueba diferentes perspectivas de interpretación de *Más allá del bien y del mal* en el marco de la obra de Nietzsche y desde lo que su comunicación epistolar puede develarnos. De esta manera, en primer lugar, se abordará el contexto histórico de la obra; en segundo, se evidenciarán las posibles perspectivas desde las cuales se comprenderá el texto en cuestión y se explicará la que podría ser la más adecuada para entender la crítica a la metafísica y a la moral, así destacar la importancia y el sentido de MBM.

A inicios de 1886 Nietzsche decidió que lo que sería la segunda parte de su obra *Aurora* tenía un gran potencial para ser publicado como un libro aparte y no como una continuación. Es en ese instante en el que surge uno de los textos más importantes de su obra, quedando manifiesto en una de sus cartas a su amigo Heinrich Köselitz, también conocido por su pseudónimo Peter Gast. En la correspondencia del 27 de marzo de 1886, dice:

He empleado este invierno para escribir algo que está pleno de dificultades, por lo que mi valor para publicarlo a veces tiembla y se tambalea. Se llama:

Más allá del bien y del mal Preludio a una filosofía del futuro

(...) De aquí salgo el 13 de abril para Venecia. Me duele en el corazón pensar que no lo encontraré allí. — ¡Y dónde viviré! (CO V, Nr. 680. 155).

El título que le otorga Nietzsche a esta obra ya nos da indicios de algunos propósitos: por un lado, adelantarse a su época, mostrándonos una crítica a la modernidad, pero de manera quizás más directa, explícita y no tan abstracta o metafórica como en *Así habló Zaratustra*. Por otro lado, reafirmar que sus lectores no pertenecen a su tiempo, sino que los que comprenderán su empresa filosófica serán los del porvenir.

De acuerdo a fuentes cercanas a Nietzsche, como lo son su madre Franziska, su hermana Elisabeth y sus amigos cercanos Köselitz, Overbeck, Malwida von Meysenbug, Taine, entre otros, su necesidad por esclarecer sus ideas, atraer al público a sumergirse en su pensamiento y buscar espíritus afines, generó una revisión y reelaboración de sus obras, trayendo como consecuencia tratar de conseguir sus libros no vendidos para mejorarlos y volverlos a publicar. Su petición a la editorial de Ernst Schmeitzner era bastante clara. Según Nietzsche:

Sólo puedo repetir lo que ya te escribí en otra ocasión: lo que me importa ABSOLUTAMENTE es arrancar mis escritos de las manos de Schmeitzner. Comparado con eso, que me pague o no me pague es una perspectiva insignificante. Es grande mi deseo de poseer todo el resto de ejemplares de mis escritos; o mejor, no veo ningún medio más que ese para llegar a lo que ahora es necesario: publicar de nuevo y esencialmente transformar mis escritos anteriores (CO V, Nr. 621. 92).

Sin embargo, los inconvenientes con la editorial fueron persistiendo cada vez más. Por una parte, Nietzsche quería que, en el caso de que la editorial de Schmeitzner fuera subastada, su anterior editor, Hermann Credner, se hiciera cargo de sus escritos. Por otra, quería que sus obras reelaboradas y otras inéditas pudieran ser publicadas lo antes posible. Ninguna de estas opciones fue posible, dado que Schmeitzner quería tener en su poder las obras de Nietzsche.

Tiempo después, envió una carta al editor berlinés C. Heymons de la editorial Carl Duncker, en la que le comentó que tiene confianza en que se venderá muy fácilmente su obra y que ésta tiene la capacidad de atraer al público. Recibió como respuesta el rechazo de su oferta. Con el panorama tan desolador, decidió volver a contactarse con Hermann Credner, pero la actitud del editor al no responder sus cartas impidió una negociación, “¡pero qué clase de persona es usted! Ninguna respuesta a mis cartas, ni siquiera me acusó el recibo del manuscrito” (CO V, Nr. 702. 173).

A mediados de junio, Nietzsche se propuso publicar *Más allá del bien y del mal* con su impresor Georg Naumann, con quién había sacado a luz la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*, edición privada y solo para sus más cercanos amigos. Decidió enviar varios ejemplares de MBM a periódicos, revistas y a personas específicas como obsequio. En esas fechas, recibe la excelente noticia de que su conflicto con la editorial de Schmeitzer termina gracias a la intervención del editor Ernst Wilhelm Fritzch, quien compra todas las obras que tenía de Nietzsche. Su problema con Schmeitzer era que la editorial tenía fuertes ideas antisemitas y no quería que relacionaran su filosofía con ese tipo de ideologías.

En la carta del 7 de agosto de 1886, dirigida a Fritzch, podemos ver que su insistencia por reeditar y escribir prólogos a sus obras se debe también a otra intención. En su época fue bastante criticado porque su filosofía era un conjunto de sentencias diversas, de temas desarticulados en donde no era notoria una unidad. Es por ello que con la obra *Más allá del bien y del mal*, él empieza a evidenciar que hay un problema fundamental que versa en toda su filosofía: la transvaloración de todos los valores. Afirmando lo siguiente:

Mis escritos presentan un desarrollo continuo, que no será sólo mi vivencia y mi destino personal: — sólo soy el primero, una generación emergente comprenderá por sí misma lo que yo he vivido y tendrá un fino paladar para mis libros (CO V, Nr. 730. 198).

Aquí, de nuevo, aparece ese deseo por ser comprendido teniendo claro que no sería algo fácil de conseguir. El que no se vendieran sus libros, el que no hubiera una recepción favorable sobre su filosofía, le reafirmaban que sus lectores no eran contemporáneos, sino que su proyecto era una filosofía del futuro. Consideraba que su obra *Así habló Zaratustra*, quizás por el lenguaje metafórico y por el contenido simbólico, no había sido muy bien comprendida, esto se lo dice a su amigo Heinrich Köselitz:

Habría sentido con frecuencia la dificultad de hablar (más aún: de encontrar el lugar desde donde podía hablar) que tenía esta vez, después del *Zaratustra*: pero ahora que el libro está delante de mí con bastante nitidez, me parece que he superado la dificultad con tanta astucia como valor. Para

poder hablar de un «ideal» hay que crear una distancia y un sitio inferior: aquí vino muy bien en mi ayuda el tipo del «espíritu libre» preparado anteriormente (CO V, Nr, 724. 191).

La figura del espíritu libre a la que se refiere Nietzsche tiene que ver con aquel que está incorporado con los otros, viviendo y reflexionando sobre su tiempo; es un caminante a diferencia de Zaratustra, quién es un ermitaño que se ha internado en la montaña para reflexionar sobre la existencia. Por lo tanto, Nietzsche siente que debió encontrar otras palabras para expresar su proyecto.

La relación que hay entre *Así habló Zaratustra*, y *Más allá del bien y del mal* ha suscitado la atención de los comentaristas. Según el filósofo Andreas Urs Sommer (2016) no es muy clara la relación entre dichas obras, pero la presentación de Nietzsche acerca de que MBM es un comentario o un glosario al Zaratustra tiene la intención de mostrar que hay un desarrollo continuo en sus escritos filosóficos. En una de sus cartas para su amigo Reinhart von Seydlitz dice:

¿Has mirado algo en mi Más allá? (Es una especie de comentario a mi Zaratustra. ¡Pero qué bien hay que entenderme para entender en qué sentido es un comentario! Un libro para personas con la más amplia cultura, p. ej. Jacob Burckhardt y Henri Taine, a quienes considero de momento mis únicos lectores: y en última instancia ni siquiera un libro para ellos —, no tienen en común conmigo ni la misma necesidad ni la misma voluntad. — Eso es soledad: — ¡no tengo a nadie que tenga en común conmigo ni mi no ni mi sí! (CO V, Nr, 768. 233).

Es preciso aclarar que para Nietzsche la idea de comentario no es lo que conocemos comúnmente como un juicio u opinión sobre algo; para él tiene el carácter de complementar o ser un soporte a la obra que le precede, es decir, *Así habló Zaratustra*. Por otro lado, en el prólogo de *Humano, demasiado humano* nos dice que MBM no debe proporcionar un comentario a los discursos del Zaratustra, sino que tal vez puede tomarse como una especie de glosario provisional, dejando al lector dubitativo porque no se entiende cómo debe ser tomada su obra.

En la correspondencia se muestran diferentes perspectivas del lugar y la importancia de *Más allá del bien y del mal* para su época y las próximas generaciones, sin embargo, Urs Sommer precisa que no es una fuente de información fidedigna sus cartas para saber cómo entender la obra,

debido a que Nietzsche tenía intereses precisos en cuanto al *marketing* de su literatura, así que escribía a cada destinatario de manera distinta para persuadir sobre la importancia de sus escritos y el porqué de ser publicados. Según Urs Sommer (2016), en este sentido:

Nietzsche estaba ocupado en reinterpretarse a sí mismo y ofrecer tal imagen a sus destinatarios [compañeros de comunicación] –porque, es de suponer, ninguno de sus contemporáneos se molestó en interpretarlo a él y a sus obras, porque a todas sus provocaciones les faltaba una respuesta seria (p.13).

Sin duda, la autovaloración o el reinterpretarse a sí mismo es muy distintivo en Nietzsche, podría decirse que las palabras inscritas en el templo de Apolo en Delfos “conócete a ti mismo” es un reflejo de su vida académica y personal. En su libro *Ecce homo*, podemos notar que cada capítulo es una autorevisión de su pensamiento y de su manera de relacionarse con el mundo. De esta forma, afirmar que *Más allá del bien y del mal* es un comentario, una interpretación o un glosario tiene el trasfondo de que ha puesto en esta obra su esfuerzo por hacer comprensible su filosofía, haciendo uso de un lenguaje más directo y legible; también, acelerar el proceso de publicación para llegar a más personas y a su vez, tener la validación del gremio académico de su época; nada de esto sucedió como él lo esperaba. En 1887, dice a su amigo Köselitz:

La feria del libro de Leipzig arrojó para mí un resultado instructivo. Esta vez, respecto de *Más allá del bien y del mal*, se hizo, desde un punto de vista comercial, todo lo necesario (¡e incluso algo más!): por lo tanto, al señor Schmeitzner no se le puede ya echar ninguna culpa, como he hecho hasta ahora. A pesar de ello — el resultado es el mismo que con Schmeitzner: o más bien, ¡es aún peor! Se han vendido en total sólo 114 ejemplares (mientras que sólo a periódicos y revistas se han regalado 66 ejemplares). ¡Instructivo! En ningún lugar se QUIERE mi literatura; y yo — no me PUEDO permitir más el lujo de imprimir (CO V, Nr, 856. 314).

Con todo, hasta aquí podemos decir que, en tanto los comentarios que Nietzsche hizo sobre MBM son en ocasiones contradictorios y, en general, poco fiables – debido a que obedecían a condiciones contextuales, situacionales, e intereses particulares – la perspectiva de que dicho texto es un comentario o glosario del Zaratustra probablemente no sea la más adecuada para comprender la obra.

Ahora bien, Sommer nos habla de que en *Ecce Homo* se puede encontrar una perspectiva en la que MBM no es tanto un comentario del Zaratustra sino más bien su reflejo negativo. En su obra *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Nietzsche dice sobre MBM:

Si se tiene en cuenta que el libro viene después del Zaratustra, se adivinará también quizá el régimen dietético a que debe su nacimiento. El ojo, malacostumbrado por una enorme coerción a mirar lejos – Zaratustra ve aún más lejos que el Zar –, es aquí forzado a captar con agudeza lo más cercano, nuestra época, lo que nos rodea (OC IV, EH-MBM §2. 843).

En este sentido, MBM vendría a mostrar una perspectiva distinta, precisamente el reflejo de la perspectiva que ya nos había dado a conocer en Zaratustra. Ya no se trata tanto de mirar al horizonte, a lo que no llega aún, desde un punto de vista alto, sino de mirar lo más cercano, lo que está todavía aquí y nos presenta tantos problemas. Este reajuste de la perspectiva da cuenta de algo que ya mencionamos, la intención de continuidad y conexión entre sus obras. Ahora bien, Sommer nos explica que las primeras autointerpretaciones de Nietzsche, colocan a MBM como una explicación diferente en aspectos que la de Zaratustra, dando cuenta de un elemento de continuidad. No obstante, en sus últimas autointerpretaciones MBM se presenta más como algo distinta, no enfatizando en una continuidad sino en el desarrollo y diferenciación de las ideas. Esto nos llevaría a pensar que, entender a MBM como un reflejo del Zaratustra quizás no nos permitiría desplegar todo el potencial que la obra puede llevar consigo. Además, como Sommer reconoce, la pretensión de conectar todas las obras de Nietzsche hace énfasis en el movimiento unitario del pensamiento, lo que contradice la misma obra de Nietzsche (Sommer, 2016. 16).

Como ya mencionamos, la recepción de la obra de Nietzsche no había sido la que él esperaba en su momento. Además, desde su perspectiva, reafirmaba que la cultura en Alemania era cada vez más decadente y que no pertenecía a su tiempo, dado que solo recibía críticas e interés por parte de sus dos amigos, ninguno alemán, Hippolyte Taine y Jacob Burckhardt, el primero de nacionalidad francesa; el segundo, suizo. La única vez que recibió buenas noticias sobre la publicación de su obra *Más allá del bien y del mal*, fue un artículo publicado en el Bund de Berna, en Suiza, por Josef Viktor Widmann, entre el 16 y 17 de septiembre de 1886, titulado de manera llamativa: *Peligroso libro de Nietzsche*, este decía lo siguiente:

Las provisiones de dinamita que se empleaban para la construcción del ferrocarril del Gotardo portaban una bandera negra de prevención que indicaba peligro de muerte. — Exactamente en ese sentido hablamos del nuevo libro del filósofo Nietzsche como de un libro peligroso. No ponemos en esta designación ningún rastro de crítica del autor y su obra, al igual que aquella bandera negra no pretendía criticar el explosivo. Aún menos podría ocurrirnos entregar al solitario pensador, con la indicación de la peligrosidad de su libro, a los cuervos de los púlpitos y las cornejas de los altares. El explosivo espiritual, al igual que el material, puede servir para una obra muy útil; no es necesario que sea utilizado para fines criminales. Sólo que, allí donde se almacena un material así, está bien decir con claridad: «Aquí hay dinamita» (CO V, Nr, 756. 223).

Esta analogía sobre MBM y la dinamita podemos interpretarla en el sentido de que este libro contiene una mirada profunda, una crítica incisiva a su época y a los cimientos de una tradición cultural que ha perdurado por siglos. Esta forma de interpretar el texto de Nietzsche, como una oposición directa o una declaración de guerra a los valores que han tenido una importancia histórica – como la objetividad, la compasión, el sentido histórico, el cientificismo – puede decantar en críticas como la que realiza el filósofo alemán, Nicolai Hartmann. Sommer nos muestra que, para Hartmann, MBM se reduce al tránsito de lo moral a lo inmoral. Esto coloca a Nietzsche “como un adolescente rebelde que se contrapone a la moral imperante y aceptada” (Sommer, 2016. 33). Para Sommer, esta forma de interpretar la obra de Nietzsche da cuenta de que se carece de las herramientas conceptuales para tratar su modo de hacer filosofía. Además de esto, leer MBM de esta manera podría desencadenar perspectivas de superioridad o dominio con las que Nietzsche intentó desidentificar su obra.

Por lo tanto, aunque ver a MBM como una mera crítica o guerra hacia la objetividad, la compasión, el sentido histórico y el cientificismo podría llevarnos a críticas superficiales como la que elabora Hartmann, podemos anclarnos al carácter agresivo, polémico, violento del texto y desplegar desde allí la perspectiva de interpretación que Sommer reconstruye y que quizás sea la más adecuada para adentrarnos en la crítica a la metafísica y a la moral. MBM entonces se nos mostraría como un texto cuyo principal carácter es el ser disruptivo, polémico, ser un “anzuelo”, un libro prohibido. Todo esto habla de cómo se trata de un libro “tentador”, que busca tentar el pensamiento, hacer que se movilice. Sommer explica que esto hace parte de la anticipación que

MBM realiza, el hecho de que nos prepare para una filosofía del futuro, pues los filósofos del futuro se revelan como tentadores (Sommer, 2016).

La tentación, la disrupción que encontramos en Nietzsche y que hace que el pensamiento se mueva y se transforme tiene que ver con el uso irónico de las palabras, del sujeto, del predicado y del objeto. De igual forma, anclándose a una crítica al pensamiento lineal y unificado, los pensamientos que aparecen escritos en MBM son sólo insinuados, no son conclusivos ni finales (Sommer, 2016). Hay, así, una relación con lo incierto, con la incertidumbre. En lugar de una voluntad de verdad, una búsqueda de la verdad, una pugna por la verdad, podríamos hablar de una voluntad de lo incierto, voluntad de la incertidumbre. El texto entonces ocultaría más de lo que dice, dejando paso a la incertidumbre, a lo no explicitado, a lo que depende incluso de condiciones variadas de lectura. Esa parcialidad, el hecho de que no haya una teoría ni enunciados que puedan recogerse en una gran tesis o conclusión, hace parte del carácter tentador-tentativo del texto. Su forma misma puede entenderse como mostrando performativamente lo que se intenta decir. Entre otras cosas, Sommer sugiere que el hecho de que la obra de Nietzsche no hubiera recibido la atención que esperaba hizo que en este texto tardío aumentara “la brutalidad de los intentos de Nietzsche de ejercer influencia a través de su pensamiento y escritura” (Sommer, 2016. 27). Fue el hecho de haber sido ignorado o incomprendido lo que lo llevó a adoptar un tono más agresivo y atrevido.

La forma en que MBM se perfila como un texto disruptivo, que muestra desde sí mismo el abandono de las nociones e intenciones que está criticando, lleva a que, como afirma Sommer, su estructura dé paso a una multiplicidad de formas de lectura (Sommer, 2016). La manera en que un lector particular organice y dé más o menos importancia a una u otra sección de MBM podría producir diferentes interpretaciones en cada caso. Así, el texto se ajustaría a eso con lo que el lector va a su encuentro. Esto podríamos entenderlo como una especie de experimentación, como si la tarea principal del texto en cuestión fuera establecer nuevas maneras de hacer filosofía, nuevas maneras de volver sobre la palabra. Con Sommer podríamos afirmar que en MBM hay una suerte de liberación de las restricciones de pensamiento y habla que Nietzsche se había puesto al escribir *Así habló Zaratustra*. A su vez, esta liberación despliega las posibilidades de recepción o de comprensión en tanto busca movilizar y poner en marcha la producción de pensamiento.

En efecto, habiendo revisado la forma en que Sommer discute algunas perspectivas desde las cuales podríamos interpretar MBM y determinado que probablemente lo más adecuado sea entenderlo como un texto cuyo principal carácter es el ser disruptivo, tentador, agresivo, que busca poner en marcha la producción de pensamiento, vamos ahora a partir de allí para reconstruir algunos elementos importantes de su crítica a la metafísica y a la moral, así mostrar el lugar fundamental que tiene esta obra en el pensamiento nietzscheano.

