

Nietzsche y la crítica de la cultura

Juliana Pensa

julypensa@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo se focaliza en identificar las nociones fundamentales que definen la filosofía crítica de Nietzsche dentro del marco de la modernidad y frente al romanticismo europeo, a través de una constelación de conceptos-clave que sirven como acceso al entramado de sus ideas; así nos centraremos en identificar los focos de la crítica en los tres planos temáticos en que se articula: la metafísica del lenguaje, el nihilismo y la decadencia.

La importancia de comprender el alcance y sentido de esta crítica de la cultura estriba en que nos permite introducirnos en el núcleo central de su pensamiento y así poder rescatar lo que sostenemos es la propuesta del filósofo

Palabras clave: crítica de la cultura - metafísica del lenguaje - nihilismo - decadencia, modernidad - romanticismo

1. Introducción

Creemos que lo más significativo del pensamiento de Friedrich Nietzsche se abre paso a partir de 1873, año en que se publica *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En dicha obra ya se atisban claros lineamientos de la crítica que se efectiviza con toda contundencia en *Humano, demasiado humano* (1878). Hacia fines de los años setenta se percibe claramente lo que podríamos denominar una "crisis" en su filosofía. Ésta se define como una crítica radical de la cultura, atendiendo a sus fundamentos metafísicos, y marca un giro profundo en su filosofía, el cual abarca todas las tesis metafísicas subyacentes a los escritos anteriores a *Humano, demasiado humano* y la asunción correlativa de una nueva figura que lo acompañará hasta el final, el "espíritu libre".

El foco de nuestro interés en el presente trabajo lo constituyen los conceptos fundamentales que a partir de este momento se vuelven el blanco de la crítica de Nietzsche, y son sometidos a examen en atención a sus implicancias en el conjunto de la cultura. La importancia de comprender el alcance y sentido de esta crítica estriba en que nos permite introducirnos en el núcleo central de su pensamiento y así poder rescatar lo que sostenemos es la propuesta del filósofo.

La crítica a la que aquí se alude es la crítica de las garantías metafísico-teológicas de la tradición. La vida común gregariamente normalizada perteneciente a una comunidad arraigada en garantías metafísicas y religiosas y su deslegitimación por el intento de experimentación de nuevos modos de vida, acometidos por el individuo, se presenta en Nietzsche como el dato

fuertemente problemático que define a la modernidad.

El presente trabajo se focaliza en identificar las nociones fundamentales que definen la filosofía crítica de Nietzsche dentro del marco de la modernidad y frente al romanticismo europeo, a través de una constelación de conceptos-clave que sirven como acceso al entramado de sus ideas; así nos centraremos en identificar los focos de la crítica en los tres planos temáticos en que se articula: la metafísica del lenguaje, el nihilismo y la decadencia. Se tratará de elaborar una exposición articulada y virtualmente totalizadora de la crítica de la cultura en el corpus seleccionado.

Creemos pertinente e importante señalar la envergadura que posee *Humano, demasiado humano* como punto clave de inflexión en el pensamiento del filósofo antes que *Así habló Zarathustra*, obra ésta que sí marca una notoria diferencia estilística respecto al tratamiento de temas de los demás textos publicados por Nietzsche, pero que, sin embargo, dichos temas se pueden rastrear ya en obras anteriores. Con esto no queremos restarle la importancia que de hecho tiene el texto mencionado sino, más bien, darle el lugar que se merece al libro *para espíritus libres* escrito por alguien que desde ese momento fuera un espíritu libre. En otras palabras, creemos que para una correcta interpretación del pensamiento maduro de Nietzsche es imprescindible atenerse a la correlación existente entre dicho período y el que inaugura *Humano,*

demasiado humano. Esto es, la correlación entre su filosofía crítica y, lo que aquí denominamos, su filosofía positiva.

2. Desarrollo

2.a. La construcción del mundo, la "vivisección" de Nietzsche: lenguaje, metáforas y convenciones. El espíritu gregario.

Seres infelices, delicados y efímeros, inmersos en el incandescente caos de la vida, en el devenir constante: eso es lo que somos y eso es lo que Nietzsche supo decir en un momento en el que el pensamiento metafísico se empeñaba por sostener lo contrario. Esto es, ensalzar una imagen del ser humano como epicentro de todas las cosas, pretendiéndolo estable en un mundo de cosas fijas, inmutables y con finalidades; pero para lograr un acuerdo común respecto a alguna determinación ya sea del ser humano o del mundo, el hombre busca la complicidad de sus pares, en tanto aquello que persigue es el tipo de confianza que brinda el rebaño. Se trata de una necesidad implacable de seguridad, una manera de hacer tolerable el caos del mundo. Sin embargo, la cuestión es a costas de qué se crea esta imagen del hombre y del mundo, y cuáles son sus consecuencias.

El lenguaje es el elemento que juega un papel decisivo en dicha cimentación, posibilitando al hombre crear una imagen de sí mismo y del lugar en el cual se halla, proveyéndose así de la tranquilidad y conformidad necesarias para

habitar un mundo que primigeniamente se encuentra desprovisto de dichas características. Es en fragmentos del otoño de 1872 donde ya se torna perceptible la atención que presta Nietzsche al tema del lenguaje, fragmentos que constituyen los primeros borradores de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), texto considerado de importancia fundamental para exponer esta arista de la crítica nietzscheana. Allí leemos:

"En un estado natural de las cosas el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente precisa de un tratado de paz y de acuerdo (...) Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. Y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira" (1996: 20)

Dos cosas puntuales a tener en cuenta: el empleo del intelecto y el impulso hacia la verdad. El intelecto es el medio de conservación del individuo, no obstante ser caduco y arbitrario, es de lo que se vale el ser humano para controlar su entorno, razón por la cual necesita de la verdad, de su verdad (antropomórfica), esto es, resulta imprescindible determinar lo verdadero y lo falaz para encubrir su carácter vulnerable respecto de la naturaleza y de las cosas. La "verdad" es el resultado del pacto que funda la sociedad, es la complicidad de vivir bajo la mentira.

A las convenciones mutuamente acordadas se llega con y en el lenguaje a través de un proceso en el cual se tiene en posesión un cúmulo de conceptos con los cuales se designa arbitrariamente lo que son las cosas del mundo, los fenómenos, las experiencias, se las divide en géneros y se las caracteriza. Cuando utilizamos los conceptos para referirnos a las cosas creemos convencidos que éstas son lo que decimos, pero en realidad, dirá Nietzsche, no poseemos más que metáforas de estas cosas.

