



3. Hacia una nueva tabla de valores: Nietzsche como “profeta” de la posmodernidad

Toward a New Table of Values: Nietzsche as a “Prophet”
of Postmodernity

Ramón L. Pérez Soto

Facultad de Teología
Universidad Adventista de Chile
Chillán, Chile
ramonperez@unach.cl

Recibido: 1 de diciembre de 2025

Aceptado: 14 de junio de 2026

DOI: <https://doi.org/10.56487/sjj6d519>

Resumen

A pesar de la resistencia que pueda generar en algunos ambientes, es un hecho, y no se puede ignorar, que la figura de Nietzsche es fundamental para comprender el desarrollo del pensamiento durante los siglos XX y XXI. Más aún, su proyecto filosófico parece guardar una interesante coincidencia con el fenómeno denominado *posmodernidad*. En este sentido, resulta pertinente la pregunta por el punto o puntos específicos de contacto entre la filosofía nietzscheana del futuro y su aparente cumplimiento epocal. Por otro lado, se debe recordar que su filosofía conlleva una crítica corrosiva del cristianismo, sobre todo en cuanto a la cuestión moral. De hecho, Nietzsche considera al cristianismo como perpetuador de aquel sistema perverso, que sujeta a los individuos a la esclavitud moral, originada en el resentimiento. Luego de una impecable genealogía de la moral, que explicita la génesis de tal condición, Nietzsche hace evidente su propuesta moral. Una nueva tabla de valores, que redima a los esclavos en moral, *más allá del bien y del mal*. En este punto, resulta interesante detenernos en la evaluación de dicha propuesta moral de Nietzsche —o nueva tabla de valores— para encontrar los puntos de cercanía o lejanía respecto de la propuesta moral posmoderna.

Palabras clave

Nietzsche — Posmodernidad — Genealogía de la moral — Cristianismo — Tabla de valores — Nihilismo — Transvaloración



Abstract

Despite the resistance it may generate in some circles, it is a fact, and cannot be ignored, that Nietzsche's figure is fundamental to understanding the development of thought during the 20th and 21st centuries. Moreover, his philosophical project seems to maintain an interesting coincidence with the phenomenon known as postmodernity. In this regard, the question about the specific point or points of contact between Nietzschean philosophy of the future and its apparent epochal fulfillment becomes pertinent. On the other hand, it must be remembered that his philosophy entails a corrosive critique of Christianity, particularly regarding the moral question. In fact, Nietzsche considers Christianity as a perpetuator of that perverse system, that subjects individuals to moral slavery, originating in resentment. Following an impeccable genealogy of morals that explicates the genesis of such condition, Nietzsche makes evident his moral proposal: a new table of values that redeems the morally enslaved, beyond good and evil. At this point, it becomes interesting to pause in the evaluation of Nietzsche's moral proposal—or new table of values—to find the points of proximity or distance with respect to the postmodern moral proposal.

Keywords

Nietzsche — Postmodernity — Genealogy of moral — Christianity — Table of values — Nihilism — Transvaluation

*Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos.
 Describo lo que viene, lo que no puede ya
 venir de otra manera: la ascensión del nihilismo.
 Esta historia ya se puede contar ahora:
 pues la necesidad misma está aquí trabajando.
 Este futuro ya habla en cien signos,
 este destino se anuncia por todas partes;
 para esta música del futuro
 ya están aguzados todos los oídos.¹*

Consideraciones iniciales

El anuncio formulado por Nietzsche acerca de la “muerte de Dios” en *La gaya ciencia* puede ser considerado como anticipatorio del devenir que

¹ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. 4, ed. de Diego Sánchez Meca (Madrid: Tecnos, 2006), 489.

seguiría el pensamiento occidental en los próximos siglos; un reconocimiento de aquel proceso histórico de enormes proporciones —el nihilismo— que marcaría el derrumbe del sistema de valores imperante que había servido de soporte existencial hasta entonces. Esto, por sí solo, alcanza para subrayar el carácter anticipatorio de la filosofía de Nietzsche, lo que ha llevado a algunos de sus investigadores a reconocer en ella rasgos premonitorios o “proféticos”.

El estudio presentado en las siguientes páginas abordará lo que nuestro filósofo llama la “nueva tabla de valores”, en el contexto “profético” recién señalado. Como veremos, Nietzsche entiende su trabajo intelectual más que como un simple “filosofar a martillazos”, es decir, no solo derribar las antiguas certezas; su proyecto busca, ante todo, establecer las condiciones para una reconfiguración de los marcos valorativos. A través de su método genealógico, intentó principalmente poner en evidencia el origen “humano, demasiado humano” de los valores rectores de la humanidad. Estos se originan, sentenciaría, en relaciones de poder antes que en obligaciones provenientes de un plano trascendente.