Podríamos entrar en la crítica a la metafísica y a la moral enmarcándola en lo que Francisco Roco Godoy (2009) describe como una “desfundamentación del mundo” en su texto *De la verdad a la interpretación. Nietzsche y la deconstrucción de la filosofía* (p. 123). En medio de todo, la aparición de una filosofía como la de Nietzsche se puede entender como parte de una intención o un aire de renovación que, afirma Roco Godoy (2009), aparece desde finales del siglo XIX y acentúa “cada vez más cierto ‘desajuste’ del ser humano consigo mismo” (p. 123). De esta manera, un pensamiento como el de Nietzsche da cuenta de cómo se da una desaparición de las convicciones “desde las que ha vivido el ser humano en un determinado tiempo y con ello su saber a qué atenerse. Empieza a extinguirse lentamente la coincidencia del ser humano consigo mismo que (...) es fundamentalmente la verdad (Godoy, 2009, p. 124). La crítica feroz y directa de Nietzsche y la forma en que aparece expresada en MBM – este último en tanto texto disruptivo, tentador-tentativo – se alinea con una suerte de desajuste, en otras palabras, con un punto límite en donde las creencias y los fundamentos de lo que se concibe por mundo se ven trastocadas o atacadas. Este tipo de puntos límites, de momentos críticos o de estadios inestables llaman y motivan al pensamiento.

Varios comentaristas de Nietzsche, al abordar la cuestión de la crítica a la metafísica que tiene lugar en *Más allá del bien y del mal*, apuntan al énfasis que allí en el conocimiento, hay una creación humana. Como explica Roco Godoy (2009) “todo acto creador (...) debe comprenderse desde el artista” (p. 130). Esto aplica incluso para la filosofía, cuyo conocer es un crear. De esta manera, todo discurso debe ser comprendido e interpretado debidamente volviendo a su creador. Podríamos citar la manera en que Rodríguez González (2010) lo expresa en su texto *La teoría nietzscheana del conocimiento*: “el conocimiento científico deja de ser aclaración o explicación del mundo para definirse como (...) arreglo del mundo por el hombre” (p. 52). Es decir, la idea del

conocimiento como creación humana, como un arreglo del mundo que realiza el hombre, deja de lado la noción del conocimiento como aclaración o explicación. Ya no se trata de describir un objeto siendo fiel a la cosa en sí – tema que discutiremos en un momento –, sino de reconocer que cualquier descripción o teoría es una creación humana y habla más de su creador que del objeto al cual supuestamente quiere referir.

Juan Luis Vermal, en su texto *La crítica de la metafísica en Nietzsche* nos dice al respecto del conocimiento – aunque realmente no se restringe a él – como un acto de creación que debe ser comprendido, revisando primero que nada a su creador: “el mundo, tal como lo experimentamos, ha sido creado por nosotros, y en ese sentido (...) los ‘hechos fundamentales en los que se basa la posibilidad de juzgar y deducir’ son ‘las formas fundamentales del intelecto’ y nada más que eso” (Vermal, 1987, p. 162). En otras palabras, no sólo la producción de conocimiento sino la experimentación sensorial del mundo se nos sugiere como actos de creación. Así, lo que encontramos cuando vamos al mundo percibido es nuestra misma estructura intelectual; las categorías y conceptos ya están en nosotros y es eso lo que vemos reflejado cuando creemos que estamos revisando el mundo en sí.

Por lo tanto, si el conocimiento, o la verdad, tiene que ver con un acto de creación humana y no con una correspondencia o un contacto directo con el mundo, debe cumplir una función como toda creación humana. Al acudir a los comentaristas encontramos que en MBM aparece la verdad como una noción práctica, el intelecto o la búsqueda de conocimiento como una herramienta o artefacto biológico que tiene como fin la conservación del individuo o de la especie (González, 2010, p. 67). El conocimiento entonces obedecería a un impulso vital de autoconservación: la producción de verdades estaría supeditada a su utilidad, al problema o situación que necesita solución y pide la creación de una verdad. Vermal (1987) expresa esta forma de poner a la verdad como instrumento práctico como una “teoría pragmática extendida hasta los niveles más básicos de la comprensión y la formación del mundo” (p. 164).

Ahora bien, aunque la manera en que Vermal habla de la aproximación de Nietzsche como una teoría pragmática puede ser problemática en tanto Nietzsche pretende mostrar precisamente la arbitrariedad y deficiencia de toda teoría, creo que es valioso de su interpretación enfatizar en el

hecho de que la utilidad, o el tribunal de la vida práctica, están en el fondo de toda ideología, teoría, hipótesis o sistema filosófico. Así, en tanto MBM puede ser pensado como un texto tentador-tentativo, disruptivo, polémico, agresivo, podríamos pensar que quizás más allá de erigir una teoría como tal, lo que hace Nietzsche es derrumbar todo edificio conceptual, toda noción intelectual aparentemente estable. Si, como también afirma Vernal (1987), las verdades son modos de “habérselas con el mundo” (p. 169), entonces otros modos de entrar en interacción con el mundo, otras necesidades, otras condiciones darían paso a otras verdades que pueden o no entrar en conflicto con las anteriores. Con esto las bases aparentemente inamovibles e indudables del conocimiento científico y “certero” se disuelven.

Por otra parte, Roco Godoy (2009) nos dice en su texto que, anclados a Nietzsche “no solo es la verdad el motor de la historia, también la ‘no-verdad’ y hasta el error” (p. 160). Aquí la verdad y el error no se distinguen esencialmente. El error se puede entender, como nos explica Vernal, como eso que una vez fue verdadero, fue útil y obedeció a unas necesidades prácticas de la humanidad, en otro momento de la historia se convierte en un error, en una equivocación. Lo que hoy es verdadero, mañana puede ser un error. Y esto no quiere decir que tenga menos validez que lo que hoy es verdadero, más bien todo lo que un día ha sido verdadero termina siendo validado por su contexto particular, por el mundo al cual daba sentido y para el cual era útil o práctico.

La discusión que podemos elaborar al respecto del error y la verdad, y la forma en que entra a intervenir un contexto, una época, una cultura, se puede relacionar con la manera en que, en general, el significado de las palabras pierde su contenido fijo en la crítica presente en MBM. Roco Godoy (2009) lo explica diciendo lo siguiente:

Al sostener que la precisión del significado de las palabras la establece el metalenguaje, es decir, el vínculo comunicativo que le sirve de contexto y que delimita su significado, se deduce que son los signos – palabras u otras formas de comunicación – quienes explican a los signos (p. 133).

Podríamos decir que esta es otra forma de entender la desvaloración de la noción de verdad, la crítica al conocimiento como pura creación humana y no como un contacto con un mundo en sí mismo. La cosa en sí aparece aquí como indeterminable, incalificable, algo a lo cual no se llega

a tener acceso. De esta manera, “el pensamiento conceptual, fundamentándose en el lenguaje (tejido metafórico convencional que no expresa la realidad), y edificándose sobre la intuición sensible, supone un nuevo salto metafórico, que se suma a los anteriores como renovado distanciamiento de la cosa en sí” (Rodríguez, 2010.67). El intento de dar con categorías que capturen o reflejen de forma limpia las cosas en sí mismas termina fracasando y alejando aún más esa supuesta cosa en sí.

Retomando la noción de que todo conocimiento, toda verdad, obedece a un instinto de conservación y a una utilidad práctica vital, Rodríguez (2010) nos dice que “para cumplir satisfactoriamente su misión, el intelecto procede por sistema a base del engaño y la ilusión. El conocimiento intelectual consiste en la desfiguración, el disimulo y el encubrimiento de la odiosa verdad originaria” (p. 67). Esto nos permite pensar que el conocimiento intelectual no sólo fracasa en el intento de dar con la cosa en sí, de acceder a ella, sino que lo impide: “su trabajo es esencialmente falsificador” (Rodríguez, 2010, p. 68).

Una vez la cosa en sí se ha mostrado vacía, carente de un contenido al cual podamos acceder intelectualmente, podemos preguntarnos por la afin distinción entre verdad y apariencia. En Nietzsche podemos encontrar, como nos muestra Rodríguez, un movimiento doble en el cual se pone en duda el concepto de cosa en sí, pero al mismo tiempo, reconociendo que la misma distinción entre apariencia y verdad o realidad es una creación del intelecto, ésta se disuelve; “se procede (...) de la negación de la verdad como *Ding an sich* (cosa en sí), a la destrucción de todo el sentido de la distinción metafísica tradicional” (Rodríguez, 2010, p. 69).

En el fondo de la crítica a la metafísica que Nietzsche realiza en MBM está la crítica a una especie de “ideal ascético” en la cultura occidental. Este ideal ascético se relaciona con “la creencia en la existencia de un mundo verdadero accesible para el conocimiento científico: un mundo de perfiles idénticos diseñado por los conceptos del pensamiento racional humano. Se trata de una ideología de la redención, que pone un mundo del ser como valor supremo, como punto de llegada definitivo” (Rodríguez, 2010, p.56). La metafísica de la cosa en sí, de lo verdadero y lo aparente, se sostiene en un anhelo hacia lo estable, hacia un suelo fijo en donde se pueda edificar. La razón

de ser de una ideología así está “en el sufrimiento, en la desesperación ante el único mundo real, contradictorio y, por tanto, ‘injusto’ (Rodríguez, 2010, p. 57).

La metafísica de la cosa en sí y de lo verdadero tendría en su raíz una actitud ante la vida misma, una cobardía, un no querer ver lo que se ve. Cualquier intento de suelo o de sustrato fijo termina siendo un encubrimiento de eso que se nos muestra incómodamente. Así, la postura que podríamos extraer de MBM sería un amor fati como “amor a la verdad terrible” (Rodríguez, 2010, p. 65). Se trata de una aceptación, incluso es un ir más allá de una aceptación; se trata de un amar la existencia y la vida con lo que ella conlleva. El vacío de contenido del mundo en sí mismo, la imposibilidad de salir de la propia representación y categorías intelectuales, la noción de que el conocimiento y las verdades son producidas obedeciendo a dinámicas de conservación son cosas que deberían ser amadas en un sentido profundo: apreciadas, integradas a la vida en su potencialidad propia.

El amor fati o el amor a la verdad terrible, a la existencia como ella es, nos permite dar el paso de la crítica a la metafísica hacia la crítica a la moral tradicional. Es por ello que Rodríguez expone que podemos ver en Nietzsche una relación entre esa metafísica de la cosa en sí, de lo verdadero, y la moral de lo bueno:

El humanitarismo, entendido aquí como la investigación de la ‘verdad’ que se dirige en su último término a hacer el bien, no es sólo una imbecilidad, sino una ceguera voluntaria, una mendicidad necesaria para el hombre moral (...). La condición existencial de los buenos es la mentira (...) el no querer ver lo originario, el afirmar la constitución ‘bonachona’ de la realidad. Zaratustra el malvado quiere concebir la realidad, por el contrario, tal como es, sin expulsar nada, sin odiar lo diferente, duro, problemático (Rodríguez, 2010, p. 65).

Así, la intención de ocultar la carencia de objetividad, de sentido – epistemológico, moral, existencial –, y de suelo fijo y estable estaría presente no sólo en la metafísica, sino también en la moral. Las buenas intenciones que llevan a preguntarse por lo bueno terminan teniendo en su raíz una mentira, un ocultamiento, un no querer ver. El amor fati, el amor a la verdad terrible, sería también una respuesta a esa moral que se erige sobre el engaño.

Volviendo a la noción que ya hemos mencionado sobre cómo todo discurso, ideología, teoría, conocimiento o verdad es un acto de creación, podríamos ver desde Nietzsche cómo el significado y la concepción del mundo termina siendo una obra política – en donde se ejercen luchas y conflictos de fuerzas y de poder – ; “podríamos decir sin temor a exagerar que, en la cuestión de las leyes de la ciencia, el punto de vista nietzscheano es puramente político, entendiendo por política la teoría práctica de las relaciones de poder” (Rodríguez, 2010, p. 58). Desde lo que nos muestra Rodríguez podríamos entender la crítica a la moral de Nietzsche como mostrando la incoherencia que puede haber en la creación de una teoría moral, de lo bueno, que se erige en el engaño, en el encubrimiento de un vacío de sentido, y que además obedece, subsiste, debido a relaciones de poder, a dinámicas políticas entre los seres humanos.

Ahora bien, el amor fati, el amor a la verdad terrible, va de la mano con una transvaloración de los valores, que, “equivale a la defenestración del dios cristiano” (Rodríguez, 2010, p. 66). Es decir, hay una motivación, una tentación a realizar una transvaloración de los valores, a reconocer lo dudoso en nociones como lo verdadero, lo bueno, lo indudable. Con esto, habría una revaloración de nociones subvaloradas, como la de apariencia. Al final entonces deberíamos quedarnos con una revaloración tal que nos muestre lo siguiente:

Debería ser posible concebir la apariencia de otro modo, no como lo contrario de un ‘ser real’, sino como totalidad del mundo de la vida y como defensa del mismo frente a la verdad originaria y sus zarpazos. El conocimiento se propondría entonces tomando partido de la vida humana, mantener la inteligibilidad y la duración de la fiesta onírica de la existencia (Rodríguez, 2010, p. 68).

Por ende, si el dios cristiano implica la negación de la verdad terrible, el desprecio por el mundo de la apariencia, el ocultamiento de la carencia de sentido y de la imposibilidad de determinar lo verdadero y lo bueno, entonces el dios Dionisos aparece con Nietzsche, según Rodríguez, como “dios de la totalidad verdad-apariencia / bueno-malo. Esto es, más allá de la verdad y la apariencia, más allá del bien y del mal” (Rodríguez, 2010, p. 66), es decir, más allá de los dualismos, pero más cerca de la vitalidad del individuo.

Para concluir, hemos visto cómo MBM puede ser entendido efectivamente como un texto cuyo carácter principal es ser tentador-tentativo, motivar al pensamiento, presentar en sí mismo la

crítica a la noción de verdad estable, de pensamiento fijo, entre otros valores de la tradición filosófica. También, miramos algunos elementos de la crítica hacia la metafísica y hacia la moral que podemos encontrar en dicho texto. No obstante, aún haría falta aclarar un poco el sentido y la importancia de estas reflexiones críticas hacia la metafísica y la moral en el marco de la obra de Nietzsche.

Si bien hemos afirmado que en MBM y en la obra de Nietzsche podemos encontrar aproximaciones como la idea de amor fati, o la revaloración de la apariencia como lo más cercano y más fundamental para el mundo vital, o la noción de que toda verdad es un acto de creación y lo que hace es encubrir, engañar, ocultar, esto no quiere decir que Nietzsche esté intentando elaborar una gran teoría, un gran sistema filosófico o un concepto que lo abarque todo y que responda de forma absoluta a las preguntas que aborda. Como ya mencionamos, parte de la dificultad de determinar cómo interpretar MBM está en que expresa cierta ironía con respecto a las nociones tradicionales que está criticando.

Así, no se trata simplemente de que Nietzsche critique la metafísica tradicional occidental para oponer una nueva metafísica, olvidando sus propias reflexiones al respecto de cómo todo conocimiento es parcial. Más bien hay que intentar entender esto desde un movimiento simultáneo: de lo que se trata es de remover las bases del pensamiento filosófico tradicional, de movilizar al pensamiento, de destruir las nociones fijas que se habían aceptado por mucho tiempo. A su vez, el mismo carácter tentativo-tentador, disruptivo, incierto del texto hace que las herramientas con las que se pone en duda la metafísica tradicional se impregnen de la voluntad de incertidumbre que mencionamos. Entonces no hay una afirmación de una teoría metafísica en lugar de otra, pero quizás se está motivando a producir nuevas concepciones metafísicas, a poner en duda constante las que se han aceptado e ir transformando sus creencias según el transcurrir del devenir de la vida.

La crítica a la metafísica y a la moral que podemos encontrar en MBM podría ser una última pincelada, un detalle final que le agrega la potencia destructiva, transformadora, el toque de incertidumbre, de duda, que pone al pensamiento a producir y nos obliga a revisar y reevaluar todo lo que hemos creído cierto. Puede tratarse de un gesto performativo en donde ya no asume la perspectiva de Zaratustra, el poeta ermitaño que conoce el porvenir y quiere comunicarlo, sino

como sugiere Sommer (2016), la perspectiva de un “filósofo experimentador que siempre vuelve sobre la palabra” (p. 27). Probablemente no sea efectivo ver MBM como una obra que busca cerrar una teoría, un sistema filosófico concreto, sino más bien el impulso, esa chispa de dinamita que desencadena la transvaloración de los valores, que irrumpe en la nociva comodidad de lo establecido y que genera con sus sentencias el estremecimiento de lo que entendemos por mundo, para así lograr crear una existencia más acorde a la vida.

A continuación, se profundizará en la crítica a la metafísica que hace Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* y se argumentará su concepción sobre lo que hemos llamado verdad.

CAPÍTULO II

LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA Y EL DEVELAMIENTO DE LOS TRASMUNDOS

2.1 La concepción de metafísica para Nietzsche

En este capítulo se examinará detalladamente qué comprende Nietzsche por metafísica en *Más allá del bien y del mal* para evidenciar su crítica a la metafísica y su relación con lo que hemos llamado verdad. Para ello, nos basaremos en algunos aforismos y fragmentos de algunas de sus obras filosóficas. En primer lugar, se mostrará la concepción tradicional griega sobre metafísica y lo que concibe Nietzsche por ella. En segundo lugar, se abordará la noción de verdad, la cual es un pilar fundamental para la crítica metafísico-moral en su empresa filosófica. En tercer lugar, se evidenciará la génesis de la idea de metafísica en Nietzsche, que inicia con *El nacimiento de la tragedia* y que posteriormente permearán obras en su etapa de madurez como *HdH* y *MBM*. En cuarto y último lugar, se analizará el concepto de «voluntad» para entender la «voluntad de verdad y la voluntad de engaño», las cuales responden a si hay o no una necesidad metafísica en el hombre.

La metafísica, llamada por Aristóteles “filosofía primera”², es la rama más abstracta de la filosofía, ésta no estudia una parte específica de la realidad, sino que investiga los fundamentos existentes de lo real; su condición natural. Mientras que el objeto de la estética es la belleza y el arte, y el de la ética es la conducta humana, y el de la política es el gobierno y la justicia, el objeto de la metafísica es la realidad misma en tanto que es. Podemos describirla entonces como aquella disciplina que estudia lo que es en tanto que es, así, por ejemplo, se ocupa del hecho mismo de la existencia —¿por qué es el ente y no más bien la nada? — y de distinciones como lo real y lo aparente, el ser y la nada, la esencia, la existencia, la substancia, los accidentes, de los principios y teorías explicativas de todo lo ente. Debido a que pretende ser el estudio de los fundamentos últimos de la realidad, Aristóteles describe la filosofía primera como el estudio de las primeras

² En su obra “Metafísica”, Aristóteles nos dice «así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es» (Aristóteles, MET. 1026a27-32).

causas y principios, y afirma que es “una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo” (Aristóteles, MET.1003b).

Los filósofos de la Escuela de Mileto fueron los primeros en ofrecer principios conceptuales para explicar el origen y la causa de todo. Anaximandro propuso el *ἄπειρον* (ápeiron) como *ἀρχή* (arjé) o principio de todas las cosas, el término griego *ἄπειρον* suele traducirse como “lo indeterminado” o “lo ilimitado”. En efecto, los filósofos de la Escuela de Mileto, en sus investigaciones acerca de las leyes del mundo físico, asumían implícitamente la hipótesis de que el ser se encuentra en devenir, y lo que hacían por medio de la investigación física era describir los modos en que los entes particulares devienen, por ejemplo, el movimiento de las estrellas o el modo en el que se producían los terremotos. Heráclito es, sin embargo, quien postuló de manera explícita una teoría del ser en devenir, es decir, quien propuso el devenir como un principio fundamental del ser, y quien postuló una teoría del modo en que todo ente deviene, a saber, la doctrina del Logos y la lucha de los contrarios.