Nietzsche presenta su concepción del proceso de génesis del lenguaje, que es de naturaleza metafórica: La cosa en sí se presenta en este primer momento como estímulo nervioso, consiguientemente extrapolado en una imagen (primera metáfora), luego la imagen transformada nuevamente en sonido o palabra (segunda metáfora). A raíz de este proceso se llega a los conceptos, en tanto y en cuanto se equiparan las múltiples y diferentes experiencias y se las clasifica según la similitud bajo un mismo concepto.

Esto es, se procede de algo tan elemental e individual como es la mera sensación y se llega, sin proceso lógico de por medio, a algo tan abstracto como vemos son los conceptos. El lenguaje es una maquinaria predispuesta para que encuentre expresión la experiencia de todos y ninguna en particular, es un estándar arbitrario, equiparador y rigidizador: normalizador. Vemos cómo el lenguaje resulta funcional a los fines de promulgar y afianzar un espíritu gregario.

Entonces, este espíritu gregario es el reflejo del pacto establecido por la sociedad para manejarse de acuerdo a un estilo vinculante para todos. Con la denominación de "espíritu gregario" Nietzsche pretende dar cuenta de un sentimiento común, de una orientación de vida asimilada y compartida por una vasta cantidad de hombres, los cuales prefieren someterse a un determinado criterio común que oriente sus pasos y que en un punto legitime sus actos en lugar de valerse por sí mismos de manera individual, libre.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* el espíritu gregario es aquél que conforma una sociedad que pacta vivir en el engaño, en pos de un mundo ordenado regido por castas y leyes, una sociedad arraigada en garantías metafísicas donde tanto la lógica como el lenguaje son las herramientas por antonomasia para el hombre gregario. En *Humano, demasiado humano* la crítica hacia este espíritu gregario se radicaliza y afianza aun más. Allí se traduce no sólo a una invectiva contra la verdad antropomórfica y la creencia infundada compartida sino que, su contrapartida, podríamos decir, representa una apuesta por parte de Nietzsche. Entonces, en este momento ya no tendremos que hablar más de espíritus gregarios, sino, más bien de espíritus libres (veremos más adelante a quiénes se refiere Nietzsche con la denominación de *espíritus libre* y cuál es su apuesta respecto a un posible progreso de la humanidad, el cual, se dará con el "hombre nuevo", el superhombre, y se expresará en la afirmación de la vida tal como ésta es, en el *amor*

fati, esto es, la asimilación y aceptación consciente del mundo sin Dios, sin garantías ni verdades absolutas).

2.b El conocimiento objetivo es una ilusión. El genio sin resabios metafísicos.

El lenguaje, a su vez, tiene una función vital configuradora: sus formas cumplen un papel fundamental en la determinación de las distintas fases de la génesis del conocimiento¹. Dentro del contexto en que nos encontramos, Nietzsche negará que exista un conocimiento del mundo, lo que hay, más bien, es la *ilusión* de un conocimiento. Veamos qué sucede con ello.

El pensamiento humano crea un mundo propio en base a los conceptos y esquemas que se forma interactuando con la única realidad existente, la empírica, postulando así mismo un más allá inaccesible pero existente y real para el pensamiento. La metafísica imprime esta dualidad inherente a sí misma posibilitando la "existencia" del mundo de las esencias en sintonía con la objetividad del conocimiento. Frente a esto Nietzsche dirá que en la base de todo conocimiento se debe buscar el estímulo y la sensación. Las sensaciones de placer y displacer representan la instancia más elemental a partir de la cual se construye todo el conocimiento. Las sensaciones y el complejo de sus relaciones producen en el individuo el sentimiento (sensación) de causalidad, del cual, a su vez, se desprenden las "formas" de espacio y tiempo

producidas por nosotros, nuestra propia "constitución psico-física". Para Nietzsche, el ser humano se sirve de nociones tales como causalidad, espacio y tiempo para dar sentido y orden a su accionar; siendo éstas en realidad no más que transposiciones arbitrarias.

Lo único que sabemos es que se presenta un estímulo y una actividad, lo sabemos porque tenemos una experiencia inmediata de ello; por lo cual dichas nociones lejos de representar categorías *a priori* del entendimiento son sencillamente, en palabras de Nietzsche, "metáforas" del conocimiento; el tiempo y el espacio sólo existen en relación a un ser sensitivo. Claramente se está enfrentando con toda una tradición filosófica² que sí afirma la correspondencia entre las formas del conocimiento y la realidad (la cual se expresa con el término "verdad"), a la cual contrapone y expone el antropomorfismo inherente a nuestro conocimiento. En este sentido Sergio Sánchez recoge dos tesis del pensamiento de Nietzsche sobre este punto:

1. Nada en la naturaleza se corresponde con los conceptos, cuya universalidad e identidad los contrapone a la particularidad y no identidad de los objetos de la experiencia.
2. En razón de tal no correspondencia, ningún valor de verdad puede ser asignado a tales conceptos. Y sobre ello nos advierte:

"Si bien Nietzsche asume la segunda tesis como si se siguiera de la primera, ello no es forzoso salvo que se suscriba la tesis

complementaria que considera la correspondencia como el único criterio de verdad en el plano del conocimiento. Importa tener esto en cuenta, porque es sobre la base de asumir *conjuntamente* estos presupuestos que Nietzsche valora los conceptos como meras instancias nominales vacías. En efecto, desestima desde un principio el que pueda reconocérseles valor de verdad al margen de su correspondencia con la realidad empírica, de modo que al constatar que nada en ésta se corresponde con ellos, concluye en la negación de todo valor de verdad que les sea propio" (2003: 64).

No obstante, sí acepta el conocimiento científico, conocimiento antiteleológico, en tanto éste presupone el derrocamiento de autoridades metafísicas. Bajo la impronta científica se apacigua en este sentido el carácter escéptico, presente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, hacia una comprensión del mundo y de la vida en la cual ya no tienen lugar bajo ningún punto las grandes verdades de la metafísica. Es ahora cuando se ve un Nietzsche auténtico, liberado definitivamente de toda la ideología romántica que tanto lo había influenciado en su juventud a la par de Wagner y Schopenhauer. El mundo de lecturas que frecuente en este punto Nietzsche es lo que le permite dar "forma" a sus ideas y encausarlas por un camino que le estaba vedado anteriormente. Nos referimos a la trama francesa de lecturas, a través de las cuales se le abre al filósofo un nuevo mundo, el de la cultura neolatina, en donde se conjugan la sobreabundancia de fuerza y energía vital implicada en los valores del Renacimiento italiano que tanto admiraba.

En este punto consideramos de especial interés analizar la variación que sufre el concepto de *genio* puesto que su desarrollo y transformación evidencian, por un lado, la definitiva ruptura con el idealismo de la cultura y, por otro lado, la adhesión hacia la tradición francesa de la *clarté* y del análisis. De este modo constataremos que la disolución de la categoría del genio milagroso opera en la decisión a favor del método y del camino del conocimiento.