Por otra parte, existen similitudes evidentes entre algunos conceptos nietzscheanos y el decurso del pensamiento posmoderno, entre otros: la crítica a la razón instrumental, que anticiparía las reflexiones de la Escuela de Frankfurt; la propuesta nietzscheana de deconstrucción que anuncia la obra de Derrida; su afirmación vital que encuentra eco en la ontología del devenir de Deleuze.² Todas estas se nos presentan como claves hermenéuticas que abren un horizonte interpretativo para comprender el siglo XX, más que como un sistema cerrado. Particularmente valioso para nuestra aproximación resulta el trabajo de Michele Maffesoli respecto de la interpretación sociológica de los fenómenos posmodernos contemporáneos, al cual dedicaremos especial atención más adelante.

² Véanse Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, 2.ª ed. (Madrid: Trotta, 2010); Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Trotta, 1998); Jacques Derrida, *Espolones: los estilos de Nietzsche* (Valencia: Pre-textos, 1981); Jacques Derrida, *De la gramatología* (México: Siglo XXI, 1971); Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1998).

Este trabajo abordará algunos puntos de conexión entre el pensamiento de Nietzsche y la condición posmoderna, siguiendo esta clave anticipatoria o perfil profético, como aquí lo llamamos, y se organiza en tres ejes principales: primero, atenderemos al supuesto carácter profético del pensamiento de Nietzsche y su eventual cumplimiento en la posmodernidad; segundo, se presentará la propuesta nietzscheana de una nueva tabla de valores como alternativa a la moral cristiano-platónica; por último, se realizará una evaluación crítica de dicha propuesta moral en relación con la ética posmoderna, identificando puntos de convergencia y divergencia, y ofreciendo una lectura complementaria que atienda a los desafíos planteados por la crítica nietzscheana.

Nietzsche como “profeta” de la posmodernidad

Primero que todo, recordemos que frente a las tesis que han intentado circunscribir la obra de Nietzsche a un determinado rango de influencia —téngase presente la expresión de Habermas de que Nietzsche “ha perdido por completo su capacidad de contagio”³, para acotarlo en términos históricos bien precisos— aparece otro tipo de visión que considera a Nietzsche como representante de un tipo de discurso ahistórico o, más precisamente, metahistórico, con lo cual Nietzsche aparece como autor intemporal.⁴ En el pasaje citado previamente, el filósofo expone su propia comprensión profética al afirmar: “Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene”.

Los rasgos *proféticos*⁵ del discurso de Nietzsche se verían especialmente en el sentido de crisis epocal que subyace en su obra y que influyó en

³ Véase a Jürgen Habermas, “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, trad. por Carmen García Trevijano y Silverio Cerca (Madrid: Tecnos, 1982).

⁴ Véase a Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. por Emilio Estiú (Buenos Aires: Katz Editores, 2008).

⁵ “Nietzsche siente que su nombre está ligado a acontecimientos venideros de proyección apocalíptica. Períodos de grandes destrucciones y cambios sucederán antes de que despunte un nuevo amanecer. A su hermana escribió: ‘¿Me tienes todavía por un escritor? Mi hora ha llegado’ (19 de junio de 1881). Y esta hora es, evidentemente, la de la acción. Nietzsche está convencido de que su palabra no sólo anuncia los acontecimientos venideros, sino que los incita. Cree ser la *causa* de

otros pensadores que siguieron más tarde su huella, como Freud, Jung, Heidegger, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas y Foucault.⁶ Se debe recordar, además, el hecho de que la filosofía de Nietzsche se construye en oposición al cristianismo, y es justamente esa relación de oposición la que hace que comparta, en cuanto al tema “profético”, un rasgo que vale la pena resaltar. En la profecía bíblica, el profeta actuaba como portador de un mensaje que debía provocar un cambio en la vida de los receptores. En este sentido, el profeta era una especie de reformador y su mensaje contenía la semilla del cambio. Este elemento se deja ver con fuerza en toda la puesta en escena del *Zarathustra*. Se encuentra allí la figura del profeta, en el sentido antes mencionado, unido a la fuerza del mensaje transformador —en este caso, *transvalorador*—. Pero existe otro elemento para tener en cuenta. En la profecía bíblica aparecen profecías *escatológicas*, las cuales, como el nombre lo indica, proyectan su luz hacia un lejano futuro, los últimos días. En el caso de Nietzsche, su filosofía apunta en la misma dirección; atisba el horizonte y descubre los rasgos principales del siglo venidero.⁷

En este contexto, Laura Laiseca menciona algunas de las predicciones o anuncios proféticos de Nietzsche cuyo cumplimiento es posible constatar: el advenimiento de “una época de barbarie donde las ciencias servirán a la misma”, la caída del hombre en el “hedonismo”, el mecanicismo, la búsqueda de narcóticos, la llegada de un hombre falto de reflexión, entre otros.⁸ En una época donde se afirmaba la supremacía germana en el

cambios terribles” (Victor Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión* [Buenos Aires: Sudamericana, 1985], 18).