Según Pierre Hadot (2000), los primeros pensadores reemplazaron las narraciones míticas por explicaciones racionales, pero manteniendo la misma estructura, dado que pretenden tomar algo que predomine sobre las demás, generando consigo que concibieran como principio de la realidad, *la physis*. En este sentido, Platón fundamenta su cosmogonía en la *physis* del alma que contiene una parte racional, afirmando que el mundo no se origina del automatismo de la naturaleza sino del alma.

Ahora bien, teniendo en cuenta este panorama de la concepción metafísica en la antigua Grecia, debemos aclarar que Nietzsche no la entiende como una doctrina epistemológica, sino como el resultado de una condición psicológica. Para él, hay un trasfondo que debe ser desenmascarado; su percepción sobre la metafísica conduce a evidenciar uno de los grandes problemas en la historia de la filosofía: la mentira se le ha otorgado el carácter de verdad y así se ha asimilado a través de los siglos. Para Nietzsche, la verdad puede comprenderse de la siguiente manera:

¿Qué es entonces la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal. (OC I, SVM, §1).

De esta forma, podemos evidenciar que, para él, el uso del lenguaje y de las figuras literarias son construcciones limitantes, dado que se encierran en conceptos que con el transcurso de los siglos son convenciones que como sociedad se mantienen para hacer uso de ellas y comunicarnos entre nosotros. No obstante, los conceptos excluyen una parte de los objetos, pues designan unas características o atributos para clasificarlos, pero, ¿por qué el hombre trató de organizar el mundo con base a conceptos y categorías? Nietzsche responde a esta pregunta, señalando que el hombre al verse sumergido en un universo de caos y de devenir, empieza a simplificar y a racionalizar el mundo para poder sobrevivir, pues el miedo a la incertidumbre es paralizante; es el intelecto lo que le permite diferenciarse de los demás animales y el hombre utiliza esto para consuelo de sí mismo y para mantener la estabilidad que ha conseguido, luego, se olvida que ha sido él el creador de lo que concibe como realidad, pero en el fondo, todo es un engaño. De acuerdo a Colomina (2006), esto conlleva a un problema:

El concepto es un sentido determinado, congelado, fijo, permanente que el hombre emplea para comunicar aquello que el mundo le inspira. Solo existe un problema: si el concepto mata la espontaneidad del mundo, la vitalidad del momento y del «aquí y ahora» del hombre, si el concepto es un significado construido para designar algo establecido, entonces ese concepto es símbolo de la nada porque no designa nada en realidad. El concepto designa una convención, por lo que no existe en realidad. Por tanto, el concepto no solo mata, sino que además no transmite nada. El concepto es algo vacío, no contiene nada. Pero el hombre olvida esto y lo concibe como verdadero, le otorga autoridad. El hombre cree que el significado del hombre designa al mundo como es en sí, por lo que ve en el concepto un reflejo de la realidad. No solo eso. El concepto aparece como expresión de la esencia del mundo. Si el mundo que vemos está lleno de imperfección y pluralidad, necesariamente la realidad debe situarse en otro lugar. Se crea, así, un mundo inteligible donde existe la realidad, un mundo donde habitan las esencias de las cosas, esencias de las cosas que son fijas, inmóviles, duraderas, únicas, permanentes ..., y cuya representación sensible se expresa en el mundo inferior.

Y este mundo superior e inteligible es considerado como realidad, lo realmente existente que posibilita el resto de las cosas. Y a ese mundo se le denomina Verdadero. (p.176)

Lo anterior es conflictivo porque para Nietzsche el lenguaje tiene una relación directa con la verdad, por ende, al encerrar el mundo en conceptos se excluye una parte de los objetos, para él, la existencia tiene una parte apolínea y otra dionisiaca, así que la tradición occidental al querer ordenar el mundo categorizándola, excluyó la parte dionisiaca. Es en ese querer moldear la vida en dualismos (bueno-malo, claro-oscuro, verdad-falsedad) que se crea un mundo ideal.

Nietzsche nos dice que en ese acomodamiento de una “realidad” estable y permanente, es que en la historia de Occidente ha pervivido el engaño en todas las grandes ideas filosóficas, políticas, religiosas y culturales, ya que el lenguaje ha estructurado el mundo y con ello, el hombre en su instinto por dominar, prefiere ignorar y falsear el mundo. A esto, se suma que esquematizarla vida en valoraciones y darle un valor a algo, es reducirlo y prejuzgarlo. Esto es lo que ha hecho la filosofía con sus teorías y sus planteamientos sobre la existencia, así lo muestra Nietzsche en MBM:

Más bien del seno del ser, de lo imperecedero, del dios escondido, de la “cosa en sí” – Allí tiene que encontrarse su fundamento, en ningún otro lugar más – Esta manera de juzgar es la que caracteriza el típico prejuicio que permite reconocer a los metafísicos de todas las épocas; esta especie de estimaciones de valor es la que se halla detrás de todos sus procedimientos lógicos; partiendo de esta «creencia» suya se esfuerzan por su «saber », por algo que al final será bautizado solemnemente como «la verdad». La creencia fundamental de los metafísicos es la creencia en las oposiciones de los valores. (OC IV. MBM-1 §2. 298)

Nietzsche se aparta de la metafísica tradicional porque ésta no se pregunta por cual es la psicología del individuo que persigue la verdad, sino por la verdad en sí misma. En especial, en el modo en que los filósofos proyectan una cierta jerarquía de ideas que justifican su concepción sobre la existencia, imponiéndola al mundo como una doctrina metafísica, que luego la hacen parecer como aquella que proviene de un origen mágico o absoluto, es decir, en sí misma, estableciéndola como verdadera e irrefutable. De esta forma, el problema se encuentra en el modo en que los filósofos construyen la noción de verdad y la elaboración de un discurso metafísico de la verdad sobre el que sostienen su modo de vida y su empresa filosófica, dado que son basados en mentiras.

Sin embargo, no admiten que se ha construido su filosofía sobre un engaño, sino que justifican que es el mundo el que es así en sí mismo y a pesar de ser falso, con el tiempo el hombre la hace ver como verdadera.

En este sentido, Nietzsche va hasta el origen de esta negación de la verdad y encuentra que la génesis de la metafísica – entendiéndola él como toda la filosofía occidental – es una proyección de las pasiones de ellos mismos, es decir, de los filósofos y los metafísicos. De esta manera, podemos afirmar que la filosofía de Nietzsche es una filosofía de los afectos, mostrándonos por ejemplo que el cristianismo surgió con base en el *resentimiento* que sentían los esclavos por los nobles, generando consigo la transvaloración de los valores, es decir, invertir los principios para su beneficio propio, destruyendo el modelo griego sobre lo que debe ser considerado virtuoso. Asimismo, los metafísicos crearon su filosofía basándose en el *horror* que les causaba el devenir de la existencia. Dice Nietzsche lo siguiente:

Los trascendentalistas, que encuentran que todo conocimiento humano, lejos de satisfacer los deseos de su corazón, más bien los contradice y les causa horror, ponen inocentemente en alguna parte un mundo que corresponde en cambio a sus deseos y que, precisamente, no se muestra accesible a nuestro conocimiento: ese mundo, opinan, es el mundo verdadero, en relación con el cual nuestro mundo cognoscible es sólo una ilusión (FP IV, 7 [3]).

Aquí, cuando hace referencia a los trascendentalistas (aquellos que proyectan sus afectos y luego se autoengañan sobre el origen de su verdad y afirman que esta deviene de como el mundo es en sí mismo), podemos ver que, con Sócrates y Platón, inicia una forma de orden universal que dirige el sentido de la existencia. Con Sócrates se estableció que la razón debe imperar si se quiere tener una vida plena, impidiendo que la parte irracional, es decir, los instintos, sean un complemento, dado que para él el dominio de las pasiones determinaba el modelo ideal ateniense. Con Platón y su teoría de las ideas, se creó un mundo inmutable y eterno que solo puede ser conocido por la razón, volviendo a rechazar la parte instintiva y de los placeres; su rechazo por lo corpóreo no es únicamente por un aspecto moral sino estético, lo cual es antinatural porque el hombre también es un ser que desea y no todo lo que le atrae corresponde a lo determinado por Platón como bello. Llegar a pensar en un ser humano sin pasiones o sin razón, es imposible, pero para Platón el hombre debe anular uno de ellos para llegar al auge de su existencia.

Respecto a lo anterior, es importante aclarar que es complicado separar el pensamiento de Sócrates con el de Platón, ya que como sabemos, Sócrates nunca escribió algún texto filosófico o alguna obra, sino que Platón, uno de sus discípulos, fue quien transmitió sus conocimientos. De acuerdo a Hadot, entre ambos pensadores no hay un matiz que los diferencie plenamente, dice:

Ésta es la situación que encontramos en los diálogos de Platón. Nunca aparece en ellos el “yo” del autor que ni siquiera interviene para decir que es él quien compuso el diálogo y tampoco se pone en escena en la discusión entre los interlocutores. Pero evidentemente tampoco precisa lo que compete a Sócrates o a él en los propósitos planteados. Es pues a menudo muy difícil distinguir en algunos diálogos la parte socrática y la platónica. Sócrates, parece ser entonces, poco tiempo después de su muerte, una figura mítica. Pero es precisamente este mito de Sócrates el que dejó una huella indeleble en toda la historia de la filosofía (Hadot, 2000, p. 37).

En efecto, no es muy claro determinar una distinción entre Sócrates y Platón, no obstante, Hadot nos narra que en las obras como *Las memorables* o *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte y en *Los diálogos de Platón* se muestran rasgos de su personalidad como nunca dar respuestas a las preguntas que sus interlocutores le hacían o llevar a sus discípulos a cuestionarse incesantemente sobre un tema particular. Esta forma de enseñar, como sabemos es el método mayéutico, el cual tiene como propósito encontrar la verdad por sí mismo. Además, es un ejercicio de autocuestionamiento que ayuda a descubrir no solo el entorno sino a su vez, conocerse a sí mismo, manteniendo un constante cambio de pensamiento y no certezas o verdades establecidas y fijas.

Podría decirse que el pensamiento socrático y el pensamiento platónico se diferencian en que el saber y la idea de verdad no son para ambos lo mismo. Para Platón, hay un esquema cosmogónico, un demiurgo, un ser divino que dio origen al universo. También, su teoría de las ideas, que trata sobre la existencia de dos mundos: el sensible y el inteligible, es decir, el primero, el mundo material, aquel en el que vivimos y conocemos a través de los sentidos; el segundo, el mundo inmaterial, aquel que solo puede llegarse a conocer por el entendimiento, generando con ello imponer un modelo racional sobre el universo.

Por el contrario, para Sócrates no hay una teoría, ni una estructura, ni un modo de concebir el mundo, sino que el conocimiento está en constante devenir y así como lo afirma Hadot (2000) “el diálogo socrático llega a una aporía, a la imposibilidad de concluir y de formular un saber” (p. 40). No obstante, Nietzsche sostiene que con Sócrates inicia una racionalización de la existencia, no por el hecho de que haya impuesto una teoría pues no hay escritos ni soportes físicos, sino porque el conocimiento y el saber van ligados a la razón, lo cual perpetúa Platón con sus obras.

En relación con la problemática expuesta, debemos recordar que en la filosofía platónica se establece que las ideas son el fundamento de un mundo ordenado y cognoscible. La afirmación de que las ideas son entidades estables y objetivas quiere decir que son verdaderas independientemente de la mente humana y, por lo tanto, son un fundamento adecuado para el conocimiento de la realidad. Platón hace entonces una distinción entre un mundo inteligible o mundo de las ideas, que sería el dominio de lo inmutable y del conocimiento objetivo, y un mundo sensible, que es inestable, cambiante, y que es una mera copia o imitación del mundo inteligible. Las ideas son incorruptibles, perfectas y eternas, mientras que las cosas del mundo sensible son imperfectas y perecederas. Así, por ejemplo, la idea de triángulo es perfecta, pero en el terreno de lo sensible no existe el “triángulo en sí” sino cosas que se asemejan de manera imperfecta e incompleta a la idea de triángulo. Del mismo modo la idea de belleza es perfecta, pero las cosas que llamamos bellas apenas se asemejan de manera imperfecta a la idea de belleza y lo mismo aplica para el resto de las ideas o modelos en relación con las cosas sensibles.

De esta manera, para que podamos reconocer de algún modo las cosas bellas, o las justas, o las buenas, debemos, según Platón, conocer de antemano las ideas de lo bello, lo justo y lo bueno. La idea platónica de que las almas contemplaron el mundo de las ideas antes de nacer es su forma de explicar de manera alegórica este hecho del previo conocimiento de las ideas puras, que es necesario para reconocer la presencia de dichas ideas o modelos en la multiplicidad de las cosas sensibles.

El conocimiento de las ideas se puede entender entonces como un conocimiento *a priori* o independiente de la experiencia, dicho conocimiento previo de las ideas puras es el que nos permite juzgar lo sensible de acuerdo con su cercanía o lejanía de las ideas reguladoras. La doctrina de las

ideas de Platón se puede entender entonces como un dualismo entre el mundo sensible y el mundo inteligible, siendo el mundo sensible una copia del inteligible. Las ideas serían principios ordenadores de todo lo ente, y el conocimiento objetivo que buscaba Platón consistiría en conocer dichas ideas puras. Para Nietzsche, la metafísica no tiene como objetivo la búsqueda de la verdad, sino que, así como Platón, la historia de la filosofía y sus grandes exponentes crearon un mundo ideal en el que pudieran proyectar sus deseos más íntimos. En palabras de Nietzsche:

Este mundo es aparente – por consiguiente, hay un mundo verdadero.

Este mundo es condicionado – por consiguiente, hay un mundo incondicionado.

Este mundo es contradictorio – por consiguiente, hay un mundo carente de contradicción.

Este mundo está en devenir – por consiguiente, hay un mundo del ente.

Todas falsas inferencias (confianza ciega en la razón: si A es, entonces también tiene que ser su concepto opuesto B)

Estas inferencias son inspiradas por el sufrimiento: en el fondo son deseos de que haya un mundo así; asimismo el odio contra un mundo que hace sufrir se expresa en que se imagina otro, más valioso: el resentimiento de los metafísicos contra lo real es aquí creador (FP IV, [8] 2).

Lo anterior nos muestra que la noción de metafísica en Nietzsche no es unívoca. Por una parte, considera que la metafísica se originó para satisfacer los deseos particulares de cada filósofo. Las motivaciones que los llevaron a crear un nuevo mundo se deben al desprecio que sienten por la realidad que enfrentan. La lectura psicológica que hace Nietzsche sobre la tradición filosófica nos muestra que la tan admirada búsqueda de la verdad y la supuesta pureza que siempre han sostenido nace de algo condicionado, es decir, del sufrimiento, dado que las ideas magnánimas y sagradas del ser humano solo son sublimaciones de hechos y experiencias propias de los sujetos.

La metafísica se basa en elementos incondicionados como las ideas, el Ser, el ente, entre otros. Nietzsche nos revela que la base de ésta es determinada por lo condicionado como las pasiones, los afectos, los instintos. Por otra parte, reconoce que hay en los metafísicos una fuente creadora, un espíritu artista porque la invención de otro mundo, en donde lo bello y lo bueno nos

dirige a una vida mejor, nos ha seducido a vivir, pues sin Dios, sin algo incondicionado que sostenga el sentido de la existencia, solo habría nihilismo.

Ahora bien, los primeros rastros de la idea de metafísica como parte creadora se encuentran en su obra *El nacimiento de la tragedia*, en donde describe que “yo estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida” (OC IV, NT-PrRW. 337). Esta concepción de metafísica se originó con la interacción entre lo apolíneo y lo dionisiaco, como el punto de encuentro entre estas dos fuerzas artísticas. Apolo y Dioniso son contrarios que están en una eterna lucha, pero que se necesitan el uno del otro y eventualmente pueden unirse para crear obras de arte como la tragedia ática. Lo apolíneo hace referencia a la medida, lo racional, lo claro, lo luminoso; lo dionisiaco, por su parte es exceso, irracionalidad, caos. Más allá de ser principios artísticos, Apolo la música y Dioniso la danza, Nietzsche los considera como fuerzas de la naturaleza misma que están en constante pugna: lo apolíneo es comparable con el sueño, con un estado onírico en el que el hombre construye y entiende su mundo de apariencias; lo dionisiaco la embriaguez y el desenfreno. Detrás de ese mundo humano de seguridades, detrás de ese velo de Maya, está el fondo dionisiaco del mundo, la realidad dionisiaca es un devenir eterno sin verdades ni puntos fijos.

Lo fundamental en *El nacimiento de la tragedia* es que desde esta obra Nietzsche se da cuenta de la historicidad de los valores al ver a Sócrates como aquel que inaugura en la historia una tradición de racionalidad y moralidad, dado que proclamaba como máxima que el conocimiento es el eje central para el autodomínio y conocimiento de sí y que la búsqueda de la verdad se encuentra cuando se practica el bien, teniendo valores como la templanza, la justicia y la piedad. Por ende, Nietzsche afirma que para llegar a un equilibrio en la existencia y que como cultura avancemos progresivamente, es necesario la parte apolínea y la parte dionisiaca. Sin embargo, con Sócrates y Platón, solo Apolo hasta nuestros días es quién ha dirigido la humanidad en Occidente. Además, Nietzsche nos muestra en esta obra algo muy revelador detrás del origen del arte griego, más específicamente sobre la génesis de la tragedia, preguntándose lo siguiente:

La especie más lograda, la más bella, la que ha sido más y mejor envidiada, la que más seduce a vivir de todos los seres humanos que ha habido hasta ahora, los griegos – ¿cómo?, ¿tuvieron

precisamente ellos necesidad de la tragedia? Más aún – ¿del arte? ¿Para qué – el arte griego? (OC I, NT- Pr §1. 329)

Las respuestas a estos cuestionamientos nos dice Nietzsche nacen del pesimismo de la fortaleza³, del vigor que tienen los griegos por afrontar lo terrible, lo angustiante y lo problemático de la existencia, dado que lo toman como un motivante para crear el género de la tragedia y expresiones artísticas que exaltan la riqueza cultural de un pueblo que, a través de la música, del teatro y demás manifestaciones, exteriorizan sus padecimientos convirtiéndolos en obra de arte.

Podemos ver con esto que, para Nietzsche, la metafísica puede tener dos caras, la positiva que afirma la capacidad para crear y dar origen a algo nuevo; la negativa es que a diferencia de los griegos que aprendieron a convivir con el sufrimiento y hacer de ello un impulso creador, se colocaron en la cima del conocimiento, imponiendo una única verdad y poniendo en lo incondicionado una “verdad” que esconde los vestigios de una naturaleza humana, carnal y terrenal.

