

PROGRAMA DE FILOSOFIA

EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: LEONEL ENRIQUE CAIROZA CORONADO

**TÍTULO: “HUELLAS DE LA LIBERTAD EN UN MUNDO METAFÍSICO:
LA IDEA DE LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE FRIEDRICH
NIETZSCHE”**

CALIFICACIÓN

APROBADO

KENNETH MORENO MAY

Asesor

SANDRA LORENA HIDALGO ARANGO

Jurado

Cartagena, 14 de octubre de 2020

**HUELLAS DE LA LIBERTAD EN UN MUNDO METAFÍSICO: LA IDEA
DE LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

Leonel Enrique Cairoza Coronado

Trabajo de grado como requisito para optar por el título de Filósofo

Kenneth Moreno May

Asesor

Universidad de Cartagena

Facultad de Ciencias Humanas

Programa de Filosofía

Cartagena de Indias D. T. Y C

2020

A mis padres, por su constante apoyo y confianza.

AGRADECIMIENTOS

A Kenneth Moreno May, mi asesor, por sus considerables aportes en la elaboración de esta monografía. Al docente Raúl Puello Arrieta, que, sin saberlo, siempre estuvo estimulando mi interés sobre diversos temas filosóficos y actitudes sobre la vida. A la docente Sandra Lorena Hidalgo, por despertar el entusiasmo de trabajar sobre este tema. A mi estimada Angelly Terán, por acompañarme en este camino.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	7
--------------------------	----------

CAPÍTULO I

NIETZSCHE: LA VITALIDAD Y LO DIONISIACO.....	14
---	-----------

1.1 El sentimiento trágico de la vida	15
1.2 El ideal socrático	21
1.3 La tradición filosófica: una transvaloración	26

CAPÍTULO II

EL CRISTIANISMO Y LA CULTURA METAFÍSICA OCCIDENTAL TRADICIONAL..	33
---	-----------

2.1 La metafísica.....	34
2.2 Los valores culturales de occidente: nihilismo negativo y cristianismo	38
2.3 El lenguaje conceptual.....	41
2.4 El camino hacia la libertad: memoria y olvido.....	47
2.4.1 El nihilismo positivo	52
2.4.2 La voluntad de poder.....	54
2.4.3 El superhombre	57

CAPÍTULO III

DEL DETERMINISMO KANTIANO A LA LIBERTAD NIETZSCHEANA.....	61
--	-----------

3.1 Concepto de libertad y determinismo en Kant	62
3.2 El eterno retorno: perspectiva de la libertad.....	70

3.3 Un paradigma de la libertad.....	78
CONCLUSIÓN.....	82
BIBLIOGRAFÍA.....	86

INTRODUCCIÓN

Durante los siglos XVII y XVIII, en Europa se estaba presentando un movimiento cultural e intelectual que buscaba explicaciones fundamentalmente racionales con que la humanidad pudiera valerse para divulgar su conocimiento sobre el mundo, a esta doctrina se le llamó Ilustración, y su mayor precursor fue Immanuel Kant. Sin embargo, para estos mismos siglos, y antes de la llegada de la filosofía kantiana, existieron dos posturas de corte filosófica que buscaban dar explicaciones al mundo, estos eran: racionalismo y empirismo. Los primeros defendían que todo conocimiento es innato, mientras que los segundos estaban sujetos a la experiencia como fuente para poder explicar la realidad. Ambas, desacreditaban a la otra para valerse de sí misma, y adquirir una noción de verdad absoluta en sus ideas.

Immanuel Kant fue un filósofo alemán nacido en 1724, esto es, en la segunda mitad del siglo XVIII. Su filosofía, estaba interesada en la capacidad humana de pensar por sí mismo, por tal motivo, en *La respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* (1784), considere que “la ilustración es la liberación del hombre de la autoculpable minoría de edad”. La minoría de edad, apunta hacia la incapacidad que tienen algunos humanos de no pensar por sí mismo, es decir, de no servirse de su propia razón para empezar a decidir con independencia de causas externas. Cuando se logra salir de la minoría de edad a través del uso correcto de la razón, el hombre se convierte en un sujeto autónomo que actúa por libertad. Con esto, Kant se embiste a resolver la disputa entre racionalismo y empirismo, que para la época estaba teniendo total relevancia, originando una propia teoría que no negara esas posturas, sino que, por el contrario, pudiera servirse de ellas para ofrecer un desenlace, otorgándole de nombre, idealismo trascendental.

Teniendo como premisa fundamental la libertad, Kant en la tercera antinomia de la razón pura o conflicto de ideas trascendentales, reflexiona entorno a una tesis del racionalismo y una antítesis del empirismo que disputan por la posibilidad o imposibilidad de una causa primera que haya originado el mundo (todo con el fin de imponerse cada una como verdad). Kant, en tanto sujeto ilustrado, como se ha dicho, no estuvo propenso a ninguna de las doctrinas, sino que, con el uso correcto de la razón que le proporciona autonomía y libertad de actuar, estableció una solución que

versa en que ambas alternativas pueden realizarse de forma simultánea con un punto de vista diferente en el mismo acontecimiento. (Kant, 1998, pp. 465- 466)

En *La crítica de la razón pura* (1781), Kant expone el conflicto de las ideas trascendentales. En ella, se devela la libertad trascendental como “una absoluta espontaneidad que inicia por sí misma una serie de fenómenos, sin estar a la vez condicionada por alguna otra causa” (Kant, 1998, p. 408), o lo que es lo mismo, como primer motor inmóvil que mueva sin ser movido, mencionado en la antigüedad por Aristóteles. En sentido cosmológico, la posibilidad de una libertad trascendental queda resuelta en tanto que ella, como primera medida, no contiene nada que esté en relación con la experiencia, y como segunda medida, no puede establecerse de modo definido por la experiencia. Sin embargo, Kant también refiere la idea de una libertad práctica que se determina por la libertad trascendental.

Para este trabajo, se ha decidido utilizar la obra *La fundamentación metafísica de las costumbres* (1785) para examinar el concepto de libertad práctica en Kant. Si bien, la posibilidad de la libertad práctica se encuentra en el terreno de los fenómenos, esta actúa como una causalidad de la razón en determinación de una voluntad por libertad. En otras palabras, la libertad práctica es la independencia de la voluntad respecto a los impulsos encontrados en la sensibilidad, pero, ese sujeto también es considerado como fenómeno y responde a leyes que son de causalidad natural, como impulsos e inclinaciones sensitivas. Lo que realmente hace al sujeto kantiano actuar autónomamente, es su razón, la cual fija sus acciones en determinaciones independientes de su sensibilidad. Al respecto, Kant (1998) afirma:

"La razón es, pues, la condición permanente de todos los actos voluntarios en que se manifiesta el hombre. [...] Determinando que el efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura, obra, por tanto, libremente, sin que haya en la cadena de las causas naturales motivos, externos o internos, que la precedan en el tiempo y la determinen dinámicamente." (p. 476).

Como hemos visto, Kant propone una idea de libertad basado en la razón como condición de tener autonomía sobre los propios actos. Por una parte, esta libertad es positiva en tanto no admite las creencias e ideales de otros agentes, pero, por otra parte (en lo personal), es negativa en tanto prescinde de los sentidos para subsistir, pues la razón, se desarrolla con la vida y lo sensorial. En ese sentido, la libertad de Kant como proyecto político y social que buscaba comprender el mundo, logró cambiar el rumbo de la sociedad en tanto actividad intelectual, pero, su falta consistió en desvalorizar lo sensitivo de la humanidad, para silenciar lo instintivo del cuerpo. El legado filosófico de Kant, fue de suma importancia para obras alemanas posteriores y, para finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, se había dado comienzo al idealismo alemán, una corriente filosófica inaugurada por este filósofo.

El siglo XIX, estuvo caracterizado por una gran convulsión en cuanto a pensadores y corrientes filosóficas en Europa. Así como hubo un desarrollo del pensamiento kantiano, también existieron filósofos que reaccionaron de forma adversa a este pensador. El autor que nos interesa, y quizá por sus fragmentos y pasajes relacionados al tema de la libertad de forma opuesta a la kantiana, es decir, resaltando lo vital, es Friedrich Nietzsche, quien consideró que la percepción sobre la libertad de Kant y el conocimiento de las cosas de forma cognoscible, no llevaría a un pesimismo, en tanto negación de la vida, sino a concebir un nuevo tipo de libertad.

Así pues, Friedrich Nietzsche, nace en Röcken, Alemania, hacia el año 1844, pleno siglo XIX. En 1858 había sido internado en Pforta, donde despertó cierto interés sobre el estudio del mundo antiguo griego, luego, hacia 1864 comienza sus estudios de filología en la Universidad de Bonn, la más renombrada para la época. De 1869 a 1879, desarrolla actividades como profesor en la Universidad de Basilea y, en 1872 publica su obra *El nacimiento de la tragedia*, texto que marcaría una diferencia con los otros filólogos por contener una visión del mundo griego alejada de las reflexiones plácidas que se sostenían tradicionalmente. Nietzsche, a parte de la filología, se sirvió de la filosofía para brindar una visión del mundo antiguo más general de la que podían nombrar sus colegas.

Nietzsche observó en la filosofía de Kant, y toda la tradición filosófica occidental, un resentimiento en contra de la vida en tanto se encargaban de deslegitimar lo sensorial, y elevar lo racional en la vida humana, para poder dar explicación de los fenómenos del mundo de forma

calculable y científica. Esta percepción, sin embargo, no surgió específicamente con Kant, sino con Sócrates, quien en la antigüedad se encargó de suministrar la razón a todos los habitantes con la finalidad de elevarlos hacia un estado de conocimiento absoluto, que haría diferenciar una simple opinión de una verdad única del mundo. Este antecedente, sirvió a la tradición para buscar siempre una verdad que estuviera enfocada en conocer las cosas en sí mismas, despojando a los sentidos de su enfoque, y suprimiéndolos para hacer perdurable la razón.

El problema de la libertad, ha sido analizado desde diferentes ámbitos filosóficos y políticos, sin embargo, como condición intrínseca del humano, él se encuentra en la vida, es decir, la libertad debería ser, en suma, reflexionada desde un punto de vista donde se desarrolle lo vital, y se tenga en consideración el cuerpo y lo sensorial. La libertad que hallamos en la obra filosófica de Nietzsche, al menos desde nuestro enfoque, no pretende acabar en una concepción fatalista, sino que, por el contrario, pueda tomarse de algunas reflexiones nietzscheanas, elementos para sugerir una convergencia entre la vida, el hombre y sus facultades desarrolladas en el mundo. Es por tanto que Nietzsche, se dispone a denunciar cada peldaño que contribuyó a la posibilidad del pensamiento racional de la tradición.

Así pues, los fundamentos tradicionales de la cultura occidental, tienen que ver con la metafísica, la religión y la moral. Estas, se han encargado de transgredir la vida misma, a favor de valores creados a partir del recelo de la vida. En el caso de la metafísica, se resalta el mito de la caverna de Platón, quien hizo abstracción de la realidad para hacer de las cosas, ideas fijas que se encuentran al margen de los cambios fenoménicos, otorgándole una división al mundo presente, es decir, situó aquella reflexión de las cosas en un mundo verdad, o mundo de las ideas, mientras que, de la parte sensible, donde hallamos los objetos, lo caracterizó como mundo falso. Principalmente porque las cosas del mundo representaban engaño e incertidumbre. Posterior a la metafísica platónica, el cristianismo se sirvió del proyecto platónico-socrático, para dividir igualmente el mundo, con el fin de suprimir los instintos naturales como requisito para acceder a un mundo libre de imperfecciones. En este punto, se llega a la moral como medio de la religión para aislar del cuerpo y el mundo, las pasiones, pero, además, para interpretarlo al grado de crear una realidad alejada de la vida. Al respecto, Nietzsche (2002) afirma:

“La moral que va en contra de la naturaleza, esto es, casi toda la moral que se ha enseñado, respetado y predicado hasta hoy, va precisamente en contra de los instintos, a los que condena, unas veces de una forma solapada y otras de un modo ruidoso y descarado. La moral está negando los deseos más bajos y más elevados de la vida” (p. 20

[...]

“El juicio moral tiene en común con el religioso el creer en realidades que no son tales. La moral no es más que una interpretación de determinados fenómenos, o, por decirlo con más exactitud, una interpretación errónea. Al igual que el religioso, el juicio moral corresponde a un nivel de ignorancia en el que todavía no ha aparecido el concepto de lo real, la distinción entre lo real y lo imaginario; de forma que en dicho nivel la palabra «verdad» designa cosas que hoy llamaríamos «imaginaciones»” (p. 27)

Así pues, Nietzsche inicia las críticas de estas bases culturales y filosóficas que han impulsado la universalidad del pensamiento racional, apelando a la forma en cómo se ha hecho un concepto del mundo que para él nada tiene que ver con la realidad. Inicialmente, porque se ha establecido, a partir de lo cognoscible, un mundo calculable, ordenado y fijo que no presenta alteración, pero, contraria a esta concepción mecanicista del mundo, se percibe en el pensamiento nietzscheano una realidad en devenir que se desarrolla con la doctrina del eterno retorno. Cuando se supera la forma racional de ver el mundo, encontramos, de acuerdo con Nietzsche, una necesidad del lenguaje que establece relaciones entre sujetos y objetos para formular conceptos que hagan más admisible el caótico devenir del mundo. Todo con el propósito de conservarse.

En este sentido, se propone revisar las críticas hechas por Nietzsche a la tradición y, a partir de éstas junto a interpretaciones personales sobre fragmentos y aforismos de su obra, indagaremos en una concepción de libertad donde se resalte el papel de la vida, sobre las introspecciones hechas por la tradición en su afán de falsear su sentido y valor. Para esto, será necesario fijar nuestra atención en la visión de Nietzsche sobre la dualidad apolíneo-dionisiaca representada en *El nacimiento de la tragedia*, como bases para acrecentar una noción de libertad más dinámica. Se busca, finalmente, que la libertad encuentre su valor en lo vital, sin renunciar a la parte apolínea

(racional) de la vida. Es decir, colocar de forma equivalente, la vida con ideales estéticos, decorosos, y si es permitido, racionales al tiempo.

Por esto, en el primer capítulo, nos dedicaremos a explorar la relación entre los antiguos griegos de la tragedia con la vida, para hallar un sentido de libertad vital. Esto busca inicialmente, reflejar la aceptación del cambio en los eventos del mundo y destacar lo sensitivo como propiedad intrínseca a la naturaleza humana, producto de la relación de dos expresiones antagónicas, esto es, de Dionisio y Apolo. Consecuentemente, con la manifestación cultural propia de la época, exhibiremos cómo, a partir de Sócrates, se vio consumada la tragedia a base de alejar de sí los sentidos al representar en las reflexiones socráticas, una amenaza para el hombre racional. El establecimiento de la razón en el mundo occidental, finalmente, permite introducirnos en el pensamiento genealógico de Nietzsche, el cual busca esgrimir sobre los conceptos tradicionales y morales que han edificado la realidad.

En el segundo capítulo, buscamos mostrar las manifestaciones de los valores tradicionales de occidente, iniciando con la metafísica en su preocupación por obtener una verdad absoluta que separa la realidad de forma inteligible, y se guía por un lenguaje epistemológico que pretende establecer de forma fija los conceptos de la realidad, como base por tener conocimiento científico sobre todas las cosas. Consecuentemente, la adopción del conocimiento absoluto, separa al hombre de los sentidos y termina convirtiéndolo en un nihilista negativo, que al igual que el cristiano, generan valores de sometimiento, resignación y culpabilidad con los que se acentúan para tener una pérdida no solo del sentido del devenir, sino para iniciar una formación de moral de esclavos con los que subyugan todas sus fuerzas y se adentran en un rebaño que es dirigido por la corte sacerdotal. Como reflexión sobre la genealogía de la moral que somete al hombre a despreciar la vida, finalmente, detallaremos sobre la implantación de la memoria en el sujeto que ayudó a perdurar en sí todo el peligro que representaba lo instintivo, extirpando su fuerza activa – capacidad de olvido, con la que el hombre demuestra su fuerza. Es por tal motivo que, para concluir este capítulo, exhibiremos el nihilismo positivo -como facultad que crítica todos los valores tradicionales, para avecinar la fuerza de su espíritu-, la Voluntad de Poder -la cual permitirá al hombre dirigir un nuevo orden al mundo que habita, ejerciendo su instinto de poder- y, finalmente

al Superhombre, -metáfora a la que alude Nietzsche, para reflejar el verdadero valor que tiene la vida-.

En el tercer capítulo, mostraremos el paso del determinismo en Kant a la libertad de Nietzsche, a partir del devenir de las cosas. El hombre es un sujeto que está constituido de sentidos, el mundo para él debe ser representación de las cosas, en sus estados cambiantes y diferentes adaptaciones. El mundo, al ser conocido como noúmeno, exige de la realidad el cambio, al igual que la libertad práctica que encontramos en Kant, priva al individuo de los acontecimientos sensoriales, estableciendo un orden y una fijación en las cosas de forma inteligible. El devenir, por el contrario, necesita disponer de una atención que posibilite constatar de realidades para otórgale otro camino a ese mundo determinado de ideas fijas y eximido de los sensorial, teniendo la libertad de adaptarse sobre todos los fenómenos.

CAPÍTULO I

NIETZSCHE: LA VITALIDAD Y LO DIONISIACO

La tradición filosófica de occidente se ha fundamentado en una metafísica, una moral y una religión que han suprimido los valores vitales humanos, alterándolos a favor de otros valores que los ponen en riesgo. La filosofía de Nietzsche, no solo denuncia aquellos principios, sino que intenta superar la decadencia de la cultura que critica a partir de una reflexión que toma como base la visión del mundo de la Grecia pre-platónica, enfatizando, en equilibrio con lo apolíneo, la embriaguez de la expresión artística de lo dionisiaco, como un estado en el que se alcanza el goce de la existencia (Nietzsche, 2009, p. 94). A partir de la imagen conceptual de Dionisio, se relaciona, aunque de manera indirecta¹, la libertad que debería asumir el hombre desde lo vital, y no metafísicamente, desde un *telos* ideológico.

La metafísica, inaugurada por Platón, busca el camino hacia el conocimiento a través de ideas no sensibles, separando a las cosas, entre verdaderas y aparentes; otorgándole al mundo de las ideas, un carácter *verdadero*. Hacia el siglo VI, el cristianismo había tomado posesión como religión oficial del imperio romano, pero, lo importante aquí, es la herencia metafísica que este tuvo para interpretar al mundo en una rotura -al estilo de Platón-, quedando uno real transcendental y otro aparente y, constituyendo un orden en la conducta humana a través de una moral universal que juzga y clasifica la acción humana en los conceptos axiológicos de bueno y malo, para unificar el pensamiento de acuerdo a sus preceptos.

La obra *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* comprende una interpretación del mundo antiguo griego alejada de la manera habitual que permaneció en el clasismo alemán, el cual marcó una enorme ruptura con la filología de su época, puesto que ahí

¹ La obra de Nietzsche no estipula qué es la libertad. Sin embargo, por el carácter de escritura en aforismo del autor, se permite tener una noción de ella, no solo en la figura de Dionisio, sino en diversos matices de su filosofía, como “Libertad del albedrío” o “Libertad de Espíritu”.

Nietzsche expresa el aspecto desgarrador y conflictivo de la vida (Nietzsche, 2009, p. 16), que reflejaría una Grecia donde la tragedia sería el producto de la fusión de dos expresiones artísticas; la apolíneo-dionisiaca, que poco duraría en la antigüedad debido a Sócrates.

Por esto, en este primer capítulo, nos dedicaremos a explorar la figura de Dionisio, pero también la de Apolo, en tanto representación de la medida, como dos expresiones artísticas que no son posibles de forma independiente sino en unión, puesto que, a partir de lo trágico, entendido como afirmación y aceptación de todo lo existente, la libertad del hombre empieza a concebirse ahí donde se reafirma todo lo que aparece como unidad imprescindible de la vida. No obstante, al estar el mundo moderno marcado por cultura apolínea que expresa las cosas bellas de la vida, nos encargaremos, además, de conocer las bases que la erigieron, ubicadas inmediatamente en los horrores y sufrimientos de la existencia. Posteriormente, con la muerte de la tragedia y el triunfo de la razón, examinaremos la transvaloración que realizó Sócrates de la expresión artística dionisiaca para comprender y exponer finalmente, todo lo que en la filosofía se ha invertido desde sus inicios, posibilitando la decadencia de la cultura occidental y con ello, el conocimiento verdadero de manera objetiva.

1.1 El sentimiento trágico de la vida

Durante el período de la antigua Grecia, el pensamiento filosófico empezó a materializarse principalmente por la búsqueda del sentido de la vida, el buen vivir, y la aspiración de hallar una verdad superior absoluta. Apolo, el dios de las fuerzas figurativas, la luz y la belleza, se adecuaba ante aquellas indagaciones por representar, además, la medida. Para Nietzsche, el hombre filosófico concibe que, paralelo a la realidad que se vive, se esconde una realidad diferente que se sitúa en forma de apariencia, en la que las cosas son presentadas como imágenes oníricas. (Nietzsche, 2005, p. 12).