⁶ David Levin, *Opening of vision: Nihilism* (Florence, KY: Routledge, 1988), 6.

⁷ No debe sorprendernos esta similitud en el “estilo” empleado por Nietzsche, respecto del contenido y mensaje bíblico. En el caso de *Así habló Zarathustra*, la obra se presenta como un antievangelio, que incorpora citas bíblicas “invertidas”, lo que responde al proyecto “transvalorador” emprendido por Nietzsche. Lo mismo se puede decir en relación con el tono premonitorio o “profético”: Nietzsche “se pone al margen de su época, opta por la soledad expectante, marginal y altiva de un profeta del Antiguo Testamento, cuya patria verdadera radica en aquel mundo que sus visiones preanuncian. Esta actitud profética tiene sus raíces en la aceptación de la soledad” (Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión*, 26).

⁸ Laura Laiseca, *El nihilismo europeo* (Buenos Aires: Biblos, 2001), 131. Carlo Sini apunta otras: “El estallido futuro de guerras mundiales de alcance desconocido hasta entonces, además del

continente y la ciencia y la tecnología experimentaban grandes avances, su inconformidad y falta de optimismo son comparables con la actitud de los “antiguos profetas”.⁹ De hecho, Nietzsche siente la angustia de quien ve las terribles consecuencias de las acciones humanas; consecuencias que parecieran no ser advertidas por los demás. Experimenta el filósofo un sentimiento de participación, es decir, de experiencia anticipada de lo que está por venir.¹⁰ Además, el mensaje de Nietzsche puede ser considerado profético, nos recuerda Kaufmann, en otro punto: en que sus anuncios se validan al anunciar “males, pestilencias y guerras”, a diferencia de los falsos profetas que proclaman “paz, paz, cuando no hay paz”.¹¹

Pero intentar explorar el nivel de cumplimiento del mensaje de Nietzsche en nuestros días supone atender de un modo preferente —por la centralidad que ello tiene en el pensamiento del filósofo— a aquella forma de religiosidad o elementos religiosos que Nietzsche coloca en el centro de su filosofía y que corresponden a los elementos dionisiacos de la religiosidad griega. Este asunto se desarrolla como un continuo en la producción literaria de Nietzsche, desde aquellos elementos cubiertos

desencadenamiento cruel de una conflictividad social interior a los estados en la que los hijos combatirían contra los padres y los hermanos entre sí [...] el inminente desmoronamiento de los valores morales compartidos, vaticinando un siglo que haría tabla rasa de toda norma ética y toda ideología [...] intuyó antes que nadie lo que daría de sí el fenómeno de wagnerismo, tanto en términos políticos como en términos de degeneración del arte, reducido a emociones populares (y lucrativo para algunos). [...] Fue el primero en preguntarse a qué resultados, no por cierto pacíficos, abocaría el movimiento de la liberación del proletariado y de la mujer [...] se dio cuenta [...] del progresivo dismantelamiento de las universidades, reducidas a lugares de cultura ‘periódica’ y ‘del encanallamiento de la escuela y de la cultura, traducida, ésta, a un enciclopedismo de estar por casa o a la vulgaridad. [...] Imaginó escenarios apocalípticos y la ‘desertización’ del planeta, además del desencadenamiento de un irracionalismo difuso. [...] Vio en resumidas cuentas, la catástrofe de la ‘modernidad’ y de su superficial, y a menudo ni siquiera inocente, optimismo” (“Las profecías de Nietzsche”, en *Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 40 [2000]: 74-75). También para Fernández del Riesgo, Nietzsche “realmente [...] fue un profeta”, y menciona dentro de sus “profecías”: “el fin de la época moderna”, el surgimiento de una forma de hacer ciencia que raya en el idiotismo, la aparición de un nuevo ateísmo que posibilita la completa superación del hombre, entre otras (“Nietzsche, profeta de la postmodernidad”, *Cuadernos de realidades sociales*, n.ºs 43 y 44 [enero de 1994]: 224-226).

⁹ Walter Kaufmann, *Nietzsche: Psychologist, antichrist* (Ewing, NJ: Princeton University Press, 1975), 98.

¹⁰ *Ibid.*, 98.

¹¹ *Ibid.*, 98-99.

primero en su *Nacimiento de la tragedia* hasta sus obras finales.¹² Sin embargo, es necesario precisar que la “religiosidad dionisiaca” o “espiritualidad nietzscheana” a la que nos referimos no consiste en la atribución a Nietzsche de un tipo de religión positiva o panteísta de tipo doctrinal. Es más bien una designación de su afirmación trágica del devenir, su rechazo al trasmundo de tipo metafísico y su intento de preservar un tipo de “sacralidad de la vida”, inmanente a ella, sin un Dios moral. Se da forma así a una sensibilidad o espiritualidad nietzscheana; “espiritualidad libre”, cuyo centro es, en último término, el de un “renacimiento de la espiritualidad”. La prueba se encontraría en el hecho de que “Nietzsche da a entender que él apoya un sentido de santidad en la naturaleza, cuando se describe a sí mismo como un ‘discípulo’ de Dioniso”.¹³