En *El nacimiento de la tragedia*³ encontramos un Nietzsche que plantea la idea según la cual la existencia del mundo sólo está justificada como fenómeno estético; aquí expresa la tesis de que es el arte (en particular la música de Richard Wagner) la clave para el resurgir de la cultura alemana. En este momento tanto Nietzsche como Wagner creían que era posible un retorno a lo antiguo, a lo griego: reconstruir este mundo era el sueño del músico y del joven Nietzsche, se trata de una recuperación de la dimensión instintiva destronada por la racionalidad socrática. Para Nietzsche, Wagner es Dioniso corporizado, el "genio" corporizado, en el sentido que Schopenhawer le da a esa palabra: aquél que pudo hacer una experiencia de manera inmediata del núcleo más profundo del mundo; el cual, sin embargo no podemos conocer.

Pese a lo que aquí leemos, Nietzsche progresivamente va perdiendo la confianza en esta idea, ahora, y esto se ve claramente en *Humano, demasiado humano*, la figura del genio-

artista muta en el "espíritu libre", con todo el cambio de perspectiva que ello conlleva. Ya no se puede entender la fuerza productiva como fruto de una inspiración inmediata, ya no hay nada inmediato (porque nunca lo hubo) y nada "más allá" de lo que nos rodea. Es momento de emprender el camino ordenado del conocimiento, y aquella idea resulta ya obsoleta e incongruente con la nueva perspectiva. Por eso Nietzsche apela ahora a la ciencia, porque estima su valor metodológico; la investigación científica se guía según un procedimiento explicativo más riguroso del cual carece, por ejemplo, la religión, el arte, la moral.

La figura del genio, por lo tanto, sufre un giro rotundo en favor de una caracterización más real, más humana y necesaria del hombre nuevo que debe hacer frente a la vorágine que representa la modernidad, y así el hombre de genio será aquel capaz de distribuir y utilizar metódicamente su energía y la heredada, aquel que en la complejidad de su carácter logra la sobriedad y templanza imprescindibles para conquistar las verdades no evidentes.

Pero hay también otro aspecto ligado al conocimiento que ahora se abre paso, a saber, la alegría, que se expresa como pasión del conocimiento. El modelo "l'amour- passion" es tomado de Stendhal⁴. La alegría se conjugaría aquí con la búsqueda misma, más allá de los resultados. La pasión del conocimiento es la que impulsa a recorrer el camino, la alegría es la

expresión de un nuevo saber un saber jovial, que se regocija en la realidad múltiple y cambiante y que no corre tras la acumulación de una colección de proposiciones verdaderas⁵.

En obras posteriores, como por ejemplo en *La genealogía de la moral* (1887), el hombre del conocimiento es ya, claramente, quien toma provecho de la diversidad de las perspectivas nacidas de los afectos⁶. En *Aurora* (1881), la pasión del conocimiento cobra un tinte más visceral, esto es, el conocimiento, lejos de reprimir los instintos o de negarlos, los posiciona como nunca antes se había hecho. En el descubrir mismo hay un componente de excitación innegable del cual no se reniega si no que, todo lo contrario, se asume y se vanagloria. Siempre entendiendo esto bajo la óptica nietzscheana: no se habla aquí de desmesura o de salvajismo, sino de la capacidad de impartir un cierto orden a la energía atávica y a los instintos, se reclama, entonces, tanto pasión como frialdad⁷.

2.c. El problema de la moral. Lo bueno y lo malo. La crítica del cristianismo.

El espíritu gregario que encuentra expresión en el pacto establecido entre los individuos es lo que da origen a la moral de rebaño. Ahora bien, toda moral se construye sobre la base de conceptos y se convierte en el elemento regulador de las acciones, avalando unas y condenando otras, la moral somete la vida misma a valores a los cuales le confiere, o más bien, los cuales fundamenta en

una autoridad divina, trascendente y que sin embargo tienen su origen en lo más terrenal de este mundo, en lo más humano. En tanto elemento predispuesto para regular y controlar, en la historia de la humanidad, ya sea bajo la impronta de Dios (Platón) o de la Razón (Sócrates, Kant) se ha trazado un camino de alienación del hombre al cual se enfrenta Nietzsche a través del desenmascaramiento y la crítica como herramientas fundamentales.

El punto de acceso y, a su vez, de quiebre está en preguntarnos cómo opera este gran sistema milenario de opresión, cómo es que llega a calar tan hondo en el ser humano, incluso, hasta ser asimilado como algo natural. No puede ser de otro modo (en conjunto con otros mecanismos que operan en el individuo) más que responsabilizando al hombre por sus propios actos; los sentimientos morales, dirá Nietzsche, son los sentimientos en virtud de los cuales hacemos a alguien responsable. Sin embargo, se desconoce que en la elección de un individuo frente a un conjunto de posibles acciones a seguir también se da un proceso químico (necesario) igual que en la naturaleza; lo que ocurre es que en nosotros está la idea de que las personas pueden obrar de otro modo al efectuado en cuestión, es decir, pueden, creemos, haber decidido de otra manera, en pos de una acción diferente a la llevada a cabo. Pero el ser humano es irresponsable de sus actos, entendiendo esto en el sentido moral tradicional (el cual emula el deber ante todo); puesto que no somos nosotros

quienes decidimos, dice Nietzsche, sino el motivo puntual, el que prevalece por encima de los otros, es quien decide sobre nosotros⁸. En este sentido entonces podemos también decir que no existen acciones morales propiamente dichas⁹.

Por otra parte, y ateniéndonos aquí a una cuestión más conceptual, cabe destacar que originariamente (antes de la Guerra de los Treinta Años, esto es, antes del 1618) los conceptos "bueno" y "malo" (funcionales a toda moral), siendo ya juicios valorativos, no se utilizaban entonces para designar la valoración de acciones, antes bien, tenían que ver con la distinción, específicamente con la distinción de rangos. En el Tratado Primero de *La genealogía de la moral* Nietzsche se detiene a analizar las expresiones "bueno" (*schlecht*) y "malo" (*gut*)¹⁰, no obstante conviene advertir que las reflexiones que allí se plasman ya se venían gestando mucho antes de la concreción de dicha obra¹¹, sin embargo, aquí es donde se ven reflejadas con toda contundencia. El impecable análisis genealógico que se lleva a cabo respecto de la procedencia de dichos términos cobra toda su valía al develar la fuente de donde brotan los valores morales.

Dichos conceptos originariamente se hallaban vinculados con la denominación de castas, de linajes; las valoraciones se encontraban directamente relacionadas con determinadas formas de ser, y no correspondían necesariamente a determinadas acciones¹²; no eran conceptos que detentaban valores a través de los cuales se

podía juzgar el accionar de los individuos, se utilizaban con el fin de la distinción: el hombre aristocrático era el "bueno" que se distanciaba, diferenciaba, del plebeyo, del simple, del "malo"¹³.