Posteriormente, en 1878, en su obra *Humano demasiado Humano*, podemos ver que Nietzsche comprende lo metafísico como algo negativo que carece de valor al ser construida en falseamientos. En el apartado titulado *Apariencia y cosa en sí*, dice lo siguiente:

Por el hecho de que durante milenios hemos mirado dentro del mundo con pretensiones morales, estéticas y religiosas, con cierta inclinación, pasión o temor, y nos hemos abandonado a los excesos del pensamiento lógico, este mundo se ha hecho poco a poco maravillosamente abigarrado, terrible, cargado de significado y lleno de alma, y ha adquirido color, – pero lo hemos coloreado nosotros: el entendimiento humano ha hecho aflorar la apariencia y ha transportado dentro de las cosas sus erróneas concepciones fundamentales. [...] Quizá entonces nos demos cuenta de que la cosa en sí es digna de una carcajada homérica: que parecía tanto, e incluso todo, y en realidad está vacía, vacía de todo significado. (OC III. HdH-I, 1§16.83).

³ En el *Ensayo de autocrítica del Nacimiento de la tragedia* Nietzsche usa este término para explicar que el pesimismo es tomado por los griegos como algo benigno porque reafirma la existencia, es decir, tener la capacidad de hacer frente a lo desolador, a lo doloroso y agobiante de la existencia. (O.C I, NT, pág. 329)

Aquí Nietzsche considera que la existencia vista desde lo moral-religioso y lo metafísico es una invención nula en significado porque, así como lo afirma él, al habernos arrojado en los brazos de una racionalidad y categorizado la vida, hemos impuesto creencias firmes que son valoraciones subjetivas, pero con el transcurso de los siglos se han incrustado en la humanidad como objetivas y no contradictorias. Sin embargo, al desentrañar su origen, encontramos que no hay un significado y un orden natural como nos las han querido hacer creer. Por esta razón, Nietzsche se levanta contra la tradición y trata de mostrar en sus obras el ardid en el que se situaba su época y en la que todavía, permanecemos.

Finalmente, en *Más allá del bien y del mal* es cuando Nietzsche expone específicamente que el problema de los metafísicos es haber sostenido su filosofía en lo incondicionado, separándolo de la realidad concreta, tangible y corpórea, atribuyéndole una connotación negativa. El pensamiento filosófico occidental impuso en la existencia las categorías de valor en las que el aspecto moral se introduce y solo deja ver una parte de ella, ocultando lo que consideraron “horrendo” o “desdeñable”. Dice Nietzsche:

Pues, en efecto, es lícito poner en duda, primero, si existen oposiciones en general, y, segundo, si aquellas estimaciones y oposiciones de valor populares sobre las que los metafísicos estamparon su sello no habrían sido más que estimaciones superficiales, perspectivas provisionales, ¿incluso que habrían sido tomadas además desde un ángulo, tal vez de abajo arriba, por así decirlo, como una perspectiva de rana, por tomar prestada una expresión habitual entre los pintores? (OC IV, MBM-1, §2. 298).

Estas oposiciones de valor, afirma Nietzsche, son perspectivas de rana porque son banales, es decir, la metáfora que utiliza es debido a que este anfibio tiene la característica de no tener cuello, lo que causa que su mirada sea muy limitada y no pueda ver de manera panorámica todo lo que en su entorno abarca. Esta manera superficial de ver el mundo ocasiona que se replique ese modo de comprenderlo y no rastremos la genealogía de las cosas o nos autocuestionemos por lo que aún sigue vigente en nuestro tiempo. Es en esta obra donde Nietzsche se acerca de manera minuciosa y con tono incitante a destruir las columnas que sostenían la modernidad.

A continuación, se analizará la crítica que hace Nietzsche a la metafísica en *Más allá del bien y del mal* y su relación con la noción de verdad.

2.2 La crítica a la metafísica en *Más allá del bien y del mal*

En la sección primera *De los prejuicios de los filósofos* en la obra *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche entre todos sus cuestionamientos, nos hace una pregunta que, según él, ha permanecido durante mucho tiempo: ¿Qué parte de nosotros quiere propiamente la «verdad»? pero hay otras que son más inquietantes y rigurosas, ¿cuál es el valor de la verdad?, ¿en realidad nosotros queremos la verdad o preferimos mejor el engaño? ¿de dónde nace en el ser humano ese impulso hacia la verdad? Nietzsche se refiere a la verdad como el valor de una voluntad y se cuestiona también por saber de dónde emerge la «voluntad de verdad» y cuál es su relación con la «voluntad de engaño». Para dar respuestas a estas preguntas, debemos tener claro qué es la voluntad⁴ y de dónde proviene, ya que la palabra «voluntad», es uno de los pilares fundamentales de su pensamiento que nos revelará las distintas miradas de concebir la existencia.

Cuando hablamos de «voluntad» necesariamente nos remitimos a Schopenhauer, es de este pensador que Nietzsche bebe de sus ideas y las transforma. En su juventud, Nietzsche lee *El mundo como voluntad y representación* (1818), desde ese momento sintió admiración por su filosofía, pero con los años se distanció porque no se identificó con varias de sus posturas. Entre los aspectos más relevantes de su filosofía, se encuentra la noción de voluntad. Para Schopenhauer (2009), “la voluntad es una mera «aspiración» – una aspiración «ciega», «inconsciente» que no tiene una dirección definitiva y, por tanto, no tiene «un propósito u objeto último» (p. 45). En este sentido, la voluntad es libre e insaciable. Schopenhauer la relaciona como algo negativo porque hace que el hombre desee y desee sin nunca conformarse. Para este filósofo, la voluntad debe ser suprimida y optar por el ascetismo, dado que el ser humano sabe que es un ser finito, pero insiste en buscar una felicidad efímera que lo lleva al sufrimiento o al aburrimiento, por ende, la percepción de la existencia para Schopenhauer es pesimista y la mejor manera de sobrellevar la vida es renunciando a los placeres o a todo aquello que deseemos para evitar el dolor. En Nietzsche, por el contrario, la

⁴ En MBM Nietzsche afirma lo siguiente “Por tanto, así como el sentir, y precisamente toda esa diversidad del sentir, ha de ser reconocido como ingrediente de la voluntad, así también, en segundo lugar, el pensar: en todo acto de la voluntad hay un pensamiento que manda; – y no se crea que se puede separar este pensamiento del «querer», ¡cómo si entonces ya solo quedase la voluntad? En tercer lugar; la voluntad no es solo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo un afecto: concretamente aquel afecto del mando” (OC IV, MBM-1, §19. 308).

voluntad⁵ es un impulso que no debe tomarse como algo que deba negarse porque es una fuerza que ayuda al hombre a superarse y aceptar no solo la parte bella, buena y satisfactoria sino también la parte dolorosa y trágica de la vida.

Ahora bien, como ya explicamos la noción de voluntad para Nietzsche y su vínculo con la filosofía de Schopenhauer, continuaremos respondiendo la pregunta inicial que él nos hace: cuestionarnos sobre qué es lo que nos mueve hacia la búsqueda de la verdad, es decir, ¿de dónde proviene la voluntad de verdad? Nietzsche, en *Más allá del bien y del mal* nos dice que el gran problema de la metafísica y de toda filosofía, es que se ha impuesto desde la antigüedad como la búsqueda de la verdad y esa verdad se ha establecido como certeza. Para él, el impulso que mueve al ser humano hacia la verdad es el problema central de la metafísica pues es ella quien ha determinado las condiciones objetivas para que el mundo sea verdadero y se la ha otorgado como necesaria para darle un sentido a la existencia.

En el apartado anterior, explicamos que la concepción de metafísica de la existencia para Nietzsche es el resultado de una condición psicológica del metafísico, es decir, de los afectos del individuo. También concibe que la “verdad” que afirma la filosofía trascendental con Sócrates y Platón, quienes sustentan que con base a la razón es que llegaremos a hallar una finalidad o telos para una vida feliz y virtuosa, no tiene tal propósito, pues se ha tomado a la verdad como verdad en sí misma, como objetiva, incondicionada y racional. Sin embargo, para él, la verdad nace de lo más personal, de sus deseos, de sus instintos, de lo más íntimo. Dice Nietzsche:

Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía, a saber: la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* [memorias] no queridas e inadvertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo, es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él —) llegar? Yo no creo, por lo tanto, que un «instinto de conocimiento» sea el padre de la filosofía, sino que, aquí como en otras partes, un instinto diferente se ha servido del conocimiento (¡y del desconocimiento!)

⁵ Este concepto tomado en relación con la filosofía vitalista en Nietzsche es interpretado como afecto, impulso, estímulo.

nada más que como de un instrumento. Pero quien examine los instintos fundamentales del hombre con el propósito de saber hasta qué punto precisamente ellos pueden haber actuado aquí como genios (o demonios o duendes –) inspiradores encontrará que todos ellos han hecho ya alguna vez filosofía, – y que a cada uno de ellos le gustaría mucho presentarse justo a sí mismo como finalidad última de la existencia y como legítimo señor de todos los demás instintos. Pues todo instinto ambiciona dominar: y en cuando tal intenta filosofar (OC IV. MBM-1 §6.300).

Nietzsche afirma que toda filosofía, trata de dominar y de imponernos su visión sobre la existencia y todo lo que en ella habita, es decir, que todo impulso ha filosofado y trata de gobernar sobre los demás impulsos. Por ende, la filosofía solo es un medio para expresar y mantener su dominio sobre lo que habita en el mundo. A su vez, que hay en ella una moral que nos condiciona para que actuemos o dirijamos nuestra vida a lo que debe o no ser. Para él la metafísica tiene de trasfondo, unas intenciones morales que nos cohibe y su máscara es hacernos pensar que lo más importante es conocer la verdad, sabiendo que han construido sus teorías y sus creencias en ilusiones, en engaños y en supuestos porque la realidad les aterra, les causa horror, así que crean otro mundo que corresponda a sus ideales. Además, la filosofía ha tratado de buscar un sentido a la existencia, una causa y un efecto, una razón para explicar lo que acontece, pero, las soluciones que han dado los metafísicos y toda historia de la filosofía son ficcionales porque han creado un imperio de conceptos y categorías para ordenar el universo y ponerse como fin último. Esa organización nos ha llevado a extremos, a inclinarnos por un modelo de bueno o malo, de elecciones dicotómicas, lo que generó que se rechazará una parte del hombre, que desde la filosofía occidental ha sido el desprecio por el cuerpo.

En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche por una parte nos manifiesta que la religión, la moral y la filosofía han hecho que se denigre el valor de la vida y se proliferen creencias que atentan contra ella. Respecto a la filosofía, el inicio de esta degradación fue Sócrates, enalteciendo la razón como la cúspide para desarrollar una civilización; luego Platón, con la distinción del mundo verdadero o inteligible y el mundo aparente o sensible se ordenó la existencia a favor de la creación de trasmundos que con el tiempo se consolidaron como dogmas. Por otra parte, Nietzsche nos dice que su intención no es únicamente destructiva, ya que no busca una eliminación de éstas, sino una reinterpretación a la luz de un objetivo más amplio que llevaría a la formación de nuevos valores y mejores formas de concebir la existencia. Dice Nietzsche:

[...] no seamos ingratos con ellas, aunque también tengamos que admitir que el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí. (OC IV. MBM-Pr. 295).

Lo anterior, nos evidencia que hay un error en cuanto a la estructura en la que se ha pensado cómo vivir, pero hay en esa falla un gran esfuerzo y una creación para pensar el mundo, y es loable ese ejercicio filosófico porque gracias a ello aún volvemos a los griegos. No olvidemos que Sócrates “pago con su vida el intento de poner en práctica un modo vivir diferente al de los atenienses de su tiempo, fue un transgresor” (Cano, 2006, p. 111). Finalmente, respecto a la religión, en este caso, el cristianismo, nos dice Nietzsche que, por un lado, promete una vida eterna y perfecta en el que no existen las aflicciones; por el otro, ha invertido los valores que acrecientan la vida por unos que la debilitan (moral de señores y esclavos)⁶, todas ellas siguen perpetuando la idea de una universalidad que es indiscutible y regulativa. Según Mónica Cragolini (2009):

“Dios” como símbolo de cualquier fundamento metafísico – llámese causa primera, Idea, Logos, etc. –, está muerto desde el inicio, porque es “nada”, ya que es una invención que no se asume como tal invención, sino que se pretende explicación de lo real. Toda la cultura occidental nace con este estigma del nihilismo decadente, como expresión de esa necesidad de crear fundamentos que se asumen como últimos y seguros, y que representan la negación de lo vital. La tarea de Nietzsche crítico de la “filosofía del martillo” consiste en una labor analítica, que separa conceptos y hace genealogía, mostrando la “insignificancia” de los supuestos orígenes trascendentes (p. 7).

Por lo tanto, para él, lo que consideramos como el fundamento o *causa sui* nos ha llevado a quitarnos la responsabilidad de enfrentar la existencia y a entregarle su carga a otra cosa así sea consciente que hay en ella un carácter mitológico. La racionalización de la existencia ha hecho que busquemos una finalidad y una explicación a cada suceso, pero ha hecho que creemos una dependencia y una necesidad por dar origen a algo o alguien supremo, es por esto de debemos

⁶ En el Tratado Primero de *La genealogía de la moral* (2019), titulado «Bueno y malvado», «bueno y malo», Nietzsche explica que los valores aristocráticos (señores) fueron invertidos por el resentimiento de los esclavos, lo denominado bueno (*gut*) que se comprendía como lo fuerte, y lo malo (*schlecht*) que corresponde a lo débil fueron tergiversados. Con el cristianismo, se llama bueno (*gut*) a lo que antes se consideraba indigno, reprochable y simple, y malvado (*böse*) a lo poderoso, valiente y virtuoso.

cuestionarnos y responder ¿por qué hay en nosotros una necesidad metafísica?, es a partir de esta pregunta que puede entenderse el querer mentirnos y engañarnos aun sabiendo la verdad.

Nietzsche no solo recepciona el pensamiento de Schopenhauer, sino que desarrolla nuevas formas de interpretación y de hacer su filosofía. Debido a esto, podemos encontrar que en la obra *El mundo como voluntad y representación II*, en el capítulo titulado *Sobre la necesidad metafísica del hombre*, Schopenhauer (2009) afirma lo siguiente:

Con excepción del hombre, ningún ser se asombra de su propia existencia, sino que para todos esta se entiende por sí misma, hasta tal punto que ni la notan [...] más su asombro es tanto más grave por cuanto que aquí, por primera vez, se enfrenta conscientemente a la muerte y, junto a la finitud de toda existencia, le acosa también en mayor medida la vanidad de todo esfuerzo. Con esta reflexión y este asombro nace la necesidad metafísica, propia solo del hombre: por eso es un animal *metaphysicum* (p. 198).

Al entender que somos seres finitos, deseamos que de alguna manera podamos prolongar nuestro anhelo de vivir, ya sea un mundo más allá como lo propone el cristianismo, o en otro cuerpo como lo sostienen el budismo y el hinduismo. Nietzsche piensa de la misma manera que Schopenhauer, es decir, comprenden que el error de los seres humanos es que hemos leído al mundo con los ojos de la razón y no con el de los instintos. Sin embargo, Nietzsche ve que en la razón también hay una voluntad, una fuerza que la impulsa y como toda fuerza, quiere dominar. Dice:

Por tanto, así como el sentir, y precisamente toda esa diversidad del sentir, ha de ser reconocido como ingrediente de la voluntad, así también, en segundo lugar, el *pensar*: en todo acto de la voluntad hay un pensamiento que manda; – y no se crea que se puede separar este pensamiento del «querer», ¡como si entonces ya solo quedase la voluntad! En tercer lugar, la voluntad no es solo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo un *afecto*: concretamente aquel afecto del mando. (OC IV, MBM I, §19²⁰).

Desde esta perspectiva, Nietzsche se opone a la estructura de unidad que caracteriza el pensamiento de Occidente, en la que encierran en un concepto todo lo que habita y compone al hombre. No hay en la voluntad o en el pensar sólo una dirección, sino que hay múltiples sentidos,

hay una pluralidad de fuerzas en todo lo que existe en el mundo. En la vida hay unas relaciones de dominio en la que hay unas que ejercen la fuerza para someter y otras que se dejan subyugar. Su visión sobre la historia de la filosofía y la moralidad en la humanidad es que hemos simplificado y subjetivado nuestra forma de relacionarnos a valores y conceptos, por eso piensa que “la «voluntad no libre» es mitología: en la vida real no hay más que voluntad *fuerte* y voluntad *débil*” (OC IV, MBM I, § 21). Por consiguiente, Nietzsche considera que todo aquello que compone el universo está basado en una lucha de fuerzas en el que el dominante y el dominado están en constante movimiento, además, siempre debe haber una fuerza mayor que ejerza un cambio porque si algo o alguien es sometido, tarde que temprano va a enfermar.

Ahora bien, Nietzsche concibe el mundo y el hombre como un juego de impulsos en la que la relación de fuerzas es lo que hace posible su continuidad y progreso. Por ende, piensa que la filosofía, es decir, la metafísica no es más que una expresión de dominio que ha tomado la verdad en sí misma para ponerse encima de todo y ordenar la existencia. Se resiste a pensar que debe haber un fin último que soporte todas las esferas de las que se compone la vida. Al contrario, su forma de interpretar la vida es que en ella hay una pluralidad y es antinatural ajustar los distintos modos de ser a una estructura binaria. Dice:

Y es que por mucho que el lenguaje, aquí como en otras partes, no consiga ir más allá de su tosquedad y continúe hablando de contrarios, cuando estos no son otra cosa que grados y diversas sutilezas de gradaciones; asimismo, por mucho que la consabida tartufería de la moral, la cual pertenece ahora a nuestra «carne y sangre» de manera invencible, le dé incluso la vuelta a las palabras que pronunciamos los que sabemos: tanto aquí como allí comprendemos y nos reímos del hecho de que sea precisamente la mejor ciencia la que nos quiere retener en este mundo simplificado, artificial hasta la médula, fabulado a placer y falsificado, de que ame involuntariamente voluntariosa el error, porque ella, la viviente, – ¡ama la vida! (OC IV, MBM I, §24²⁷).

Siendo así, el mundo simplificado por la metafísica y la moral han generado una distorsión de la realidad, porque no existe una única verdad sino una gama infinita de modos de comprensión de la existencia. Por esta razón es que su filosofía es perspectivista, es decir, supone prescindir del

punto de vista del sujeto porque la realidad misma es ya interpretación, en el sentido de que hay valoraciones sobre la existencia, pero no hay un juicio que prevalezca sobre las demás, pues hay una multiplicidad de formas que habitan en él.

Para Nietzsche, la verdad no es verdad sino una voluntad de verdad, es decir, no concibe la verdad como los metafísicos de «la cosa en sí», sino que hay en ella una característica de relación, de interacción con el sujeto que la percibe. A su vez, hay un impulso en ella, hay un deseo por saber y por conocer lo verdadero, pero ¿realmente queremos la verdad?, Nietzsche nos dice que el hombre a causa de su miedo y su horror a la realidad, se engaña así mismo porque no puede lidiar con la realidad y porque la moral ha producido hombres débiles, dóciles y enfermos.