Como vemos, la característica fundamental de la religiosidad dionisiaca, que Nietzsche asume e incorpora en su proyecto de transvaloración y transmutación, es la afirmación de la vida, lo que la constituye en una religión de la vida.¹⁴ La ligazón que esta promueve con la naturaleza la hace aparecer, además, como una religión panteísta que, dado su carácter extensivo, globalizador, no atomizante, representa para Nietzsche el más elevado estado de salud espiritual.¹⁵ La experiencia de identificación con un todo extendido supone también la amarga renuncia a la identidad propia; la individualidad debe ser sacrificada para que, en la fusión con la

¹² Véase Friedrich Nietzsche, “Introducción”, en *La ciencia jovial*, trad. por J. Jara (Caracas: Monte Ávila Editores, 1992), xix.

¹³ Robert C. Solomon, *What Nietzsche really said* (Westminster, MD: Schoken Books, 2000), 97. “¿Cuándo podremos comenzar, nosotros hombres, a naturalizarnos con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente rescatada?” (Nietzsche, *La ciencia jovial*, 109).

¹⁴ *Ibid.*, 276 (“Amor fati: ¡que éste sea mi amor de ahora en adelante! [...] alguna vez quiero ser solamente uno que dice sí!”).

¹⁵ “El más rico en plenitud de la vida, el dios y el hombre dionisiaco [...] lo malvado, insensato y espantoso aparece en él, por decirlo así, permitido, a consecuencia de un exceso de fuerzas generadoras, fecundantes, que están en condiciones de producir en cada desierto una abundante tierra fértil todavía” (*ibid.*, 370). A la imagen trágica de la cultura griega, por lo tanto, desde esta perspectiva saludable, Nietzsche opone la “decadente civilización europea moderna”, cuya principal característica “es su exclusión o su obsesivo intento de exclusión del dolor del estado creador artístico original, o sea, de la experiencia con la que los instintos interpretan y dan forma a la realidad para asimilarla como condición de vida” (Diego Sánchez Meca, *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo* [Madrid: Tecnos, 2005], 169).

enteridad, completemos nuestra propia existencia. Tal desgarró existencial, vivido en la propia experiencia de Nietzsche con la tensión máxima del sacrificante, pareciera tener solo un camino de ida, con un destino que, aunque cierto, no ofrece expectativas demasiado halagüeñas.¹⁶ Por otro lado, dicha identificación o integración del ser humano en la totalidad —en ese todo que fluye eternamente— conecta los temas del eterno retorno con el panteísmo. En realidad, la “fe” dionisiaca termina en una teodicea panteísta, fe dionisiaca en la perfección del todo; todo en el que también se unen pasado y futuro, donde todas las cosas terribles y cuestionables se fundirán en una economía que tornará “cada desierto en una abundante tierra fértil”.¹⁷

Hasta aquí lo declarado por Nietzsche en relación con el hombre y la sociedad, particularmente acerca de su reencantamiento y la recuperación del elemento trágico. Intentemos, a continuación, establecer el posible nivel de cumplimiento entre sus declaraciones y la realidad social. Proponemos, para ello, una mirada más detenida a lo cotidiano —una especie de “sociología de la vida cotidiana”¹⁸— con la intención de

¹⁶ “De aquí la tensión que simboliza la oposición del principio dionisiaco, por el que el hombre es arrancado a sí mismo y participa en algo más vasto y más profundo, y del principio apolíneo, fuente de vida individual y de conciencia personal [...] La angustia es el sentimiento del conflicto absoluto e insoluble, por el que el existente se halla triturado. Al final, una angustia semejante tiene que desembocar en la locura” (Regis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas* [Madrid: Gredos, 1976], 75-76).

¹⁷ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 370. “Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre. De manera espontánea ofrece la tierra sus dones, y pacíficamente se acercan los animales rapaces de las rocas y del desierto. De flores y guirnaldas está recubierto el carro de Dioniso: bajo su yugo avanzan la pantera y el tigre. Transfórmese el *Himno a la alegría* de Beethoven en una pintura y no se quede nadie rezagado con la imaginación cuando los millones se postran estremecidos en el polvo: así será posible aproximarse a lo dionisiaco. Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la ‘moda insolente’ han establecido entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial” (Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* [Madrid: Alianza Editorial, 2004], 46).

¹⁸ Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus* (Barcelona: Icaria, 1990), 276. “Hacia allí donde todo devenir me pareció un baile de dioses y una petulancia de dioses, y el mundo, algo suelto y travieso y que huye a cobijarse en sí mismo: como un eterno huir-de-sí-mismos y

descubrir los puntos de cercanía entre esta y el pensamiento de Nietzsche. En esta aproximación nos resultarán de utilidad los planteamientos de Michel Maffesoli,¹⁹ quien se ocupa extensamente del regreso de lo trágico en la sociedad posmoderna. Maffesoli no debe ser entendido como una prueba del cumplimiento literal de los asertos nietzscheanos, sino como un interlocutor sociológico que nos permite constatar que ciertas categorías posmodernas guardan relación con aspectos del pensamiento de Nietzsche; la figura de Dioniso, el presentismo, el retorno de lo arcaico, entre otras.