Eran, pues, los señores quienes se autodenominaban como los buenos. Conviene conocer cuáles eran las características que constituían a estos hombres para poder así determinar qué era aquello que se estimaba a través de aquel concepto. Sabemos que eran dueños de una salud esplendorosa, la cual se hallaba en sintonía con una constitución física poderosa, permitiéndoles así desempeñarse en las actividades más fuertes (guerra, caza, aventuras, etc.). Su forma de valorar surgía de sí y para sí de manera espontánea y aquí llegamos al punto que más interesa: la forma de valorar aristocrática, esto es, la moral noble, implica un decir sí a la vida, un reafirmar la vida. Esto justamente y ninguna otra cosa es lo que rescata Nietzsche de la moral aristocrática y lo que, por otro lado, propone a través de su sentenciosa "trasmutación de todos los valores", que viene a ser el anverso de la "autosupresión de la moral". Pues tuvo que haber en la historia de la humanidad algo que haya hecho cambiar la forma de valorar aristocrática y ese algo fue el *resentimiento*, encarnado en el cristianismo. Este germen de la nueva valoración no sólo cambia sino que invierte la anterior, pero no perdamos de vista que aquí hay una variación de concepto: tras la nueva valoración ya no rige el concepto "malo" (*schlecht*) sino "malvado" (*böse*) y con ello toda una nueva

connotación ante la cual se enfrenta Nietzsche en tanto este cambio implica que la moral niega la vida, pues la relega a un ámbito artificial construido adrede para esconderla, para sacrificarla.

Nietzsche ve en el cristianismo el peligro más grande que acecha a la cultura europea y occidental, en tanto logra conformar un mundo conforme a ciertas estructuras que son contrarias a la naturaleza, contrarias a los instintos de la vida, tarea lograda gracias a un instrumento fundamental, el bastión mejor disfrazado para subyugar al hombre: la compasión. Esa compasión, tan cristiana y difundida como virtud¹⁴, no es más que un claro síntoma de debilidad, de depresión, de agotamiento de fuerzas. Nietzsche ve en la compasión a la enfermedad que va en detrimento de una salud ascendente y vigorosa. En esto reside la denuncia del filósofo: el cristianismo, esto es, la moral de la compasión, es hostil a la vida. ¿Compasión hacia quién? Hacia los desventurados que encontrarán la felicidad eterna en el "más allá", en la "vida verdadera". Allí se manifiesta el oculto odio cristiano, el odio a quien sea capaz de vivir sin reprimir los sentimientos vitales y sin necesidad de un mundo imaginario inventado. El cristianismo es el odio a lo natural¹⁵.

Anteriormente mencionamos la transvaloración de los valores encarnizada y profundizada por el cristianismo; pues bien, el ideal por antonomasia de esta transvaloración es el ideal ascético. El

ascetismo es, primero, crueldad consigo mismo y, después, crueldad con los demás, y el ideal ascético es el ideal sacerdotal. Pero entonces ¿en qué radica el "éxito" de dicho ideal sacerdotal? En que a través de él el hombre encuentra una meta, un sentido a su vida¹⁶.

La moral que imparte el asceta, su forma de valorar, implica un sometimiento directo a una voluntad que no es la propia, implica sumirse en valores que surgen de propiciar una condición de mendicidad del hombre, la cual lo obliga a negar y a avergonzarse de sus características más constitutivas; el cuerpo debe ser negado, es la cárcel del alma, las pasiones deben aplacarse, ocultarse; el destino propio puesto en manos de otro. Las tres palabras del ideal ascético, encarnadas en el sacerdote y transmitidas al hombre gregario: pobreza, humildad, castidad. Resulta muy pertinente, en este sentido, rescatar lo que dice Nietzsche en el prefacio de *Ecce homo*. Allí encontramos, nada más ni nada menos, lo que para el filósofo es el criterio de los valores, a saber, la verdad que puede arriesgar y soportar un espíritu. Entonces, si los valores supremos son los de la moral cristiana esto quiere decir que los "espíritus" partícipes de dicho modo de vida no quieren arriesgar su verdad, ficticia y artificial, ni soportar la verdad que se halla detrás de aquella. Asimismo, no son culpables de ceguera, sino de pereza, puesto que experimentar en carne propia el sentido profundo de lo que significa "la verdad que puede arriesgar y soportar un espíritu" implica padecer "el aire de las alturas", implica la

soledad... aquel largo camino recorrido por Nietzsche antes de la aurora. Pues la vida está compuesta de múltiples colores, de matices, de instantes, de transformaciones, no hay un fundamento último, un principio primero. Comprender esto, pudiendo elevarse un momento por encima del proceso, es lograr la autosupresión de la moral. Pero el hombre de la moral, el hombre de la metafísica, prefiere *querer la nada a no querer*.

Así damos con lo que creemos es un punto de total relevancia en el pensamiento nietzscheano: la necesidad de querer, la necesidad de creer. Y aquí concordamos con la lectura de Alejandro Ocampos, según el cual

"La crítica de Nietzsche, pues, está en el desear, en la necesidad de creer, aun cuando sea creer en que no se cree. La propuesta de Nietzsche, la transmutación de los valores, no está en el ser anticristiano o, simplemente agnóstico, sino en dejar esa necesidad y es que el ser agnóstico sólo revalora y ratifica lo poderoso del ideal de Dios y ese ansioso deseo del creer" (2004).

Según Ocampos, el ataque de Nietzsche va más allá de la figura misma de Dios, la referencia es simplemente coyuntural en tanto y en cuanto él (Dios) representa *la* creencia; de todos modos, es bajo la sombra de Dios donde la modernidad vio ahogados y sepultados sus valores vitales, los cuales

"van desde la alegría, hasta la pasión y su negación sólo representa dos cosas: la sumisión a una promesa introyectada a fuerza y fundamentada en el resentimiento o, una pobreza espiritual del hombre y una inferioridad con respecto a sí mismo. La tiranía del logos contra la vitalidad" (2004).

Todo el empeño de Nietzsche recae, pues, en demostrar el origen contingente y arbitrario que posee la moral cristiana y metafísica y en sustraer los significados morales a la existencia a través de un minucioso trabajo de desenmascaramiento de ilusiones y autoengaños. La moral de la compasión era para Nietzsche el claro desvío de la cultura europea, la última enfermedad, el retroceso de la humanidad. La fatalidad del hombre reside en que ha triunfado como meta final el modelo mediocre de hombre, la humanidad se ha nivelado, se ha reducido a lo más bajo, a lo más manso, a lo más prudente, se le ha arrancado a la existencia todo carácter visceral constitutivo capaz de elevarla a lo más alto.