El pensamiento nietzscheano evidencia el prejuicio metafísico en el que el uso de antítesis es el despliegue de su filosofía, pero él se percata de que el hombre para poder darse consuelo y tranquilidad, se engaña así mismo sobre el origen de las ideas como Dios, ente, ser y demás dogmas, para ello borra el origen humano de lo que han llamado trascendente o incondicionado. Al eliminar su génesis y dotarlos de autosuficiencia para que sigan perpetuándose, se establecen normas y constructos morales que, en base al castigo, al miedo y a la incertidumbre, doblegan al ser humano a aceptarlas. Sin embargo, aun sabiendo el hombre que todo lo que esconde sus creencias más valiosas es falso, preferimos el engaño porque somos animales de costumbres y certezas. Necesitamos a la metafísica porque sin ella no habría un suelo donde sostenerse y caeríamos en una desesperación y angustia que solo pueden hacer frente los hombres más valientes y fuertes.

De este modo, el centro de la filosofía nietzscheana es la transvaloración de los valores, porque permite que se cuestione todo aquello que se ha establecido como indiscutible y a su vez, no se mantengan verdades fijas, sino que nos empuja a indagar por el sendero de la interpretación y la perspectiva, evitando la construcción de nuevos dogmas. La vida es perspectivista y polisémica, pero la hemos reducido a antítesis. La decadencia de Occidente se debe a que nos hemos decidido por extremos y sabemos que ellos son peligrosos porque obligan a permanecer y nos aleja del devenir.

En síntesis, la metafísica, entendida por Nietzsche como la historia de la filosofía se ha fundado en valoraciones morales que atentan contra lo vital de la existencia. Sin embargo, no debemos caer en el nihilismo porque sería otra forma de decadencia pues con el cristianismo, se le ha quitado el valor a la vida misma; con el ascetismo, se ha prolongado la creación de hombres débiles, temerosos y pasivos que renuncian a sus deseos para evitar el sufrimiento; con situarnos en el nihilismo volveríamos a las verdades eternas y a la primacía del “yo”.

En este sentido, Nietzsche sostiene que hay una voluntad de vivir porque como lo explicamos, todo lo que existe en el mundo está construido por unas fuerzas que están en constante movimiento y esa voluntad nos hace decir sí a la vida y a la pluralidad. Lo fundamental en la «voluntad de poder», es que está en todo lo existente, por ende, toda filosofía, toda moral y toda creencia es una expresión de la voluntad de poder que como sabemos, quiere dominar y acrecentarse. No obstante, en ese juego de pulsiones que es infinito, es el que permite la creación de nuevas perspectivas y modos de vida. Por lo tanto, la necesidad metafísica en el hombre también se ve en el hecho de crear ficciones y aferrarse a ellas porque amamos la vida, hay en ella algo que nos persuade y buscamos cualquier estimulante para seguir viviendo.

Finalmente, por una parte, Nietzsche nos deja como reflexión que toda filosofía es la autoconfesión de su autor, que la filosofía es un acto personal que nos muestra lo más íntimo de su ser y como tal desea dominar. Por la otra, comprende la metafísica de la siguiente manera:

La explicación metafísica es aquella que se propone justificar la totalidad de lo que es. Y la razón humana no puede llevar a cabo la tarea: he ahí lo absurdo. Y la moral humana tampoco: he ahí lo malo, lo cruel. Pero lo feo tiene cabida en el arte. [...] Desde el punto de vista estético se puede dar razón cumplida de la existencia, en todas sus disposiciones. Es posible, incluso, acoger la fealdad, justificarla (Rodríguez, 2010, p.149).

Por lo tanto, Nietzsche sustenta que así como los griegos tomaron el sufrimiento y lo transformaron en obra de arte, así debemos tomar lo “horroroso”, lo “desagradable” o lo “feo” que hay en la existencia y dar origen a manifestaciones artísticas en vez de negarlos. A su vez, amar la vida con todo lo que ella trae, amarla tal y como es y el puente para ello es el arte, dado que es la actividad metafísica por excelencia y es con base en el arte que se puede justificar la existencia.

A continuación, en el siguiente capítulo, nos dispondremos a comprender cuál es la importancia del espíritu libre y el desarrollo del filósofo del futuro que hace Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*.

CAPÍTULO III

HACIA NUEVOS HORIZONTES: LA NATURALEZA DEL ESPÍRITU LIBRE Y LA REPRESENTACIÓN DEL FILÓSOFO DEL FUTURO

3.1 Caracterización del espíritu libre

Uno de los conceptos clave para entender la propuesta filosófica de Nietzsche es el de espíritu libre en tanto abre la posibilidad de revisar varios elementos simultáneamente y tender puentes. De esta forma, en este capítulo partiremos de dicho concepto para comprender parte del proyecto de Nietzsche en relación con su crítica a la metafísica. Para esto, nos remitiremos a algunas secciones de *“Humano, demasiado humano”* y de *“Más allá del bien y del mal”*, intentando reconstruir el concepto de espíritu libre y mostrando el papel que cumple en el proyecto nietzscheano.

Por lo tanto, el objetivo de este capítulo es mostrar cómo su filosofía, partiendo de una crítica a la metafísica y a la moral, pretende empujarnos hacia una transformación de la vida, una autosuperación que se conecta con lo que sería el propósito o proyecto de lo humano como tal, y cómo el concepto de espíritu libre encarna esa motivación. En esta sección, en primer lugar se expondrá de dónde proviene la noción de espíritu libre; en segundo, cuál es la concepción de espíritu libre en MBM.

Como sabemos, en Nietzsche la genealogía sobre los términos o hechos es muy importante para comprender la historia y tener una interpretación más profunda sobre algo en particular. De esta forma, el término “espíritu libre” es una reinterpretación de una palabra muy usada por sus influencias filosóficas: Schopenhauer y Wagner. La palabra genio proviene del latín *genius*, lo que designa un tipo de espíritu protector según los romanos, que tenía la labor de proteger y cultivar las capacidades de los varones⁷.

Según Herman Siemens (2007), para Schopenhauer, la característica principal de un genio es su capacidad para resistir el sufrimiento, además de los siguientes aspectos:

Muchas características adscritas por Schopenhauer a los genios individuales se vuelven a dar a lo largo de los escritos de Nietzsche, en contextos tanto afirmativos como críticos. Estas incluyen la

⁷ Diccionario etimológico online.

contradicción o conflicto de ellos con sus épocas; su existencia marginal y soledad profunda; su sensibilidad; sus naturalezas apasionadas, afectos poderosos y superexcitabilidad; sus voluntades titánicas; su intenso sufrimiento; melancolía y proximidad a la locura causadas por desilusiones amargas, así como el carácter teórico del genio, su veracidad, unido a la inutilidad del genio y del conocimiento genial para la vida práctica. (p. 103)

En los escritos de Nietzsche, podemos ver que la noción de genio es aquel que se pone metas altas para alcanzarlas y se enfoca en construir nuevos valores, pues considera que la tradición es un yugo que se debe romper. También que su camino se lo hace él mismo y no necesita de otros para realizar una tarea en particular (OC III, HdH-II,1 §192. 328). Sin embargo, la interpretación Wagneriana sobre el genio, en donde éste es un ser artístico, alegre, que vive en un constante éxtasis y que afirma la vida, se opone a lo concebido por Schopenhauer como genio, pero Nietzsche, sustrae de ambos pensadores algunas características para crear su noción de genio, que posteriormente la denominará espíritu libre.

Ahora bien, como sabemos, en la etapa de juventud de Nietzsche fue donde trató de ser fiel a sus ídolos, es decir, a Wagner y Schopenhauer. Sin embargo, Nietzsche se distancia de ambos al encontrar que había pensamientos que contradecían lo que él consideraba como loable o que enriquecían a la filosofía y a la vida misma. Nos dice él en su obra *Nietzsche contra Wagner* lo siguiente:

Al doble estado de necesidad de estos últimos responden tanto Wagner como Schopenhauer – ellos niegan la vida, la calumnian, y por eso son mis antípodas. – El más rico en abundancia de vida, el dios y el hombre dionisiaco, puede permitirse no solo la visión de lo terrible y problemático, sino la acción terrorífica misma y cualquier lujo de destrucción, de desintegración, de negación, – en él el mal, el sinsentido, la fealdad parecen lícitos en cierto modo a consecuencia de un exceso de fuerzas generadoras y regeneradoras, tal como parecen lícitos en la naturaleza., la cual es capaz incluso de hacer de un desierto una opulenta tierra fértil. (OC, IV. NW. 912)

Esta posición apolínea de Schopenhauer y de Wagner fue el desencadenante para que Nietzsche decidiera dejarlos atrás, pero nunca los rechazó por completo, pues hay muchos elementos de ellos en la construcción del espíritu libre como lo mencionamos anteriormente. En este sentido, Nietzsche mantuvo de ambos pensadores la capacidad creadora del genio, quien a pesar de las adversidades, se mantiene firme y resistente en contra de la tradición y se hace su propio camino de manera solitaria. Desde esta perspectiva, el concepto de genio no se diferencia

mucho de lo que posteriormente se denominará espíritu libre, dado que en obras como HdH y MBM, encontramos que ambos tienen como meta principal, su deseo por ser libre. Veamos qué nos dice Nietzsche sobre el origen del genio en *Humano demasiado Humano I*:

El nacimiento del genio. – el ingenio con el que el prisionero busca los medios para liberarse, la manera en que aprovecha, con la máxima paciencia y sangre fría, cualquier ventaja mínima, puede enseñar los instrumentos de los que a veces se sirve la naturaleza para crear al genio – término que ruego se entienda sin ninguna connotación mitológica o religiosa –: ella lo encierra en un calabozo y estimula hasta el extremo su deseo de libertad. O, con otra imagen: cuando en un bosque alguien se ha perdido completamente e intenta salir fuera con extraordinaria energía en una dirección cualquiera, puede descubrir a veces un sendero nuevo que nadie conoce: así nacen los genios cuya originalidad se celebra tanto. – Ya hemos dicho que una mutilación, una atrofia, un grave defecto en un órgano a menudo dan ocasión a otro órgano de desarrollarse extraordinariamente bien, al tener que cumplir con su función y además con otra. De aquí se explica el origen de muchos talentos brillantes. – Aplíquense estas indicaciones generales sobre el nacimiento del genio al caso particular del nacimiento de un espíritu completamente libre. (OC III, HdH-I, 5 §231.173)

El filósofo en esta obra nos manifiesta que la naturaleza del genio no debe vincularse a ninguna deidad o mitología, sino que es un ser humano que en su anhelo por conocer, se adentra a buscar sin atarse a ninguna doctrina porque quiere sentirse libre. Esto también es una característica del espíritu libre, dado que se desliga de los prejuicios, de las certezas y de todo aquello que considere que unifica el pensamiento y oprime la vida. Por lo tanto, podemos evidenciar que la noción de genio y espíritu libre es una transición que hace Nietzsche para reconceptualizar esta figura y retomarla en sus obras posteriores. Teniendo claro esto, miremos cuál es la concepción de espíritu libre y su relevancia.

Ahora bien, Nietzsche nos dice en *Más allá del bien y del mal* que el espíritu libre es aquel que tiene una gran capacidad de soportar el sufrimiento. Es este sentimiento lo que ha llevado a la humanidad a avanzar y ha creado todas las elevaciones del hombre. Por lo tanto, aquellos hombres que de la ruina y la miseria se impongan metas más altas, son los que lograrán romper los dogmas y las imposiciones morales. Respecto a la noción de espíritu libre, nos dice en *Humano demasiado humano I*:

Se llama espíritu libre a quien piensa de manera distinta a lo que se esperaría atendiendo a sus orígenes, su entorno, su posición social y su profesión, o a las opiniones dominantes de la época. Él

es la excepción, los espíritus sometidos a la regla: ellos le recriminan que sus libres principios derivan de la manía de llamar la atención, o incluso que parecen revelar acciones libres, es decir, acciones incompatibles con la moral sometida. [...] En el conocimiento de la verdad, lo que importa es tenerla y no ya qué ha impulsado a buscarla o por qué camino se ha llegado a ella. Si los espíritus libres tienen razón, entonces los sometidos se equivocan, y no cuenta para nada el que los primeros hayan llegado a la verdad por inmoralidad y el que los otros hayan permanecido fieles a la no-verdad por moralidad. – Además, no es propio de la esencia de un espíritu libre el tener opiniones más moralmente, sino más bien el haberse liberado de la tradición, con éxito o no. Pero normalmente tendrá de su parte la verdad, o al menos el espíritu de búsqueda de la verdad: él exige razones, los demás fe. (OC III, HdH-I, §225. 170).

El espíritu libre no se ata a ninguna doctrina, normatividad o moralidad, ya que ve en la transgresión la posibilidad de crear nuevos valores. Además, su interés por la búsqueda de la verdad es un motivante para lograrse sentir libre de prejuicios, de certezas y de dogmas, pero esa independencia no es del todo buena pues conlleva a que “la veracidad pueda ser peligrosa no sólo porque las verdades sustanciales que se descubran puedan resultar traumáticas, sino también porque la búsqueda inflexible de la verdad suele provocar escepticismo e inducir sentimientos de incertidumbre” (Reginster, 2003, p.70).

Por lo tanto, esa incertidumbre es algo con lo que tiene que lidiar el espíritu libre; es en ese dudar que se logra forjar el carácter y el valor de soportar su existencia al vivir contracorriente, en una sociedad en donde es necesario sujetarse a algo, pues el no tener una base en donde reposar lo destruiría anímicamente. Según Bernard Reginster (2000):

Nietzsche no cree que todo el mundo pueda (y deba) ser un espíritu libre. Porque no todo el mundo tiene la fuerza y la resistencia que requiere la veracidad, la distintiva del espíritu libre. Podríamos suponer entonces que sus peculiares estilísticas tienen una especie de propósito selectivo: aquellos en los que dominan las pasiones reaccionan con pasión a la hipérbole de Nietzsche, demostrando así que no son dignos de ser espíritus libres en primer lugar; en aquellos otros que sí lo son, es la exigencia de razones la que será estimulada por su provocación. (P. 56)

La emancipación a la que hace referencia Nietzsche es un ejercicio complejo de poner en práctica, dado que nos remite a tener que resistir para hacer frente a una tradición que se ha mantenido hasta nuestros días y a su vez, replantearnos la manera en la que vivimos y hacernos responsables de las acciones que ejecutemos. Los espíritus libres tienen un dominio de sí y es con

base en esto que realizan una transvaloración de los valores. Sin embargo, para desligarse de la moral, de un ser supremo, de un principio ordenador, tendrá que hacerlo de manera individual, en completa soledad, demostrando que su amor por la vida es tan grande que no necesita de seguridades, sino que es capaz de vivir al borde del abismo.

A continuación, se expondrá la relevancia de la figura del filósofo del futuro, aquel que al igual que el espíritu libre, anhela Nietzsche una consolidación de este sujeto para la afirmación de la existencia.

3.2 Indicios sobre la figura del filósofo del futuro

La filosofía siempre ha sido transformadora, disruptiva, imprevista. La actividad filosófica implica tal movimiento y agitación en el pensamiento que necesariamente desata el cambio. Si bien es posible encontrar obras aparentemente filosóficas (o que se hagan llamar a sí mismas filosóficas) que no mueven a la transformación ni al cambio, sino que se ocupan de mantener y conservar prejuicios, nociones y hábitos establecidos, esta labor se aleja del potencial que encarna la actividad filosófica. Esta es la perspectiva que Nietzsche nos expresa en *Más allá del bien y del mal*, en donde elucida una nueva forma de hacer filosofía y su deseo por una transformación en el pensamiento, con ello, una nueva generación de filósofos: *los filósofos del futuro*.

Este apartado reúne un conjunto de reflexiones y desarrollos filosóficos que muestran cómo la condición moderna, con lo que ella ha implicado para el pensamiento, debería devenir en una condición superior, positiva, saludable de la humanidad, respondiendo así a las preguntas ¿hacia dónde va la filosofía?, ¿cuál es su horizonte?, ¿que debe movilizarnos en ella? Esto con la finalidad de comprender la propuesta de Nietzsche con la figura del filósofo del futuro.

Nietzsche en el texto en cuestión, elabora una crítica a los fundamentos de la metafísica, de la moral y, en general, del pensamiento occidental. Nos muestra cómo la metafísica de lo verdadero y de lo falso, en donde se establece una oposición radical entre ambas nociones y en donde lo verdadero se valora por sí mismo (la verdad por la verdad), tiene en su nacimiento la pretensión de dar con la “cosa en sí”. Esta pretensión, este anhelo, no es más que un engaño en el cual han caído los teóricos de la metafísica y la epistemología. Hay una puesta en suspenso de la actividad filosófica de duda y cuestionamiento constante; se rinde culto a la verdad sin importar si hay o no caminos por los cuales seguir dudando, seguir cuestionando. Aparece, también, una omisión de la multiplicidad que hay detrás de una partición binaria de los conceptos (lo verdadero y lo falso, lo real y lo aparente).

La crítica que hace Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* también se dirige a la moral. La moral, nos explica él, se sostiene en la supuesta claridad y distinción que podemos encontrar en la “voluntad” como “intención”. La voluntad o intención es lo que constituye el centro de las reflexiones morales, dirigiendo la discusión en torno a la posibilidad de dar con ella como si se

tratara de “la cosa en sí”. De esta manera, se sedimentan las nociones del bien y del mal como si se tratara de una homogeneidad lo que constituye esa partición, como si no se pudiera dudar de la misma.

Tanto la metafísica como la moral, con su intento de dar con la “cosa en sí”, con su intento de suspender todo cuestionamiento, terminan por imponer una obediencia en el ser humano. La verdad y el bien se convierten en ataduras, en lazos que la humanidad ha terminado construyendo y poniendo sobre sí. Hay un conservadurismo, una negación a lo nuevo y a la transformación en la defensa del bien o de la verdad. Curiosamente, la filosofía se ha visto envuelta en este conservadurismo y ha llegado a actuar en favor de esas ataduras, de esa obediencia. Los filósofos (o los supuestos filósofos, si seguimos a Nietzsche en su reflexión) han justificado la existencia y obediencia a los regímenes de lo verdadero y lo bueno.

Ahora bien, para Nietzsche la filosofía no debería refugiarse en el dogmatismo, en la defensa de lo estático y lo fijo, en la omisión de la multiplicidad. La filosofía “tiene ahora el deber de desconfiar, de bizquear con la mayor de las maldades desde todos los abismos de la sospecha” (MBM II, §34). No hay actividad filosófica, potencia filosófica, cuando se afirma una teoría y se establece una defensa en nombre de lo verdadero, lo bueno, o cualquier otra categoría fija e indudable. A diferencia de lo que en el *vox populi* se considera al respecto de la filosofía como relacionada con la verdad y la búsqueda de lo verdadero, en Nietzsche, y específicamente en *Más allá del bien y del mal*, la filosofía se aleja de esa pretensión de verdad.

Por ende, habiendo eliminado la idea del pensamiento y la filosofía como anclados a la verdad y a su búsqueda, entonces podríamos preguntarnos por su propósito o su sentido. Deberíamos preguntarnos ¿hacia dónde va la filosofía?, ¿cuál es su horizonte?, ¿que debe movilizarnos en ella? Si ya no se trata de la verdad, de si unas ideas pueden ser más certeras que otras, entonces el enfoque de la filosofía debe estar en la vida. Los pensadores libres, los filósofos libres, no temen afirmar ideas, ficciones que pueden ser incluso de otro tiempo, pero “por medio de las cuales se puede vivir mejor, es decir, con mayor fuerza y jovialidad” (OC IV, MBM I, §10).