Para Maffesoli se ha producido la reactualización de tal pensamiento, que, en definitiva, conlleva una nueva forma de relacionarse con la naturaleza y recupera el aspecto reverencial hacia esta; la naturaleza aparece reencantada, provocando una atracción adolescente, que se expresa en el “presentismo y la sensibilidad ecológica”.²⁰ En definitiva, “el mundo es amado, aquí y ahora, por lo que es, por sus bellezas específicas”.²¹ Opera en todo este proceso una suerte de *presentación* de las cosas como son —“un pensamiento sin mediaciones”—, a diferencia de un pensamiento de la representación, que puede parecer en un primer momento más atractivo, pero que, en definitiva, oculta la *cosa en sí*.²² Por supuesto que una actitud como esta nos enfrenta, como ya lo anticipaba Nietzsche, con la

volver-a-buscarse-así-mismos de muchos dioses, como el bienaventurado contradecirse, oírse de nuevo, relacionarse de nuevo de muchos dioses” (Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* [Madrid: Alianza Editorial, 2003], 280).

¹⁹ La elección de Maffesoli nos parece adecuada, entre otras razones, por ser este, precisamente, un “sociólogo de la vida cotidiana” que escribe “*in praesentia*” (Jesús Ibañez, “Prólogo”, en Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, 9).

²⁰ Michel Maffesoli, *El instante eterno* (Buenos Aires: Paidós, 2001), 158.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, 159. “Tomar en serio lo que nos toca ver y vivir, participando de una manera casi mágica de la vida. Por eso entramos, deliberadamente, en un vasto sistema simbólico donde las cosas, las palabras y los hombres vibran juntos en un sorprendente y complejo juego de correspondencias” (*ibid.*). “La representación ha sido, en todos los ámbitos, la palabra clave de la modernidad [...] la volvemos a encontrar en los diversos sistemas interpretativos, actuando por mediaciones sucesivas y teniendo como ambición, más allá de la simple factualidad, el querer representar el mundo en su verdad esencial, universal e indeformable. En ambos casos, el proceder se funda en la depuración, que se debe entender aquí en su sentido estricto, en la reducción y en la búsqueda de la perfección. En cambio, la presentación de las cosas es algo totalmente distinto. Se contenta con

problemática de la afirmación del lado oscuro de la existencia, lo que abre las puertas para la irrupción de elementos altamente *disgregadores* y *desagradables*. En este sentido, nos recuerda Maffesoli que “lo bárbaro” —esa forma de “pensamiento salvaje”²³— “ya no está a nuestras puertas, está dentro de nuestras paredes, está en cada uno de nosotros. De nada sirve, pues, juzgarlo ni negarlo. Su fuerza es tal que corre el riesgo de sumergirlo todo”.²⁴

El tiempo, por otro lado, no presenta la misma orientación, no está nada asegurado en el tránsito, no existe la idea de proyecto, sino la idea de duración. Asistimos, pues, a la instalación de un tiempo *policromo*, presentista y que afirma simplemente la existencia de lo que es, en lugar de la monocromía de la modernidad, con su tiempo asegurado, lineal y proyectista.²⁵ Más bien, se establece el primado de la circularidad, lo que posibilita el *retorno* en el sentido del *regreso de lo arcaico*, lo que parecía superado en la modernidad, con su orientación progresista. Maffesoli apunta:

Pueden volver maneras de ser o de pensar que creíamos relegadas a los siglos vergonzosos del oscurantismo. Ya lo he señalado, dionisíacos, tribales, nómades, los modos de vida arcaicos ya no son simplemente marginales. Poco a poco contaminan el conjunto de las prácticas posmodernas, y raros son los individuos o grupos sociales que pueden creerse indemnes.²⁶

La idea de retorno se entiende mejor si recordamos que este es un rasgo eminentemente trágico. De esta manera, nuestro tiempo, en tanto dionisíaco, es trágico y, por tanto, cíclico, lo que subraya la preeminencia del destino.²⁷ Destino al que es llamado el hombre no en solitario,

dejar ser lo que es y se esfuerza por resaltar la riqueza, el dinamismo y la vitalidad de este ‘mundo de aquí’” (Michel Maffesoli, *Elogio de la razón sensible* [Barcelona: Paidós Ibérica, 1997], 24).

²³ Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, 259.

²⁴ *Ibid.*, 12.