2.d. La muerte de dios y la transvaloración de los valores. La modernidad como época de transición.

La crítica de la moral en Nietzsche tiene una inseparable contrapartida: la inversión de todos los valores. La transvaloración de los valores no es otra cosa más que esto: la confianza en todo aquello que hasta el momento había sido despreciado, dejado a un lado, condenado, juzgado, negado, es el desvincularse de los valores morales; es el anuncio de una nueva aurora, en la cual el mundo se presenta tal cual es y tal cual ha sido siempre, un eterno caos, un proceso de transformación incesante en el que

nada permanece, es el río de Heráclito, es devenir constante. La modernidad es intuida por Nietzsche como una época de transición, en donde la muerte de Dios se muestra como desencadenante de la crisis de la cultura. Entonces, es el momento de que la humanidad pueda transformarse de moral en sabia. Y el único valor que podemos evocar tras esta transvaloración es la vida misma, el decir sí a esta vida tal y como se presenta, devolverle, pues, todo el valor (comprender que la vida no puede ser valorada tal y como se ha hecho y, por ende, no puede ser condenada); aceptar este carácter del mundo en su conjunto es dejar de esconderse tras seguridades metafísicas, y el fin de la creencia metafísica se expresa en la emblemática frase *Dios ha muerto*. Tras la resonancia de esta expresión se encuentra un individuo que reflexiona sobre su experiencia personal en tanto experiencia histórica del individuo moderno.

La muerte de Dios se anuncia finalmente en *La gaya ciencia* (1882), decimos "finalmente" porque que los indicios de este acontecimiento ya se veían prefigurados en obras anteriores a ésta (las que inauguran su camino de filósofo errante, de espíritu libre), y teniendo esto en cuenta, entonces podemos comprender que quien muere es aquel Dios que servía de garantía de un orden fijo en la vida), aquella referencia unitaria, el Dios de los cristianos, el

Dios de la burguesía alemana. La muerte de Dios expresa un acontecimiento que se produce en el interior de la corriente histórica, el más grande de los acontecimientos del cual la modernidad es la creadora, sin embargo sus hijos, los asesinos de Dios, no están preparados para asumir la consecuencia del crimen¹⁷. Y allí se expresa con toda contundencia el sentido íntimo de la consecuencia que comporta el crimen: efectivamente, que Dios ha muerto no quiere decir que no sigamos vinculados a ello, entonces, ¿cómo vivir? ¡Vivir sin Dios!, sacar de allí todas las consecuencias, vivir inmoralmente, extramoralmente, más allá del bien y del mal, de una manera humana, demasiado humana. Sólo quien es capaz de asumir este hecho y su responsabilidad es un *espíritu libre*¹⁸.

La muerte de Dios se debe a una lógica interna del propio discurso moral y, también, a las condiciones externas, las cuales fueron propicias para el terreno del asesinato¹⁹. Esto es, la mentira queda en evidencia puesto que, al no haber estructuras fijas e inmutables, la realidad, múltiple y cambiante, se manifiesta en cambios de las condiciones de vida, los cuales vuelven superflua e inútil la mentira metafísica. Estas nuevas condiciones (ciencia, técnica, división del trabajo, etc.), a su vez, son las que posibilitan un nuevo modo de existir del hombre.

La modernidad vista a través de los ojos del filósofo es un período de radical crisis de los

valores. La cultura moderna está exenta de vitalismo, está enferma, convaleciente. Herederos del cristianismo y su moral y, al mismo tiempo, asesinos de Dios, los hombres modernos sucumben en su época. Se cumple pues el diagnóstico nietzscheano sobre el nihilismo como destino de la época. La cultura moderna occidental viene a culminar en la manifestación del nihilismo como vaciamiento de sentido de los valores en los que dicha cultura creyó.

Pero, frente a esta situación de extrema crisis Nietzsche hará valer las consideraciones burckhardtianas sobre la "crisis"²⁰ y, así mismo, valorará en el historiador suizo la pluralidad y la contradicción. En tanto Burckhardt entiende que

"la cultura corresponde a la fluidez de los procesos sociales en su complejidad y pluralidad y se relaciona, como fuerza crítica y de transformación, con las dos potencias estables, el Estado y la religión, los que tienden en cambio a rigidizar la movilidad fijándola en una forma autoritaria" (Campioni, 2004: 85);

ve a la crisis como un nuevo nudo del desarrollo, la cual, a su vez, posibilita el desenvolvimiento de nuevas grandes individualidades, y en esto le ofrece a Nietzsche la posibilidad de interpretar a la crisis como desarrollo de energías en lucha.

En este sentido, influenciado principalmente a través de los trabajos de Burckhardt, el Renacimiento italiano le vale al filósofo no como manera de retorno a la antigüedad clásica para el

resurgir de la época moderna (la construcción de lo nuevo no depende de lo antiguo), antes bien, como valoración de la sobreabundancia de fuerza y energía vital:

"El Renacimiento italiano ocultaba en sí todas las fuerzas positivas a las que se debe la cultura moderna, es decir: liberación del pensamiento, menosprecio de la autoridad, triunfo de la cultura adquirida sobre la arrogancia del abolenjo, entusiasmo por la ciencia, desaherrojamiento del individuo, fervor por la veracidad, y aversión hacia la apariencia y el mero efecto (...) contrasta con ello la Reforma alemana como una enérgica protesta de espíritus atrasados que en modo alguno estaban todavía hartos de la concepción del mundo de la Edad Media (...) y tanto retardaron en dos o tres siglos el pleno despertar y hegemonía de las ciencias como imposibilitaron quizá para siempre la fusión cabal del espíritu antiguo y el moderno. La gran tarea del Renacimiento no pudo ser llevada a cabo, la protesta del talante alemán entretanto retrasado lo impidió" (2007a: 158).

Estas características del hombre del Renacimiento (capacidad de contener en sí una pluralidad de fuerzas móviles sin verse sofocado por ello, la no subordinación a valores trascendentes) son las que reclama Nietzsche para el individuo libre, en contraposición del nacionalismo germánico²¹.

2.e. El espíritu latino, ese alma supra europea. La psicología y la fisiología grancesas. El sujeto es una pluralidad.