La oniría de Apolo fue el tránsito por el que se presencié, por vez primera, las fuerzas figurativas de los dioses: un estado, entre tanto, que produce efectos salvadores y auxiliares de la existencia y la naturaleza, por lo que se produjo la idea de concebir la perfección, en el estado

del sueño. De ahí que Apolo haya sido elegido como respuesta frente a las preocupaciones de los griegos. Nietzsche (2009) lo coloca en estos términos:

“La «belleza» es un elemento de eterna juventud. Pero también la bella apariencia del mundo onírico es su reino: la verdad superior, la perfección propia de esos estados, que contrasta con la sólo fragmentariamente inteligible realidad diurna, elévalo a la categoría de vaticinador, pero también ciertamente de dios artístico. Apolo tiene que ser al mismo tiempo el dios del conocimiento verdadero.” (p. 94)

Sin embargo, contrario a la perfección onírica que representa Apolo, existe la figura divina de Dionisio, de la que se sirve Nietzsche para consternar los fundamentos de la cultura apolínea, al ignorar los impulsos vitales humanos y ocultarlos con el estado decoroso del sueño y la belleza. Antes de concebir Apolo las figuras de los dioses, el griego había tenido contacto con la naturaleza de forma íntima, pero, sobre todo, había experimentado con un alto grado de sensibilidad, los espantos y horrores de la existencia (Nietzsche, 2009, p. 16). Esta experiencia vital, de gran importancia para hallar el sentido de libertad, ¿permaneció o se invirtió con la búsqueda de belleza y nuevos cultos?

La *Visión Dionisiaca del Mundo* permite comprender, con relación a lo anterior, la perspectiva del mundo de los griegos para la época, quienes erigieron las figuras divinas de Apolo y de Dionisio como antítesis. A nivel artístico, aquellos nombres se concebían con orígenes y fines completamente diferentes, marchando cada uno por su sendero: siendo *dos mundos artísticos separados* del sueño y la embriaguez. Primeramente, la representación figurativa en la oniria de Apolo, estima la capacidad humana por interpretar el sueño con la realidad. Esta idea Nietzsche la exhibe, influenciado por Richard Wagner y su ópera de *Los maestros cantores de Núremberg*, en el siguiente fragmento:

“Amigo mío, ésa es precisamente la obra del poeta, el interpretar y observar sus sueños. Creedme, la ilusión más verdadera del hombre se le manifiesta en el

sueño: todo arte poético y toda poesía no es más que interpretación de sueños que dicen la verdad.” (Nietzsche, 2009, p. 11)

La estética apolínea entonces, rescata la apariencia del mundo, el sueño y, además, proporciona decorosos efectos salvadores y auxiliares para quien lo padezca, vuelve al hombre, según Nietzsche, en un artista (Nietzsche, 2005, p. 11). No obstante, la asimilación total del mundo onírico, hace difícil para el hombre, asumir la realidad presente y como resultado, termina reprochándola.

Nietzsche, posteriormente en su obra *Humano demasiado humano*, aforismo cinco “*Mala comprensión del sueño*”, cambia de parecer cuando referencia la creencia del sueño como un segundo mundo real, al que le atribuye el origen de toda metafísica y la escisión tanto del mundo, así como de la hipótesis de la pseudo-corporeidad del alma de espíritus. Teniendo como resultado de esa consideración, que la existencia mantiene exuberancia, y es precisamente en el mundo onírico donde el hombre es competente para cumplirla y no, por el contrario, en vigilia. Esta inversión la toma de la metafísica platónica, puesto que esta radica en la parte inteligible de las ideas.

En el mito de la caverna de Platón, lo pensado se expresa mediante imágenes (Cruz, 1978, p. 107), quedando las cosas como copias de las ideas propiamente pensadas y, debido al engaño que representa la realidad, es en el mundo de las ideas donde cumplen su estabilidad, esto es, la idea pura de un objeto. Ahora bien, la abstracción de la realidad es posible a través de la razón, debido a cómo se caracteriza la naturaleza de la realidad, por lo que la pretensión filosófica de Platón, se constituyó en la búsqueda de un fundamento ontológico que sirviera de conocimiento verdadero.

Nietzsche invierte la concepción racional de la realidad, reemplazando la esfera inteligible de ideas perfectas por lo *dionisiaco*, aquello que los hombres experimentan y comparten como sufrimiento y sin sentido (Nietzsche, 2005, p. 27): destacando, además, el valor del arte en la época helénica como serenidad ante la cruda realidad. De esta manera, el conocimiento puro como atributo de la razón y de la objetividad, no se presenta como virtud para nuestro autor, sino es más bien, el arte.

Ahora bien, la idea de la razón como un espejo que refleja la realidad y crea conocimiento, también encuentra sentido en el arte (Nietzsche, 2005, p. 16), pero de una forma distinta, puesto que éste es un espejo transfigurado, por lo que la pretensión de la creación artística no es la producción de conocimiento, sino la superación de la situación de vida y no lo hace posible simplemente reflejando el mundo, sino transfigurándolo. Es por tanto que el sueño no refleja la realidad, sino que la transforma, quedando reflejada en el pensamiento de Nietzsche (2005) de la siguiente forma:

“En los griegos la «voluntad» quiso contemplarse a sí misma en la transfiguración del genio y del mundo del arte: para glorificarse ella misma, sus criaturas tenían que sentirse dignas de ser glorificadas, tenían que volver a verse en una esfera superior, sin que ese mundo perfecto de la intuición actuase como imperativo o como un reproche. Ésta es la esfera de la belleza, en la que los griegos veían sus imágenes reflejadas como en un espejo, los olímpicos. Sirviéndose de este espejismo de belleza luchó la «voluntad» helénica contra el talento para el sufrimiento y para la sabiduría del sufrimiento, que es un talento correlativo del artístico: y como memorial de su victoria se yergue ante nosotros Homero, el artista ingenuo.” (p. 17)

Hasta ahora, hemos expuesto las características de Apolo y su afinidad con ideales estéticos y salvadores, sin embargo, su contraparte Dionisio, se nos presenta como lo opuesto, reflejando la bebida narcótica, el caos, el canto y la danza, donde el espíritu puede alcanzar el ímpetu de la vida ardiente. Estas características como divinidad, nos arroja a la idea enriquecedora de libertad, ya que su forma de vida -la dionisiaca- está ligada a la seducción por vivir, siendo lo dionisiaco lo que renueva la alianza entre los seres humanos, la naturaleza enajenada y la vida (Nietzsche, 2005, p. 13).

“¿Qué más podría ser una “armonía universal” que el hombre reconciliado con la vida, bailando y cantando, dejando de caminar y empezando a volar?” Esta transformación vital

representa la potencia artística de la naturaleza acompañado de la embriaguez. Antiguamente, los griegos dionisiacos se separaban de los barbaros dionisiacos territorialmente (Nietzsche, 2005, p. 14), sin embargo, ambos celebraban las mismas festividades, las cuales consistían en un desbordante desenfreno sexual, sin importar las instituciones familiares. Los griegos apolíneos, que percibían las emociones de estas festividades, se contuvieron en su unión -no por mucho tiempo-, debido a la figura de Apolo y la mesurada limitación de estar libres de emociones salvajes.

No obstante, la consideración de Nietzsche frente a ese límite, se fundamenta en lo poderoso que resulta el fenómeno dionisiaco: el cual, termina por contagiar a todos los hombres, pues éstos poseen pasiones y deseos que, cohibidos por una figura -en este caso la de Apolo-, reprimen su naturaleza. De ahí que, cuando los instintos dionisiacos se introdujeron en todos los hombres y, debido a su enormidad, surgió *la reconciliación*: el momento más crucial e importante en el culto griego.

“Esta fue la reconciliación de dos adversarios, con determinación nítida de sus líneas fronterizas, que de ahora en adelante tenían que ser respetadas, y con envío periódico de regalos honoríficos; en el fondo, el abismo no había quedado salvado. Más si nos fijamos en el modo como el poder dionisiaco se reveló bajo la presión de ese tratado de paz, nos daremos cuenta ahora de que, en comparación con aquellos saces babilónicos y su regresión, desde el ser humano al tigre y al mono, las orgías dionisiacas de los griegos tienen el significado de festividades de redención del mundo y de días de transfiguración. Sólo en ellas alcanza la naturaleza su júbilo artístico, sólo en ellas el desgarramiento del principium individuationis se convierte en un fenómeno artístico. [...] Sólo la milagrosa mezcla y duplicidad de afectos de los entusiastas dionisiacos recuerdan aquel fenómeno de que los dolores susciten placer, de aquel júbilo arranque de pecho sonidos atormentados” (Nietzsche, 2005, pp. 14-15).

Este acontecimiento se perfila como la unidad de lo apolíneo-dionisiaco, el cual tuvo origen en la poesía lírica, pues bien, en la Grecia antigua la poesía era cantada con estilo musical, sin

embargo, en su composición, la parte que resultaba de interés y aprecio, era la sonora y no las palabras con las que estaba hecha. Esa parte que está ligada propiamente a la música, es asociada con lo dionisiaco, mientras que las palabras que surgen como añadidos y por ende secundarios, competen a lo apolíneo.

A causa del estilo musical, en la tragedia griega se erigió un coro, fundamental e importante en el culto rendido a Dionisio, por estar ligado a la desmesura. En este, la poesía cantada, refería aspectos de la vida ineludibles a los hombres, como el intervalo de tiempo efímero que les aproximaba a la muerte, transmitiéndoles un goce de júbilo y sentimiento de poder en la vida. Sin embargo, como producto de la unidad apolíneo-dionisiaca, surgió un cambio entre los participantes del coro, dividiéndolos en dos grupos: lisonjeros y espectadores, por un lado, y un actor enmascarado por otro, que representaba lo apolíneo de la poesía lírica. Así, los espectadores fijaban su atención no al actor, sino al personaje que representaba (Nietzsche, 2005, p. 28).

En el coro, es narrado la forma cruel y concerniente a la parte natural de la vida: el sufrimiento y la muerte que incluso, padece el héroe. El panorama que muestra la tragedia no resultar ser, para quien sea un espectador, agradable, entonces, ¿qué hace de la tragedia algo importante? Es, precisamente porque, digamos, las no-tragedias envuelven al hombre en una ilusión hermosa donde todo finaliza bien, lo que compete propiamente al aspecto apolíneo del mundo. Lo apolíneo, en cuanto se profundiza conceptualmente, se percibe como el mundo del deber ser, lo cual tiene que ver con la concepción idealista de arquetipos formales de perfección, que es imposible de realizar debido a que siempre estarán a contramano con las pulsiones, es decir, con lo dionisiaco. El eludir las pasiones, niega la parte sensible del hombre, en cambio, colocar de forma equilibrada lo pasional con lo ideal, eleva al individuo en un estado de libertad que acoge tanto la estética del mundo, así como de sus aversiones.

Pues bien, la gran novedad fue la fusión entre lo apolíneo con lo dionisiaco, y de hacer que la manifestación apolínea tuviese conocimiento de las condiciones dionisiacas. Así, la tragedia demuestra que, ante toda aspiración de saber y de controlarlo todo, ya sea en materia de conocimiento como materialmente, llega inevitable la esfera dionisiaca.

Ante el íntimo contacto de los griegos con el sinsentido y espanto de la existencia, las figuras de los dioses olímpicos aparecieron como criaturas oníricas para intentar soportar la existencia, puesto que “aquel pueblo tan excitable en sus sentimientos, tan impetuoso en sus deseos, *estaba* tan excepcionalmente capacitado para el *sufrimiento*” (Nietzsche, 2005, p. 26) y, por la misma causa que se crea el arte como complemento y agotamiento de la existencia destinados a inducir a seguir viviendo, fue lo que también hizo surgir el mundo olímpico. Emergiendo del horror de la existencia, el instinto apolíneo de belleza y, en pequeñas transiciones, el orden divino de la alegría “a la manera cómo las rosas brotan de un arbusto espinosos” (Nietzsche, 2005, p. 16).

Así pues, psicológicamente, la experiencia dionisiaca es una experiencia del absurdo de la existencia, donde el hombre busca mecanismos de creación artística como la pintura o el cine, para protegerse en ellas, pero también a través de instituciones y prácticas sociales, y es justamente aquí donde el arte apolíneo se convierte en una necesidad. No obstante, la expresión artística apolínea satisface la vida mediante sus ilusiones, la cual funciona como una redención que niega la vida, mientras que la dionisiaca la afirma, pero a través de la *individualidad*. Las dos expresiones artísticas, tanto la apolínea como la dionisiaca, funcionan, pero no encuentran un sentido cada una por su lado, lo que hace falta es precisamente su unión.

Dicha unión, conocida en el mundo antiguo como tragedia, es la pretensión de proponer como libertad en el mundo moderno, una cultura que no ignore los inevitables aspectos de los que se compone la vida y el mundo, esto es, colocar en el mismo nivel la bella apariencia, con lo espantoso de la existencia, superando sus contradicciones, y afirmando que, incluso las creaciones más humanas tuvieron su origen en la naturaleza ardiente de la vida.

1.2 El ideal socrático

La muerte de la tragedia significó el fin de la expresión artística más grande de la antigüedad griega, pero también el descrédito de lo vital e instintivo del hombre, para impulsarlo hacia lo racional. Este hecho, hizo que desaparecieran los ilimitados goces de la vida, y con ello la

primigenia y esencial libertad humana. Nietzsche, sitúa en Sócrates el ocaso de la tragedia griega, al presentarse como la antítesis de Dionisio (Nietzsche, 2005, p. 39). Sin embargo, Nietzsche considera que Sócrates no comprendía la tragedia, y por ello, estipuló un principio estético que reza, en que todo lo bello debía ser inteligible, para hacer desaparecer lo dionisiaco de la escena trágica, y posicionar el instinto como crítico y establecer un orden en el entendimiento.

A partir de Sócrates, los rasgos más fundamentales de la tragedia griega, esto es, el arte dionisiaco y la forma tradicional de vincularse el hombre con lo existente, empezaba a perecer con la instauración de la sabiduría y la dialéctica. Con ayuda de Eurípides, al que Nietzsche consideraba “el portavoz del sabio de Alopeco” (Nietzsche, 2009, p. 39), se fue instaurando en la antigüedad la cosmovisión estética de Sócrates. El proyecto filosófico-socrático, parte con la transvaloración de la tragedia, por lo que será necesario, introducirse en el pensamiento socrático bajo la percepción que sostenía Nietzsche del mismo.

En primera medida, el drama *euripideo* -o comedia ática nueva-, descrito por Nietzsche, consta de un panorama teatral que estriba en la contextualización e información de la obra al comienzo de la pieza. Esto, a diferencia de la tragedia, no deja envolverte en el acto, sino que el espectador tiene que ir tejiendo la información dada al principio y, bajo la tensión de la obra misma, se le obliga a hacer cálculos sobre lo que significa el papel de los personajes, sus propósitos e inclinaciones.

El espectador, se desenvuelve de la contemplación de la obra, por el contrario, con la inquietud de ir armando y pensando en la forma en que avanzará la obra, se pierde toda belleza poética, colocando al inicio de la pieza, una introducción, que destruye toda expectativa³. Nietzsche sostiene que “frecuentemente una divinidad tenía que garantizar al público, en cierto modo, el curso de la tragedia y eliminar toda duda acerca de la realidad del mito” (Nietzsche, 2009, p. 41). Esto con la intención de justificar, primeramente, la existencia de los personajes, para brindarle un futuro a sus héroes: uno donde las cosas siempre terminan bien. Lo cual significó para Nietzsche, la desaparición artística de una Grecia idealizada, en la que la libertad también empezaba a perecer a causa de la privación de sus vivencias, Nietzsche (2005) al respecto afirma:

“[...] Los poetas trágicos estaban tan muertos como la tragedia. Al abandonar ésta, sin embargo, el heleno había abandonado la creencia de su propia inmortalidad, no sólo la creencia en un pasado ideal, sino también la creencia de un futuro ideal. La frase del conocido epitafio «en la ancianidad, voluble y estrafalario», se puede aplicar también a la Gracia senil. El instante y el ingenio son sus divinidades supremas; el quinto estado, el del esclavo, es el que ahora predomina, al menos en cuanto a la mentalidad.” (p. 86)

Ahora bien, en su andar por Atenas, Sócrates iba ejerciendo un sentido crítico de las cosas, pretendiendo establecer una verdad única y absoluta, conceptualizada y aplicada universalmente por lo hombres, interpelando y ridiculizando al adversario. En su afán crítico por ridiculizar al oponente, pretendía, además, configurar un ideal de vida basado puramente en lo racional y que, aquellos que desconocían “esencialmente” las cosas, no podían entender por tanto lo que hacían o decían.

El hombre del común, quien desconoce muchas veces lo que en su entorno sucede y no se preocupa por saber, hace las cosas sola y únicamente por instinto. La mirada despectiva que Sócrates le echa a este término, es el epicentro del pensamiento socrático, pues la parte irracional del arte trágico fue la razón principal para hacer perecer la tragedia, ya que vincula lo pasional con lo irracional, y de acuerdo con su visión, el arte trágico no dice la verdad, sino que solamente resulta agradable, más no útil.

En el método socrático, evidenciado en los diálogos de Platón, ese que consta de parir ideas, se observó el elemento optimista que no existe en la tragedia, este elemento “celebra su fiesta jubilosa en cada deducción y, además, una vez infiltrado en la tragedia, tiene que recubrir las regiones dionisiacas hasta llevarla a su auto aniquilación” (Nietzsche, 2009, p. 45). Para Sócrates, el sentimiento trágico de la vida le resultaba aterrador y quizás incomprensible, razón por la cual tuvo que destruir su mejor forma de expresión, el dionisiaco. El hombre entonces, ya no afirmaba la espeluznante existencia, sino que la negaba y la cubría con una dialéctica que lucha contra el pesimismo de la tragedia. La sabiduría socrática se antepone como rectora y termina acabando con

el modelo tradicional de unir el hombre con lo existente, además de caracterizarse por dar preferencias a la racionalidad y la medida.

“En Sócrates se materializó uno de los aspectos de lo helénico, aquella claridad apolínea, sin mezcla de nada extraño: él aparece cual un rayo de luz puro, transparente, como precursor y heraldo de la ciencia [...]. Pero la ciencia y el arte se excluyen: desde este punto de vista resulta significativo que sea Sócrates el primer heleno en el que propiamente todo es simbólico. Él es el padre de la lógica, la cual representa con máxima nitidez el carácter de la ciencia pura: él es el aniquilador del drama musical, que había concentrado en sí los rayos de todo el arte antiguo.” (Nietzsche, 2005, p. 91)

El optimismo teórico de Sócrates indaga en la naturaleza de las cosas a fin de dividir los mundos, quedando uno como aparente y otro como verdadero con la intención de separar el conocimiento de la opinión y, debido al carácter verdadero de la *episteme*, se estima que el aprender la esencia de las cosas, se establecen como absolutas y verdaderas, mientras que, en el mundo sensible, las cosas presentan un total engaño, quedando el mundo inteligible con supremacía ante el mundo sensible.

Esta separación representa el ocaso de la época antigua helénica donde la unión apolíneo-dionisiaca entendida como lo uno primordial, se fundamentaba en la unidad de los seres y la naturaleza, pues, la dualidad bien-mal, dolor-alegría, eran elementos que se hallaban en una rotación perpetua y, el mundo representado de ésta forma donde todo hace parte del ser, no se localizaba la rotura dualista de la metafísica clásica, debido a que las situaciones moralmente “malas”, no se hallan en ese mundo unido.

Sin embargo, con la separación de la realidad, el hombre teórico considera que a través de su racionalidad puede obtener verdades tales que le permiten superar el dolor de la existencia. Es por lo que, para poder superar todo dolor y culpa, crea otro mundo, uno donde hay justicia,

perfección y eternidad, quedando la realidad como rotura, en la que hay un mundo verdadero y uno aparente, que es precisamente por su aspecto aparente, desvalorizado.

En el *Ocaso de los ídolos* podemos encontrar cómo la vida que experimenta el hombre resulta ser insatisfecha, llena de dudas y sin ánimos para vivirla. El cansancio y la pereza no son virtudes que resultan propias de la vida, sino la fuerza por tenerla, las ganas por sentirla y el deseo de disfrutarla. Sócrates, como precursor de esto último, niega el arte dionisiaco y por tanto el deleite de la vida misma, es un factor que se correlaciona, que dependen mutuamente: si se niega una, consecuentemente acecha la otra.

Si reunidas están las consideraciones de los sabios y solo por su unión éstas alcanzan un nivel de verdad, Nietzsche refutaría esa verdad, aludiendo a que, si los sabios han de tener razón en algo, no es la posición a favor de la vida. A lo mucho, son consideraciones y valoraciones personales, las cuales deben ser tomadas en cuenta como síntomas y nunca como verdades. Sócrates configuró su dialéctica de tal manera que llegó a dominar Atenas, en su aspecto más racional y moral, como aniquilador de los instintos colocó a la razón en la cima, como un carácter intrínseco al hombre que puede dominarlo.

Como hombre, Sócrates tuvo la oportunidad de instaurar el pensamiento racional en Atenas, justamente por el panorama político de la época, donde el modelo que gobernaba al pueblo era de corte aristócrata, es decir, los hombres se regían por órdenes y no por procedimientos dialécticos. Nietzsche justamente concibe al dialéctico como tirano en su interpelación por hacer del adversario un sujeto ridículo, pues bien, con la búsqueda de la esencia de las cosas en la metafísica, las preguntas expuestas en los diálogos platónicos, giraban en torno a las cosas en sí, con lo cual no sólo obligaba a su adversario a negar lo que Nietzsche llama su idiotez (Nietzsche, 2002, p. 10), sino que, además, Sócrates excitaba a los atenienses con el dominio de las palabras.

Ahora bien, con la aristocracia ateniense decayendo, Sócrates al ser admirado por sus habilidades, enseñó una forma de lucha fascinante en la medida en que excitaba el instinto de lucha de los helenos, aunque dicho método se sirvió de engaño: declarando que los instintos suspiraban

por establecerse como tiranos y, el único remedio para enfrentarlo, era el de la razón como un rival “más fuerte” en su carácter metafísico, así, los instintos quedaron subordinados por la idea de razón, hecho por el cual, la tragedia pereció.