²⁵ Maffesoli, *El instante eterno*, 11. “Reconociendo que todo lo que llega justamente, el ‘gran decir sí a la vida’ nietzscheano, no es sino el eco de la humilde grandeza de la vida ordinaria: toda existencia humana está llena de humus. El tomar en cuenta esa sombra asegura, a lo largo plazo, la perduración en el ser” (*ibid.*, 17).

²⁶ *Ibid.*, 12.

²⁷ *Ibid.*, 28.

sino socialmente;²⁸ llamado a asumir una *conciencia trágica* de la vida, a participar en la puesta en escena de la vida —o de la muerte— de acuerdo con el empuje de los sentidos, del placer o de la simple imitación.²⁹ Lo lúdico cobra fuerza en este contexto amplio del que hablamos. Y es que “la sombra de Dioniso’ se propaga en nuestras megápolis”.³⁰ Con ella, el regreso de la celebración, del elemento festivo, del carnaval, la sacralización; en definitiva, del simple fluir, de la “sucesión de instantes eternos”.³¹ “¿No es posible imaginar que, en lugar del trabajo, con su aspecto crucificador, el nuevo paradigma cultural sea lo lúdico, con su dimensión creativa?”³² El juego nos conecta con el elemento pueril, y lo pueril con el Zaratustra: “Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha convertido en un niño, Zaratustra es un despierto”.³³ Y lo pueril aquí como elemento positivo: “inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí”.³⁴ Por ello, apunta acertadamente Maffesoli:

Propongo aquí mi hipótesis, que, como un hilo rojo, recorrió todo *El tiempo de las tribus*: así como la figura del hombre adulto y realizado, dueño de sí y de la naturaleza, dominó la modernidad, ¿no veremos resurgir, en esta modernidad

²⁸ “Tal es la marca, esencial, del sentimiento trágico de la vida: reconocimiento de una lógica de la conjunción (y...y), más que de una lógica de la disyunción (o...o) [...] Viscosidad omnipresente, dije. Y habrá que acostumbrarse. En todo caso, es necesario encontrar las categorías adecuadas para describir y analizar sus manifestaciones más evidentes. Todas las ‘love paredes’, ‘gay prides’, ‘fiestas tecno’ y otras ‘fiestas rave’ dan fe de ello, el espíritu de la época empuja hacia los otros a aquellos que, hasta entonces, estaban encerrados en la lejana soledad de su identidad” (*ibid.*, 13).

²⁹ *Ibid.*, 147.

³⁰ *Ibid.*, 14.

³¹ *Ibid.* “Muy a menudo los períodos trágicos son los de júbilo, momentos de efervescencia, himnos de alegría y a la vida. Es tan frecuente gritar contra el mundo tal como es, que hace falta a veces saber celebrarlo [...] Y la gran risa del paganismo, la de la pluralidad de las cosas, hace envejecer el espíritu de seriedad de todos los sistemas de la sociedad programada, cualesquiera que sean” (*ibid.*, 11-12).

³² *Ibid.*, 12.

³³ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza Editorial, 2003), 34.

³⁴ *Ibid.*, 55.

naciente, el mito del *puer aeternus*, ese niño eterno, juguetón y travieso que impregnaría modos de ser y de pensar?³⁵

Por otro lado, el reencantamiento religioso que actualmente parece experimentar nuestra sociedad correspondería a un rasgo del elemento trágico antes mencionado, en tanto circular; es decir, su capacidad de permanente retorno, por lo cual puede ser denominado adecuadamente un *renacimiento*. La religión ha vuelto, pero de una manera diferente, “completamente nueva”. Su rasgo característico, como en todo lo trágico, según hemos visto, es su presentismo. De esta manera asistiríamos a la sacralización del ahora, como en el cuadro de Paul Klee *Angelus Novus*, que para Benjamin “representaba la llegada diaria del mesías”;³⁶ “el presente es divino en la medida que es un ‘sí’ a la vida”,³⁷ la “valorización de ‘este instante’”.³⁸ Además, la presencia de lo sagrado, apunta Maffesoli, “remite a una trascendencia inmanente, la constituida por el sentimiento de pertenencia, por la pasión compartida o por la

³⁵ Maffesoli, *El instante eterno*, 14. “El ‘juvenilismo’, que no hay por qué interpretar en un sentido peyorativo, no es simplemente un problema de generación. Ser joven, en su manera de vestirse, de hablar, de ‘construir’ y de cuidar su cuerpo, o incluso de pensar y meditar, es un nuevo imperativo categórico que no deja a nada ni a nadie indemne [...] La vida, que creíamos extenuada, retoma fuerza y vigor. Nueva juventud, la del niño eterno. Nueva sabiduría. La que no perdieron todos aquellos que se mantuvieron atentos al ‘centro pleno’ de la reflexión, es decir, a la afirmación, a pesar y contra todo, de los valores humanos en su enteridad y no reducidos a ese humanismo sucinto propio de la modernidad occidental” (*ibid.*, 14-15).

³⁶ *Ibid.*, 47.