Como mencionamos recientemente, lejos de recaer en un pesimismo resignado, la muerte de Dios, en tanto acontecimiento desencadenante de la crisis de la cultura, representa para Nietzsche la posibilidad de un alma más vasta, un alma supra europea, y en este itinerario de exploración del

alma moderna dará al fin con la psicología y la fisiología francesas y con aquella ciudad que tanto amó y en la cual jamás puso un pie, París, ese laboratorio experimental de nuevas formas de vida. En este recorrido que transita ahora Nietzsche es de fundamental importancia la figura del escritor y crítico Paul Bourget, más aun, su obra *Essais de psychologie contemporaine*, no sólo porque a raíz de esta lectura aparece ahora fuertemente valorada la psicología como la "señora de las ciencias" (la cual le abre la posibilidad de nuevos conocimientos), sino también porque esta fuerte valoración le permite seguir manteniendo la certera distancia con el idealismo de la cultura encarnado en el espíritu alemán. Justamente porque todo lo que implica la psicología²², conocimientos peligrosos, disciplina crítica, la apertura de un mundo más profundo, más rico, etc., es incompatible con el espíritu alemán.

Insistimos en la centralidad de esta obra puesto que su lectura le abre al filósofo un vasto mundo cultural en el cual se desarrollan temáticas inherentes a la crisis, en donde confluyen la complejidad y la pluralidad de lo real y, por sobre todo, sus personajes le permiten constatar aquellas fuerzas que atraviesan el texto en cuestión y que conforman los síntomas de vitalidad y de decadencia de una cultura²³.

La novela deviene ahora como un instrumento privilegiado de investigación psicológica y gracias a ello el filósofo dará con los hermanos Goncourt, con Baudelaire, con Flaubert, con Balzac, entre

otros. Es aquí también donde Nietzsche encuentra el concepto de *décadence* y la definición de la misma²⁴.

Para Bourget la decadencia representa un proceso de descomposición, es una suerte de enfermedad; el trasfondo de creencias unánimes se ha debilitado y esto permite el desprendimiento de individuos cuyos rasgos no encuentran ya en la sociedad un modo de vida apto y se apartan, así surgen nuevas formas de vidas y de escritura que representan sensibilidades hasta el momento inéditas, todas diferentes entre sí. Tanto para Bourget como para Nietzsche el centro de la *décadence* está representado, mejor que en cualquier otro lugar, en París, la vida que allí transcurre, sus habitantes, son casos clínicos, son síntomas de la usura psicológica y fisiológica, es en la gran ciudad donde se ven representadas las diversas máscaras de la sociedad moderna, en París las expresiones más significativas de la *décadence*. El autor de los *Essais*, en tanto "psicólogo" que diagnostica todos los signos de una época carente de un credo general, es el principal guía de Nietzsche en el itinerario a través del nihilismo y la *décadence*. Bourget diagnostica los múltiples signos del nihilismo y, así, las diversas formas del anhelo de la nada que se ciernen sobre Europa.

Ahora bien, dentro de este torbellino que representa la modernidad la nueva psicología pone en el centro un tema ineludible que marca una infranqueable distancia respecto de la tradición y que se encuentra presente, en parte,

en la definición de la *décadence* de Bourget (la noción positivista de enfermedad) y, así mismo, en las concepciones de Nietzsche. Esto es, la disolución del sujeto clásico y del alma-*atomon*²⁵. Gracias a las investigaciones de los nuevos psicólogos (principalmente Théodule Ribot, Pierre Janet y Alfred Binet, haciéndose eco de las teorías de Taine), el *yo*, el *alma* y la *conciencia* (arma de dominio de la tradición metafísica) ahora se descubren como lo que son: un compuesto inestable, una pluralidad de células, ante lo cual ya no hay lugar para la obsoleta concepción de sustancia simple o de unidad monolítica. De esta manera se ponen en jaque dichas nociones como así también las concepciones sobre la salud y la enfermedad.

El primero en dar "científicamente" con la pluralidad del yo es Hippolyte Taine (discípulo de Stendhal), autor ya conocido por Nietzsche en 1878 y que vuelve a encontrar luego en los *Essais*. Para Taine el hombre es, ante todo, centros de sensaciones e impulsos rudimentarios, su yo surge de múltiples procesos de combinaciones, y cuando emerge un centro más perfecto (el más fuerte pero no el único), más acabado (un grupo de elementos coordinados) éste es el que se constituye como gobierno de los demás (por tener una organización más compleja que el resto), no obstante se establece una continua interacción: éste emitiendo órdenes, aquellos "informando" de lo que ocurre más abajo. La conciencia es, entonces, un agregado de sensaciones, imágenes e ideas en constante

fluctuación, sin embargo se logra un equilibrio a través del trabajo de los "reductores antagónicos" quienes reprimen las alucinaciones sensibles y los delirios mentales, esto es: si hay representaciones contradictorias compatibles éstos eliminan su compatibilidad. Para Taine la locura y la alucinación es lo que se encuentra en la base de la vida psíquica; así se entiende también que la razón (como la salud) se conciba como un logro momentáneo, como un equilibrio conquistado, y así como la razón se logra por un constante esfuerzo del individuo, lo cual requiere un continuo gasto de energía, en un nivel más amplio se aplica el mismo razonamiento a todas las grandes instituciones de la sociedad (gobiernos, religiones, iglesias, etc.) quienes velan por el hombre civilizado y domeñado, apaciguando su constitución primitiva y salvaje. Entonces, tanto la enfermedad en un individuo, como la decadencia en un pueblo, están siempre al acecho; ambas pueden comprenderse como un fenómeno de disgregación. La decadencia es, pues, una enfermedad que se explicitaría en el hombre de la decadencia en su incapacidad de controlar su caos interno de sensaciones y pasiones, junto con los estímulos externos del entorno, ante la experiencia de la modernidad.

Pero este yo, siendo siempre una pluralidad, tiene su conexo principal y único en el cuerpo; el cuerpo mantiene la unidad del yo. Sin reducir uno al otro, para Taine, la *psiquis* se descompone en imágenes así como el cuerpo en células, y el yo, que no deja de ser nunca un agregado de

elementos, se corresponde directamente con el cuerpo, "trabajando" ambos de forma continua en la constitución de la persona²⁶.

Toda esta perspectiva se sustenta sobre la base de la *teoría psicológica de los pequeños hechos*. En efecto, para Taine, el "hecho" es lo que constituye la esencia misma de la investigación experimental, y así como el yo es comprendido como una serie de pequeños hechos (fenómenos de conciencia), de igual manera, la naturaleza se concibe como formada por una serie de pequeños hechos (fenómenos de movimiento). Por lo tanto, el psicólogo que se preste a investigar, cualquiera sea el objeto de su interés, sabe que tiene que salir a la búsqueda de un cúmulo de "pequeños hechos verdaderos", los cuales constituyen su objeto en cuestión, pero que se conciben como la culminación de una serie de causas que, a su vez, son efectos respecto de otras causas dominantes²⁷.

Sin embargo, este determinismo sin salida en el cual desemboca Taine lleva a un pesimismo y a un nihilismo ante la vida del cual tanto Bourget como Nietzsche son conscientes y, tal es así que, siendo coherente consigo mismo, el filósofo alemán reaccionará frente a este fatalismo de los *petits faits*, sobre todo porque nos privaría de una confianza en el porvenir²⁸.