“Por todas partes se estaba extendiendo silenciosamente su mismo tipo de degeneración: la vieja Atenas se dirigía a su final. Y Sócrates comprendió que todos tenían necesidad de él: de sus remedios [...], de su habilidad personal para autoconservarse... En todas partes los instintos presentaban un aspecto anárquico; en todas partes se estaba a un paso del exceso. El peligro universal era el monstium in animo. «Los instintos quieren erigirse en tiranos; hay que inventar hay que inventar un contratirano que sea más fuerte...»” (Nietzsche, 2002, p. 10).

Finalmente, la razón nos es presentada como aquella fuerza que se impregna en el pensamiento, ordenando y dominando la acción humana. Aunque la racionalidad es entendida como un carácter elevador, fue ofrecida como el último e importante recurso al que los atenienses podían optar. Desde luego, la razón se mostró con tanto afán y necesidad, que fue esa opción la elegida por el pueblo, ya que, si no se tomaba la racionalidad, se llegaba a la terrible elección de perecer. Los hombres entonces, tal como nos muestra Nietzsche, se han regido por la ecuación socrática “razón = virtud = felicidad”, y a partir de ahí, se han convertido en pioneros de su pensamiento.

1.3 La tradición filosófica: una transvaloración

La crítica que realiza Nietzsche a la modernidad, se dirige en contra de la tradición filosófica occidental y su canon valorativo, previsto en la antigüedad con Sócrates, quien refleja en los diálogos de Platón, el despojo de los sentidos para adoptar el mundo de las ideas como *mundo verdadero*, convirtiendo a la verdad en sí, en conocimiento absoluto, extendiéndose hasta el pensamiento de Kant, quien se rige por un lenguaje epistemológico. Debido a la dialéctica socrática, hallamos en el origen de la filosofía occidental, el grave error de instaurar y radicar la

racionalidad absoluta en el pensamiento colectivo, acercando la decadencia del continente europeo al igual que la libertad percibida en la tragedia griega, la cual, entendida por Nietzsche, versa en la oposición a los valores del existir instintivo y biológico del hombre (Nietzsche, 2002, p. 09). Así pues, será necesario indagar en los orígenes del pensamiento occidental, en su moral-religiosa y metafísica-clásica, esta última, en tanto se establece una rotura dualista del mundo.

Antes bien, la acentuación de la moral y las categorías “bueno” “malo”, resultan ser, desde la perspectiva nietzscheana, una inversión conceptual en la condición física y mental de los hombres, teniendo, además, el soporte del cristianismo que compadece a lo que Nietzsche llamó “el hombre débil”: una característica de lo que bien, podrían ser hombres contagiados de la cultura apolínea, que, en suma, buscan de cosas bellas y escapan de las horribles. De ahí que, los aspectos a exponer, no solo estén relacionado con lo cultural, sino también con lo histórico y antropológico.

En la *Genealogía de la Moral. Un escrito polémico. Tratado primero*. Nietzsche clasifica metafóricamente a los hombres en dos grupos: amos y esclavos. Ambos cuentan con cualidades heterogéneas, sin embargo, enunciándose de forma valorativa, los primeros son llamados “buenos”, mientras los segundos, “malos”. Esto se debe a que, en su cosmovisión cultural, los amos figuraban ser hombres fuertes y los esclavos, débiles. Tradicionalmente, el origen del concepto *bueno*, surge de los hombres, de sus instintos, espontáneamente. Estos hombres, también llamados nobles y poderosos, destacados por sus excelsos sentimientos y su obrar, se consideraron como superiores y, por lo tanto, de alto rango.

Aquellos que no padecían de un sentimiento elevado, fueron considerados como los otros, los diferentes, los malos, y dada su condición de hombres vulgares y abyectos, terminaron contraponiéndose a los nobles. Al existir esta jerarquía moral, algunos hombres encontraron la necesidad de crear valores y otorgarles a estos una utilidad que resultaba conveniente para los menos aventajados. Su utilidad se clasificaba en dos vertientes: actos egoístas y no-egoístas. El giro que se torna en contra de los nobles nace del resentimiento.

Pues, una acción “no-egoísta” beneficia a todos los hombres y evita el interés propio, el cual, desde la perspectiva de los plebeyos, es perjudicial para los hombres. Aunque, de modo alguno para nuestro autor el hecho de acuñar nombres a los valores que fuesen de mayor utilidad, resultaba un acto de lo más extraño. El hombre que poseía fuerza y radiantes juicios elevados por su propio rango, por sus propios sentimientos, le resultaba inadecuada e incluso una arbitrariedad instaurar utilidad en los valores, pues, “el pathos de la nobleza y de la distancia [...], el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un “abajo”” (Nietzsche, 2016, p. 42), habría sido establecido el origen de la antítesis bueno y malo, y no podría haber sido alterado este juicio.

La utilidad de la acción no egoísta quedó impregnada en el imaginario de los hombres, donde se veneraban a aquellos que se mostraban más compasivos, más misericordiosos y dispuestos a compartir los mismos valores e ideas entre sí, como sociedad y como individuos, se resaltaba la decadencia entre quienes se regían por este principio. Esto corresponde al origen de *alabanza*, que paradójicamente habría sido olvidado.

Este olvido, según Nietzsche, resultó ser algo más. Para que los hombres pudieran relacionar aquello que es útil como bueno y conveniente, y lo que es malo como inútil y por tanto inconveniente, tuvo que grabarse en la conciencia la utilidad de la acción no egoísta, hasta el punto de convertirse en un hábito. De este modo, la inversión de los valores morales, colocó a los miserables, a esos que sufren, como los buenos, los únicos dignos de ser bienaventurados. En cambio, los nobles, fuertes, y orgullosos, fueron mal llamados malvados. Esta inversión resulta ser un ideal del resentimiento de los hombres más ruines.

Por un lado, tenemos una moral de esclavos que nace de sujetos oprimidos que atacan la moral de los amos, porque ésta se basa en el poderío, orgullo, y la fuerza. Los esclavos, generan un resentimiento en contra de los sentimientos de los amos, lo cual sería, como lo llama Nietzsche, una rebelión. El esclavo empieza a decretar sus cualidades, tal como la compasión y la paciencia, pues, los siervos inventan una moral que haga más llevadera su condición de esclavos, convirtiendo

la obediencia en buena y el orgullo en malo. Es una reacción hacia la opresión, lo inverso de la moral de amos.

Nietzsche observó ingenuidad entre los esclavos al momento de arremeter contra los amos. Su resentimiento, esa incomodidad profunda de los humanos por contraatacar valorativamente a sus amos, nace del recelo que tenían los esclavos a las virtudes que poseían los nobles.

“Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de esclavos dice no, ya de antemano, a un “fuera”, a un “otro”, a un “no-yo”; y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores [...] forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, - su acción es, de raíz, reacción.” (Nietzsche, 2016, p. 56).

Nietzsche llama a ese resentimiento una “venganza imaginaria”, puesto que la moral de los nobles nace de virtudes propias, desde un para sí, mientras que la moral de esclavo aparece después de la creación de la moral de los amos. Los esclavos, entre otras cosas, niegan ese origen. Sin embargo, “para surgir la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, -su acción es, de raíz, reacción” (Nietzsche, 2006, p. 56). El bueno, el noble, se crea a sí mismo, de forma espontánea y natural, sólo después de él se construye la idea de malo, pero curiosamente, lo bajo como un simple contraste, no presenta características que lo pueda amenazar. En otras palabras, la forma de valorar de esclavos emerge como contraparte de la forma de valorar que tenían los nobles.

Por otro lado, lo “malvado” se crea con rencor desde los esclavos hacia los amos, agregándoles que su fuerza y pasión no son propios de las personas buenas, sino que, por el contrario, los esclavos son quienes presentan características buenas, -como el ser servicial-. Respecto a la forma en que se vio a los nobles, como “malvados”, Nietzsche contempló que ese

intento por debilitar el orgullo y fortaleza, sería el acercamiento de la domesticación, de las ataduras y las vendas para el hombre. Pues, es en toda cultura donde el hombre rapaz se intenta convertir en un hombre manso y civilizado. El resentimiento y reacción de los esclavos humilló y dominó las razas nobles, así como todos sus ideales. Ese fue el gran “éxito” de occidente.

Los esclavos de instintos opositores, y ansiosos de desquite descendientes de toda esclavitud europea no son más que el retroceso de la humanidad. Un motivo que se encuentra en esta transvaloración radica en el temor y en el miedo de los hombres. Cuando el hombre ya no tiene nada de qué temer a sí mismo, no duda en liberarse de cualquier atadura que le evite su virtud y su fuerza. Mientras que el hombre no-libre, en este caso, el débil, siempre busca y tiene algo o alguien a quien admirar.

Los así llamados débiles no siempre desearon ser de ese modo, ellos desearon ser fuertes, pero al ser enfermos, también crearon un lugar donde podían ser fuertes, esto es, lo que el cristianismo llamó *vida eterna*. Esta vida propone otorgarle un lugar pacífico y benéfico a los que, en su momento, fueron débiles en la tierra. Ahora bien, una vez expuestas la transvaloración que se hizo a la moral, y la idea de un mundo que está más allá como carácter metafísico propio del pensamiento racionalista occidental, dedicado a quienes por su condición de hombres cegados por factores propios de este pensamiento, nos encargaremos de explicar y mostrar la transvaloración que se realizó a la religión y de orientar en el origen de algunos conceptos como la culpa, el cual es un factor humano decadente, hasta llegar a una crítica propiamente religiosa.

Ahora bien, en el *Tratado segundo*, Nietzsche parte de una serie de conceptos que sirven de base para explicar el origen de la *culpa*; pasando por la justicia, hasta desembocar en una hacia los preceptos religiosos. El autor parte desde el *olvido* y la *promesa*. Éste coloca al olvido como aquella capacidad (activa) que genera un sentimiento de plenitud en el sujeto; no obstante, hace alusión igualmente a la promesa, que debe ser tomada en cuenta como método por medio del cual se garantiza la conservación de un recuerdo.

La conservación del recuerdo no depende únicamente de la promesa, tiene que haber algo que lo perpetúe. Nos dice Nietzsche, que para que algo pueda permanecer en la memoria, se lo

graba a fuego; pues, sólo lo que no cesa de *doler* permanece en ésta. (Nietzsche, 2016, p. 88). Así entra aquí el dolor a cumplir un papel importante, pues, es éste el que perpetúa la memoria, y que, junto a la promesa forman lo que se conoce en Nietzsche como conciencia.

De este modo llegamos a la *mala conciencia*, la cual además de remontarse originariamente a épocas prehistóricas, procede directamente de la *culpa*. La culpa más que ser una responsabilidad enteramente moral, es una *deuda* a pagar. Es aquí donde toman protagonismo las nociones de deudor y acreedor, que luego van a estar estrechamente relacionadas, como ya se ha dicho, con problemas que tienen su origen en tiempos pasados.

En Nietzsche, el origen psicológico de la culpa se remite a la supresión de los instintos del animal-hombre, quien una vez dentro de la sociedad los interioriza hasta el punto de torturarse por su inhibición, pues, gracias a la memoria forjada a través de “*la sangre y el fuego*” el sujeto evita ejecutar estas acciones. Es esa la plena representación del papel que cumple la *pena*, que, a través del dolor, en conjunción con la *memoria*, buscan recordar la *promesa* a través del *escarmiento*; que, a su vez, más que pretender castigar al malhechor, lo que busca es disuadir al resto de no actuar de la misma manera.

“El hombre en el que ese aparato de inhibición se halla deteriorado y deja de funcionar es comparable a un dispéptico, ese hombre no «digiere» íntegramente nada... Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, [...] ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos, -a saber, en los casos en que hay que hacer promesas; por tanto, no es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan sólo la indigestión de una palabra empeñada una vez, de la que uno no se desembaraza, sino que es un activo no-querer-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica memoria de la voluntad [...]” (Nietzsche, 2016, pp. 84-85).

La próxima noción a trabajar es la de *justicia*, que junto a la pena tienen su origen en el seno de la sociedad. Nietzsche contrapone esta posición a la idea de justicia que reza que el hombre

logra alejarse de las pasiones y así juzgar mesuradamente una acción; pues él considera que aún el hombre más justo y ceñido a la ley no puede escapar de su naturaleza y de sus instintos, infiriendo así que la idea de justicia no es propia del hombre, sino que, como otras nociones, es producto de la interacción social. Los actos, en Nietzsche no traen adheridos a su naturaleza la carga de justicia, sino que esta se le implanta. No existen los actos justos e injustos sin la noción de justicia.

Ahora bien, Nietzsche retoma la tesis principal de la mala conciencia, pero esta vez en el marco del Estado, aludiendo a que la mala conciencia, al igual que el Estado se genera dentro de procesos sociales, entre los cuales los más fuertes imponen violentamente y los más débiles son subyugados; es decir, que se desarrollan dentro de lo que se conoce como relaciones de poder. Bien nos dice el autor de éstos, que son quienes pueden mandar, quienes por naturaleza son señores; sus obras son un instintivo crear-formas, imprimir-formas (Nietzsche, 2016, p. 125). En ese sentido, y siguiendo lo que menciona Nietzsche se pierde la ilusoria idea del contrato como origen del Estado, pues, éste se da más bien entre la lucha de fuerzas.

Siguiendo la línea de las relaciones de poder, Nietzsche esboza que no es en estos artistas egoístas, en estos sujetos violentos, implantadores y dominantes donde nace la mala conciencia, pero que, ciertamente “[...] esta fea planta no habría nacido *sin ellos*” (Nietzsche, 2016, p. 125). Ésta se da como producto de la presión de los “martillazos” de estos “artistas violentos” que, al dejar la fuerza en un estado de latencia, en un estado de condensación, ésta tiende a revertirse. No se manifiesta naturalmente de adentro hacia afuera, sino que queda ahí, condensada, atascada; creando así, la mala conciencia.

Finalmente, Nietzsche arguye que, gracias a los procesos de trasfiguración que el sujeto realiza de sus antepasados, esa transfiguración que se da ahí donde empieza el sentimiento de culpa y que ha significado mucho para las comunidades, son premiadas con cultos, sacrificios y otras festividades con el fin de solventar las deudas que se tienen con éstos. Así, terminan los antepasados siendo figuras divinas, las cuales, tienen origen en el temor, con lo que emerge la crítica nietzscheana al cristianismo, pues se pasa de una deuda con los antepasados a corporeidades divinas. Es así como, el sentimiento de deuda perduró incluso con el surgimiento de la comunidad y los lazos sanguíneos, dicho sentimiento, al igual que otras nociones, se formaron dentro de las relaciones de poder existentes en comunión.

De esta manera, a partir del sentimiento trágico del mundo antiguo griego pre-socrático, exponemos cómo dos esferas artísticas que versan en ser contrarias, son posibles en unión para brindarle al hombre, una razón de ser en el mundo, y que, en suma, demuestra la importancia del arte como aquella expresión de la voluntad primigenia, que, pese a ser mostrada de forma siniestra, su mismo estilo puede conducir al hombre a la liberación de falsas creencias respecto a la realidad, y con ello, a observar la vida de otro modo. No obstante, aun con la plena convicción que se tenía con la vida, fueron los ideales racionales de Sócrates, quien pretendió despojar los sentidos para mostrarlos como tiranos e ilusorios, otorgándole al individuo la capacidad por conocer en sí las cosas, es decir, idealmente. Con ello, es posible mostrar cómo pereció el género artístico más grande del mundo antiguo griego, y, consecuentemente, la libertad que sentía el hombre en la antigüedad. Pero, es justamente la figura de Nietzsche, quien se encarga en exhibir cómo la tradición filosófica desde Sócrates, pasando por el cristianismo, ha sumido al hombre en redes de la razón para situarlo, en un más allá sensible que encuentra, lo que se ha llamado, el “mundo verdadero”, donde encuentra su plena realización, y no, por el contrario, en un “mundo falso”.

CAPÍTULO II

EL CRISTIANISMO Y LA CULTURA METAFÍSICA OCCIDENTAL TRADICIONAL

La libertad, tomada como propuesta filosófica de Nietzsche a partir del hallazgo cultural previsto en la antigüedad griega, atraviesa la invención socrática de la dialéctica, como recurso para establecer lo racional y objetivo en el humano. A partir de la interpretación de Sócrates en la tragedia, el mundo había quedado dividido entre mundo aparente, y mundo verdadero, siendo un dualismo ontológico de la realidad que se fundamenta con el conocimiento esencial de las cosas. Para esto, fue requerido del lenguaje de manera conceptual para poder asignarle a las cosas, una propiedad. Para Nietzsche, no solo el socratismo desprecia la vida, sino también el cristianismo, en tanto que ambos son animados por el mismo espíritu: la incapacidad por comprender y aceptar lo vital y las diferentes dimensiones que tiene la existencia.

La filosofía de Nietzsche, constituye un altercado contra la tradición filosófica de occidente y el cristianismo, por integrar en sus legados el resentimiento contra la vida a través de una rotura dualista -metafísica-, y un lenguaje conceptual que está basado en el tránsito de representaciones, o lo que es lo mismo, en copias de cosas. Mientras la realidad esté dividida, y someta al humano a desvalorizar el mundo emergente, junto a un lenguaje parcializado que haga de lado las vivencias individuales, para *denominar*, y no definir la realidad, se requerirá de una revaloración crítica tanto en el cristianismo, así como en el lenguaje conceptual. Pues, la libertad versa no solo en la aceptación del mundo presente, sino en la capacidad de crear, en este mismo mundo, una realidad construida a partir del juego con las imágenes, que se obtienen de la relación directa con las cosas.

En tanto la propuesta de libertad esté sosegada por asuntos de la tradición filosófica y cultural de occidente, en este segundo capítulo nos dedicaremos a exponer, primero, la crítica que realiza Nietzsche sobre la metafísica tradicional por concebir el mundo en una división que posteriormente, sería la fuente del cristianismo para la conservación de la dialéctica socrática de la realidad, vinculado al lenguaje conceptualizado de las cosas. Segundo, esclareceremos en qué

medida, estas críticas inciden en la proximidad de la libertad, a través del olvido idealizado del mundo socrático-cristiano, para renovar el *ser* de la existencia con nihilismo positivo, voluntad de poder y la superación del hombre, en tanto destruyen los valores occidentales.

2.1 La metafísica

La salida de la caverna en el mito de Platón, simbolizó el auge de la razón sobre los sentidos como condición de tener una base ontológica trascendental que diese justificación y sentido al mundo de una manera idealizada. La aspiración de la metafísica entonces, era la de separar la *doxa* de la *episteme*, o lo que es lo mismo, la opinión de la verdad. Platón como protagonista de dicha división, debió su triunfo a la dialéctica y su instrumento inflexible de la persuasión (Nietzsche, 2002, p. 10), pues la razón como única ventaja ante un pueblo sumido en los excesos, se perfilaba como la salida más oportuna para no perecer, intuyendo en la racionalidad, un carácter *liberador* (Nietzsche, 2002, p. 11).

La metafísica como invención humana por comprender la realidad de forma radical por encima de la transformación implicada en el movimiento constante de las cosas, se ha fundamentado en el concepto de esencia y, por medio de la abstracción, ha establecido verdades absolutas que reflejan la objetividad y la implicación directa con el lenguaje en su función comunicativa, conectándose de forma inmediata con la realidad y adecuando cada palabra a un objeto, lo que trae como resultado la idea de lo correspondiente (Nietzsche, 2006, p. 385).

Lo anterior se erige como el primer aspecto a la crítica que hace nuestro autor a la metafísica. Ahora bien, la metafísica le proporciona al hombre el conocimiento esencial de las cosas a través del lenguaje, no obstante, la formación de los conceptos requiere del lenguaje para manifestarse como el ordenador de la realidad. Nietzsche en *Sobre Verdad y Mentira en sentido Extramoral* alude al conocimiento como “medio cargado de ficción para la conservación del individuo ante la lucha por la existencia y, con engaño e ilusión surgió entre los hombres el impulso puro hacia la verdad” (Nietzsche, 1873, pp. 03-04), añadiendo su carácter fijo e inmutable.

Así, lo que posibilita la inmutabilidad de la realidad a través de la abstracción y su implicación con el lenguaje conceptual, es el olvido del mundo primitivo de metáforas y de sí

mismo como sujeto artístico y creador (Nietzsche, 1873, p. 08). Solo de ese modo, se llega a la metafísica y a la creencia en la verdad por medio del impulso de conocimiento, erradicándola como una verdad única e inmutable. Es por esto que, la libertad se encuentra adherido a la representación del artista trágico de la antigüedad, al interpretar el mundo en una relación directa con los objetos, y no, por el contrario, al concebirlas de manera definitiva. Al respecto, Nietzsche (2005) considera:

“El artista trágico mismo, [...] crea sus figuras cual si fuera una exuberante divinidad de la individuatio, y en este sentido difícilmente se podría considerar su obra como una «imitación de la naturaleza», -como luego, sin embargo, su enorme instinto dionisiaco se engulle todo ese mundo de las apariencias, para hacer presentir detrás de él, y mediante su aniquilación, una suprema alegría primordial artística en el seno de lo uno primordial.” (p. 69)

El segundo aspecto que crítica Nietzsche a la metafísica, es la división entre mundo verdadero -inteligible- y mundo aparente -sensible-, la cual ya sea en Platón o en Kant, corresponde a la decadencia de la cultura occidental. En principio porque a través de la abstracción de la realidad, el metafísico se ha encargado de concebir las cosas en la misma forma en que se les presenta, sin posibilidad de cambio, creando desde esta perspectiva un mundo permeado por ideas fijas.