³⁷ *Ibid.*, 48. “Nietzsche insistió con frecuencia en este punto: diciendo sí ‘en un solo instante, decimos sí, por ello, no solo a nosotros mismos sino a toda la existencia’. En un solo instante, prosigue, todas las eternidades se expresan. Aceptando un solo instante, toda la eternidad se encuentra aprobada, redimida, justificada y afirmada [...] Análisis juicioso ya que muestra en qué sentido la vida, ya sea individual o social, no es de hecho sino una sucesión de ahora, una concatenación de instantes vividos con más o menos intensidad, pero expresando un querer-vivir irreprimible que, a largo plazo, es el mejor garante contra todas las formas de imposición, de explotación, de alienación, de las cuales las historias humanas dan bastante muestra. De hecho, habría que ver si la acentuación del presente no va de la mano, indefectiblemente, con una forma de vitalismo, más o menos consciente de sí mismo, pero que asegura la perduración del Ser en esas diversas modulaciones” (*ibid.*).

³⁸ *Ibid.*, 53.

correspondencia casi mítica, con lo que me rodea”.³⁹ Nuevamente aquí, como en Nietzsche, la conexión con la neorreligiosidad de oriente.

El elemento sincrético de esta neorreligiosidad es evidente, ya sea en las pretensiones pseudocientíficas de la New Age⁴⁰ o en la práctica de la astrología.⁴¹ Por otro lado, se deja ver aquí, y esto vale la pena señalarlo con claridad, un agotamiento de la racionalidad de base que animó a la modernidad; es su bancarrota la que hace emerger el elemento fabulador y, en este caso, sincrético al que nos referimos. Esto nos deja expuestos a influencias exteriores variadas, pues “el sí individual no vale más que si cumula, de diversas maneras, con el Sí trascendente al que cada uno aspira”.⁴² Dicha exposición nos coloca entonces en la posición del poseído, al quedar a merced de una fuerza superior que nos contiene y nos supera.⁴³

Desde una óptica semejante conviene apreciar los diversos excesos juveniles, que suceden a lo que no era sino atributo de un vanguardismo bohemio, y cuyo retorno puede ser considerado como el de Dioniso, a quien la mitología llama, entre otros, el “ruidoso”. Música estruendosa y bárbara, carreras de automóviles, ruidos sin razón ni objetivo preciso, trances deportivos, son numerosos los desenfrenos que la moral reprueba, pero que no dejan de ser moneda corriente en la vida de nuestras ciudades.⁴⁴

³⁹ *Ibid.*, 57. “Sucede que esta ‘vibración’ común está confortada por el desarrollo tecnológico. En particular por la televisión, que da a cada uno la impresión de participar en un verdadero ‘cuerpo místico’ cuyo vector esencial no es la separación o la autonomía característica de la modernidad, sino una especie de viscosidad o de heteronomía que funda el vínculo social posmoderno” (Maffesoli, *Elogio de la razón sensible*, 268). En el mismo lugar, Maffesoli, a propósito de Malcolm de Chazal, habla de nueva gnosis, de materialismo místico y de corporeísmo espiritual.

⁴⁰ Maffesoli, *El instante eterno*, 44.

⁴¹ *Ibid.*, 76-77.

⁴² *Ibid.*, 77.

⁴³ *Ibid.*, 81.

⁴⁴ *Ibid.*, 91. “Sería fácil ver en qué sentido tal ‘fuerza’ anónima está efectivamente presente en lo contemporáneo, y cómo en efecto traduce el retorno de los salvajes. Lo salvaje de los diversos relatos ‘mitológicos’ de la publicidad, lo salvaje musical, por supuesto, omnipresente en la vida cotidiana, lo salvaje en la utilización de los elementos naturales, lo salvaje en la creación artística como en la creación de la vida corriente, llamando al animal que duerme sólo con un ojo en cada uno de nosotros. Animal que la ‘civilización’ moderna no llegó a domesticar por completo, y que surge constantemente en la vida de todos los días” (*ibid.*, 163). “Así es como podemos recordar que los valores dionisíacos pueden vivirse en ‘hiper’ o en ‘hipo’, Don Juan y Santa Teresa de Ávila.

Se trata, en definitiva, de una “religiosidad ambiente”⁴⁵ que nos hermana con los otros y con el todo, incitándonos a participar en términos de comunión. Estaríamos frente a una especie de “metafísica de la tragedia”, como opuesta a la metafísica tradicional con sus dicotomías de “bien o mal, la sombra o la luz, lo justo o lo injusto”;⁴⁶ una, más bien, que se instala “más allá del bien y del mal” y ofrece una gran similitud con la propuesta de Nietzsche. Nuestro tiempo es, entonces, el tiempo de los “pequeños dioses”;⁴⁷ de nuestros dioses personales, de nuestros dioses colectivos. Son dioses surgidos en la inmanencia, a partir de nuestra contingencia y de nuestras experiencias. De lo sentido, de lo vivido, de lo experimentado y gozado. Dioses que prueban, en síntesis, que ha llegado a su fin la época inaugurada por Agustín, la época de la victoria del espíritu sobre el cuerpo,⁴⁸ para inaugurar la de la celebración de lo corporal y lo placentero; tiempo de “comuniones alrededor de tótems diversos”.⁴⁹