2.f. La gran salud

La actitud de Nietzsche hacia la decadencia y hacia los personajes centrales y sintomáticos es ambivalente, y justamente en ello reside su

originalidad y su distanciamiento respecto de la actitud que adopta Bourget. Por un lado, Nietzsche detecta todos los caracteres mórbidos, agotadores, la creciente degeneración, características todas de una época decadente, pero, por otro lado, apuesta por una "gran salud", la cual se expresa en poder lograr un equilibrio de todos los caracteres mórbidos traducido en fuerza plástica, creadora y renovadora. Mientras Bourget valora positivamente a los decadentes (los individuos artistas que analiza) en su existencia separada y excéntrica, Nietzsche ve en ellos la falta de fuerza necesaria para reconquistar la vida a través de nuevas formas. Para el filósofo alemán los hombres fuertes son, no obstante, los más desilusionados, y es justamente en esta desilusión donde cobra valía toda su fuerza, puesto que a pesar de ello estos hombres logran salir del estado de desilusión, pueden transitar la enfermedad de la época y llegar por fin a la anhelada salud (una salud que se traduce en un decir sí a la existencia en todos sus aspectos). La grandeza de estos individuos está en que en la experimentación de nuevas formas de vida son capaces de tener dentro de sí una multiplicidad de impulsos sin disgregarse en el intento. La posibilidad del "superhombre" es lo que diferencia a Nietzsche de todos los nihilistas, de todos aquellos que tras vivir en épocas de convulsión y transición se refugian finalmente en las sombras de Dios, en otras religiones sin Dios. Pensar en esta posibilidad es confrontarse afirmativamente con el nihilismo, es poder superar

aquellas fuerzas paralizantes del vacío que pululan en la cultura tras la muerte de las más larga mentira.

Nietzsche quiere devolver a su lugar aquello que fue desplazado en primer término por la moral y que luego como conducta internalizada fue cubriéndose prejuicio tras prejuicio dentro de la sociedad, esto es, EL INDIVIDUO. El individuo viene a ser, entonces, el ser no previsto, aquel que busca sus condiciones de existencia y buscándolas las crea, porque estas no se encuentran en el rebaño; esto mismo implica experimentar con formas no probadas, no seguras (no legitimadas) y, a su vez, aceptar el dolor y el sufrimiento como parte de la vida, jamás negarlo, puesto que se comprende, de nuevo, que el dolor, como tantas otras vicisitudes, son parte de la existencia. Es esto y ninguna otra cosa lo que el filósofo alemán reclama para el hombre: la capacidad de autonomía y de libertad, en conjunto con un sentido de la responsabilidad, que otrora fuera arrebatado por la tradición metafísica²⁹.

Así llegamos a lo que se anunció más arriba, esto es, el gran amor de Nietzsche, el *amor fati*, que no es otra cosa más que un genuino amor por la existencia misma en todos sus aspectos. *Amor fati* significa la aceptación de la vida en su conjunto sin negar absolutamente nada que la integre; es el reconocimiento y la aceptación del devenir³⁰. Y en este mismo sentido el *eterno retorno* viene a ser la confirmación reforzada de esta afirmación. Ante la pregunta del demonio (fragmento 341 de *La gaya ciencia*) que nos interpela poniendo a prueba

nuestro *amor fati*, Nietzsche quiere expresar justamente que si aceptamos la repetición de un solo instante también aceptamos la repetición de los demás, esto es, si queremos la repetición de las mejores cosas también debemos querer la repetición de las más feas, ya que todas forman parte de una única existencia.

3. Conclusiones

Como pudimos ver hemos escogido delinear nuestro camino a través de lo que pensamos son los tópicos más relevantes y reveladores para la comprensión de la crítica de la cultura, a saber, la metafísica del lenguaje, el nihilismo y la decadencia. Así mismo, hemos logrado esclarecer la relación condicionante entre los conceptos-clave de esta crítica con las condiciones generales del modo de vida específico perteneciente a una comunidad metafísica. Esto nos permitió adentrarnos en lo que consideramos el pensamiento más maduro y acabado de Nietzsche, a saber, su filosofía positiva, aquella que le dice sí a la vida en todos sus aspectos.

Pudimos ver en un principio cómo es que a través del lenguaje y del conocimiento se fue construyendo una imagen completamente falsa del hombre y del mundo y cómo, en el fondo, estas herramientas indispensables al hombre gregario son el espejismo de una necesidad implacable de seguridad. La comprensión del análisis genealógico del lenguaje que lleva a cabo Nietzsche nos permitió evidenciar los mecanismos con los que opera el pensamiento metafísico, esto

es, nombrando la experiencia de todos y la de ninguno en particular, el lenguaje, como ya mencionamos, llega a ser tal por la equiparación de casos no iguales, por el abandono de las diferencias individuales.

También pudimos ver cómo la dualidad inherente a la metafísica se refleja en la creación absurda de otro mundo distinto al de la existencia, a saber, el de las esencias, y de este modo al mismo tiempo se planeta la efectividad de un conocimiento objetivo (posibilitado por la función cognoscitiva del lenguaje), ante lo cual Nietzsche responde no precisamente con una risotada homérica pero sí con un impecable desmantelamiento de todo el pretendido conocimiento metafísico. Por otra parte, y como contra partida al conocimiento objetivo, la atención que reclama Nietzsche hacia las verdades inaparentes, pequeñas, conquistadas por el camino del método, y la pasión y alegría que se conjugan en esta búsqueda nos permitieron ir visualizando la propuesta del filósofo, que se traduce en lo que él mismo denomina *amor fati*.

Todas estas ideas que Nietzsche va gestando en la más profunda de las soledades encuentran su expresión en un "mundo nuevo", un mundo latino en donde ve la posibilidad que le está vedada a Alemania: la de nuevas formas de vida, no empobrecidas, no dogmatizadas. Y es aquí también a donde pudimos llegar a través de su crítica genealógica de la cultura. Todos los caminos conducen a la *gran salud*, esa que sólo

puede lograrse cuando uno "enferma" a la manera de los espíritus libres.

Y ahora, entonces, no podemos menos que sentirnos interpelados al respecto y pensar, tal vez, que el desafío planteado de cara a la modernidad después de más de un siglo no es anacrónico sino, antes bien, necesario, mientras siga pululando en la cultura la vetusta sombra de Dios destilando olor a rancio, mientras sigan permaneciendo arcaicas estructuras que empobrecen y rigidizan la vida, mientras todo esto nos impida transformarnos en ese individuo soberano que tanto soñó Nietzsche³¹.