Ahora bien, en Platón, la realidad sensible se adjudicaba como un error en la medida en que no se contemplaba como una representación del objeto, o lo que es lo mismo, como idea. Mientras que el acercamiento vehemente a la *idea* aproximaba más al hombre a lo real (Nietzsche, 2006, p. 396). Así, en el mito de la caverna se defiende que detrás de la realidad cambiante, existe una base de los juicios que edifican el conocimiento verdadero, lo que justifica la concepción de esencia en las cosas y sienta las bases del pensamiento objetivo en filosofía. Además, con la dialéctica y el estilo dialógico en su obra filosófica –la cual permite comprender claramente los conceptos–, en la antigua Atenas se le concedió gran estimación a esa consideración, pues al separar la opinión de la episteme, el rango elevado de sabiduría en la época era de colosal admiración. No obstante, la falta de Platón radicó en colocar como condicionado al mundo sensible por el mundo de las ideas.

En Kant, la experiencia permite establecer categorías -esto no es más que conceptos puros del entendimiento-, y su aplicabilidad no es posible por fuera de la misma, por lo que ante la idea que implica algo que aparece -fenómeno-, necesariamente (Nietzsche, 1996, p. 42) se concibe la idea de lo que no aparece, en otras palabras, de algo en sí que se halla al margen de la sensibilidad y en la medida en que es inteligible, se le denomina como noúmeno.

De esta manera, podemos comprender que nuestro conocimiento -en Kant- se encuentra limitado por los fenómenos, es decir, se carece de intuición intelectual, quedando limitados por la experiencia. No obstante, la distinción entre fenómeno y noúmeno permite entender la doctrina de Kant, a la cual llama *idealismo trascendental* y versa en que el tiempo, el espacio y las categorías son condiciones de posibilidad de los fenómenos de la experiencia y no propiedades reales de las cosas en sí mismas (Navarro, 2009). Así, aunque se reconozca la incognoscibilidad de la cosa en sí, se sustenta como categoría edificadora del sistema de las ciencias, posibilitando la idea de objetividad.

De esta manera, la metafísica ofrece una interpretación del mundo de carácter invariable para poder inferir su esencia, lo que provoca la separación de los mundos y la jerarquización entre estos, concluyendo que lo aparente emerge de lo verdadero y, además, perjudicando la libertad dionisiaca, el cuerpo y los sentidos para darle superioridad a la razón, a la cosa en sí. Sin embargo, contraria a la percepción de los metafísicos y la férrea idea del mundo petrificado, Nietzsche dirá que la realidad es *devenir* y no debe pensarse como dimensión fija a partir de la cual se pudiera establecer una conexión sobre la razón (Nietzsche, 1996, p. 51).

En *Verdad y Mentira*, a modo de vituperar ésta idea, se establece una analogía entre la percepción de un animal y la de un animal-hombre: puesto que, ambos no pueden concebir la realidad de igual forma, entonces la disputa por erigir una visión correcta resultaría absurda. A lo sumo, el sujeto y el objeto al ser absolutamente diferentes, no guardan causalidad alguna, sino un comportamiento estético o extrapolación alusiva (Nietzsche, 1873, p. 05). De este modo, se concluye que el intelecto humano ha hecho concepciones erróneas del fundamento de las cosas, al mirar al mundo con pretensiones objetivas, morales y estéticas.

2.2 Los valores culturales de occidente: nihilismo negativo y cristianismo

La búsqueda de un sentido del mundo, precisó de una concepción de índole moral que justificara el error que manifiestan los sentidos en tanto representan cambio y engaño, para desvalorizar el cuerpo, y obtener, a cambio, un discurso en el que tendría primacía lo ideal. Este mundo-ideal, mundo-verdad, se crea como un elemento de alto valor al proponer estabilidad, pero dicho mundo, se encuentra en un plano supra-terrenal. Esta escisión planteada desde el cristianismo, supone no solo la crítica a esta religión por parte de Nietzsche, sino también a la cultura occidental heredera de esta cosmovisión.

Nietzsche, por el contrario, establece como producto de la relación directa entre la expresión dionisiaca y el mundo, una realidad en devenir que surge de la interpretación individual de las propias experiencias, por lo que, como consecuencia, aquel discurso petrificado de la realidad, no halla, en la filosofía nietzscheana, su realización. El devenir entonces, no está situado en una unidad objetiva y estática de la realidad, sino en los hechos que coexisten junto a los fenómenos de la conciencia en un intervalo de tiempo dado.

Ahora bien, el engaño y contradicción del devenir que el socratismo y el cristianismo observó, contrajo un despilfarro de fuerzas por hallar sentidos de la vida y el mundo, reduciendo la existencia a mundos situados al margen de los sentidos, esto es precisamente, el nihilismo en un sentido negativo. Nietzsche (2006) lo cola en los siguientes términos, a modo de concretar su interpretación: “Nihilismo como consecuencia de la forma en que se han interpretado hasta ahora los valores de la existencia. [...] ¿Qué significa el nihilismo? Que los valores supremos pierden su validez [...]” (p. 35).

Con el nihilismo negativo, la vida no está concebida en función de sí misma, sino de aquellas valoraciones y consideraciones que conciben la verdad en un trasmundo que desacredita lo instintivo del hombre, y obtiene como resultado, el agotamiento del espíritu, debido a la no correspondencia de la existencia con el mundo. Por esta razón, se coloca contra sí, su propia voluntad en virtud de la promesa por otro estado de la existencia, o mundo-verdad.

Así pues, la percepción sensible como error y la idea como realidad, fue la tesis platónica adoptada por el cristianismo para espiritualizar los mundos y valorizarlos, negando el mundo

«aparente» y afirmando el mundo «verdadero», y con ello, la desnaturalización del ser humano. La fórmula creadora de ésta concepción, según Nietzsche, se basa en especulación, pues la creencia de un mundo ilusorio como falso, precisa la creación de uno suprasensible al que se le otorga el carácter de verdadero, dando como resultado, una regla de medida en relación al hecho de que los instintos contrarios aún son ubicuos.

La complejión del pensamiento cristiano-metafísico es el de añadir a lo condicionado lo incondicionado y la medición del mundo con atavío a dimensiones construidas por él mismo que le permite establecer la idea de “absoluto”. Lo primero tiene que ver con el concepto de libertad en Kant y el principio de finitud, el cual suprime la posibilidad de un regreso al infinito en la explicación causal, esto quiere decir, que las series causales deben concluir después de una “serie infinita de causas”, en una “causa primera” (Herrera, 2004, p. 09), la cual es absoluta. Lo segundo, más cerca al ámbito religioso, se compone en la alteración corporal: al efectuar sufrimiento, se consigue eliminar las pasiones, y como refugio ante la catastrófica sublevación del instinto, se crea como antítesis del mal las divinidades, produciendo en la realidad la negación de los deseos y las pasiones (Nietzsche, 2006, p. 389).

Ahora bien, Nietzsche a base de resaltar al cristianismo en su esencia hostil ante la vida y con ello la libertad dionisiaca, diferencia entre una moral sana y una contrariamente insana, que formaliza la lucha contra los deseos y las pasiones. La primera se guía por un instinto de vida, que en su albor es natural, acorde a sus instintos, lo que entendemos como el ápice de la libertad, mientras que la segunda, se opone a la naturaleza, condenándolos ante una necesidad divina que juzga y retiene los deseos de los hombres, subyugando y convirtiéndolos ineludiblemente -a la vida y a la moral-, en rivales. Así, como él mismo menciona “lo divino se constituye como enemigo de la vida al condenar la naturaleza misma” (Nietzsche, 2002, p. 19).

Seguidamente, el cristianismo como organización religiosa que condena la vida y la acusa de falsa, determina el tipo de vida de los hombres: esto es, una debilitada por la condición valorativa en términos morales, dando como resultado la representación de un espíritu deprimido, rodeado de desconfianza y nocividad que ha padecido la extirpación de sus deseos, por lo que esta “negación de la voluntad de vivir”, representa decadencia.

“Todo lo más temido, el origen de los más importantes sufrimientos (afán de poder, voluptuosidad, etc.), ha sido tratado con más sana por el hombre y eliminado del “verdadero mundo”. Esta es la causa de que hayan sido borradas poco a poco las pasiones, [...] han hecho que la realidad suponga la negación de los deseos y de las pasiones. De la misma manera ha sido odiado por ellos lo irracional, lo arbitrario, lo contingente.” (Nietzsche, 2006, p. 389)

Así, la crítica tanto a la división de los mundos, como a la dominación de los instintos y con ello la negación de la vida consiste, por un lado, en la acusación valorativa del mundo como apariencia, cambio y contradicción que, entre tanto, es inmoral, lo que conlleva a un mundo donde nada de esto existe, creándose idealmente el mundo-verdad: estático, libre de males y de imperfecciones. El error principal del cristianismo fue el de subyugar los instintos naturales y libres de los hombres con moral y sufrimiento, atribuyéndoles el carácter de nocivos y creándoles, una memoria que no les permite liberarse de su malestar.

Por otro lado, como remedio ante la pena de su naturaleza, el cristianismo como doctrina les otorga una “salvación” en un mundo sin contradicciones, pero esto supone el capricho de quienes les resulta perjudicial el mundo que se nos presenta. Puesto que se desea un mundo semejante a este, y en el sentido en que se odia a un mundo que hace sufrir y está lleno de inciertos, se crea uno más precioso. Este rencor hacia la realidad fue la creación cristiano-metafísica que constituyó la verdadera revolución (Nietzsche, 2006, p. 387) en la filosofía. Finalmente, con relación al reproche por la creación del mundo-verdad y su reducción a seguir perspectivas cristianas para desvalorizar el “mundo-aparente” Nietzsche dirá: “si el mundo condicionado está en relación de causalidad con el mundo absoluto, es preciso que la libertad de cometer el error y la falta esté igualmente condicionada por este” (Nietzsche, 2006, p. 391).

Esta postura por parte de Nietzsche, es producto de la consideración de los filósofos y moralistas para salir de la decadencia, la cual combaten con razón y desestiman lo instintivo. Sin embargo, en el *Ocaso de los Ídolos* se enfrenta no solo a ésta idea, sino a la particularidad del filósofo mismo en su condición por preservar la esencia de las cosas y, con la adopción de lo eterno, exaltan los conceptos en su carácter verdadero. Así, en esta obra hallamos *El error de confundir la*

causa con el efecto como principio de la religión y la moral que, al mando del sacerdote por su posición elevada en las organizaciones religiosas y, por tanto, más relacionado en su prédica con la humanidad, se le caracteriza como autor de la corrupción de la razón.

El error de la razón fue anteponer el acto a la consecuencia, es decir, donde se encuentre la causa será visto el efecto, fórmula con la cual se sirve toda religión y toda moral para la búsqueda de la felicidad como imperativo, no obstante Nietzsche, concibe que es precisamente la elección de realizar ciertos actos y rechazar de forma instintiva otros, la constitución de su verdadera libertad en cuanto representa su relación con los hombres y con las cosas, en últimas, es su virtud un efecto de su felicidad (Nietzsche, 2002, p. 21).

El concepto de causa según Nietzsche, surge de los célebres hechos internos con los que no se corresponde al mundo de los hechos externos, en otras palabras, de aquella dificultad por expresar el mundo exterior. De esta forma, se creía que era la voluntad la causa misma del sujeto, luego sucedió con la conciencia, la cual brindaba motivos por los cuales actuar y, finalmente se consideró al yo como causante -interno- del pensamiento.

Estos tres hechos -la voluntad en términos de causa, la conciencia («espíritu»), y el yo- como mundo interno, se encuentran repletos de fantasmas y ficciones en la medida en que, a través de ellos, se creó un mundo de causas que proyectaban fuera de sí nuestro *ser* en las cosas, ya que, con el concepto del yo, se extrajo el de ser, y determinó que las cosas existían de acuerdo con la imagen que tenía en sí mismo, esto es en términos de causa. Así, en el *Error de la causalidad falsa* y con base en lo anterior, podemos establecer que los conceptos son el resultado de una relación entre mundo interno con el mundo externo, lo que acaba constituyendo la confusión de la realidad en el error de concebir el espíritu en términos de causa, hacer de éste la medida de la realidad y otorgarle un nombre supremo divino (Nietzsche, 2002, p. 24) y con ello, el antropomorfismo.

2.3 El lenguaje conceptual

La muerte de la tragedia de la Grecia clásica, modificó el sentido de la historia antigua, puesto que el hombre vio consumar el preponderante género artístico de su época y se estableció la creación del conocimiento, que trajo consigo, la desvalorización de lo instintivo. El lenguaje al representar los objetos, concibe un mundo tan firme -el de las ideas- para levantar ahí la superficie

de las cosas de la realidad y diagnosticarlas como verdaderas y, bajo la pretensión de acceder a una realidad absoluta a través del lenguaje permeado por procesos reflexivos propios del conocimiento, se le permite al hombre su conservación en la existencia, a costa del engaño que representa el lenguaje epistémico con la realidad, la cual es entendida en Nietzsche como cambiante. Así, primero, el lenguaje hace conceptos de los objetos del mundo y segundo, “el conocimiento que se da a través de este mismo lenguaje, le otorga al hombre el intelecto, el cual es un componente adicionado al ser” (Nietzsche, 1876, p. 03).

Los conceptos y nombres de las cosas como verdades eternas, supusieron tener en el lenguaje el conocimiento del mundo. En *Humano demasiado humano* aforismo once “*El lenguaje como presunta ciencia*” se percibe la concentración de las fuerzas intelectuales en el poder epistémico del lenguaje cuando se atestigua la poca modestia del artífice del lenguaje en tanto no les concedía a las cosas designaciones, sino que se figuraba manifestar con las palabras, el saber supremo de las cosas: esto es para Nietzsche, el principal elemento de la decadencia de la cultura y la destrucción del sentido de libertad representado en un instinto estético del artista trágico que justifica, en virtud de lo existente, las consecuencias más lejanas de lo terrible. Con relación a la libertad en un sentido estético del mundo, Nietzsche (2006) menciona:

“El arte y nada más que el arte. ¡Es el que hace posible la vida, gran seductor de la vida, el gran estimulante de la vida! El arte es la única fuerza superior opuesta a toda voluntad de negar la vida, [...] es la fuerza antinihilista por excelencia. El arte como redención del hombre del conocimiento, de aquel que ve el carácter terrible y enigmático de la existencia, del que quiere verlo, del que investiga trágicamente. El arte es la única fuerza superior a toda voluntad, que no solamente percibe el carácter terrible y enigmático de la existencia, sino que lo vive y lo desea vivir; del hombre trágico y guerrero, del héroe. El arte es la redención del que sufre, como camino hacia estados de ánimo en que el sufrimiento es querido, transfigurado, divinizado; en que el sufrimiento es una forma del gran encanto.

[...]

Aquí la voluntad de la apariencia, de la ilusión del engaño, del devenir y del variar –por engaño objetivo– es considerada como más profunda, más original, más «metafísico» que la voluntad de la verdad, de la realidad, de apariencia. [...] Igualmente, el placer es considerado más originario que el dolor y el dolor es considerado como condicionado, como un fenómeno consiguiente de la voluntad de placer (voluntad de devenir, de crecer, de configurar, etc., de crear; pero en el crear va incluido también el destruir). Es concebido un estado supremo de afirmación de la existencia, del cual no se puede distraer ni siquiera el supremo dolor: el estado tragicodionisiaco.” (pp. 566 – 567)

El error del filósofo entonces, consistió en elevar el poder del lenguaje epistémico al grado de recibir la atención total sobre sus acciones y pensamientos producidos por el intelecto.

Ahora bien, Nietzsche concibe que las palabras son transformadas en conceptos para la apropiación de las cosas y, en innumerables experiencias reproducidas entre los seres, se homogeneizan las cosas dándole uniformidad y validez obligatorias con las que se fundan *leyes de la verdad* como rectoras (Nietzsche, 1873, p. 04). No obstante, la realidad concebida desde el lenguaje metafísico y por tanto epistemológico, indagaba en cualidades esenciales de los objetos a fin de conocer las cosas en sí como naturaleza objetiva, prescindiendo tanto del devenir de la realidad como de las acciones desiguales e individualizadas de los sujetos con los objetos (Ibíd., p. 04), razón por la cual, las convenciones consolidadas sufrieron cambios tanto en el lenguaje como en la realidad de las cosas, invirtiendo así, lo que se ha establecido. De esta forma, se pulveriza el carácter verdadero de la realidad en la medida en que se altera la relación de una palabra con un objeto en su intención por erigir lo correspondiente de las cosas. Nietzsche dirá:

“Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños, sus miradas se limitan a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibir formas, sus sensaciones no conducen en ningún caso a la verdad, sino que se contentan con recibir estímulos y, por así decirlo, jugar un juego de tanteo sobre el dorso de las cosas” (Ibíd.)

Frente a la decadencia que presenta el lenguaje conceptual, en *Sobre Verdad y Mentira en sentido Extramoral* Nietzsche plantea el lenguaje como metáfora² de acuerdo al devenir del mundo. En primera medida, Nietzsche encuentra en la misma fórmula con que se fundamenta la realidad desde el lenguaje conceptual, metáforas. Así, la palabra, como reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso, representa la primera metáfora (Nietzsche, 1873, p. 05) y, en cuanto la imagen representada es transformada en sonido, simboliza la segunda metáfora. De ahí que el lenguaje se limite a designar las relaciones de las cosas respecto a los hombres y para poder expresarlas, recurre a la metáfora. Entonces, de acuerdo con Gamper, el esquema de la metáfora quedaría constituido de la siguiente manera:

Excitación nerviosa – representación – palabra-sonido

En segunda medida, al ser la metáfora la transferencia del nombre de un objeto a otro, las palabras son asimiladas como tropos³ y, de acuerdo con la trasnominación de las cosas, queda destruida la concepción causal entre el objeto percibido y la excitación nerviosa, en este caso, el ojo (Gamper, 1999, p 98). De ahí que la causalidad entre una instancia y otra, no reciba validez en este caso, puesto que no es el objeto la causa de nuestra percepción, sino por el contrario, ese “algo” percibido mutado en objeto.

Ahora bien, cuando las cosas están correspondidas con las palabras para señalar la verdad y, por el contrario, se elimina la idea de lo propio en las cosas, se acaba con la posibilidad de una verdad que, por su antítesis, termina en mentira: esto es, el resultado del olvido primitivo de metáforas con las que se creó, ante impresiones repentinas, la designación de las cosas para presentarlas como verdad. Así, se intuye la capacidad de reformar las metáforas intuitivas - percepción individual- en un molde, a fin de conseguir un orden canónico de la realidad verdadera

² La metáfora corresponde a una de las figuras más importante de la retórica y radica en la transferencia de las cosas para expresar la realidad. Nietzsche concibe que el lenguaje al percibir un indicio de las cosas y las transfigura en una imagen sonora para comunicarla, resalta la percepción individualizada del sujeto, razón por la cual, se destruye el lenguaje científico y se establece, en ese sentido, al lenguaje como retórica.

³ El tropo es un término originario de la retórica con el que se cambiaba la dirección de una expresión para brindarle otro en un sentido figurado, en tanto que el sujeto “juega el juego” de expresar la estructura imposible de lo real, para crear un mundo en contravía del conocimiento científico, más comunicable.

para crear un mundo delimitado por los conceptos. En este sentido, se disuelve una imagen en un concepto.

“A partir del sentimiento de estar obligado a designar una cosa como roja y otra como fría, se despierta un movimiento moral hacia la verdad; a partir del contraste del mentiroso en quien nadie confía y a quien todos excluye, el hombre se demuestra a sí mismo lo venerable, fiable y provechoso de la verdad. En ese instante el hombre pone sus actos como ser racional bajo el dominio de las abstracciones: ya no soporta ser arrastrado por las impresiones repentinas y, ante todo, generaliza todas las impresiones en conceptos descoloridos, para unirlos a su vida y acción. Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema, esto es, de disolver una imagen en un concepto pues en el ámbito de esos esquemas es posible algo que nunca podría conseguirse bajo las primeras impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados, crear un mundo nuevo de leyes, privilegios, y delimitaciones que ahora se contraponen al otro mundo de las primeras impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por ello, como una instancia reguladora e imperativa” (Nietzsche, 1873, pp. 06-07).

En los esquemas donde se transforma la imagen en concepto, se consiguen la construcción tanto de subordinaciones como de delimitaciones, las cuales se contraponen a las impresiones intuitivas, radicándolas de forma firme e imperativa, así, las metáforas intuitivas resultarían ser individuales y, por tanto, no se concibe una copia exacta de ésta con la que se pueda edificar un esquema, por lo que ella escapa a cualquier clasificación. Es así cómo, aquellos que se cubren con la realidad petrificada, perciben los conceptos como residuos de la metáfora y a la ilusión de la extrapolación de un estímulo nervioso (el ojo) en imágenes, sea la génesis de los conceptos.

Con el establecimiento del lenguaje conceptual, el conocimiento de las cosas puras limita en cuanto un concepto dado es susceptible de ser comparado con características de un objeto semejante y, por su representación, se concibe de una forma distinta, desligando una de la otra aun cuando sean idénticos, esto se debe las designaciones humanizadas de los objetos externos con las

que las cosas en su totalidad serían antropomorfismo y, por tanto, se desvaloriza su carácter verdadero, en cuanto la repetición infinita de una imagen y un sonido primordial de las cosas, coloca al hombre como medida de todas las cosas (Nietzsche, 1873, p. 08).