Por lo tanto, podríamos concebir esto como una suerte de giro pragmático en la filosofía. Ya no se trata de llegar a certezas indudables o a verdades absolutas (si es que alguna vez la filosofía se trató realmente de eso) sino de dar con ideas que potencien y afirmen la vida, la vitalidad. El escrutinio, la sospecha radical del filósofo deben buscar mejorar su vida, potenciar las capacidades de lo humano y moverlo a mejores novedosas formas de existencia. La fortaleza y la debilidad de una filosofía no se evalúan aquí desde la veracidad o falsedad de sus proposiciones, sino de qué tanto potencia o limita la vida. Esto implica que no importa si una noción o concepto es falso, si es útil, si potencia la vitalidad de lo humano entonces tiene validez y está por encima de cualquier otro concepto que, pudiendo ser verdadero, limita las capacidades humanas.

No está de más hacer notar que esta forma de concebir la filosofía no se conforma con enfocarla a cambiar la vida del filósofo. Aquí la filosofía tiene un papel para la humanidad en tanto colectividad. La filosofía, con su moción transgresora, transformadora, disruptiva, apunta un horizonte no sólo para el filósofo sino para toda la humanidad. La crítica a la metafísica y a la moral no tiene como objeto cambiar una vida singular, la vida de Nietzsche, sino promover un tipo de consciencia nueva, una nueva forma en que la humanidad vea el mundo.

Por lo tanto, el horizonte que se dibuja con esta forma de hacer filosofía, el horizonte que Nietzsche vislumbra y que al mismo tiempo crea con su filosofía, es uno que lo hace necesitar la presencia de la figura de los nuevos filósofos: *los filósofos del futuro*. Estos nuevos filósofos, en sus palabras, son anticipados como “lo bastante fuertes y originarios como para dar un impulso hacia estimaciones de valor opuestas y transvalorar, invertir los «valores eternos» (MBM V, §203). Los filósofos del futuro, esos que ya son anunciados e invocados por Nietzsche, presentan la metamorfosis del pensamiento, la transformación de las nociones que han sometido y limitado a la humanidad de lo que puede llegar a ser.

Ahora bien, como podemos deducir de los desarrollos que Nietzsche elabora a lo largo de *Más allá del bien y del mal* esos filósofos del futuro son espíritus libres en tanto son capaces de poner en duda incluso los fundamentos del sí mismo. El “yo pienso”, noción que una vez Descartes calificó como indudable y fundamental, es para Nietzsche, y para los filósofos del futuro, un concepto que fácilmente se disuelve en la multiplicidad de lo que compone ese “yo” supuestamente

homogéneo. Esa disolución de la idea del yo no obedece a una intención superior de dar con lo verdadero o con la cosa en sí (como si se tratara de encontrar nuevamente eso último, fundamental), sino a la potencialidad que puede desprenderse de esa deconstrucción del sí mismo. La turbulencia en los cimientos del sujeto puede dar paso a nuevas formas de constitución del sí mismo, a la apertura a todo lo externo que anteriormente se concebía como radicalmente distinto de sí.

La filosofía del futuro, como ya mencionamos, implica un cierto pragmatismo. Los filósofos por venir, los filósofos que anticipa Nietzsche, no se preocupan por establecer nociones estables y fijas, sino por analizar detalladamente las dinámicas de fuerza que tienen lugar en la vida y que terminan por potenciarla o limitarla. Así, al respecto de un tema tan controvertido como la religión, el filósofo del futuro no sólo critica y expone el “engaño” que está en sus fundamentos, sino que también es capaz de utilizar la fuerza de lo religioso en caso de necesitarla. Los filósofos del futuro están en libertad en tanto pueden seleccionar, construir, crear a partir de las cenizas de lo que ellos mismos han quemado.

Es por esto que la soledad, el aislamiento, hacen parte de las características de los filósofos del futuro. Para Nietzsche, las verdades que son de todos, así como los lugares y las opiniones que comparte el pueblo y a las que todos tienen acceso, cargan cierta suciedad de la cual el filósofo del futuro pretende alejarse. Los valores caducos, las concepciones que se vuelven cadenas, la captura y enclaustramiento por parte del fenómeno religioso, son cosas que suceden en la multitud. El filósofo debe alejarse de esa multitud para hallar la falsedad y debilidad de esos valores y concepciones. El poner en cuestión a sí mismo y a lo que lo constituye, implica una soledad particular, un aislamiento de los usos corrientes del lenguaje, un desprendimiento de las costumbres y del pensamiento del “hombre del común”. Además, en tanto el filósofo anhela, busca esa filosofía del futuro, no va a encontrar comprensión en sus contemporáneos.

La crítica de Nietzsche hacia la cosa en sí, hacia lo verdadero y lo bueno, muestra cómo hay una subordinación del mundo de la vida, el mundo terrenal, a lo trascendental, a un mundo que está más allá. En sus desarrollos y caminos de pensamiento llega a proponer la idea de la naturaleza en su totalidad como la expresión de “voluntad de poder” (OC IV, MBM-2, §36. 323). Esta voluntad de poder tiene que ver con un impulso creador, productivo, que atraviesa todo lo que

existe. El mundo, en su infinita variabilidad y diferenciación, podría ser la expresión multiforme de ese impulso creativo. Así, la estructura trascendente que acompaña a la religión, a la metafísica y a la moral, es puesta en cuestión por la filosofía nietzscheana, dándole fuerza a una noción más inmanente.

La afirmación de la inmanencia de la naturaleza, de que el mundo se autoproduce como voluntad de poder sin intervención ni afectación alguna por parte de una entidad trascendente (llámese dios, el bien, la verdad) aparece en los filósofos del futuro en una actitud particular frente al transcurrir de la vida. Esto se ancla a la valoración positiva del dolor, del sufrimiento y de la dificultad que Nietzsche elabora a lo largo del texto. Lo “malo”, la enfermedad, no son vistas por los espíritus libres, y por los filósofos del futuro, como adversidades que impiden el desarrollo propio. Más bien, lo difícil, lo doloroso, resulta teniendo el mismo papel en el desarrollo que su contrario. En el espíritu libre, en el filósofo del futuro, aparece la adopción de un punto de vista que no coloca a lo negativo como desfavorable sino como condición fundamental para el progreso.

De esta forma, el filósofo del futuro debe abrazar con entusiasmo todo lo que la vida le ponga en frente, incluso si se trata de la enfermedad, de la muerte, del dolor. La convicción de que todo hace parte de un plan de desarrollo de lo humano muestra al filósofo del futuro como “el ideal más exuberante, vivo y afirmador del mundo, alguien que no solo ha aprendido a resignarse y a soportar lo que ha sido y es, sino que lo quiere tener de nuevo, así como ha sido y es, para toda la eternidad, llamándolo insaciablemente *da capo*”⁸ (OC IV, MBM-3, §56. 334).

Ahora bien, la noción del filósofo del futuro muestra cómo la filosofía puede encarnar el potencial transformador y hacerlo resonar en toda la humanidad. Al aproximarnos a la obra *Más allá del bien y del mal* comprendemos que la tarea de Nietzsche no sólo pasaba por la crítica a las nociones que la modernidad carga sobre sí al respecto de la metafísica y la moral, sino que abre un nuevo horizonte, un nuevo panorama. Este nuevo panorama invita a lo humano a explorar en sus capacidades, a dudar de lo que se asume hoy como la naturaleza o condición humana.

⁸ Es un término musical escrito en italiano que significa literalmente ‘desde la cabeza’, queriendo decir ‘desde el principio’, indicando que se vuelva a repetir la melodía desde el comienzo.

Por lo tanto, la filosofía de Nietzsche abre ante nosotros todo un nuevo mundo, una nueva forma de habitar y construir una existencia más coherente a lo que llamamos vida. No estamos aquí intentando develar alguna verdad última, ni tampoco dar con el conocimiento profundo sobre la realidad. La actividad filosófica tiene que ver más bien con la creación, el pintar nuevos paisajes, componer nuevas melodías. Según Nietzsche:

“Un filósofo: es un hombre que constantemente vive, ve, oye, sospecha, espera, sueña cosas extraordinarias; alguien que es alcanzado por sus propios pensamientos como desde fuera, desde arriba y desde abajo, alcanzado por su género propio de acontecimientos y relámpagos; alguien que tal vez sea él mismo una tormenta que se carga con nuevos rayos; un hombre fatídico alrededor del cual siempre retumba y zumba y aúlla e inquieta. Un filósofo: ay, una criatura que a menudo huye de sí misma, que a menudo tiene miedo de sí misma, – pero que es demasiado curiosa como para no «volver en sí» una y otra vez... (OC IV, MBM-9, §292. 432).

De esta manera, la filosofía de Nietzsche se opone a las pretensiones epistemológicas y morales de la modernidad y se abre a la ensoñación, a la imaginación de nuevas formas de vida, de un nuevo futuro para la humanidad. Los filósofos del futuro son los embajadores de ese tiempo en donde lo que hoy parecen ser cadenas muy difíciles de romper son tan sólo ruinas. En últimas, *Más allá del bien y el mal* nos presenta una filosofía increíblemente optimista, que nos motiva a vivir un día más con la esperanza de ver el amanecer de la nueva humanidad.

A continuación, se explicará cuál es la relación entre el espíritu libre y la crítica a la metafísica que hace Nietzsche en su obra *Más allá del bien y del mal*.

3.3 Nietzsche: vinculación entre la liberación del espíritu y su crítica a la metafísica

En este apartado, en primer lugar, se argumentará cómo la noción de lo verdadero y la metafísica, se conecta con la crítica a la moral; en segundo, se expondrá la propuesta de Nietzsche de una afirmación de la vida a través del espíritu libre y el filósofo del futuro.

La filosofía de Nietzsche se desarrolla por un parte sobre la crítica a la metafísica y por la otra, sobre la moral. En MBM, podemos encontrar la sugerencia de que tanto la moral como la metafísica, con sus nociones de lo verdadero y lo bueno, se sostienen en una “simplificación del mundo” que hemos construido. La ciencia, en tanto acompaña una búsqueda de las certezas y las verdades estables, es “la que nos quiere retener en este mundo *simplificado*, artificial hasta la médula, fabulado a placer y falsificado” (OC IV, MBM-2., §24. 314). Así, esa simplificación sobre la que hemos elaborado discusiones y teorías esconde una multiplicidad, una complejidad que ignoramos.

En este sentido, anclarse a la verdad, establecerse en “defensa” de la verdad, termina por reafirmar esa simplificación, esa omisión a la multiplicidad. Nietzsche nos dice que el filósofo debe cuidarse de no sufrir por amor a la verdad. Para él, la tendencia a inquirir por la verdad, a defenderla, a querer mostrarla, se relaciona con una forma de servidumbre, de llegar a entorpecer su búsqueda al caer en objeciones constantes pues se tiende al fanatismo.

Ahora bien, la noción de verdad ha estado ligada a la discusión entre lo que es apariencia y lo que es realidad. Nietzsche, buscando socavar el problema, propone más bien una idea de “grados” de apariencia, “estratos de certezas” que se superponen y que se alejan de lo que sería una verdad universal, fija, general. Según Nietzsche:

Es más, ¿qué nos obliga en absoluto a admitir que existe una oposición esencial entre «verdadero» y «falso»? ¿No basta con asumir grados de ilusoriedad, por así decir, sombras y tonos generales más claros o más oscuros de la apariencia, – distintos *valeurs*, por recurrir al lenguaje del pintor? ¿Por qué el mundo que nos concierne –, no podría ser una ficción? (OC IV, MBM-2, §34. 321).

Esto nos lleva a una forma distinta de concebir el problema de lo verdadero y lo falso. Ya no se discutiría desde la idea de una mera oposición simple, sino desde un espectro en el cual habría grados de mayor y menor claridad. Por lo tanto, nos da a entender que su percepción sobre la

existencia, no se debe inclinar por extremos, por dualidades o por contrarios, sino que debemos verla e interpretarla de distintos sentidos y darle cabida a la pluralidad que en ella habita.

Ahora bien, para Nietzsche, la filosofía y la ciencia se separan no sólo al abandonar la intención de dar con lo verdadero, sino al preguntarse por lo que sostiene la búsqueda del conocimiento en ambas áreas; “la filosofía se escindió de la ciencia cuando planteó la pregunta: ¿en qué conocimiento del mundo y de la vida el hombre vive más feliz? (OC III, HdH-I, 1 §7. 78). A la filosofía, al menos a la filosofía vista desde la perspectiva nietzscheana, no le interesa, o no debería interesarle, cómo sean las cosas-en-sí, sino más bien cómo puede hacer más dichoso su habitar la existencia. Como Nietzsche nos muestra, la cuestión de la cosa-en-sí no toca la cuestión del goce que pueda sentir un sujeto con su vida.

Por ende, la crítica a la metafísica, hacia la noción de lo verdadero y la intención de dar con la cosa-en-sí, se conecta con la crítica a la moral en tanto, para Nietzsche, dicha intención ha permeado diferentes aspectos de la existencia humana. Dice el filósofo:

Una vez que religión, arte y moral sean descritas en su origen de manera tal que puedan ser explicadas perfectamente sin recurrir, al principio o a lo largo de este proceso, a la suposición de injerencias metafísicas, cesará ese fortísimo interés por el problema teórico de la «cosa en sí» y la «apariencia». Pues sea cual sea su solución: con la religión, el arte y la moral no se llega a tocar la «esencia del mundo en sí» (OC III, HdH-I, 1 §10. 79).

De esta manera, las concepciones metafísicas relacionadas con la cosa-en-sí, con lo verdadero o con la certeza, sostienen nociones que dirigen la discusión moral en la historia de la filosofía. Estas concepciones se relacionan con la idea de la intencionalidad de la acción. Según explica Nietzsche, en lo que denomina la prehistoria humana – el tiempo más largo de la historia humana – el valor de una acción se decidía desde sus consecuencias, no desde su procedencia ni desde la acción en sí (OC IV, MBM-2II, §32. 319-20). Este período lo podríamos pensar como el período premoral de la humanidad. Posteriormente, adquirió importancia la procedencia de la acción. Se asumió que esa procedencia de la acción se derivó de una intención; “la intención en cuanto procedencia y prehistoria integrales de una acción: bajo este prejuicio es como se ha elogiado, censurado, juzgado y filosofado sobre la tierra desde el punto de vista moral hasta prácticamente nuestros días” (OC IV, MBM-2 §32. 320). Podríamos pensar que esta noción de la intención como lo que origina la acción, lo que la explica y le da el valor, se relaciona con la

intención metafísica de dar con la cosa-en-sí, con la verdad más profunda, con un sustrato estático, fijo e identificable.

La intencionalidad de la acción como principio desde el cual se piensa lo moral, debería ser, según Nietzsche, una condición a ser superada por la humanidad. El autor anticipa aquí un período extramoral, en donde “es precisamente lo no intencional de una acción lo que confiere su valor decisivo, y de que toda su intencionalidad, todo cuanto puede ser visto, sabido, conocido «conscientemente» pertenece todavía a su superficie, a su piel, – la cual, como cualquier piel, revela algo, pero oculta aún más cosas” (OC IV, MBM-2 §32. 320). De esta forma, la intención se nos presenta no como el punto originario y último que hay que descifrar, sino como un velo que oculta toda multiplicidad que generalmente ignoramos. La piel, así como en los organismos, es la membrana que oculta todo un conjunto de sistemas diferentes.

La superación de la moral en las intenciones implica, con Nietzsche, que “la intención es solo un signo y un síntoma que precisan primero de una interpretación” (OC IV, MBM-2 §32. 320). La idea es, podríamos pensar, no evaluar la acción con base en si la intención fue buena o mala, sino a partir del análisis de lo que esa intención tiene detrás, es decir, lo que la produjo, lo que la motivó, el contexto que esconde, entre otros elementos. Es por esto que Nietzsche hace el llamado a desconfiar de los sistemas morales y éticos que propugnan por un altruismo o un abandono de sí en favor del prójimo; “tenemos que pedir cuentas y someter a juicio despiadadamente a los sentimientos de entrega, de sacrificio por el prójimo, a toda la moral de la renuncia de sí mismo” (OC IV, MBM-2 §33. 320). La intención, tanto buena como mala, no debería ser el suelo sobre el cual discutimos en torno a la moral, sino la capa que deberíamos procurar rasguñar.

Un elemento importante que encontramos en la crítica que Nietzsche hace de la moral es su defensa de un tipo de jerarquía. Lo que para una cierta postura ético-moral podría parecer injustificable por el hecho de negar la igualdad entre los sujetos, se convierte aquí en una de las bases para lo que será el concepto de espíritu libre. Como explica Bárcena Reynoso, en su estudio sobre el espíritu libre nietzscheano, la noción de jerarquía que parece tener bastante importancia aquí “no representa el triunfo de un hombre sobre otro, sino las fases interdependientes de un conflicto interior, cuyo primer momento lo constituye la relación de tensión entre la identidad gregaria y la posibilidad de liberarse a sí mismo” (Reynoso, 2018, p, 147). Así, la jerarquía que se

defiende aquí es una relativa al valor que se da a sí mismo el sujeto que busca dar con la autosuperación que, como veremos, implica el espíritu libre.

Por lo tanto, la crítica que Nietzsche realiza a la metafísica y, de la mano de ésta, a la moral, llama a la duda con respecto a estratos fijados en la tradición filosófica y a partir de los cuales se erigen las discusiones y teorías. Lo verdadero – lo falso, y la idea que invoca esta dicotomía según la cual podemos asir la intencionalidad de una acción y suponer que no hay nada más allá, han sostenido una simplificación del mundo, una omisión de la multiplicidad y variedad que podemos encontrar si nos fijamos más detenidamente, sin temor a abandonar la tendencia a dar con la cosa en sí.

Ahora bien, el concepto de espíritu libre que construye Nietzsche obedece a una necesidad particular: la necesidad de un artificio que le permita elucidar, anticipar, proyectar un nuevo estadio de la humanidad posterior a la crítica a la metafísica y a la moral. En tanto no hay espíritus libres, “no los hay, no los ha habido” (OC III, HdH-I, Pr§2. 70), es necesaria una ficción, una construcción que nos permita siquiera imaginarlos y nombrarlos porque como señala Nietzsche “cuando no he encontrado lo que necesitaba, he tenido que procurármelo artificiosamente, falsificarlo e imaginarlo debidamente (– ¿y qué otra cosa han hecho siempre los poetas? ¿y para qué todo el arte del mundo?)” (OC III, HdH-I, Pr §1. 70). Esos espíritus libres Nietzsche los ve venir lentamente, como una transformación porvenir, si acaso apenas visible, en la cual hay que tomar un rol activo, una participación para que llegue y se pueda dar paso a un mejor tipo de ser humano.

De esta manera, para Nietzsche los espíritus libres se relacionan con un nuevo tipo de filósofos. Nos ha mostrado que la metafísica y la moral esconden en sus cimientos un tipo de falsificación, de simplificación, de omisión. Esto, en últimas, produce un tipo de servidumbre, unas “cadenas” particulares en la humanidad que buscan conjurar la animalidad en el género humano, dice él lo siguiente:

Al hombre se le han puesto muchas cadenas, para que desaprenda a comportarse como un animal: y en efecto se ha vuelto más templado, espiritual, alegre y sensato que todos los animales. Pero ahora aún sufre por haber llevado tanto tiempo las cadenas, por haberle faltado tanto tiempo el aire puro y el movimiento libre: – pero estas cadenas son, lo repetiré una y otra vez, esos errores graves y a la vez sensatos de las ideas morales, religiosas y metafísicas (OC III, HdH-II, §350. 464).