Vivir plenamente es reflexionar y comprender que la vida y la experiencia de cada uno ha devenido paulatinamente y que aun está en proceso de devenir, ¡aun!, en este mundo terrible, profundo en significado; este oro no puede intercambiarse por espejos, no es algo que hoy nos podamos permitir. Entonces nos asalta la pregunta: ¿cómo se traduce hoy el desencantamiento del mundo? ¿Con qué hemos llenado el vacío del nihilismo? Esa constatación innegable de una ausencia de algo en sí.

4. Notas

1. Respecto al tema del conocimiento en Nietzsche, debido a la extensión que presenta, hemos decidido focalizar dos aristas consideradas de relevancia para el tema en cuestión: la crítica del conocimiento postulado por el pensamiento metafísico y el conocimiento en cuanto método y como pasión.
2. Está criticando los juicios sintéticos *a priori* de la filosofía kantiana, según la cual, estos juicios, necesarios y universales, son la piedra de toque del conocimiento (constituyen el origen del

conocimiento). Nietzsche niega que posean validez cognoscitiva.

3. Es inevitable que nos retrotraigamos hasta un período de producción de Nietzsche (1870-73) que no es objeto de la presente investigación, pero que, consideramos contextualmente necesaria su mención para una correcta y esclarecida exposición del punto.

4. Henry Beyle, más conocido como Stendhal, fue un escritor francés quien escribió, entre otras, *De l'amour* (1822), obra conocida por Nietzsche, en donde describe el modelo "l'amour- passion".

5. Ver: Wotling, Patrick (2012b: 36) *Cfr.* Nietzsche, Friedrich (2001b: 182).

6. Ver: Nietzsche, Friedrich (2013: 175).

7. Ver: Nietzsche, Friedrich (2001a: 343), aforismo 429.

8. Al respecto, compárese el aforismo 107 de *Humano, demasiado humano*, tomo I, con el aforismo 44 de *La gaya ciencia*.

9. Ver: Nietzsche, Friedrich (2001a: 200, 167) aforismos 148 y 116.

10. Ver: Nietzsche, Friedrich (2013: 44).

11. Ver: Nietzsche, Friedrich (2013: 26-27). Compárese, a su vez, este análisis de los conceptos efectuados en *La genealogía de la moral*, con el aforismo 45 de *Humano, demasiado humano*, tomo I, en donde ya se encuentra plasmada ésta idea, desarrollada aquí con más precisión y detalles. Creemos oportuno también mencionar la relevancia, al respecto, del aforismo 39 de ésta última obra.

12. Ver: Nietzsche, Friedrich (2012a: 273) aforismo 260.

13. Ver: Nietzsche, Friedrich (2013: 42).

14. El aforismo 14 del Tratado Primero de *La genealogía de la moral* resulta muy ilustrativo y claro respecto de cómo las cualidades más nocivas del ser humano son transformadas, gracias al cristianismo, en "virtudes" para afirmar y someter "al débil", al hombre del resentimiento.

15. Ver: Nietzsche, Friedrich (2007b: 52-53). Nietzsche, Friedrich (2001c: 63). Nietzsche, Friedrich (2007b: 49).

16. Ver: Nietzsche, Friedrich (2013: 232-233).

17. Ver: Nietzsche, Friedrich (2001b: 160) fragmento 125.

18. El *espíritu libre* es la referencia imaginaria que proyecta Nietzsche en el momento en que

experimenta la más ávida de las crisis, es aquel amigo que tuvo que inventarse cuando se vio despojado de todo el lastre metafísico y soportar la consecuente soledad. Más tarde, como veremos luego, cuando encuentra la resonancia de sus reflexiones, y nuevos aportes, en ciertos interlocutores, este espíritu libre se traduce (complementándose) en la figura del "individuo" (en oposición al "hombre medio").

19. Ver: Nietzsche, Friedrich (2001b: 276) fragmento 357.

20. El tema la crisis desarrollado por Burckhardt es introducido por Ernest Renan. Para un análisis detallado del papel que desempeña en Nietzsche el pensamiento del intelectual francés ver el capítulo II del libro de Giuliano Campioni *Nietzsche y el espíritu latino*.

21. Ver: Campioni, Giuliano (2004: 160-165).

22. La preferencia de Nietzsche por la psicología y la observación psicológica ya se manifiesta abiertamente en *Humano, demasiado humano*. Al respecto: Tomo I, Segunda parte, aforismos 35, 36 y 37.

23. Al respecto, es muy claro lo que nos dice el autor en el Prefacio de la obra. Ver: (2008: 63-65)

24. Ver: *Íbid.* p. 91.

25. Ver: Nietzsche, Friedrich (2012) aforismos 12 y 45.

26. Ver: Bodei, Remo (2006: 134).

27. Ver: Bourget, Paul (2008: 266-167).

28. Ver: Nietzsche, Friedrich (2013: 217, 218, 219). *Cfr.* Nietzsche, Friedrich (2001c: 95).

29. *Cfr.* Nehamas, Alexander (2002: 168)

30. Ver: Nietzsche, Friedrich (2007a: 10).

31. Ver: Barthes, Roland (2014: 36-37) y Bataille, Georges (1972: 87)

5. Bibliografía

BARTHES, Roland (2014) *Fragmentos de un discurso amoroso*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

BATAILLE, Georges (1972) *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Madrid: Taurus.

BODEI, Remo (2006) *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, Buenos Aires: El cuenco de plata.

- BOURGET, Paul (2008) *Baudelaire y otros estudios de crítica literaria*, Córdoba: Ediciones del Copista.
- CAMPIONI, Giuliano (2004a) *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- NEHAMAS, Alexander (2002) *Nietzsche, la vida como literatura*, Madrid: Turner-Fondo de cultura económica.
- NIETZSCHE, Friedrich (1981) *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich (1992) *Así habló Zarathustra*, Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- NIETZSCHE, Friedrich (1996) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, Friedrich (2001a) *Aurora*, Buenos Aires: Edaf.
- NIETZSCHE, Friedrich (2001b) *La gaya ciencia*, Madrid: Akal.
- NIETZSCHE, Friedrich (2001c) *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich (2005) *Ecce Homo*, Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich (2007a) *Humano, demasiado humano*, Madrid: Akal.
- NIETZSCHE, Friedrich (2007b) *El Anticristo*, Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich (2012a) *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich (2013) *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza.
- OCAMPOS, Alejandro (2004b) "El hombre auténtico: Nietzsche y la moral", *Razón y palabra*, 37.
- SÁNCHEZ, Sergio (2003) *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche: los póstumos del período 1867-1873*, Córdoba: Universitas.
- WOTLING, Patrick (2012b) "¿Quizás la risa tiene aún un porvenir!", *Nómadas*, 37.