La crítica de Nietzsche hacia el lenguaje conceptual, radica en la homogeneidad por la causalidad del representacionalismo entre sujetos y objetos que, con antropomorfismo objetivista, limita el mundo. Esto se debe, primeramente, al descrédito de las metáforas que, con excitación nerviosa -el ojo- se subsume las cosas bajo categorías determinadas y crea con la capacidad originaria de la fantasía humana, imágenes -ideas- que se reproducen en las palabras y sonidos, por lo que, ya no son metáforas lo que se propagan, sino metáforas intuitivas con las que se toma a la realidad como cosa en sí, teniendo como resultado la unificación de las cosas en el conocimiento de los sujetos.

Mientras el lenguaje conceptual tenga como base el tránsito entre imágenes, la realidad no podrá corresponderse de forma esencial, puesto que, al establecerse, las representaciones de las cosas desde una concepción humana, se crea así una realidad totalmente antropomórfica. Entonces, el lenguaje retórico propuesto por Nietzsche, pone fin al anhelo de obtener la realidad de manera absoluta y, contrariamente, con la metáfora como el tropo más destacado, ésta se nos presenta como el objetivo de nuestro conocimiento que devalúa la verdad tradicional para aproximarse a una nueva concepción de la verdad junto a la idea de causalidad entre las cosas y los sujetos que permite la determinación de los hechos del mundo. Razón por la cual, Nietzsche perfila que la percepción sensorial de las cosas individualmente se concibe de manera diferente y la estabilidad de la realidad misma quedaría nula al construir subjetivamente su realidad, otorgándole a la *doxa* y a la metáfora el honor de concebirse desde sus interpretaciones.

Así, el interés por la libertad del hombre en nuestra propuesta filosófica, encuentra en la revalorización de la verdad absoluta, formulada por la metafísica tradicional, el camino más cercano para cumplir la construcción de su realidad a través de la subjetiva interpretación de la realidad. Si bien, en la interpretación mecanicista y cargada de razón de la realidad, los prejuicios entorno las relaciones de causa y efecto entre sujetos y objetos, reducía al hombre a conceptos con los que se interpretó el mundo, quedando el conocimiento y con ello, la razón, como las fuentes de libertad, en tanto el hombre conocía las cosas del mundo en su esencia. Pero, con el giro que se

establece en la manera de ver al mundo de Nietzsche, le otorga al hombre una manera diferente de la realidad con la que sus percepciones y la forma en cómo se le muestran, lo encaminan no solo a crecimiento interpretativo, sino a su libertad misma de manera incondicionada.

2.4 El camino hacia la libertad: memoria y olvido.

La tradición filosófica y cultural occidental que hemos venido exponiendo, se ha servido de estrategias psicológicas para la conservación de un ideal que anhela el adiestramiento en sociedad, acogándose en los conceptos de «memoria», «culpa» y «mala conciencia» para impulsar la intensificación del modo de actuar de los hombres, dominar sus concupiscencias y ajustarlo a un determinado patrón de vida. Ante esto, la creación de la memoria como límite grabado en la mente y el cuerpo humano representa en Nietzsche, el óbice de la libertad, mientras que el olvido como fuerza activa resulta ser la vía más breve para alcanzarla.

Ahora bien, el concepto *capacidad de olvido* es comprendido como fuerza activa, y estriba en que la experiencia inicial entre los hombres y las cosas penetra directamente en la conciencia - asimilación anímica- incorporándose y desarrollando un variado proceso con el que se extiende hasta la nutrición del cuerpo -asimilación corporal- (Nietzsche, 2016, pp. 83-84), que produce la existencia de dos fuerzas en el organismo humano: siendo la asimilación anímica *reactiva*, ligada a la conciencia y, la asimilación corporal *activa*, ligada al cuerpo. La obra *Nietzsche y la Filosofía* permite comprender en detalle las cualidades de ambas fuerzas y la jerarquía que presentan, ya que son definidas en escala como inferiores y superiores. Por un lado, la característica principal de las fuerzas reactivas es la de obedecer a las superiores o activas, sin embargo, con esta tarea no pierden su fuerza, sino que “la ejercen ocupándose de las condiciones de vida y sus funciones, como la adaptación y la conservación” (Nietzsche, 2016, p. 24).

Por otro lado, la complejidad que existe al querer definir las fuerzas activas es colosal, ya que ellas escapan a la conciencia por su idiosincrasia dominante, pero justamente cuando atraviesan aquel multiforme proceso con que se desarrolla la nutrición del cuerpo, el cual se asume de manera inconsciente, exhibe la fuerza y vitalidad del hombre. En ese sentido, la activa -capacidad de olvido- es donde se pueden alcanzar estados de ánimos gozosos, sin interacción externa. Al respecto se considera que:

“Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia; no ser molestados por el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio, un poco de tabula rasa de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles [...], éste es el beneficio de la activa, capacidad de olvido [...], con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún presente” (Nietzsche, 2007, p. 84).

Ahora bien, la memoria como construcción psicológica con medios crueles, conquistó aquellos instintos plebeyos con los que no se estaba en enmienda, para perdurar en la conciencia: hipnotizando tanto el sistema nervioso como el intelectual (Nietzsche 2016, p. 89) con lo que el individuo queda sometido directamente al recuerdo, el cual retiene la manifestación de la activa a través de la promesa que realiza el hombre de no querer padecer las prácticas con las que se dominó sus instintos. Además, con el recuerdo, el individuo no quiere volver a liberarse debido a la impresión grabada, aspirando una y otra vez a lo mismo, o como lo llama Nietzsche, a la “memoria de la voluntad” (Nietzsche, 2016, p. 85).

La intención de crear una memoria y volver inolvidable aquellas prácticas, fue la de propagarlas a lo largo de la historia con debido fortalecimiento en sus métodos dependiendo de la época, como lo es en el caso más actual de las leyes penales para mantener al hombre esclavizado en las exigencias primitivas de la convivencia social (Nietzsche, 2016, p. 89), razón por la cual la libertad nietzscheana se hace menos probable, debido al carácter persistente de la memoria en los hombres. La formalización y el sostenimiento de la normatividad y pasividad entre los hombres, se halla en la ya establecida relación *deudor* y *acreedor* (Nietzsche, 2016, p. 25) la cual esgrime del poder como medio de presión para castigar a quien posee la deuda. La promesa entonces, es percibida como garante de cumplimiento, una auto-imposición de la conciencia del *deber* para con el acreedor, la cual somete al hombre a cumplir con las garantías establecidas, de lo contrario, las posesiones materiales o físicas del deudor podrían estar bajo el yugo del acreedor. Ésta intención

no se reduce a la vida misma, sino a lo que puede hacer con ella: torturar, extirpar o descuartizar. Nietzsche concibe (2016) que:

“El depósito de ultrajes sobre un cuerpo, es consecuencia de una cólera de un perjuicio sufrido, generando como restitución y compensación el sentimiento de bienestar de ese hombre a quien le es lícito descargar su poder sin ningún escrúpulo sobre un imponente.” (pp. 92, 94)

Asimismo, este placer violento, se encuentra en el orden de la sociedad y, a través de la pena aplicada sobre el deudor, el acreedor concurre en el derecho de *señores*: pues experimenta el exaltador sentimiento de serle lícito despreciar y maltratar a un ser como inferior (Ibíd., p. 94). En este sentido, lo que acrecienta la satisfacción de los acreedores no es más que el sentimiento de hacer sufrir, si bien, la representación de la crueldad y su goce, es el reflejo de las festividades antiguas de la humanidad, que con un toque de alegría honorificaban los grados crecientes de crueldad. De esta manera, era tanto más estimado cuánto más contradecía el rango y a la posición social del acreedor (Nietzsche, 2016, p. 95).

Nietzsche menciona que el hombre no se avergonzaba de la suma crueldad que practicaban, por el contrario, les resultaba más jovial su vida en la tierra (Nietzsche, 2016, p. 96, 97). Sin embargo, el autor establece un «giro» en la percepción de la *crueldad*, pues, en la antigüedad la crueldad era una propiedad del hombre con la que lo preludian y el sufrimiento era la esencia de primera índole que seducía al hombre a vivir, esto es, en últimas, la libertad, pero debido a la moralización de los instintos del hombre y su fluorescente desconfianza respecto al enigma de la vida (Ibíd., p. 97) empezó a sentir vergüenza de padecerla, así, el sufrimiento ahora, aparece como un argumento en contra de la existencia, esto se debe a la forma en cómo es percibido: “con reblandecimiento, con moralización, con la creación de dioses. Con esto, primero se logró negar rotundamente el sufrimiento, y segundo, la justificación de la vida misma, de su ‘mal’” (Nietzsche, 2016, pp. 99, 100).

Los instintos libres del hombre, se compone de un contexto silvestre en el que le es lícito exteriorizar sus fuerzas -sin consecuencia alguna- pero, con el forzamiento de la mala conciencia se facilitó la desvaloración de sus impulsos, colocando en contra su libertad. El Estado, conformado

por señores dotados de fuerza para organizar guerras, modificó el sentimiento cargado de éxtasis hacia la vida de los hombres y, con actos violentos, se enunció como tirano de las pasiones.

Nietzsche crítica especialmente el salto abrupto con el que se transformó la vida, debido a la no negociación entre hombres y el Estado, por el contrario, el aspecto déspota enunció la llegada de nuevas condiciones lleno de moralidad y categorización de sus actos que, con ayuda de la memoria, vuelve hacia adentro sus actos, reprimiéndolos.

“El hecho de que la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas ni a inhibiciones en una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia – que el «Estado» más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por tener también una forma.” (Nietzsche, 2016, p. 124)

Así, la crianza en sociedad nos permite concluir, por una parte, que las ejecuciones psicológicas cargadas de moralidad estuvieron en contra de los hombres cuando éste gozaba de su esplendor primigenio, por lo que sufrió de un proceso violento que, entre otras cosas, estuvo obligado a admitir. Por otra parte, justamente cuando se tenía la fuerza activa -capacidad de olvido-, el hombre expresaba su ser acorde a sus pasiones, sin memoria ni arrepentimientos, en últimas, libre.

No obstante, resulta menester destacar el giro que establece Nietzsche con la libertad antes y después de la creación de la memoria, si bien, el hombre «libre» se asocia al de instintos fuertes, que vivió antes de la instauración de la mala conciencia, mientras que aquel individuo que ha padecido el ingenio de la memoria, la responsabilidad y costumbre, y ha logrado superar la normatividad de la sociedad y su cólera, se le venera como un “hombre liberado” o *individuo soberano* (Nietzsche, 2016, p. 86), el cual es autónomo, de voluntad propia e independiente, y sobre todo, con auténtica conciencia de poder y libertad.

Esto nos permite comprender, en primera instancia, que el proyecto filosófico por alcanzar la libertad, se encuentra dirigido al hombre moderno, quien inmerso en costumbres culturales y religiosas, adquiere de conocimiento histórico sobre el tránsito que la humanidad padeció desde la antigüedad hasta la época actual. Es por esto que Nietzsche fija su interés en “conocer la historia y, de acuerdo a ella, obtener autonomía, conciencia y voluntad libre con las que debería encarnarse el hombre en el mundo, sentirlo como correspondido y dominarlo” (Ibíd.)

Ahora bien, como segunda instancia, la labor que tiene el espíritu libre como sujeto crítico y los percances que les serán presentado en su entorno, estarán guiados por su voluntad libre, de la que emerge su fuerza como símbolo de poder en el mundo. Nietzsche resalta la utilidad de la fuerza activa y a su vez de la consciencia como una orientada en lo que ella misma dicta, lo que supone un estado de tranquilidad con el que se puede obtener dicha libertad, por lo tanto, resulta necesario el distanciamiento en cuanto a las ideas compartidas de la masa (Nietzsche, 2007, p. 83).

En *La Tercera consideración Intempestiva*, “*De Schopenhauer como educador*” Nietzsche plantea, como método para alejarse de las ideas compartidas y objetivas de la sociedad, una idea de libertad cargada de sufrimiento voluntario que, recordando el sentimiento trágico de la vida en la época antigua, promete la aceptación de la existencia y sus implicaciones tanto placenteras como dolorosas y se afirma en su carácter aniquilante. Al respecto Nietzsche (1993) expresa:

«Una vida feliz es imposible; a lo máximo que puede aspirar el hombre es a una vida heroica. Obtiene una vida así quien, de alguna manera y por un motivo cualquiera, lucha con enormes dificultades por aquello que, en cierto modo, beneficia a todos y vence; pero al que luego, o bien se le recompensa pésimamente, o bien no se le recompensa en absoluto. [...] Su memoria permanece y se celebra como la de un héroe; su voluntad, mortificada por toda una vida de fatigas y pesares, de malos resultados y de la ingratitud del mundo, se disuelve en el Nirvana» (p. 16).

Así, en virtud de la cosmovisión griega por la vida y el goce de la existencia, se puede comprender la aspiración del espíritu libre por este estado que le proporciona conocimiento y consciencia ante el propósito universal por obtén

er la verdad y felicidad, la cual resulta imposible de alcanzar (Nietzsche, 2004, p. 27). Ahora bien, quienes ostentan en las probabilidades de poseer el estado de heroísmo suficiente, han de ser los filósofos, pero, esta aspiración es un estado espiritual del hombre por el que la humanidad debe trabajar para producir sin descanso alguno, grandes hombres. Más aún, la libertad no es un fenómeno que se anuncie dentro de un marco colectivo, vale decir, no existen los profetas de la libertad, siendo por el contrario esto, una acción de carácter individual, pues la creencia en “grandes conocimientos” con respecto a la libertad, representa para Nietzsche, un ambiente lleno de alarde (Nietzsche. 2011, p 135).

Con la superación de la costumbre tradicional de concebir la realidad no solo filosóficamente en el sentido metafísico, sino también en cuanto a la herencia cultural cristiana, la libertad en Nietzsche se hace más precisa al redimir de sí, las valoraciones que ha mantenido occidente. Pero, a cambio, propone hacer frente a lo tradicional con nihilismo positivo en su modalidad crítica, voluntad de poder, en tanto fuerza y afirmación de la existencia, y el superhombre en cuanto supera al hombre convencional.

2.4.1 El nihilismo positivo

La moralidad en el cristianismo reflejada como garante de verdad se inserta de forma universal como norma incondicional de la praxis humana, razón por la cual, Nietzsche formula el fracaso y la mentira que interpretó el cristianismo de la metafísica tradicional que, fundamentalmente se trata de la desvalorización y la mirada escéptica contra la vida misma (Nietzsche, 1998, p. 17) y, en el desmedido afán de atentar contra el mundo-sensible, hace huir al hombre hacia un mundo-verdad en el más allá. Esta perspectiva de ideales transmundanos terminó en nihilismo, postura en la que el hombre occidental niega la vida en favor de una felicidad ultraterrena. A ésta connotación se le concede el distintivo de nihilismo negativo, en cuanto representa la debilidad del humano por la negación del mundo presente y la creencia de ideales metafísico-cristianos por mutar a una vida celestial.

La connotación del nihilismo no solo se interpreta de forma negativa como hemos expuesto, sino en su opuesto, es decir, en un sentido positivo (Nietzsche, 2006, p. 23) y, debido a la fortaleza

que es propio de éste nihilismo, nos encargaremos de exhibirla en su particularidad. Así pues, con el recelo que promueven los individuos por aquellas valoraciones tradicionales que se enuncian verdaderas, se va creando la sospecha en sus consideraciones al no promover solución alguna que vaya acorde al contexto, la cual deja de verse como verdad y termina en una mentira. Nietzsche al respecto expone que: “la duración signada por un «en vano», sin meta ni fin, es lo que más abrumba y anonada, máxime cuando uno comprende que es engañado, pero no puede impedir que se lo engañe” (Ibíd.). Así pues, adquirimos la base de la idiosincrasia del nihilismo positivo.

Ahora bien, el nihilismo positivo en Nietzsche es aquel espíritu que tiene la capacidad de objetar las convicciones más generales (Nietzsche, 2006, p. 24), así, podemos establecer a este nihilismo como crítico y reflexivo y, a través de la óptica *genealógica* con destreza histórica, sirve para colocar en juicio valores predominantes de occidente, los cuales percibidos como estímulos representan la decadencia.

Así, la asimilación masiva de los valores morales como algo real y efectivo, situaba toda duda de forma perjudicial o dañina. Pero, antes bien, los procesos que posibilitaron la erradicación moral en las sociedades, conllevaron al tipo de valoración que se tenía antes de ese suceso. El ideal de hombres buenos, figuraba en aquellos cuyo temperamento y posicionamiento ante la vida era fuerte, y no acogían, ni aceptaban las ambiciones ideales de los otros, mientras que el hombre malo era el débil de pensamiento, que aceptaba lo primero que se le imponía. Así, al transfigurarse estos valores con la llegada de la moral, el bueno dejó de serlo para convertirse en malvado, y el malvado, en bueno. Ante ello, en *La Genealogía de la moral* se cuestiona el modo en que opera la vida de estos “hombres buenos”, aludiendo a que, si el hombre bueno:

“¿Viviese quizá de manera más cómoda, menos peligrosa, pero también con un estilo inferior, de modo más bajo?... ¿De tal manera que justamente la moral fuese culpable de que jamás se alcanzasen una potencialidad y una magnificencia sumas, en sí posibles, del tipo hombre? ¿De tal manera que justamente la moral fuese el peligro de los peligros?” (Nietzsche, 2016, p. 33).

Esto adquiere un valor positivo, puesto que este nihilismo que destruye los valores tradicionales, se muestra como el estado de los espíritus fuertes que rechazan activamente los falsos valores y empieza a preparar la llegada del superhombre, quien posee intrínsecamente la voluntad de poder: la cual tiene el impulso de autoafirmación en la vida, ya que ésta no sólo aspira a su conservación, sino a la auto-superación mediante la dominación, la fuerza y la sed de poder. De este modo, podemos concluir que el nihilismo adquiere, por un lado, un carácter negativo en tanto que es inherente a la tradición judeo-cristiana y, por otro lado, una positiva en cuanto niega tanto los falsos valores como las circunstancias que lo hicieron posible y anuncia la llegada del superhombre.

2.4.2 La voluntad de poder

La voluntad de poder alude a una metáfora que funciona para repensar los problemas enigmáticos del mundo y del hombre desde la perspectiva de Nietzsche, en este caso, para enfrentar las mismas cuestiones que ya había planteado el idealismo desde una visión mecánica del mundo (Nietzsche, 2006, p. 417). Dicho mecanicismo, reza en la medición y cuantificación de los fenómenos para crear un arquetipo de mundo regido por la idea de orden y equilibrio.

En principio, los físicos habían adoptado la “fuerza” del mundo para hacerlo medible, y a su vez, para numerar los fenómenos. Pero, con Nietzsche, la metáfora de voluntad de poder, se configura en fuerzas desiguales que luchan incesantemente entre sí, con el propósito de exhibir la imposibilidad de un equilibrio en el mundo. Esta visión cosmológica se percibe en la época donde se contemplaba que los objetos mirado por dentro, eran sujetos: dicha interpretación ayudó para dar cuenta de la conciencia que se tiene de las cosas.

Así la conciencia, aparte de tener conocimiento de los fenómenos externos, también los concebía con los internos, al representar un fenómeno (Nietzsche, 2006, p. 33), suponiendo a la vez, que la relación sujeto-objeto se relaciona de forma directa con la realidad. Para concebir su posibilidad, Nietzsche (2006) denomina a esta interiorización como fenomenalismo de la autoobservación y lo referencia como se sigue:

El verdadero procedimiento de la “percepción interior”, el encadenamiento de las causas entre los pensamientos, los sentimientos, los deseos, entre el sujeto y

el objeto, está por completo oculto a nuestros ojos, y quizá resulta, solamente en nosotros, motivo de imaginación. Ese “mundo interior en apariencia” es tratado con las mismas formas y los mismos procedimientos que el mundo “exterior”. (p. 332).

Ahora bien, la multiplicidad de fuerzas del mundo también se encuentra en la vida y luchan de igual forma, es decir, desigualmente, pero éstas están ligadas a un proceso de nutrición que constituyen los pensamientos, sentimientos e imaginación y, en la medida en que se engendró la creación del mundo desde la perspectiva física del mundo, la voluntad de poder como fuerza y ejercicio de poder, se enuncia como instinto creador, conformando con sus fuerzas el carácter caótico del universo mismo.

El fenomenalismo de Nietzsche toma lugar ahora en el ser y la naturaleza en su sentido cambiante, en otras palabras, en su devenir constante que posibilita uno de los fines propuestos de la filosofía nietzscheana: el de la interpretación. En este sentido, la base ontológica del conocimiento y la metafísica tradicional que determinaban la petrificación del mundo con el anhelo de verdad, quedan como una interpretación personal de la realidad misma.

En la obra *Voluntad de Poder* se examina a partir de las causas, su procedencia. Si bien, tradicionalmente se ha comprendido a la voluntad como causa, hasta la reducción de colocar entre las ideas un lazo inmediato y causal a todo lo que sucede -como podemos observar en Kant-, tal como lo hace la lógica, ha sido un error. Teniendo en cuenta el devenir y el cambio constante de las cosas y con ello el de las ideas, Nietzsche concibe que los movimientos son muy rápidos, lo que hace que los desconozcamos y, además que, la sucesión entre causa y efecto resultan falsas en la medida en que la causa no ha ejercido ni influido nada en el efecto (Nietzsche, 2006, pp. 333-334).