En este sentido, la condición humana implica una sujeción particular, un sometimiento que llega a tener un efecto perjudicial, de muerte, de sufrimiento. Bárcena Reynoso explica que en Nietzsche encontramos la consideración de que toda condición humana implica el despliegue de “un conjunto de fuerzas formativas y normativas que delimitan la producción cultural de un tipo de hombre” (Reynoso, 2018. 149). No obstante, esa condición humana no es un “destino que condena la existencia, sino algo posible de superar, redirigiendo la propia voluntad, pues desde esta perspectiva emerge el hombre como ‘el animal aún no fijado’” (Reynoso, 2018. 149). De esta manera, el nuevo tipo de filósofos, los espíritus libres, serían capaces de superar la sujeción – desde la moral y la metafísica – a la cual han sido sometidos y que ha sofocado el potencial de lo humano.

Por ende, el filósofo, capaz de ver más allá de la superficie qué es lo verdadero y lo falso, así como la supuesta clara intencionalidad de la acción, afirma esa libertad del espíritu porque va al fondo de las cosas. Así, en tanto hay una servidumbre en la simplificación desde lo verdadero o lo falso, en la asimilación de dogmas y verdades estáticas, el espíritu libre muestra una maduración de lo que antes “parecía estar encadenado para siempre a su rincón y a su columna (OC III, HdH-I, Pr , §3. 71) pues se desliga de lo establecido en la cultura. Es por esto que Nietzsche nos dice que el matiz es la capacidad que se adquiere con la madurez, es decir, ya no hay solo dos caminos, dos lados, dos extremos, sino que pueden existir una pluralidad de ideas y formas de vida.

Ahora bien, llegar a ser un espíritu libre implica peligros claros para Nietzsche, dado que su deseo por conocer lo que se le oculta y su anhelo por crear nuevos principios, lo motiva a desmontar todo aquello que se tiene por certeza. El espíritu libre se atreve a dudar de eso que antes lo aseguraba y lo mantenía firme en sus concepciones metafísicas y morales. Esto lo hace vulnerable a caer en la locura, en el caos, en el desorden absoluto. En este sentido, es como si el espíritu libre se atreviera a abandonar su hogar “«antes morir que vivir aquí» – así resuena la voz imperiosa y su seducción:

¡y este «aquí», este «en casa», es todo lo que hasta entonces ella había amado! Un repentino horror y recelo hacia lo que amaba, un relámpago de desprecio hacia lo que para ella significa «deber», un ansia revolucionaria, arbitraria, volcánicamente impetuosa de peregrinación, de exilio... (OC III, HdH- I Pr§3. 71).

El espíritu libre se enfrenta a esa expatriación, a la anulación del hogar, a un cierto carácter de vagabundo. Además, la curiosidad en torno a lo prohibido caracteriza al espíritu libre en tanto

ha podido superar las cadenas que antes le negaban dicho deseo por conocer. Ahora está en libertad para explorar, inquirir, revisar, tomar o dejar.

El camino que transita el espíritu libre es uno que lo pone en relación con un tipo de enfermedad. Esta enfermedad tiene que ver con la insatisfacción, las constantes agitaciones a las cuales se ve expuesto por su tendencia a la libertad de espíritu, lo que lo lleva a encontrarse de la siguiente manera:

Inquieto y sin rumbo como en un desierto, haciéndose a sí mismo interrogaciones de curiosidad más peligrosas cada vez (...). ¿No pueden mirarse por el reverso todas las medallas? ¿El bien no puede ser el mal? Y si nosotros estamos engañados, ¿no somos también engañadores? (OC III, HdH-I, Pr §3. 71).

Esta desconfianza hacia todo, la inestabilidad que produce la sospecha constante, le significan al sujeto que transita hacia la libertad de espíritu según Nietzsche “largos años de convalecencia, años de matices múltiples, mezcla de dolor y de encanto” (OC III, HdH-I, Pr §4. 72). Sin embargo, esos largos períodos de enfermedad, de insatisfacción y de tribulaciones dan paso a una suerte de calma en el espíritu libre. Luego de haber contemplado la multiplicidad, de haber develado lo que las nociones de verdadero y falso, lo que la intencionalidad de la acción esconde, puede llegar a un punto en donde toda esa variación que contemplo ya no le preocupa: “lo que el espíritu libre contempla en lo sucesivo son solamente cosas - ¡y cuántas cosas! - que no le preocupan ya.” (OC III, HdH-I, Pr §4. 72).

Tras la contemplación de lo múltiple, el desapego que implica esa despreocupación hacia las cosas, el espíritu libre se acerca de nuevo a las cosas próximas, a las cosas particulares, pero ya no se identifica con ellas, ya no se aferra a lo que antes podría haber considerado como verdades; “casi tiene la impresión de que los ojos se le abren ahora por primera vez a lo próximo. Está estupefacto y se sienta en silencio: ¿pero a dónde estaba? Estas cosas próximas e inmediatas: ¡qué cambiadas le parecen!” (OC III, HdH-I, Pr §5. 72). Aparece en el espíritu libre una curiosidad renovada, un acercamiento desinteresado y desapegado hacia el mundo y las cosas. Al espíritu libre como filósofo, ya no le interesa tanto enunciar verdades y dogmas, no teme afirmar su ser filósofo desde el silencio, pues como dijo Nietzsche “en ciertos casos (...) es uno filósofo guardando silencio” (OC III, HdH-I, Pr §8. 74).

Por esta razón, el espíritu libre, el llegar a ser un espíritu libre, es un proyecto que implica soledad y aislamiento para quien lo emprende. Nietzsche nos dice que el espíritu libre logra abandonar ese mal gusto de querer coincidir con muchos (OC IV, MBM-2 §43. 325-6). Los juicios, las preguntas, los caminos de pensamiento que el espíritu libre recorre son suyos y de nadie más; si otro espíritu quiere emprender el camino a su liberación tiene que recorrer sus propios laberintos, luchar sus propias batallas contra sus concepciones más solidificadas. Para Nietzsche, al espíritu libre tiene que generarle aversión el hecho de que su verdad deba seguir siendo una verdad para cualquiera. De esta forma, quien emprende el camino a la libertad de espíritu se encontrará aislado, en una batalla que libra en soledad.

En este sentido, la independencia se convierte en un elemento importante para el espíritu libre, dado que su proyecto le implica una soledad característica, un aislamiento de la opinión popular y de las nociones del común, la independencia nace como su fortaleza. Ser independiente en el espíritu libre trae consigo peligros particulares. El independiente, según Nietzsche:

Se adentra en un laberinto, multiplica por mil los peligros que la vida encierra ya de por sí: de los cuales no es el menor de ellos el que nadie vea con sus ojos ni cómo ni dónde se ha perdido, aislado y desgarrado trozo a trozo por un minotauro cualquiera de las cavernas de la conciencia (OC IV, MBM-2 §29. 318).

Su aislamiento es uno de sus principales peligros porque no hay nadie que pueda ayudarlo en caso de que esté a punto de perecer en su proyecto. Y si llegase a perecer, nos dice Nietzsche, eso ocurriría tan lejos de la comprensión de los seres humanos que estos no lo sentirían ni compadecerían: “– ¡y no puede ya volver atrás! ¡Tampoco puede volver atrás a la compasión de los seres humanos!” (OC IV, MBM-2 §29. 318).

El ser independiente del espíritu libre implica tanto la fortaleza y el privilegio de valerse por sí mismo, pero también el peligro de perecer en soledad, aislado de la comprensión y la compasión de quienes un día fueron semejantes. En medio de todo, la independencia da cuenta del abandono de una servidumbre; la independencia es independencia de los otros, del Estado o patria, de toda compasión, de toda ciencia, de nuestras virtudes y singularidades. Así, Nietzsche nos presenta una valoración positiva de un tipo de soledad y aislamiento, uno que podría concebirse como malo o perjudicial en otros contextos.

Ahora bien, la valoración positiva hacia lo que podría ser catalogado como malo o rechazado según otros puntos de vista, es algo que caracteriza al espíritu libre no sólo con respecto a la soledad y la independencia. Podemos comprender esto como la forma en que el espíritu libre responde a la crítica a la moral. Nietzsche quiere diferenciar sus espíritus libres de ciertos usos del término que afirman un tipo de sujeto carente de soledad, que tiende a lo siguiente:

Lo que ellos ansían más fervientemente es la felicidad de la pradera verde y universal del rebaño, además de una seguridad, ausencia de peligro, bienestar y alivio de la vida para todo el mundo; sus dos canciones y doctrinas más veces recitadas se llaman «igualdad de derechos» y «compasión para todo el que sufre», – y el sufrimiento mismo lo consideran como algo que tiene que ser *eliminado*. (OC IV, MBM-2 §44. 326).

Los espíritus libres que describe Nietzsche defienden más bien la dificultad y el sufrimiento como lo que permite que la humanidad crezca vigorosamente, que la mera voluntad de vivir se transforme en una voluntad de poder, en voluntad libre de hacer, de poder llevar a cabo. Todo lo “malo”, para Nietzsche, sirve a la elevación de la especie tanto como su contrario. El espíritu libre, en este sentido, se afirma desde la imperfección, desde lo desviado, lo “malo”. Con esto, Nietzsche construye un concepto de espíritu libre que no cae en una idealización sino todo lo contrario. Es por esto que la enfermedad, la nostalgia, la soledad a la cual el espíritu libre se enfrenta, implica simultáneamente un tipo de salud. Dice:

Esa desbordante seguridad y salud, que no puede prescindir de la enfermedad misma como un medio y anzuelo del conocimiento, a esa madura libertad del espíritu que tanto es gobierno de sí como disciplina del corazón y abre la vía a muchos y contrapuestos modos de pensar” (OC III, HdH-I, Pr §4. 71-2).

En efecto, el camino del espíritu libre es uno que muestra cómo hay una gran salud en el caer enfermo; ese caer enfermo es un paso para la posterior satisfacción y libertad del espíritu. En su juventud, el espíritu libre no podía sino preguntarse por la causa de esa enfermedad, de esa soledad, de esa insatisfacción que lo acechaba y lo acompañaba siempre. La madurez le diría, como si asumiera una personificación, la cual es convertirse en señor de uno mismo, “señor incluso de tus virtudes. Antes, ellas eran tus señoras, pero deben ser sólo tus instrumentos junto a otros. Debías adquirir poder sobre tu pro y tu contra, aprender a desengancharlos y engancharlos según tu fin superior” (OC III, HdH-I, Pr §6. 73).

Llegados hasta este punto, es necesario vincular a la crítica a la metafísica y a la moral el concepto de voluntad de poder, sin embargo, como señalé en el capítulo anterior, en MBM se entiende por esto como un “afecto”. Dice Barbera:

Con el aforismo 19 de *Más allá del bien y del mal*, se puede constatar que la crítica a la metafísica de la voluntad precede inmediatamente a la presentación de un carácter fundamental de la voluntad de poder. La voluntad como prejuicio popular es sustituida en el aforismo por un ‘afecto’, o un «afecto del mando», que es esencialmente «el afecto de superioridad respecto a quien debe obedecer» y a lo que se reduce en definitiva la pretendida libertad del querer. (Barbera, 2003, p. 19)

Por ende, la voluntad de poder, de poder-hacer, de poder efectuar, está encarnada en el espíritu libre y se expresa en él poderosamente. A su vez, Nietzsche se atreve a ir más allá de tan solo dudar de los cimientos metafísicos de lo verdadero y lo falso e intenta proponer unos nuevos cimientos, no buscando a la cosa en sí, sino produciendo a partir de la propia experiencia particular del espíritu libre. La voluntad de poder como esa fuerza transformadora y productiva que el espíritu libre encarna y siente fluir en sí mismo aparece como recorriendo todo lo existente; la inmensidad de la naturaleza, su inmanencia, se explicaría desde la noción de voluntad de poder, como diferentes expresiones y variaciones de ésta. En MBM, él nos dice:

Suponiendo que nuestro mundo de apetitos y pasiones sea lo único real que está «dado», que no podamos ascender o descender hacia ninguna otra «realidad» que precisamente la realidad de nuestras pulsiones – pues pensar es solo una interacción de esas pulsiones entre sí –: ¿no nos es lícito hacer el intento y plantear la pregunta de si este dado no bastaría para comprender también, partiendo de lo idéntico a sí mismo, el llamado mundo mecánico (o «material»)? No me refiero a comprenderlo como ilusión, como «apariencia», como «representación», sino como algo dotado de un mismo grado de realidad que nuestro afecto mismo, – como una forma más primitiva del mundo de los afectos, en la que todo está dispuesto todavía en una poderosa unidad que luego se ramifica y configura en el proceso orgánico (y también, desde luego, se mitiga y debilita –), como una suerte de vida pulsional en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, la asimilación, la nutrición, la excreción y el metabolismo, siguen estando sintéticamente unidas entre sí, – ¿cómo una forma previa de la vida? [...] Por último, suponiendo que se consiguiera explicar toda nuestra vida pulsional como la configuración y ramificación de una única forma fundamental de la voluntad – a saber, de la voluntad de poder, tal como reza mi tesis –; suponiendo que se pudieran reconducir todas las funciones orgánicas a esta voluntad de poder y en ella se encontrase también la solución

al problema de la generación y la nutrición – es un único problema –, entonces habríamos adquirido así el derecho a definir inequívocamente cualquier fuerza actuante como: voluntad de poder. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su «carácter inteligible» – sería justamente «voluntad de poder», y nada más. (OC III, MBM-2 §36. 322-3).

En este sentido, la noción de espíritu libre responde a la metafísica de lo verdadero y lo falso con una metafísica más inmanente, en donde la naturaleza sólo se vale de sí misma y de su voluntad de poder – esa fuerza transformadora que mueve a crear y producir – y se coloca a sí mismo en el lugar de una expresión radical y poderosa de dicha voluntad de poder. La autoconservación, la preservación de la autoproducción, se vuelven importantes aquí en el espíritu libre.

Ahora bien, el espíritu libre, como vimos, da un paso adelante tras la crítica a la metafísica y a la moral que Nietzsche nos ha mostrado. Por un lado, da una nueva valoración a lo malo, al sufrimiento, al dolor – pilares de las discusiones morales con respecto a la intencionalidad de la acción –, lo ubica como momento necesario e indispensable en el trayecto a la libertad del espíritu y abandona los enjuiciamientos morales, los tribunales, la servidumbre, incluso en nombre de lo bueno – o la buena intención –. Por otro lado, replantea la metafísica de lo verdadero y lo falso para afirmarse a sí mismo desde una noción inmanente de la voluntad de poder como lo que expresa la naturaleza en su totalidad.

La afirmación de lo animal, lo vegetal, lo orgánico en general, en el espíritu libre a partir de la expresión de la voluntad de poder muestra simultáneamente una superación de la moral y de la intencionalidad como origen de la acción. La voluntad de poder, en tanto fuerza productiva que recorre la naturaleza, origina las acciones no obedeciendo a un esquema de lo bueno y lo malo sino quizás a una autoconservación, a una autoafirmación, a una autoproducción. Lo metafísico y lo moral, habiendo abandonado la sombra de la cosa en sí, aparecen aquí replanteados desde la figura del espíritu libre.

Esta forma de conectar la crítica a la metafísica y a la moral nos dirige a la idea de un estadio posterior a los esencialismos, posterior a la moral de la acción intencional, posterior a las nociones de lo verdadero y lo falso, que sería el estadio por-venir de la humanidad. El espíritu libre parece ser ese futuro apenas previsible al cual la humanidad debería aproximarse. La superación de las “cadenas” que el ser humano se ha impuesto a sí mismo es el paso por seguir en su constante

desarrollo. Lo humano, como algo aún sin terminar, adquiere la importancia que podría llegar a perder en discusiones en torno a la cosa en sí. En este sentido, cuando hablamos del espíritu libre como la aspiración o incluso el proyecto de lo humano, estamos queriendo decir, con Nietzsche, que se trata de un proceso individual, singular, de cada sujeto consigo mismo y en su soledad. Es un trayecto que se realiza en aislamiento pero que, al final, implica una generalización; el espíritu libre generaliza su condición como la condición humana, es decir, como un problema colectivo al que tenemos que prestar atención.

De esta manera, lo colectivo y lo individual, la humanidad en general y cada sujeto en singular, se conectan en el espíritu libre a partir de una transformación de la vida, de cada vida en particular. En palabras de Reynoso, se trata de la “reestructuración de la vida que Nietzsche llamó ‘transvaloración de los valores’” (Reynoso, 2018, p.147). El espíritu libre como concepto o figura motiva, mueve a emprender el camino de una transformación vital absoluta.

La forma en que lo metafísico y lo moral, tras una crítica que socava sus suelos, se conectan en la expresión del espíritu libre, invitan al sujeto a hacer parte de sí una potencia vital que quizá antes pasaba desapercibida o estaba oculta. La voluntad de poder implica la afirmación del afuera, del poder de la naturaleza para autoproducirse y conservarse, en el interior del sujeto y en sus condiciones de vida más concretas. Se trata de una forma de sacar al ser humano, y al filósofo, de discusiones sin fin y de arrojarlo al terreno de la vida y de las transformaciones posibles allí.

Al final, la transformación desde lo pequeño, desde la vida concreta de los sujetos, termina haciendo eco y alcanzando a la totalidad de lo humano. La libertad del espíritu libre, en tanto resuena en toda la humanidad, carga una responsabilidad que no tiene que ver con lo bueno y lo malo – entendido desde las discusiones morales – , sino más bien con la autopreservación, la conservación de la vida para que continúe su producción: “no se trata de un libertino (...) sino de un valiente hombre de experimento que bajo una nueva lucidez es capaz de replantearse la responsabilidad de su propia existencia” (Reynoso, 2018, p. 47). Es en ese sentido de responsabilidad y en esa valentía por desprendernos de las bases morales y metafísicas que tanto tiempo han estado bajo nuestros pies, que empezamos a crear nuevos horizontes, nuevos caminos que son más afables con la vida y también con nosotros mismos, al visibilizar que en la soledad no encontramos abandono sino esa libertad y ese autoconocimiento que el filosofar nos da: la liberación del espíritu.