Así, al comprender que causa y efecto son fuerzas que competen a una lucha de poderes desiguales, se consigue un nuevo ajuste de las fuerzas según la medida de cada elemento. En este sentido, Nietzsche exhibe a la voluntad no como el efecto de una causa determinada que obedece a una ley para que obre de cierto modo una y otra vez, sino que la muestra como espontaneidad que suprime toda ley, algo propio y “natural” del hombre que logra la libertad para obrar de otra

manera (Nietzsche, 2006, p. 422). Además, Nietzsche (2006) como inversión cronológica de la relación causa-efecto menciona:

“El fragmento de mundo exterior de que somos conscientes ha nacido después del efecto ejercido sobre nosotros por las cosas exteriores, y es proyectado posteriormente sobre nosotros al exterior en forma de “causa” prestada a dicho efecto... En el fenomenalismo del “mundo interior” volvemos a la cronología de la causa y del efecto. El hecho fundamental de la experiencia es que la causa se imagina una vez que el efecto tuvo lugar...” (p. 334).

En ese sentido, la propuesta de Nietzsche radica en que los fenómenos y todas las leyes debe ser entendidas como síntomas de cosas que suceden interiormente, y de ahí el hombre pueda servirse del entorno, tal como lo hace el animal, quien deriva de sus instintos de voluntad de poder, así, *vivir* debería ser definido como una forma duradera de procesos de las fijaciones de fuerza en que los diversos combatientes crecen desigualmente.

Con la intención de que la realidad es voluntad de poder, también encontramos que lo es el hombre quien se compone en conjunto de fuerzas desiguales que buscan superarse a sí mismas, para éste caso, son las pasiones, los deseos y la razón las que luchan entre sí para alcanzar su propósito y, al igual que el mundo y el hombre las fuerzas que luchan entre sí, unas veces dominan y otras, son dominadas, hecho que imposibilita obtener equilibrio, lo que supone entonces, el caos.

El hombre como voluntad de poder -antropológica- que busca auto-desarrollarse en su conjunto de fuerzas, expresa el dominio que debe tener con los imperativos universales basado en ideales metafísicos-verdaderos que ciñe al hombre débil e intenta armonizar los intereses individuales con el progreso social, el cual, materializado en el superhombre, constituye el dominio de poder, el impulso de auto-superación y la autoafirmación de la vida.

2.4.3 El superhombre

El hombre que se sirve de la metafísica tradicional para la justificación del mundo dividido y actúa de acuerdo a la moral de esclavos para alcanzar el mundo-verdad, es un individuo que representa primero, el nihilismo negativo en cuanto suprime las vivencias del mundo-sensible y segundo, la decadencia personalizada que termina en debilidad.

Uno de los aspectos más importantes de la libertad en Nietzsche como propuesta ante el mundo sumido en ideales metafísico-cristianos, será el de erigir a un hombre no convencional que revertirá el carácter de la costumbre humana, creando nuevos valores que, de acuerdo con su fuerza, estarán más relacionados a su vitalidad que a interpretaciones abstractas del mundo y, además, le otorgará a su vida un nuevo sentido que lo representará como superhombre. De esta manera, podemos comprender que el hombre es una cosa⁴ que debe ser superada.

Ahora bien, en primer momento, requerimos de una explicación en la que se muestre aquellas perturbaciones padecidas en la conciencia de los seres humanos como consecuencia de su carácter decadente y a partir de esto, como segunda medida, expondremos cómo la misma conciencia es capaz de revertir aquellas alteraciones mentales y es capaz de superarlas. Así pues, respecto a lo primero, la conciencia representa un lugar del yo colmado de inocencia y pureza que resulta afectada por el mundo externo⁵, en la medida en que se altera su propio espacio, viéndose afectado su cuerpo y pensamiento, rompiendo su estado inicial.

⁴. El término de “cosa” para referirnos al hombre radica en la tecnificación y mercantilización de la vida, en la cual, el hombre también es un producto más, creado desde la pena y organizado como actor para el progreso social, pero con responsabilidad, costumbre y moralidad.

⁵ En la segunda parte titulada “Activo y reactivo” de la obra Nietzsche y la Filosofía del francés Gilles Deleuze, se atestigua del carácter de la conciencia en su estado primero, el cual más que definirse en relación a la exterioridad, en términos de lo real, se define en relación a la superioridad, en términos de valores, lo que refleja el carácter supremo del superhombre.

Como segunda instancia, se puede referir lo importante y curioso que resulta la conciencia, ya que ésta no es tan relevante en la medida en que se relaciona con la realidad, sino en cuanto se conecta a la *superioridad*, en términos de valores. Esta diferencia data de lo esencial que resulta la concepción del consciente y el inconsciente, pues, la conciencia siempre es conciencia de un inferior a un superior que o busca imponer o bien, busca integrarse.

Más aún, la conciencia no es pensada para sí misma, sino para otro, el cual es inconsciente, es decir, es consiente del esclavo en relación con el señor. En otras palabras, a la conciencia se otorga el distintivo de transformador con lo que permite que el hombre pueda percatarse de lo que acontece alrededor suyo, como de las relaciones de poder que buscan radicarse respecto a otros.

Las fuerzas del cuerpo en su dualidad activa-reactiva y sus características de dominantes-dominadas como lucha, responden a través de la conciencia, a la figura ideal del Superhombre desde una visión fenomenológica -interna-, si bien, mientras que las activas se encargan de la conservación y la adaptación, las activas imponen, conquistan y transforman y, en su lucha incesante proporcionan nuevas condiciones de vida.

El Superhombre entonces, al estar permeado de ambas fuerzas que permiten la conquista de la vida y la re-valorización del mundo con la creación de nuevos valores propios de él, también posibilita, una vez expandido el proyecto filosófico nietzscheano de superar la cultura moderna occidental decadente, las fuerzas activas proporcionan la adaptación y conservación de un nuevo modo de vida que consta de la transformación constante, del olvido de los valores morales impuestos, y sobre todo, de la cosmovisión dionisiaca del mundo como principio.

No obstante, al estar el hombre en una cuerda tendida entre el animal y el superhombre (Nietzsche, 2011, p. 24) subsume el alucinante tránsito de un lado al otro, puesto que su carga implantada por el conjunto de ideas metafísicas, cristianas, nihilistas -en el sentido negativo del término-, lo acecha y lo hace dudar, con vistas hacia atrás. Este temor es por el de redescubrirse como sujeto de poder y dejar de lado sus convicciones más arraigadas, por ello, el hombre es el puente y no el fin.

En el compilado de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche inserta las tres metamorfosis del espíritu para convertirse en superhombre, reflejada en las figuras del camello -nihilista negativo-, el león -

la voluntad de poder- y finalmente, el niño -el superhombre-, cuyo tránsito surge precisamente de la conciencia y de la duda.

Como primera medida, el camello, animal de popular conocimiento por llevar cargas pesadas en su lomo, sería el primer estado del espíritu, uno débil, cansado y obligado a seguir, aun cuando se sienta abatido. La segunda etapa, la del león, ha sido interpretada como un espíritu que ha dejado atrás o ha soltado estas cargas -morales- para luchar por su libertad y tomar posesión de su medio y sus circunstancias. Este espíritu ha decidido pasar de hacer las cosas por deber, para hacerlas por querer. Así, finalmente, se muta hasta llegar al niño, la última etapa, o lo que es lo mismo, el superhombre: inocente y olvidadizo, desprovisto del resentimiento y de la mala memoria, en disposición a jugar y ganar el mundo en que habita.

Ahora bien, esta transformación nos permite comprender 1) cuando el hombre alcanza la última etapa -la del niño- y ha soltado las cargas pesadas para el espíritu -el escepticismo contra la vida-, es necesario el *olvido* para vaciar su mente de su carga pasada y, consecuentemente 2) el niño enmarcado en un terreno nuevo, se impulsa hacia la vida afirmándola y aceptando el flujo de la misma, de ahí que el hombre establezca su propia voluntad y virtud, a causa de crear su propia realidad y darle un sentido, resaltando la característica esencial del superhombre. Al respecto Nietzsche (2011) manifiesta:

“Éste es mi bien, al que amo, el que me place por completo, y sólo así quiero yo el bien. No lo quiero como un mandato de un dios ni como una ley o necesidad humana, ni quiero que me sirva de guía a tierras superiores ni a paraísos. Lo que yo amo es una virtud terrestre; poca sabiduría hay en ella y aún menos sentido común. Pero este pájaro ha construido su nido muy cerca de mí: por eso le quiero y acaricio; ahora está a mi lado incubando sus huevos de oro”⁶ (p. 45).

⁶ La intensificación del valor de la virtud del hombre, no debe ser en común con nadie, esta es, por supuesto, superior y viva. En la sesión “De las alegorías y de las pasiones”, Zaratustra les habla a los hombres para advertirles cuán crueles fueron con ellos mismos, pues, cuando sus virtudes eran alabadas, y sus pasiones eran reales, se le categorizaron como malas. Si el hombre es digno de tener sus virtudes, es señal de que es feliz, aspirando a lo sublime. Y el paso que finalmente se espera dar para poder superar al hombre es el de amar las virtudes que emergieron de sus pasiones.

Finalmente, con la construcción del Superhombre podemos concluir lo siguiente: 1) la superación de la cultura occidental a través de la superación individual, esto es, la crítica que se embiste desde el cristianismo y la metafísica tradicional en tanto crea un mundo verdadero que ha sido establecido a partir de especulaciones y ha convertido al hombre, en un nihilista en sentido negativo. Con ello, además, como una necesidad, Nietzsche también examina el lenguaje conceptual que ha sido esencial en el conocimiento para hacer las cosas, invariables, aun cuando el mundo esté sometido a un carácter cambiante.

Estas críticas, conducen a una propuesta nietzscheana de la vida, con la que se percibe 2) la implantación de una clase de cultura a ejemplo de la cultura griega de la época trágica que reviste al hombre de una fuerza activa con la que se pretende olvidar lo que la tradición ha fijado, para hacer brotar la voluntad de poder, una fuerza ineludible que busca imponerse de tal forma que permita afirmarse en la vida, de acuerdo con valores vitales, tales como el nihilismo en un sentido positivo. Así pues, renace la carga conceptual de hombres fuertes a quienes compete el avivamiento de afirmarse como superhombres que le darán un nuevo sentido a la vida, así, con la última etapa de la metamorfosis, el espíritu deviene en sí mismo, conquistando el mundo y alcanzando la condición de la libertad del espíritu.

CAPÍTULO III

DEL DETERMINISMO KANTIANO A LA LIBERTAD NIETZSCHEANA

En este último capítulo, se abordará brevemente el concepto de libertad en la filosofía trascendental de Kant, el cual encuentra sus bases en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, para brindar una solución entre la disputa de tesis y antítesis que buscan defender y oponer, respectivamente, una libertad trascendental.

Kant, respecto a esa antinomia de la razón, no preferirá una idea sobre la otra, sino que asumirá ambas posturas para mostrar cómo la libertad debe ser posible, al menos en un sentido nouménico. A partir de ahí, propondrá una libertad práctica que hallamos en *La fundamentación metafísica de las costumbres*, sobre la idea racional que consiste en presentar a un sujeto que posee voluntad por encima de las inclinaciones sensibles del mundo de los fenómenos, a la cual le otorga, la libertad de actuar valiéndose de la razón que poseen todos los humanos. Así pues, se conecta, en tanto que universalidad, una moral objetiva que pretende postularse de forma imperativa en todos los agentes racionales.

Frente a la idea de libertad kantiana, Nietzsche opondrá esta concepción de acuerdo a la experiencia fenoménica que hallamos en la concepción del eterno retorno sobre la realidad, para hallar su perspectiva de libertad. Esta, ha de entenderse en dos sentidos por lo que respecta a este capítulo. El primero, consiste en desvincularse de la percepción tradicional de que el hombre, en tanto agente inteligible, se encuentra conferido en un mundo idealizado por medio de la razón. Y el segundo, sugiere, con relación a lo primero, oponer la idea de que el hombre es solamente razón y debe actuar según una voluntad racional, es decir, con la idea del eterno retorno se busca, al menos, mostrar que el hombre también es sensible e instintivo. Así, finalmente, se harán algunas anotaciones sobre un paradigma de libertad, teniendo en cuenta puntos específicos del eterno retorno y de la visión nietzscheana del mundo y la filosofía en general.

3.1 Concepto de libertad y determinismo en Kant

La exposición de la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura* es, dentro de la filosofía trascendental de Kant, el punto más importante para tratar el tema de la libertad. A partir del conflicto entre tesis y antítesis que defienden y objetan, respectivamente, sobre la idea de una libertad por causalidad de todos los fenómenos del mundo, el filósofo establece desde la razón misma, vínculos entre la reflexión teórica-especulativa (*Crítica de la razón pura*), y la práctico-moral (*Fundamentación metafísica de las costumbres*), para superar el conflicto entre fe y razón.

El propósito de Kant consiste en disuadir a la razón pura de sus pretensiones por alcanzar el conocimiento sobre los límites que establece la experiencia, aun cuando ese intento termine fallando. Es así que las antinomias de la razón pura exponen el conflicto que encuentra la razón, cuando incursiona en el camino del conocimiento de la unidad incondicionada de las condiciones objetivas de los fenómenos, dando como resultado, la disputa que el mismo filósofo titula de cosmológica, y que, en últimas, impide cualquier solución. Al respecto, Kant (1998) menciona:

“Cuando aplicamos la razón a la síntesis objetiva de los fenómenos [...], ella pretende hacer valer, de forma notablemente ilusoria, su principio de unidad incondicionada, pero pronto se embrolla en contradicciones tales, que se ve obligada a desistir de sus pretensiones en el terreno de la cosmología” (p. 383).

Ahora bien, Kant empieza indicando que el conocimiento trascendental es aquel que puede aludir a priori de los objetos de la experiencia. Esto quiere decir, que todo conocimiento filosófico que pretenda caracterizarse de forma universal, no puede estar fundamentado en la experiencia, sin embargo, debe partir de todo acto empírico para entender tanto las fuentes como los límites de todo conocimiento. De ahí que, a través del entendimiento humano, las cosas del mundo sean concebidas como fenómenos, y no como cosas en sí mismas. No obstante, aquí la razón es importante, porque potencia el concepto de entendimiento de las experiencias sensibles, y las extiende más allá de lo empírico, formulándolo como se sigue: “Si se da lo condicionado, se da también la suma de condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado, lo cual constituye el medio que hace posible lo condicionado” (Kant, 1998, 384).

Los fenómenos entonces, se encuentran condicionados por una serie de causas subordinadas entre sí, pero si éstas siguen un curso causal en sus relaciones, habría una serie de causas infinitas sin un fundamento trascendental primero que las justifique. Por eso, tal como menciona Kant, para que exista lo condicionado, debe existir lo incondicionado para posibilitar todos los fenómenos. Dicha causa incondicionada, es entendida como causa primera: una espontánea y por tanto en libertad. Esta concepción, es solo una parte que intenta demostrar a su favor, la posibilidad de una síntesis absoluta de la serie total de las condiciones de los fenómenos.

Así pues, la tesis de la tercera antinomia reza en que: “La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos hace falta otra por causalidad”. Esta idea se encuentra basada en un principio de finitud que suprime toda posibilidad de un regreso al infinito dentro de la explicación causal, para alegar en una causa primera en la serie de causas. Kant en la prueba de la misma, arguye en que, si las cosas del mundo suceden según las leyes de la naturaleza, no puede haber un comienzo. Pero, al respecto se observa que “la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada sucede sin una causa suficientemente determinada *a priori*” (Kant, 1998, p. 408), por lo que suponer que la causalidad solo es posible mediante leyes de la naturaleza, es contradictoria en sí misma en cuanto a universalidad ilimitada. Es por lo que se admite una absoluta espontaneidad, o lo que es lo mismo, una libertad trascendental que inicia por sí misma, en ascendencia, una serie de fenómenos que se desarrollan según leyes de la naturaleza.

La dificultad por la que atraviesa la tesis, tiene que ver en cómo se puede aceptar dicha causalidad incondicionada, más allá de su propia explicación. Según Herrera, Kant trata de superar esta dificultad por medio de dos argumentos, uno por analogía y otro por autoridad. Por lo que respecta al primero, se concibe que la causalidad incondicionada anunciada es, por un lado, indispensable para hacer ininteligible el origen del mundo y, por otro, para la libertad humana. Esto sucede porque al admitir una libertad trascendental que pueda dar inicio a una serie de causas espontáneamente se puede:

“[...] admitir igualmente que distintas series comiencen por sí mismas en el curso del mundo conforme a la causalidad y atribuir a las sustancias de estas series el poder de actuar por libertad.” (Kant, 1998, p. 411)

Inmediatamente, Kant diferencia entre un comienzo temporal y uno causal de las series:

“No caigamos aquí en las redes del malentendido siguiente: como una serie sucesiva que se desarrolle en el mundo sólo puede tener un primer comienzo en sentido relativo, ya que este comienzo siempre va precedido de un estado anterior de las cosas, acaso no haya posibilidad de un primer comienzo de las series en el curso del mundo. En efecto, no nos referimos aquí a un comienzo absolutamente primero desde un punto de vista temporal, sino desde un punto de vista causal. Por ejemplo: si ahora me levanto de la silla de modo plenamente libre y sin el influjo necesariamente determinante de las causas de la naturaleza, una nueva serie se inicia, en términos absolutos, en este suceso y en sus consecuencias naturales hasta el infinito, aunque, desde un punto temporal, este mismo suceso no sea más que la continuación de una serie anterior.” (Kant, 1998, pp. 411-412)

El primer aspecto, que se concibe como primer evento, o evento no precedido por otro evento, se le atribuye la libertad trascendental, mientras que, el segundo aspecto que versa en la constitución de una nueva serie causal o “serie que no guarda ninguna conexión causal con una situación antecedente” le corresponde la libertad humana. Así pues, por lo que respecta al argumento de autoridad, Kant solamente señala que:

“[...] Todos los filósofos de la antigüedad (a excepción de la escuela epicúrea) se vieron obligados a asumir, a la hora de explicar los movimientos del mundo, un primer motor, es decir, una causa que operara libremente y que iniciara por sí misma esa serie de estados.” (Ibid., p. 412).

Por su parte, la antítesis de la tercera antinomia considera: “No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza.” Aquí, lo que se origina es un análisis sobre el origen de una acción y, sobre todo, en si es posible o no una libertad.

La prueba de la antítesis percibe incluso en la misma causa espontánea, el origen del ciclo de causalidad aun cuando esta pueda iniciar estados por sí misma. Kant (1998), en esta prueba expone:

“Todo comienzo de acción supone un estado anterior propio de la causa que todavía no actúa, y un primer comienzo dinámico de acción supone un estado que no está unido por ningún vínculo causal con el anterior estado de la misma causa, es decir, no se sigue en modo alguno de ese estado anterior.” (p. 408)

Esto quiere decir que, la libertad se contrapone a la ley de causalidad, teniendo como resultado que la misma libertad, en ese sentido, infringe las consideraciones de aquella unidad sensible que están fundamentadas en relaciones causales, siendo esto, la imposibilidad de una libertad trascendental. Del mismo modo, Kant en la observación de la antítesis formula un argumento de analogía para atacar la tesis:

“Si no suponéis algo matemáticamente primero en el mundo desde un punto de vista temporal, tampoco os hace falta buscar algo dinámicamente primero desde un punto de vista causal. ¿Quién os ha mandado idear un estado del mundo que sea absolutamente primero y, por tanto, un comienzo absoluto de la serie fenoménica que va desarrollándose progresivamente?” (Kant, 1998, p. 410).

Así pues, como punto de partida en la experiencia, la antítesis obliga a suponer que las sustancias han existido en el mundo siempre, y, por lo tanto, no hace falta hallar un primer comienzo que sea dinámico, ni matemático. A lo sumo, según Kant, aun cuando se halle una facultad trascendental por libertad, esta no puede hallarse en el mundo.

“Nunca puede permitirse que semejante facultad sea atribuida a las sustancias del mundo mismo, ya que entonces desaparecería en su mayor parte la interdependencia de los fenómenos que se determinan necesariamente unos a otros según leyes universales” (Kant, 1998, 411).

Ahora bien, es menester resaltar que la tesis es una postura del dogmatismo, mientras que la antítesis del empirismo, las cuales, aceptan argumentos contrarios solo con la finalidad de demostrar su imposibilidad al tratar de desarrollarlos plenamente, es por esto que ambas se encuentran en un conflicto que no llega a ninguna solución. Esta “técnica”, es una reducción al absurdo que desacredita la otra postura. De ahí que Kant presente una solución que pretenda acabar con dicho conflicto, y hacer posible que libertad trascendental y libertad humana confluyan. Al respecto, Kant (1998) afirma:

“En la cuestión relativa a la naturaleza y la libertad tropezamos con el problema de si la libertad es posible en absoluto y de si, en el caso de que lo sea, es compatible con la universalidad de las leyes naturales de la causalidad. El problema es, pues, éste: ¿es correcta la disyunción según la cual todo efecto en el mundo tiene que derivar, o bien de la naturaleza, o bien de la libertad?; ¿no habrá que decir, [...] que ambas alternativas pueden cumplirse simultáneamente y dese un punto de vista distinto en el mismo acontecimiento?” (pp. 465-466).

Kant, en este momento, somete a análisis dos posturas: una no inteligible con la que se infiere que las cosas se valen por sí mismas para existir, y otra empírica que apuntaría a lo sensible para conocer las cosas. Si bien, pues, al considerar los objetos como cosas en sí misma, la libertad planteada, sería imposible, porque los objetos se justificarían por sí mismo por causa natural, pero, por el contrario, partiendo de lo sensible, cuando se entiende la realidad como representaciones que se relacionan según leyes empíricas, esto es, como fenómenos, necesariamente deben poseer un fundamento que no sean fenómenos. Así pues, las cosas, podrían pensarse desde dos puntos de vista diferentes, por un lado, desde una causa no inteligible, es decir, que no es fenómeno de los sentidos, sino que existe por sí mismo y, por otro lado, desde una causalidad natural propia de un fenómeno en el mundo sensible, quedando el problema, solucionado en una doble percepción, esto es, en un sentido nouménico en tanto se puede tomar el objeto como independiente de una causa no inteligible, y en otro fenoménico en tanto se interrelacionan los objetos de la naturaleza.

Ahora bien, el problema ya no está situado en la libertad trascendental en sí, sino en la relación entre esta con la libertad práctica, pues Kant, considera que, si en el conflicto entre tesis y

antítesis se hubiera suprimido la libertad trascendental, necesariamente la libertad práctica habría sido aniquilada. Pero, como el resultado previsto se comprende en una duplicidad, cuando se explica la libertad trascendental, consecuentemente aparece la vía para explicar la libertad práctica que, desde lo ininteligible, supone que el hombre libre está exento de impulsos de la naturaleza. Así pues, en lo que resta de este apartado, nos encargaremos de explicar la implicación de la libertad práctica en la libertad trascendental como fundamento de la primera y de su relación con la segunda. Para ello, consideraremos primero, la cuestión de la libertad trascendental en la *Crítica de la razón pura* y su vinculación con los intereses de la *Fundamentación metafísica de las costumbres* que se relacionan con el tema de la filosofía moral.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant menciona a la libertad trascendental como aquella capaz de iniciar series de estados objetivos por sí mismo sin estar en determinación por otra causa, y que, esta libertad, sería el fundamento de un concepto de libertad práctica. Pues, en el sentido práctico es “la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad” (Kant, 1998, p. 465). Esta connotación surge para explicar que las voluntades sensibles se encuentran afectadas por “móviles de sensibilidad”. Al respecto menciona:

“Se llama animal (arbitrium brutum) si puede imponerse patológicamente. La voluntad humana es arbitrium sensitivum, pero no brutum, sino liberum, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos.” (Ibíd.)

El fundamento detrás de esta consideración, es hecha por Kant cuando asume en la libertad humana una autodeterminación espontánea, y de la que, además, está justificada por su carácter de noúmeno. Lo noúmeno “es aquello que no es fenómeno en un objeto de los sentidos”, el cual también se encuentra adherido a lo empírico en tanto es causa de los actos como fenómeno, pero por ser noúmeno, el sujeto no se halla sometido a ninguna condición de sensibilidad.

“El sujeto agente, no se hallaría a ninguna condición temporal, ya que el tiempo sólo es condición de los fenómenos, no de las cosas en sí mismas. No comenzaría ni cesaría en él ningún acto; no estaría, por tanto, sometido a la ley de toda

determinación temporal, de todo lo mudable, es decir, a la ley según la cual todo cuanto sucede tiene su causa en los fenómenos (de su estado anterior). Al ser intelectual la causalidad de ese sujeto, no se hallaría en la serie de las condiciones empíricas que convierten en necesario el acontecimiento del mundo sensible” (Kant, 1998, p. 468).

En otras palabras, el hombre es fenómeno, pero también, en relación con otras facultades, algo que está más allá del fenómeno y sólo puede entenderse como idea, debido a que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad. Es así que, por medio de la experiencia entendemos a la libertad práctica como una de las causas naturales, o lo que es lo mismo, “como una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad”. La libertad entonces, resulta ser cognoscible en un carácter práctico en lo que refiere a la acción. Es así como, la libertad práctica sitúa ser la razón de ser de la ley moral, debido a que la voluntad humana puede dictarse leyes objetivas que determinan su actuar, erigiendo lo que debe suceder. Es justamente en esta autonomía humana, que la conciencia moral dicta lo que debemos hacer y lo que no, para percatarnos de nuestra libertad humana.

Así pues, en la *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Kant trabaja el tema de la libertad práctica, igualmente, de una doble manera, debido a que el hombre como fenómeno es un agente “afectado de sentido” pero, también es un ser dotado de razón que hace ideas las cosas del mundo, razón por la cual, se encuentra en una necesidad natural del mundo que lo determina según lo sensible a causas inciertas, pero es precisamente por causa de la razón que éste posee voluntad para determinarse con independencia de lo sensible.

Ahora bien, Kant refiere que la libertad es solo una idea que no puede ser demostrada en el humano, pero, hay que suponerla si se trata de formular una voluntad que determine a los seres racionales con una conciencia sobre sus acciones (Kant, 2007, p. 61). Así pues, sobre la conciencia del modo de actuar humano, impera una ley que debe ser tomada objetivamente, es decir, que sirva para todos los individuos para hacerla universal. La razón, como facultad humana, es posicionada de forma espontáneamente pura que proporciona distinguir entre mundo sensible y mundo

inteligible, para demostrar, nuevamente, los límites que tiene el entendimiento. En pocas palabras para Kant la libertad no existe en el mundo y sólo puede ser asumida como ideal de la razón pura.

Kant destaca que, pese a diferenciar entre estos mundos, el hombre es “ser racional, y, por tanto, perteneciente al mundo nouménico”, esto quiere decir que es independiente de las causas determinadas por el mundo sensible, pues la causalidad de su propia voluntad, es decir, aquello que hace posible la voluntad, es la libertad. Sin ella, el hombre estaría determinado bajo el mundo ilusorio de los fenómenos, y destruiría su libertad de actuar. La libertad pues, se haya adherida a la autonomía, y es precisamente con éste concepto que se hace universal el principio de la moralidad. En palabras del autor: “El concepto de autonomía, sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres racionales, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos” (Kant, 2007, p. 65).

En el sujeto libre de Kant, se incluye ineludiblemente en el mundo nouménico, que es el diferenciador del mundo sensible. En resumen, el hombre como causa natural, está sometido por leyes de la naturaleza en tanto es fenómeno, pero, si no se concibe en él una voluntad por libertad, su parte nouménica quedaría deshecha y sometería a la razón en una contradicción. Por eso, es debido situar una razón práctica (voluntad) que sea dada por libertad, para reconocer que su razón tiene un límite en el mundo sensible, pero puede alcanzar, en el mundo inteligible su propia libertad.

“Pues no hay la menor contradicción en que una cosa en el fenómeno (perteneciente al mundo sensible) esté sometida a ciertas leyes, y que esa misma cosa, como cosa o ser en sí mismo, sea independiente de tales leyes. Más si él mismo debe representarse y pensarse de esa doble manera, ello obedece, en lo que a lo primero se refiere, a la conciencia que tiene de sí mismo como objeto afectado por los sentidos, y en lo que a lo segundo toca, a la conciencia que tiene de sí mismo como inteligencia, esto es, como independiente de las impresiones sensibles en el uso de la razón (es decir, como perteneciente al mundo inteligible). De aquí viene que el hombre tenga la pretensión de poseer una voluntad que nada admite de lo que pertenezca a sus apetitos e inclinaciones y, en cambio, piense como posibles, y aun como necesarias, por medio de esa

voluntad, acciones tales que sólo pueden suceder despreciando todos los apetitos y excitaciones sensibles.” (Kant, 2007, pp. 60-70)

Así pues, la libertad práctica en Kant, emerge de postulados metafísicos indagando en la parte nouménica del sujeto que pregonan allende del mundo sensible y fenoménico. Esto quiere decir que, si la voluntad del hombre es libre y es permisible como noúmeno, sugiere que ella está por fuera del espacio/tiempo al igual que el yo moral. Pues, la libertad que el hombre espera, se encuentra en la senda de lo sensible, puesto que éste hace parte de un tiempo y un espacio, pero, contrariamente Kant ubica a la voluntad, no en lo fenoménico, sino partiendo de lo sensible para reconocer los límites de la razón y ubicarla, junto a la libertad, por fuera de lo físico, es decir, en lo metafísico. Razón por la cual, Nietzsche realizó una crítica a la tradición filosófica occidental, pero observó tanto en Sócrates como en Kant, una perspectiva de mundo que desprecia lo sensible.

3.2 El eterno retorno: perspectiva de la libertad

Si partimos de la distinción que establece Kant entre mundo sensible y mundo no inteligible, nos encontramos con la afirmación de un mundo estructurado de una sola manera, que reside, precisamente en la parte no inteligible del hombre.

“Todas las representaciones que nos vienen sin nuestro albedrío (como las de los sentidos) nos dan a conocer los objetos no de otro modo que como nos afectan, permaneciendo para nosotros desconocido lo que ellos sean en sí mismos, y que, por tanto, en lo que a tal especie de representaciones se refiere, aun con la más esforzada atención y claridad que pueda añadir el entendimiento, sólo podemos llegar a conocer los fenómenos, pero nunca las cosas en sí mismas. [...]

Esto tiene que proporcionar una distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible, pudiendo ser el primero muy distinto, según la diferencia de la sensibilidad de los varios espectadores, mientras que el segundo, que le sirve de fundamento, permanece siempre idéntico.” (Kant, 2007, pp. 63-64)

En este sentido, Nietzsche encuentra dos problemas en la filosofía de Kant. El primero, tiene que ver con su lenguaje epistemológico, ya que implica una metafísica que les otorgaba a los filósofos la convicción de un mundo petrificado y establecido de una sola manera, o lo que es lo mismo, idéntico, a partir de lo inteligible. Con ello, se buscaba fundamentar una verdad absoluta de las cosas y del mundo. El segundo, fue el de hacer una crítica de la razón pura que añade un más allá lógico para proteger la universalidad de la moral, de la razón misma. Con la moral se busca imponer, en tanto autoridad indisoluble, sobre la acción humana que obedece los imperativos de la metafísica. Así pues, tal como menciona Nietzsche (1994) “lo imperativo sumerge al hombre en un determinado patrón que lo seduce al convencimiento moral del mundo.” (p.29)

Ahora bien, en adelante se pretende exponer la concepción filosófica del eterno retorno como crítica de la percepción del mundo inteligible y moral, no solo de Kant, sino de una tradición en general. Es decir, el eterno retorno busca crear una idea de mundo contraria a la del mundo inteligible y, a su vez, se compromete a darle otra visión y sentido al hombre a partir de la idea central del devenir. Inicialmente, Nietzsche recurre a una problemática de carácter lógico que históricamente ha rodeado el origen de los conceptos en filosofía. Esto es, lo emergente de las cosas a partir de su opuesto, para poder ser.

En *Humano demasiado humano*, no solo se refleja la idea que la metafísica sostuvo respecto a esa problemática, la cual recurre a la esencialidad de las cosas en sí para ser valoradas, sino a la percepción de la filosofía histórica que encuentra un “error de la razón” de esa problemática, pues como afirma Nietzsche (1996) “las cosas no son más que sublimaciones en las que el elemento fundamental aparece casi volatilizado y solo a la más sutil observación le es factible todavía comprobar su existencia” (p. 44), esto es, una composición de las representaciones y sentimientos morales y estéticos que experimentan los hombres como vivencias en sociedad.

En ese sentido, la estructura de la voluntad y moral que se fundamentan en la filosofía kantiana, nace de la parte inmoral e irracional de la naturaleza humana que, como expone la *Genealogía de la moral*, están evidenciados en datos de la historia misma (Nietzsche, 1994, p. 30). Ambas -historia y naturaleza-, sufren de aquella doctrina teórica que permite, junto a la voluntad moral, inculpar, castigar, reprimir y penalizar lo que se encuentra encima de lo común, siendo la costumbre, la herencia racional del hombre, ya que “todo lo que previene durante mucho tiempo,

se ha ido cargando poco a poco de razón, hasta el extremo de que nos resulte inverosímil, que en su origen fuera sin razón” (Nietzsche, 1994, p. 35), quedando la libertad “inmoral” del hombre, en función de una ley.

Esta percepción nietzscheana referente a la moral-metafísica kantiana, implica una propuesta que renueve la cosmovisión del mundo que por años ha perdurado en occidente, a saber, la idea del eterno retorno (Nietzsche, 2016, p. 11) como doctrina cosmológica y práctica, que implica la libertad humana en cuestión. Así pues, partiendo de la irrupción direccional del fundamento que establece el orden, el mecanicismo y la calculabilidad total del mundo que consideramos del determinismo en Kant, se presenta el eterno retorno como una “metafísica no antropológica” (Puche, 2005, p. 45) que prescinde del hombre para describir el mundo.

El planteamiento del eterno retorno, como dijimos, adviene como crítica a la formulación racionalista del mundo que reduce los fenómenos a relaciones de causalidad, y configura la esencialidad de las cosas con el lenguaje conceptual para “mantener las formas de dominar la realidad y malentenderla de una manera inteligente” (Nietzsche, 2006, p. 397), otorgándole al mundo, una concepción antropológica. Así pues, el eterno retorno como metafísica, excluye las bases racionalistas de la tradición filosófica y los fundamentos ontológicos que rezan en la temporalidad y equilibrio del universo, para considerar una apertura del espacio que no tiene principio ni fin que establezcan orden y fijación de las cosas, sino que se sustenta en el devenir, pues, la intención teológica que tienta los orígenes del universo en una creación, es para Nietzsche, indefinible e irrealizable (Nietzsche, 2006, pp. 677-678).

Nietzsche, sitúa una crítica entorno al equilibrio y estado final del universo como realización consumada en el mundo. Al respecto, en *Voluntad de Poder* se parte de un sistema de percepciones cosmológicas que ocupan la crítica nietzscheana frente al ordenamiento y temporalidad del tiempo, mencionando que, si existe un estado final del universo, este aún no ha alcanzado su ejecución, debido al efímero momento del tiempo presente, esto quiere decir, que el momento vivido es un constante instante de tiempo pasado, deduciendo la inhabilidad del equilibrio de fuerzas que compone ese principio.

Esto, nace de lo que Nietzsche llamó la confusión de la “infinitud del tiempo pasado” (Nietzsche, 2006, p. 678), la cual consiste en calcular las cosas siempre mirando hacia el pasado, sin tener en cuenta, que no se llegará a un fin, pues, el momento actual experimentado como vivencia, luego de un instante, es tiempo pasado. Es así cómo, el devenir no ha iniciado su labor como devenir, pues aquello que está por devenir, no ha sucedido, y en la medida en que no ha sucedido, nada está por devenir, en tanto que al ser infinito el tiempo pasado, el devenir ya habría alcanzado su estado final (Deleuze, 2016, p. 27).

La “infinitud del tiempo pasado”, según Nietzsche, se ha vinculado a otro concepto cuyo principio es el de “progreso final” (Nietzsche, 2006, p. 678) del mundo, con el fin de hacer más llevadero el puro devenir, incurriendo en el error de otorgarle a lo que deviene, su congelación en el tiempo presente para que, a partir de ahí, empiece a devenir. Este antiguo error en el pensamiento, conllevó al planteamiento del puro devenir en el eterno retorno, justamente porque al ser el instante actual un presente que pasa, el devenir entonces, no ha logrado comenzar, pero tampoco terminar, es por esto que deviene.

“Si el mundo en general pudiera detenerse, perecer, convertirse en nada, o si pudiera alcanzar un estado de equilibrio, y si tuviese en general una meta que incluyese en sí la duración, la invariabilidad, la «una vez por todas» (si el devenir pudiese desembocar en el ser o en la nada, hablando metafísicamente), este estado debería ser alcanzado. Pero como no lo ha sido, se deduce que... esta es la única seguridad de que podemos servirnos como conectorio contra una gran cantidad de hipótesis cósmicas, posibles en sí. Si, por ejemplo, el mecanismo no puede escapar a las consecuencias de un estado final cual el que ha trazado, entonces el mecanismo queda refutado.” (Ibíd.)

En ese sentido, quien experimenta el eterno retorno es el ser que, inmerso en el tiempo, reemplaza la percepción del mundo en equilibrio, con principio y fin, por la necesidad que compete al tiempo presente, coexistir con otros instantes; pasado y futuro. No obstante, cabe aclarar, que el sentido del eterno retorno no está en su lectura literal, sino, por el contrario, en la interpretativa,

puesto que, tal como menciona Deleuze (2016), si la expresión del eterno retorno se emplea como si todo acontecimiento ocurrirá infinitas veces del mismo modo, se incurriría en la contradicción de la posibilidad en las combinaciones de sus componentes en un tiempo infinito y un espacio finito, lo cual limita al devenir mismo.

Consecuentemente, la exposición del eterno retorno, también dispone de un sentido práctico en el que se relacionan las cosas del mundo con los hombres, tratándose de las condiciones presentadas al ser, y concediendo un sentido práctico al pensamiento más abismal de Nietzsche. En esta parte, la comprensión del eterno retorno de manera interpretativa que hallamos en los *Fragmentos Póstumos* contempla el juego de fuerzas desiguales inagotables que se construye y se alimenta a sí mismo como mundo autosuficiente, como juego del devenir. En *Voluntad de Poder*, Nietzsche (2006) lo coloca en estos términos:

“El mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión, fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como en su límite [...]” (p. 679).

El mundo como fuerza, que despliega una “doble voluptuosidad” de las cosas más simples hasta las más complejas, de las más frías a las más ardientes, es un mundo lleno de juegos opuestos que debe retornar eternamente como devenir que no se agota, un mundo al estilo dionisiaco de creación eterna que erige una identidad que afirma la vida y por tanto está más allá del bien y del mal, pues la construcción de su realidad no puede ser indispensable de lo que él también posee, esto es, su voluntad de poder:

“¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impasibles y tenebrosos? ¿Este mundo es voluntad de poder! Y vosotros sois también esta voluntad de poder y nada más.” (Nietzsche, 2016, p. 11).

En ese sentido, la libertad en el pensamiento de Nietzsche, actúa en la ausencia del fundamento lógico que configura y supone a la vez, el principio y fin del universo (Nietzsche, 2006, p. 675) que dirige, ordena y hace calculable el mundo en su totalidad. De ahí que, en el mundo del devenir exista la honda necesidad de tener aceptación y convicción hacia el cambio constante de las cosas, y es precisamente el hombre como organismo vivo⁷ quien ejerce su fuerza a través de la voluntad de poder, convirtiéndose en el pionero de la construcción de lo nuevo, ya que en el acto creador, no solo se realiza la experiencia de lo dionisiaco, sino que también se manifiesta la libertad que tiene el hombre para innovar.

No obstante, en el ejercicio de creación, Nietzsche encuentra el elemento histórico que suscita al hombre a vivir interesado en su futuro, pero con base en el pasado, hecho que impide crear cosas nuevas, y junto a ello, la libertad. En ese sentido, la segunda intempestiva, “*Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*”, contempla las circunstancias vitales del hombre en el curso de la historia a través de datos que funcionan como recuerdos del pasado y de su naturaleza misma, para poder aislarlo en un rebaño de ideas morales que subsiste de su propia negación. Este incidente histórico, permite vislumbrar el olvido como pieza necesaria en el proyecto filosófico de Nietzsche, pues lo histórico es posicionado contra lo propiamente humano, aquello que se vive y experimenta en un estado inicial.

De ahí que, el sujeto que crea y aviva la fuerza del olvido pasado, sea a-histórico en tanto transforma lo que ha sido adherido al mundo, permitiéndole liberarse de su presente (Nietzsche, 2006, p. 17) y construyendo su propio y único horizonte como ser consciente de la coerción humana en la historia, y paralelamente, emerge lo supra-histórico, porque se ha desprovisto del modo en

⁷ En la sección IV de *Voluntad de Poder*, “La voluntad de poder en la vida”, Nietzsche arguye que, en el hombre como átomo de fuerza, es decir, como ser orgánico y vivaz, ante la presentación de las cosas en un estado de “perfección”, de mundo petrificado, se desprende una voluntad de poder en el mismo proceso orgánico en virtud del cual, fuerzas dominantes e imperiosas, aumentan constantemente al campo de su poder y, dentro de los límites de ese mundo, simplifican siempre lo nuevo. En ese sentido, el espíritu resulta solamente como medio o instrumento al servicio de la vida superior.

que se ha venido presentando la historia, para construir una propia. En el olvido del pasado, el sujeto encuentra la corriente incesante del devenir (Nietzsche, 2006, p. 16) en un mundo de constante cambio que empuja la valentía del hombre hacia la construcción del futuro y su propia vida. Es así como la idea del eterno retorno, se fundamenta en una experiencia del mundo en devenir y realiza la experiencia del ser que ofrece la libertad y la historicidad del hombre.

El valor de la nueva historia, reflejado en el avivamiento humano y la aparición de nuevas formas de poder, es intrínseco a la libertad humana en tanto exalta la afirmación de la vida y el “conocimiento del pasado que es deseado en toda época para el servicio del futuro y del presente y no para debilitar el presente y desarraigar su futuro” (Nietzsche, 2006, p. 51). En ese sentido, el carácter cambiante de la existencia es elemental en el juego de crear y aceptar la “doble voluptuosidad” del mundo, evitando mantener el mismo curso de la historia indefinida, que aferra al hombre a ese debilitamiento del presente, pues, el mundo no es solamente lo dado, sino lo que podemos crear en él.

Nietzsche observa en la cultura occidental de la época moderna, la detención de la historia, producto de fundamentos ontológicos de antaño que indaga en el mundo petrificado con el fin de determinarlo, manifestando a su vez, lo reactivo de la voluntad de poder para inmovilizarse en la historia y bloquear el paso del devenir, de la nueva historia y su propia libertad, siendo por lo tanto una cultura apolínea.