CONCLUSIONES

El objetivo de esta investigación es hacer un análisis hermenéutico de la obra *Más allá de bien y del mal* para responder a la pregunta ¿cuáles son las implicaciones éticas que conllevan la crítica a la metafísica, la figura del espíritu libre y las condiciones de surgimiento del filósofo del futuro? Esto se abordó en tres capítulos, exponiendo en el primero titulado *Sobre el contexto histórico y estilístico de Más allá del bien y del mal en la obra de Friedrich Nietzsche* la importancia de MBM en su empresa filosófica y su estrecha conexión entre la obra y el filósofo. Como vimos, Nietzsche en su correspondencia con familiares y amigos, expone que su gran tarea es la consolidación de la transvaloración de los valores. Sus intenciones con esta obra fue llegar al público de manera directa, hacer una crítica a la modernidad y generar una reevaluación sobre los principios de su época, dado que con su obra *Zaratustra* no lo logró al ser de difícil comprensión. En la carta del 5 de agosto de 1886, le dice a su amigo Franz Overbeck lo siguiente:

¡Si pudiera darte una idea de mi sentimiento de *soledad*! Ni entre los vivientes ni entre los muertos tengo a nadie con quien me sienta afín. Esto es de un horror indescriptible; y sólo el ejercicio de soportar ese sentimiento y un desarrollo gradual del mismo desde la niñez me hace comprensible que no haya sucumbido por su causa. – Por lo demás, la tarea por la cual vivo está ante mí con claridad – como un *factum* de indescriptible tristeza, pero transfigurado por la conciencia de que hay en ello algo grande, si jamás algo grande ha habitado la tarea de un mortal. (CO V, Nr, 729. 198).

Nietzsche en varias ocasiones afirma que su tarea es hacer una transformación en los valores instaurados que hay en la moral, la religión, la política, la ciencia y la cultura. Él sabía que no era un sujeto cualquiera sino que había un potencial en sus escritos y en su razonar. Por eso asume su soledad y aunque se queja de ello, continúa con su propósito, superando su estado de salud, su dificultad para leer y escribir debido a su ceguera intermitente, sus problemas anímicos, etc.

Cuando publica *Más allá del bien y del mal*, no tiene la acogida que esperaba pero es en este ignorar que insiste en ser visto de alguna manera. Como señala el filósofo alemán Urs Sommer, la importancia de MBM es desmontar los conceptos y quitar las bases fijas de la tradición occidental para replantearnos si potencian o no la vida. Nietzsche, no impone su filosofía o su forma de pensar, sino que nos moviliza a que nos cuestionemos sobre lo que nos han enseñado y transmitido por siglos. Su misma forma de vivir, es un reflejo de su pensamiento, dado que propone

que las vías para un cambio en su época y en la posteridad serían las figuras del espíritu libre y el filósofo del futuro, lo cual en mi lectura tanto de sus obras como de su comunicación epistolar, evidencio que hay un ejercicio de autosuperación constante y de ver en el padecer un vehículo para la construcción de un ser humano virtuoso y de una civilización más afín a la vida.

El segundo capítulo, que se titula *La crítica a la metafísica y el develamiento de los trasmundos* se expuso la crítica que hace Nietzsche a la metafísica. Él no entiende la metafísica como una doctrina epistemológica sino como el resultado de una condición psicológica, la cual nace de los afectos, algo netamente humano. El hombre, en su estar en el mundo, empezó a ordenarlo para darse una estabilidad porque vivir en un mundo de caos y de devenir, sería agónico y hasta paralizante. En este sentido, los metafísicos, o como sugiere Nietzsche, la historia de la filosofía, son teorías y postulados que se afirman como verdades absolutas y enaltecen principios abstractos como Dios, el ente, el ser, la cosa en sí pero que anulan lo físico, lo tangible, lo corpóreo para darle prioridad a lo espiritual, lo intangible.

De esta manera, borrar los afectos y las pasiones en el mundo, enseñando que lo que prima es la razón, es uno de los grandes errores en la historia de la humanidad. Esto por dos razones, la primera, nos señala Nietzsche, es antinatural imponer que la vida debe guiarse únicamente por conceptos, teorías, postulados y de esta manera, llegar a tener una vida plena. Nietzsche encuentra la génesis del problema de separar la razón y los afectos, dado que lo bello, lo bueno y lo verdadero son valoraciones que determinan las cosas como buenas o malas, como feas o bellas, como positivas o negativas, generando consigo una adecuación de la realidad.

Ahora bien, esta adecuación de la realidad nos dice Nietzsche es con base a la moral, ya que desde el inicio de la filosofía, Sócrates y Platón postularon que la lógica y el razonar son la mejor manera para vivir. La diferencia está en que Sócrates no impuso una Academia o una filosofía pues sus enseñanzas llegan a una aporía dejando abiertas las posibilidades de dar solución a los problemas de la existencia. Sin embargo, heredó a Platón la idea de que una vida sin reflexionar no vale la pena ser vivida, es decir, la razón es lo más importante.

Respecto a Platón, sí creó su teoría de las ideas en donde afirmó que hay un mundo sensible y otro inteligible; el primero es aquel en el que conocemos el universo a través de nuestros sentidos pero es imperfecto pues es una copia del mundo real; el segundo, es aquel que es imperceptible por los sentidos pero es perfecto y eterno. Por lo tanto, Nietzsche afirma que poner una jerarquía en el

mundo colocando lo aparente por encima de lo concreto, es fomentar una ilusión en los hombres, en fantasear con otra realidad, una que llene las insatisfacciones que el mundo en donde habitamos, no nos las otorga. Por ende, también Nietzsche critica la religión, más específicamente al cristianismo, pues como sabemos, tiene la misma estructura del platonismo, afirmar que hay un mundo perfecto, bello y eterno: *el paraíso*.

La segunda razón por la que Nietzsche se preocupa por querer anular lo pasional en el hombre, se debe a que al simplificar el mundo en lo que debe ser y lo que no, ha hecho que se asuman como verdades incuestionables unas cosas, negando otras. La verdad es uno de los pilares fundamentales en la filosofía nietzscheana porque para él, el saber el trasfondo de las cosas hace que podamos reconocer las mentiras o las tergiversaciones en la historia. Sin embargo, Nietzsche no se pregunta si existe o no la verdad sino que lo que nos quiere hacer ver es que hay en nosotros una voluntad de verdad, es decir, una inclinación por saber la verdad.

Su respuesta a la necesidad que tenemos los seres humanos por saber la verdad es que al conocerla, nos asusta y preferimos autoengañarnos. En MBM, Nietzsche se pregunta ¿queremos la verdad o preferimos el engaño? Esta cuestión la resuelve él mostrándonos las falencias que tiene los presupuestos metafísicos, descubriendo que su origen es el miedo, el *horror* que sienten por la realidad en la que viven, así que crean un mundo ficcional y lo hacen parecer verdadero. Es en la repetición constante que una mentira puede asimilarse como cierta y así lo ha hecho la tradición occidental.

Por otra parte, Nietzsche rescata de la metafísica, esa capacidad creadora por inventar nuevos mundos y por seducirnos a vivir; hay en ellos un aporte artístico. Sin embargo, su forma de hacerlo no es la más indicada porque elimina lo corpóreo en el hombre y sus deseos pasionales. Para él, la manera más admirable es como lo hicieron los griegos con la tragedia: aceptar el sufrimiento como parte de la vida y transformarla en una obra de arte.

En el tercer capítulo, titulado *Hacia nuevos horizontes: la naturaleza del espíritu libre y la representación del filósofo del futuro* se explicó cuáles son las implicaciones éticas que conlleva la crítica a la metafísica, la noción de espíritu libre y las condiciones de surgimiento del filósofo del futuro en la obra *Más allá del bien y del mal*, caracterizando lo que concibe Nietzsche por espíritu libre y su propuesta sobre el filósofo del futuro.

Según MBM, el concepto de espíritu libre de Nietzsche permite articular varios elementos de su crítica a la metafísica y a la moral. Pudimos ver cómo Nietzsche rastrea en el fondo de las discusiones y teorías sobre lo metafísico y lo moral una tendencia a buscar claridad en la cosa en sí. En la metafísica se intenta tocar la cosa en sí desde la distinción entre lo verdadero y lo falso; en la moral se apela a una intencionalidad pura, identificable, transparente que permite determinar si una acción es buena o mala. El espíritu libre se da cuenta de la servidumbre que implica la sujeción a dichas categorías y la omisión de lo múltiple que se esconde tras esas nociones aparentemente indudables. Así, el filósofo debe devenir espíritu libre y ejercer la sospecha constante, ir cada vez más allá en sus preguntas y sus cuestionamientos, socavar las bases de lo que una vez dio por sentado.

En este sentido, el valorar positivamente el sufrimiento, el dolor, la dificultad, lo desviado, lo imperfecto, lo “malo”, genera que el espíritu libre emprenda un camino de autosuperación y de liberación de esas cadenas o servidumbres en las que se ve involucrado. Ese tránsito está enmarcado por la expresión de la voluntad de poder, una fuerza transformadora y creadora que recorre toda la naturaleza y que, al fin, tras haber roto las cadenas de lo bueno y lo malo, de lo verdadero y lo falso, se expresa en el sujeto. Al afirmar la voluntad de poder, al efectuarla y reconocerla como la fuerza que posee todo lo orgánico – y quizás también lo inorgánico –, el sujeto que aspira a la libertad de su espíritu abre su soledad y su aislamiento a todo lo está fuera de sí. Esa soledad y ese aislamiento terminan mostrándole que lo que hay en su interior participa de lo que hay en su exterior y viceversa.

El espíritu libre se compromete con una revaloración de la vida, de su vida singular, desde replantearse los valores que han sido establecidas a lo largo de la historia humana. De esta forma, cuando el sujeto alcanza la libertad de espíritu, cuando el espíritu libre se realiza, esto significa una transformación y un movimiento para todo el género humano. El espíritu libre no es sólo un espíritu individual sino también la manifestación de la libertad en el espíritu de lo humano como generalidad.

La filosofía de Nietzsche nos permite construir y elucidar un nuevo proyecto, el proyecto de cada sujeto en singular pero también el proyecto de lo humano, el proyecto de ese estadio al cual la humanidad podría y debería llegar obligándonos a abandonar la arrogante creencia de que lo humano es algo terminado. La superación de la moral y de la metafísica que Nietzsche nos

muestra marca un punto de inicio para lo que la humanidad puede hacer de sí misma en un futuro por-venir, apenas previsible, y eso no deja de tener como correlato la transformación radical, múltiple, de las vidas singulares en una apertura a lo externo, a lo animal, a lo natural a partir de una transvaloración de los valores.

Ahora bien, en cuanto a las implicaciones éticas que conlleva la crítica a la metafísica, Nietzsche propone una revaluación de los principios absolutos y totalizantes que hay en distintos ámbitos pues encierran el mundo en conceptos y en categorías, como dice Mónica Cragolini (2000):

La destrucción es una tarea interminable no sólo porque «el hombre es un animal que venera» y que necesita arrodillarse, para poder soportar la vida, sino también porque el fin de la destrucción significaría el fin del pensamiento, la detención del poder negativo que desde la corrosión de todas las «verdades» alcanzadas permite que las mismas no se transformen en nuevos fundamentos o nuevas seguridades (p. 231).

En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche no propone una destrucción de la metafísica o de las teorías filosóficas sino que nos ofrece un reajuste en las grandes esferas que sostienen la existencia como Dios, el Estado, la moral y demás fundamentos. Su preocupación por la decadencia de Occidente se debe a que todo se ha reducido a dogmas y caer en verdades absolutas es un grave error porque mantiene al mundo estático y la vida es un constante devenir.

Para Nietzsche, la existencia es una lucha de fuerzas, es lo dionisiaco y lo apolíneo, es un crear y un destruir, es un juego de impulsos y debe mantenerse en movimiento porque si nos sujetamos a algo fijo, la sociedad se estancaría y como es un organismo vivo, enfermaría. A su vez, para él, una cultura que no se ponga metas altas está destinada a la decadencia, dado que se ha limitado en vivir en seguridades y en dicotomías, anulando el paso a nuevas perspectivas y formas de vida.

Considero que la tarea de Nietzsche con la transvaloración de los valores es un proyecto de lo humano como una actividad de autosuperación que no se basa en un contenido vacío, repetitivo y motivacional como el que vemos en la actualidad con el *coaching*, que nos hace creer que todo es posible, que la felicidad está en mentalizarse en que todo va a estar bien y con decretar afirmaciones positivas puedo cambiar mi realidad. Nietzsche nos muestra que el sufrimiento, el

dolor, el padecer son necesarios para la evolución del ser humano y por eso es tan fundamental el concepto de *espíritu libre*.

Como vimos, para Nietzsche no todos los seres humanos podemos ser espíritus libres porque se requiere de una resistencia y de una fuerza interior para separarse de las masas y hacer su propio camino teniendo dominio de sí. También, de soportar la soledad porque su naturaleza es no tener un hogar o un suelo donde reposar, sino ser un errante que construye sus propias concepciones sobre su existencia y su entorno.

Finalmente, respecto a la moral, Nietzsche nos muestra que no existen los hechos morales sino solo una interpretación moral de los hechos y eso se debe a que le hemos asignado una intencionalidad a las acciones, volviendo a caer en valoraciones como buenas o malas, en vez de verlas como algo que depende de múltiples factores. Para él, la moral ha hecho que los hombres se cohiban y sientan culpa por encasillarse en lo que puede ser bueno o perjudicial. Es por esto que el espíritu libre y el filósofo del futuro se desligan de estos prejuicios para dar paso al arte, pues es en el crear nuevas percepciones, en imaginar múltiples posibilidades de existencia que se afirma ese amor por la vida, ese amor fati, dado que el arte es la actividad metafísica por excelencia pues ésta está más allá del bien y del mal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abad, A. (2003). Nietzsche y el develamiento de los soportes metafísicos. Universidad Nacional de Colombia.
- Alonso, O. (2017). «Nomadismo y espíritu libre: la noción de freisinnigkeit en el pensamiento político nietzscheano». *ENDOXÁ: Series Filosóficas*.
- Amador Bech, J. (2002). Derivas sobre nihilismo y modernidad a partir de Nietzsche.
- Aristóteles (1998). *Metafísica*. Madrid, Gredos.
- Ávila, R. (1987) Metafísica y nihilismo. Una reflexión sobre las contradicciones de nuestro tiempo. *Gazeta de Antropología*, artículo 4. Referido de https://www.ugr.es/~pwlac/G05_04Remedios_Avila_Crespo.html
- Bamford, R. (2015). Nietzsche's Free Spirit Philosophy. Rowman & Littlefield international.
- Betancourt, W. (1978). ¿Por qué metafísica? En torno al problema de la 'superación de la metafísica'. *Ideas y Valores*, 27(53-54), 25–42. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/19653>
- Carpio, A (2013). *Principios de filosofía*. Paidós.
- Colomer, E. (1990). El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger. *Tomo tercero El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger*. Barcelona, España. Editorial Herder.
- Colomer, E. (2001). El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger. *Tomo primero La filosofía trascendental: Kant*. Barcelona, España. Editorial Herder.

- Cragolini. M. (2000). Filosofía nietszcheana de la tensión: la re-sistencia del pensar. *Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. V, pp. 225 – 240. Málaga, España.
- D’lorio, P. (2016) El viaje de Nietzsche a Sorrento. *Una travesía crucial hacia el espíritu libre*. Barcelona, España. Editorial Gedisa S.A
- Farre, L (1983). Heráclito: traducción al griego, exposición y comentarios de Luis farre. Orbis.
- Fink, E. (1996). *La filosofía de Nietzsche*. España, Alianza Editorial.
- Gama, L. E. (2017). “El carácter total del mundo”. Esbozo de una ontología del caos en Nietzsche. *Ideas y Valores*, 66 (165), 347-367.
- Grontijo, L. (2016). Friedrich Nietzsche y los combates de su época: Romanticismo.
- Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* México, Fondo de Cultura Económica.
- Kenny, A. (2005) *Breve historia de la filosofía occidental*. Barcelona, España. Editorial Paidós
- Kirk, G.S. Raven, J.E. Schofield, M (1981). *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos. Tomo I y II.
- Liñán, A. (2019) EL FILÓSOFO DEL FUTURO. *El paso del destructor al artista*. El Búho N° 23. Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía.
- Meléndez, G. (2001). *Nietzsche en perspectiva*. Capítulo V, Estilo: Hombre y estilo, (su) grandeza y unidad en Nietzsche. Colombia, Siglo del Hombre Editores.
- Mondolfo, R. Heráclito: Textos y Problemas de su Interpretación. México D.F.: SIGLO XXI EDITORES, S. A.

Nietzsche, F. (2012). *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro*. España, Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2016). *El nacimiento de la tragedia*. España, Alianza Editorial.

Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Barrios Casares, M., Llinares Chover, J. B., Santiago Guervós, L. E. d., & Aspiunza, J. (2011). *Obras completas*. Madrid: Tecnos. 4 vols. OC.

Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Llinares Chover, J. B., Santiago Guervós, L. E. d., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2016). *Obras completas. Vol. I, Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos. OC I.

Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Barrios Casares, M., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2013). *Obras completas. Vol. II, Escritos filológicos*. Madrid: Tecnos. OC II.

Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche. (2014). *Obras completas. Vol. III, Obras de madurez I*. Madrid: Tecnos. OC III.

Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., Aspiunza, J., Barrios Casares, M., Lavernia, K., Llinares Chover, J. B., Martín Navarro. (2016). *Obras completas: Vol. IV, Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Madrid: Tecnos. OC IV.

Nietzsche, F., & Santiago Guervós, L. E. d. (2005-2012). *Correspondencia*. Madrid: Trotta. 6 vols. CO.

Nietzsche, F., & Santiago Guervós, L. E. d. (2005). *Correspondencia I: Junio 1850-Abril 1869*. Madrid: Trotta. CO I.

Nietzsche, F., Romero Cuevas, J. M., & Parmeggiani, M. (2007). *Correspondencia II: abril 1869-diciembre 1874*. Madrid: Trotta. CO II.

Nietzsche, F., & Rubio, A. (2009). *Correspondencia III: enero 1875-diciembre 1879*. Madrid: Trotta. CO III.

Nietzsche, F., & Parmeggiani, M. (2010). *Correspondencia IV: enero 1880-diciembre 1884*. Madrid: Trotta. CO IV.

Nietzsche, F., & Parmeggiani, M. (2011). *Correspondencia V: enero 1885- octubre 1887*. Madrid: Trotta. CO V.

Pachón (2021). Metafísica del arte y crítica del socratismo en El nacimiento de la tragedia. *Revista Filosofía UIS*. Vol. 20, N° 2, 261 – 278.

Parménides (2007). *Poema, fragmentos y tradición textual*. Madrid, Istmo.

Platón (1988). *Diálogos tomo IV*. Madrid, Gredos.

Platón (1988). *Diálogos tomo V*. Madrid, Gredos. Realismo y modernidad. *Pensar, Revista Electrónica*, V. 7. N. 1, 1 – 18.

Reginster, B. (2002) Perspectivism, Criticism and Freedom of Spirit. PP 40 – 62. Blackwell Publishers. Referido de <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00100>

Reynoso, J. (2018) «¿Libre para qué? Sobre la liberación del espíritu y el cultivo de la voluntad en la filosofía de Nietzsche». *Signos Filosóficos*.

Roco, F. (2009) De la verdad a la interpretación. *Nietzsche y la deconstrucción de la filosofía*. Editorial Universidad de la Serena

Rodríguez, M. (2010) La teoría nietzscheana del conocimiento. Referido de https://www.academia.edu/3222268/La_teor%C3%ADa_nietzscheana_del_conocimiento

Rüdiger, S. (2000). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. España, Tusquets Editores.

Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación I*. Clásicos de la cultura. España, Editorial Trotta.

Urs Sommer, A. (2016). *Nietzsche - Kommentar jenseits von gut und böse*. Bergisch Gladbach, Alemania. De Gruyter. Traducción por Gilbert García Pedraza.

Vermal, J. (1987) *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. España. Editorial Anthropos.