El eterno retorno, en ese sentido, nace para contrarrestar la complejidad de la metafísica tradicional, pero, además, para rescatar y proponer la cosmovisión trágica del pueblo heleno, en especial, a la dionisiaca, pues la esfera de formación apolínea, que constituye las fuerzas reactivas del mundo, está comprendida de forma absoluta y definitiva en la cultura actual, olvidando el surgimiento interpretativo en la existencia de la que nació. Nietzsche, en *Ecce Homo* lo coloca en estos términos: “el descubrimiento del único símbolo y la única réplica de la experiencia más íntima que la historia posee, justo por ello, se había comprendido el maravilloso fenómeno dionisiaco.” (Nietzsche, 2017, p. 54)

La acogida de lo apolíneo, del socratismo -que converge en cierta parte con el cristianismo- y de la metafísica tradicional en la época moderna, extiende, en términos futuros, la negación del devenir, y expresa, a través del modo reactivo de la voluntad de poder, la imposición definitiva de la cultura occidental que se basa en la petrificación del mundo, del conocimiento cargado de lenguaje conceptual y de la acción humana determinada por juicios morales-metafísicos-tradicionales que inciden en su propia voluntad, perdiendo de vista, la esfera dionisiaca de la existencia que exalta la libertad humana.

El eterno retorno como praxis, pretende superar la antítesis dionisiaco-apolíneo que en la tragedia tomó por nombre “lo uno primordial” reflejado en *El nacimiento de la tragedia*, para relacionar la afirmación de la vida y existencia con la posibilidad de la libertad y la nueva historia. El elemento de lo dionisiaco, donde Nietzsche anuncia el horizonte del conocimiento que se extiende por encima de la metafísica tradicional, encara a la realidad y el devenir como una necesidad (Nietzsche, 2017 p. 55) en la que el hombre juega con la propia existencia, siendo lo dionisiaco el comienzo de todo juego con la vida. Nietzsche (2002) en el *Ocaso de los Ídolos* lo coloca así:

“Lo que yo llamé dionisiaco, intuyendo que era un puente que llevaba a la psicología del poeta trágico, es la afirmación de la vida incluso en sus aspectos más extraños y duros, alegrándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más elevados. Y ello, no para liberarse del horror y de la compasión, ni para purificarse de una pasión peligrosa descargándola vehementemente, [...] sino para identificarse por encima del horror y de la compasión, con el goce eterno del devenir, goce que incluye también el placer de destruir... Y con esto vuelvo al mismo lugar del que partí: El origen de la tragedia fue mi primera inversión de todos los valores: de esta forma, yo, el último discípulo del filósofo Dionisio, yo, el maestro del eterno retorno, vuelvo a colocarme en el terreno del que brotó mi voluntad y mi poder...” (p. 66).

La libertad comprendida como implicación del eterno retorno, es una labor dirigida por el hombre que admite las eventualidades del mundo y, a su vez, la dicha, pero también el dolor, como aceptación necesaria que conlleva el estar vivo y el mundo mismo. Pues, la libertad retorna con el tiempo y posee como base, la incondicionalidad de lo eterno, para ejercer la construcción de la nueva historia, pero también para poder reconocerse por encima del horror y del placer de la existencia. Así pues, Nietzsche intenta experimentar una realidad a base de las representaciones metafísicas no-antropológicas, por lo que, como última cuestión en curso, nos encargaremos, a partir de este “experimento” nietzscheano, de destacar el modelo representacional de la libertad.

3.3 Un paradigma de la libertad

Como último trazo, exhibiremos el ideal de la libertad basado en las reflexiones y críticas de Nietzsche respecto a la tradición. En la medida en que la razón situaba en sí el deber de ser irrefutable por opiniones contrarias que colocaran en peligro sus convicciones, se manifiesta la libertad de indagar en el pensamiento objetivo, tomando como base los eventos que la hicieron posible, puesto que, desde la percepción de Nietzsche, la tradición ha transvalorizado el modo de ver la vida. En ese sentido, la libertad superpone una voluntad de poder, por encima de creencias absolutas del conocimiento -a esto se debió, en gran parte, la crítica de Nietzsche hacia Kant-.

Lo que mayor relevancia marcó en el mundo filosófico entonces, fue la globalización de la moral y la razón que exigían determinadas reglas que prescindían de lo sensible del sujeto, para elaborar una cultura uniforme, que pronto proyectaría la mayor dominación del ser humano, configurando el carácter verdadero de la realidad, para tener supremacía sobre las subjetividades. Este particular ideal de conocimiento humano, funcionó para que Nietzsche formulara una crítica a la tradición, trastocando varios asuntos que la hacían posible, de la cual emerge la libertad humana. En principio, digamos, lo que no es libre desde una concepción nietzscheana, es aquello que está subyugado por ideas absolutas que suprimen lo sensible e instintivo del hombre.

Por esta razón, Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, eleva el sentido humano del hombre sobre su cuerpo. La esfera dionisiaca que goza del ímpetu de la vida, es la demostración histórica de la fuerza apasionante de los seres humanos, como base de la relación con lo sensible. No obstante, cuando el hombre sufrió la pena angustiante de vivir, emergió su antítesis, lo apolíneo,

para proteger de sí lo instintivo. Con ello, se crean ideales estéticos de los que Sócrates toma para configurar, en parte, su filosofía. A partir de ahí, se extiende hasta Kant, una tautología respecto a la división del mundo: mundo sensible, mundo inteligible, del cual goza de primacía, el segundo.

Así pues, la propuesta para liberar al hombre de aquella doctrina inteligible, es la desvinculación de los ideales tanto del cristianismo como de las filosofías socráticas-kantianas, en tanto pretender aniquilar lo sensitivo. Al respecto, la doctrina del eterno retorno, es la que concibe la salida de la petrificación del mundo en un sentido cosmológico y a la vez práctico. Así pues, con el devenir del mundo, se reemplaza la creencia de la razón que posesiona una realidad inmutable como verdad absoluta, con una realidad aceptada desde las eventualidades adversas del mundo, que el hombre en libertad es capaz de asimilar. Y, a lo sumo, se mezcla el conocimiento histórico, que, en datos, relata del descredito corporal que ha hecho participe el cristianismo, para construir su propia historia con el ideal de libertad alcanzado en lo eterno del devenir, acorde a su voluntad de poder.

Ahora bien, en *Aurora*, específicamente en el apartado nueve, se indaga en las formas de vida que consolidaron las culturas más antiguas hasta el siglo XIX, para examinar que, esta época, a comparación de las anteriores, ha renunciado a la fuerza de la costumbre que es incorporada con el sentido moral para obedecer y trabajar, en función de una ley. Pues, la obediencia a la moral, compete a la manera tradicional de comportarse y actuar bajo una autoridad, pero, cuando se critica, se debilitan sus bases, conllevando al poder liberarse de esa ley. Nietzsche (1994) lo referencia del siguiente modo:

“La moral no es otra cosa que la obediencia a las costumbres, cualesquiera que sean, y éstas no son más que la forma tradicional de comportarse y de valorar. Donde no se respetan las costumbres, no existe la moral; y cuanto menos determinan éstas la existencia, menor es el círculo de la moral. El hombre libre es inmoral porque quiere depender en todo de sí mismo, y no de un uso establecido. En todos los estados primitivos de la humanidad, lo «malo» se identifica con lo «intelectual», lo «libre», lo «arbitrario», lo «desacostumbrado», lo «imprevisto», lo que «no se puede calcular previamente».” (p. 37)

Así pues, observamos que, todo lo que no se ha inspirado para poder actuar en la autoridad de la tradición, es el sentimiento de creación, y en esa medida, de la libertad. La modernidad de hombres tardíos, ha debilitado lo tradicional, y por ello, han disuadido las ideas rectoras que presidieron la génesis de la moral.

Lo nuevo, que sería el núcleo del eterno retorno en un sentido práctico, precisa de la esfera dionisiaca que manifiesta «la voluntad de vivir» una vida que “santifica” el dolor de las cosas y circunstancias del mundo, pues en el devenir, esto es, la realidad cambiante, el dolor está implicado como componente fundamental de la vida y, con su aceptación, se garantiza la creación de una realidad conformada entre el dolor y el placer que suscita lo nuevo y la voluntad de vivir afirmada enteramente a sí misma. En este punto, se permite anunciar que la visión apolínea que experimenta en la modernidad, es un mundo cargado de una estética que envuelve al hombre en cosas agradables, pero desconoce del dolor y espanto de la existencia expresada en lo dionisiaco, viviendo engañado en una realidad petrificada en función del placer que refleja solo las cosas hermosas.

La esfera apolínea, es un estado estético y a la vez mental del hombre que solo acepta de lo hermoso y pretende huir, por el contrario, de lo horroroso, hasta negarlos y juzgarlos. Es justamente en lo opuesto a esto, que el humano contrae la posibilidad de su libertad, cuando acepta el dolor y el espanto, para crear su presente y futuro como implicación necesaria de su ser natural, ya que la tradición lo ha timado en sus preceptos metafísico-morales para coaccionarlo y colocar en su acción, la obligación del *deber* y no la del *querer*. Así, con el conocimiento de lo dionisiaco y la sublime ilusión metafísica, el hombre no solo debe establecer juicios sobre éste, sino corregirlos, cambiarlos, a merced de su propia voluntad activa. Ésta, entendida como superhombre, es diferenciado del hombre del *deber*, por tener conciencia de la ilusión y falsedad del mundo; hecho que le permite empezar a interpretarlo, cambiando el paradigma tradicional de la petrificación apolínea de la realidad, para constituir un nuevo sentido de lo objetivo, en tanto su voluntad de poder, juega con el establecimiento valorativo de la moral y la metafísica.

La metáfora del superhombre, contempla el valor de la propia existencia en cuanto es, liberándose de las valoraciones determinadas por ideales metafísico-morales, para comenzar a crear valores conforme a su propio ser y naturaleza, esto quiere decir, que supera las formas anteriormente conocidas por la tradición, pues el mundo, la vida misma, de acuerdo con el eterno retorno, no concierne a su conservación, sino al crecimiento que mantiene su relación con la temporalidad de la vida; aceptando tanto su desarrollo como su destrucción, ya que el superhombre, no anhela conservarse, sino pretende aprovechar sus posibilidades al máximo, y por tanto, desaparecer junto al mundo que ha concebido para dar lugar a nuevos hombres que puedan ocupar su lugar. De ahí que Nietzsche (1996) en el aforismo 683 de *Humano demasiado Humano* exprese lo siguiente:

“Quien solo en alguna medida ha alcanzado la libertad [...] no puede sentirse sobre la tierra más que como caminante, aunque no como viajero hacia una meta final: pues no la hay. Pero sin duda quiere observar y tener los ojos abiertos para todo lo que propiamente hablando ocurre en el mundo; por eso no puede prender su corazón demasiado firmemente de nada singular; en el mismo ha de haber algo de vagabundo que halle su placer en el cambio y la transitoriedad.” (p. 267).

Así pues, con la doctrina del eterno retorno, la vida obtiene un nuevo sentido en la forma de comprender el mundo que, entendida en la libertad humana, toma conciencia de la falsedad del mundo petrificado causado por un mundo inteligible en sentido kantiano, y contempla la voluntad de poder como ser superior que lo impulsa a transvalorar todos los valores de la tradición, para empezar a transformar lo establecido, y concebir la realidad que ha construido como propiedad de su ser.

CONCLUSIÓN

La novedad de unir dos esferas artísticas que son esencialmente diferentes entre sí en *El nacimiento de la tragedia*, simbolizó el estilo de vida que el mundo trágico-antiguo apreciaba, uno donde conforme se presentaba la vida, se aceptaba sin resentimiento. Esta obra, fue el punto de partida de Nietzsche para mostrar una Grecia distinta a la visión estética y literaria que ofrecía la filología alemana de su época, sirviéndole de enfoque sobre una serie de interrogantes en la manera tradicional de comprender la filosofía desde la antigüedad hasta la modernidad y, además, aproximarse a ciertas críticas que apuntan a diversos matices tanto culturales como de la filosofía en sentido genérico. Las primeras dudas sobre la antigüedad, se dan con Sócrates y el establecimiento de la razón, y es a partir de ahí, que surgen el resto de denuncias realizadas por nuestro autor.

El propósito de la racionalidad socrática, fue el de crear conocimiento absoluto de las cosas y desacreditar las subjetividades a través de ideas fijas que conocen las cosas en sí mismas -metafísica- prescindiendo de lo sensitivo. La abstracción de la realidad, constituyó el medio para tener dominio del mundo de forma objetiva e invariable. La tragedia, al caracterizarse principalmente por la encarnación y apropiación de lo instintivo, se vio consumada con la creación del conocimiento verdadero y las categorías de la realidad. Siglos más tardes, el cristianismo había adoptado la rotura dualista de Sócrates para distinguir un mundo verdadero y otro falso, que brindaba a las masas la promesa de poder acceder a la verdad, bajo la condición de reducir sus instintos.

El éxito de esta reflexión, la hallamos en *La genealogía de la moral* cuando se vislumbra el reemplazo del olvido como fuerza activa y natural humana, por la memoria que, mediadas por torturas, se grababan en la conciencia. La manifestación de los deseos y el cuerpo como una necesidad vital por satisfacer, era de gran amenaza para un pueblo que estaba guiado por el conocimiento impartido del cristianismo y la premisa de aniquilar los deseos como condición de acceso ante el mundo verdadero (nihilismo negativo). Es por esto, que a través de máquinas y otros mecanismos de control sobre el cuerpo, se hizo una memoria para recordar el castigo que se obtiene cuando se apropian de los instintos.

Ahora bien, el conocimiento absoluto de las cosas y la carga impuesta de recuerdos sobre el hombre, representó para Nietzsche, el recelo en contra de la vida al estar ambas desposeídas de lo sensitivo en sus fórmulas para conocer el mundo. Es por tanto que nuestro autor se esfuerza por concebir un mundo paralelo al de la tragedia griega, que se construye en la reafirmación por vivir alineado con sus sentidos y a la vez con la bella apariencia conjugado en un mismo mundo. Es, justamente aquí, donde se manifiesta la libertad y su carácter creativo en tanto vive y coexiste con los eventuales cambios de la realidad. Así pues, Nietzsche va exhibiendo la transvaloración que ha caracterizado el pensamiento filosófico con Sócrates, el cual se ha extendido hasta Kant, y en conjunto con sus ideales divididos del mundo, hasta el cristianismo.

Nietzsche establece una doble denuncia hacia la metafísica. La primera, la hallamos en la base ontológica trascendental, que fundamenta lo esencial de las cosas y una verdad absoluta para obtener el control sobre la realidad. La segunda tiene que ver, con base en la primera, en las ideas objetivas dadas directamente con el lenguaje en su función comunicativa, es decir, en la precisión del lenguaje de crear conceptos para otorgarle un distintivo a cada cosa. Al respecto, nuestro autor pretende orientar sobre el auténtico origen del lenguaje.

El hombre intelectual, requiere de un lenguaje conceptual que sirva para la conservación de la vida, y la reducción de un mundo caótico a través de lo invariable. Nietzsche, por el contrario, crítica esa concepción del lenguaje, y se fundamenta en las imágenes que representa el mundo para describirlo, esto es, con el devenir de las cosas. Con ello, la forma en que expresaríamos el mundo no estaría estrictamente ligado a conceptos, sino con un lenguaje tropológico que expresa el ritmo del cambio, y puede modificar o alterar los significados de las palabras, de ahí que, en la misma fórmula epistémica del lenguaje, nuestro autor encuentre metáforas. La primera metáfora, es la reproducción sonora articulada en un estímulo nervioso, mientras que la segunda, versa en la imagen reflejada en sonidos. La denuncia hacia el lenguaje conceptual está ligada a la forma sistemática en que se interpreta el mundo, por eso, la necesidad de un lenguaje metafórico que exprese el cambio de las cosas, esté en relación con la libertad nietzscheana, por ir acorde a las representaciones del mundo.

Partiendo de las críticas realizadas en contra de la tradición, ahora Nietzsche se centra en las cualidades humanas por encarar al mundo de forma similar, al menos vitalmente, a como se tenía

en la antigüedad, tomando como punto inicial la libertad de desvincularse de la tradición por medio del conocimiento dado históricamente. Así pues, con el alcance de la criticidad sobre la tradición y los estatutos regidos por la filosofía universal, emerge el nihilismo positivo, pero, el hombre no se agota con la crítica, a cambio, despierta la voluntad de poder que ha sido reprimida por la tradición. Esta voluntad imperante, crea y se instala en el mundo transformando lo que se ha concebido de manera cognoscible, pretendiendo expresar la idea de que la vida no anhela solo su conservación, sino su autosuperación mediante la conquista. Y así, concebimos al superhombre, una metáfora con la que Nietzsche se vale para demostrar la dinámica vital intrínseca al humano.

En este sentido, la aceptación por los desaciertos, implica la idea del mundo como representación del sujeto, con devenir. Pero, en el ejercicio de creación, el carácter histórico del mundo en general, toma otro rumbo. Lo histórico, sumerge al hombre en el deseo de vivir para su futuro, pero recordando su pasado. Esa memoria que somete al individuo al debilitamiento por vivir, infringe en la noción de concebir la realidad como devenir, es, por tanto, que el carácter creador propio del hombre libre, disponga en el sujeto el propósito de ubicarse hacia un horizonte que se desprenda de lo histórico, al vivir en función de la creación de una nueva realidad partiendo del cambio.

La valoración por el cambio, encuentra su sentido cosmológicamente en Nietzsche, al describir el mundo como prodigio de fuerzas; unas veces calmadas y otras ardientes, representa la vida inagotable del mundo clásico-antiguo con sus expresiones artísticas. Es así como, en la misma propuesta de Nietzsche por la libertad, retorna en sus reflexiones, hacia la cosmovisión trágica con la que se relaciona la dualidad creativa que se da con la relación directa de la naturaleza.

“Al contrario de todos aquellos que se afanan por derivar las artes de un principio único, considerado como fuente vital necesaria de toda obra de arte, yo fijo mi mirada en aquellas dos divinidades artísticas de los griegos, Apolo y Dionisio, y reconozco en ellas los representantes vivientes e intuitivos de dos mundos artísticos dispares en su esencia más honda y en sus metas más altas. Apolo está ante mí como el transfigurador genio del principium individuationis, único mediante el cual puede alcanzarse de verdad la redención en la apariencia: mientras que, al místico grito jubiloso de Dionisio, queda roto el

sortilegio de la individuación y abierto el camino hacia las Madres del ser, hacia el núcleo más íntimo de las cosas.” (Nietzsche, 2005, p. 49)

Así pues, el devenir puede ser tomado como creatividad de aquella necesidad humana de tener libertad sobre la fuerza caótica de la vida y, junto a la Voluntad de Poder, actúa la necesidad de reafirmar, con lo vital y sensorial, el cambio. Y, en el acto de creación, se revaloriza la forma de percibir la historia apuntando al valor de la vida misma, y la facultad humana por crear, incluso, nuevas concepciones de la realidad. Con ello, se pasa de ser histórico, a ser a-histórico en tanto se olvida de la carga pasada, para liberar su presente e interesarse por el futuro.

En ese sentido, podemos establecer como última reflexión la existencia de dos vertientes sobre la propuesta filosófica de Nietzsche hacia la libertad. La primera, radica en la superación de los valores occidentales -metafísica, religión y moral-, junto a la idea del mundo cognoscible que refleja la tradición desde Sócrates hasta Kant. La segunda, está ligada con las figuras estilísticas de Dionisio (representando la vida) y Apolo (la razón), que representan en unión, la caracterización de vivir una vida acorde a las adversidades venideras, colocando, paralelamente, la razón en disposición de la vida. Lo que permite la unión apolínea-dionisiaca en nuestro tiempo, es interpretar la vida como realidad que rebosa de cambios, adversa con nuestras circunstancias, pues la vida no es solamente la que experimenta un ser individual, sino que ella hace parte de una realidad más grande. Es por lo que, la vida depende de lo que sea nuestro mundo, con todos sus problemas; produciendo la obligación de adentrarse en él, como realidad inseparable de todos los seres.

BIBLIOGRAFÍA

- Amaya, J. F. (2003). Nietzsche: retórica, metáfora y filosofía. *Criterio Jurídico*, 7-33.
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Díaz, D. P. (2005). *Mundo, tiempo y libertad en Nietzsche*. Manizales.
- Fuente, C. H. (2004). La tercera antinomia de la razón pura y el problema de la libertad. *Revista Digital Universitaria*, 1-15.
- Gamper, D. (1999). *El lenguaje de la metafísica. Una lectura de la obra de Nietzsche*. Barcelona.
- Gamper, D. (1999). Metafísica e insolubilidad: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. *Enrahonar*, 119-127.
- Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Santillana S. A.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación metafísica de las costumbres*. Puerto Rico: Editori Laterza.
- Nietzsch, F. (2016). *La Genealogía de la Moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1994). *Aurora*. Madrid: EDITA: M. E, Editores, S. L.
- Nietzsche, F. (1996). *Humano demasiado Humano*. Madrid: Akal Editorial.
- Nietzsche, F. (1999). *Tercera consideración intempestiva. De Schopenhauer como educador*. Madrid: Valdemar.
- Nietzsche, F. (2002). *El Ocaso de los Ídolos*. Proyecto Espartaco.
- Nietzsche, F. (2006). *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Nietzsche, F. (2009). *El nacimiento de la tragedia*. (A. S. Pascual, Ed.) Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2009). *La visión dionisiaca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial .

Nietzsche, F. (2011). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Ediciones Ibéricas.

Nietzsche, F. (2011). *Ecce Homo*. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (s.f.). *Sobre Verdad y Mentira en sentido Extramoral*.