La tabla de valores propuesta por Nietzsche

Luego de constatar el nivel de coincidencia entre el proyecto filosófico de Nietzsche y el fenómeno epocal que se ha venido a llamar posmodernidad —o, lo que es lo mismo, señalar algunos puntos específicos de contacto entre la filosofía nietzscheana del futuro y su aparente cumplimiento epocal—, nos proponemos ahora explorar la propuesta de una nueva tabla de valores realizada por el filósofo. Con todo, es necesario plantear un matiz importante: si bien estos fenómenos pueden guardar relación con lo declarado por Nietzsche, no equivalen exactamente a aquello a

En cada uno de estos casos, un exceso de lo sensible cuyo resultado es un poco diferente, pero cuya motivación es parecida” (*ibid.*, 99).

⁴⁵ *Ibid.*, 132.

⁴⁶ *Ibid.*, 164.

⁴⁷ *Ibid.*, 183.

⁴⁸ *Ibid.*, 182.

⁴⁹ *Ibid.*, 183.

lo que apunta la transvaloración nietzscheana. Muestran, por una parte, la vigencia cultural de los motivos dionisiacos o la crisis de formas de moralidad trascendente; pero, a su vez, apuntan hacia formas débiles de nihilismo y dispersión del sentido. Aquí es donde se vuelve más explícita la aporía: si bien la posmodernidad pareciera confirmar aspectos del diagnóstico nietzscheano, no necesariamente constituye la solución a la que Nietzsche apuntaba.

Una advertencia inicial debe ser tomada en cuenta: resulta muy difícil hablar de una propuesta ética en Nietzsche o, dicho de otra manera, precisar los contornos aproximados de una propuesta moral, como muchos autores reconocen. No obstante, es evidente que su filosofía se articula utilizando como variable decisiva el tema de la transvaloración —la inversión de todos los valores— como superación definitiva del nihilismo, tema que, aunque resulta imposible abarcar de modo completo en este trabajo, requiere al menos una consideración general.

Comencemos por el principio. Se debe recordar que la filosofía de Nietzsche conlleva una crítica corrosiva del cristianismo, que aparecerá de manera temprana. Dicha disputa se inicia, curiosamente, con el silencio de *El nacimiento de la tragedia*; silencio que es ignorancia, desprecio y, en definitiva, resulta peor que el enfrentamiento, la virulencia y el sarcasmo. Dice Nietzsche acerca de esta obra: “en todo el libro, un profundo, hostil silencio contra el cristianismo”.⁵⁰ Luego, en el mismo lugar: “el cristianismo es nihilista en el más hondo sentido”; y, a continuación, el contraste y la razón de su rechazo: “mientras que en el símbolo dionisiaco se alcanza el límite extremo de la afirmación”.⁵¹

El silencio inicial pasará pronto a ser enfrentamiento permanente, lucha y porfía en toda la filosofía de Nietzsche; el cristianismo será el centro principal de sus ataques, como símbolo de aquella metafísica platónica y su recurso a un trasmundo inexistente, hasta el punto de que resulta inconcebible su filosofía sin esta insistencia prácticamente constante. Nos parece valioso recordar aquí una figura que oímos mencionar a Paul

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (Madrid: Alianza, 2005), 76.

⁵¹ *Ibid.*

Valadier hace algunos años, la figura de dos barcos en la bahía, anclados en la orilla, uno al lado del otro.⁵² Así ve Valadier la relación de Nietzsche con el cristianismo, como “otro” con el que, sin embargo, hay que contar; es que nada en la filosofía de Nietzsche se entiende si no es en relación con este. Como señala John Walker: “Esta dialéctica en la actitud filosófica de Nietzsche hacia la cultura de su época solo puede ser comprendida en el contexto de su concepto de la relación de su pensamiento con la historia filosófica del cristianismo”.⁵³

Por otro lado, y en contraste con Dioniso, el cristianismo aparece, básicamente, como una ideología de la negación. Su estructura interna está orientada por el impulso a la renuncia, a la castración de los instintos vitales en aras de un lejano e inexistente más allá; para Nietzsche, “tanto el cristianismo como la metafísica son formas de conciencia que están en lucha contra la vida”.⁵⁴ Dioniso, en cambio, es símbolo de la auténtica libertad, la espontaneidad y la inocencia del vivir; no pide trasladar su proyecto humano a un más allá de contornos poco claros, sino que ofrece el goce ya en la afirmación y en el ahora. Si nos impone un imperativo, este será el del “ser”, en términos de fluir y dejar desarrollarse el boceto que originalmente somos, para que la vida celebre en nosotros una nueva victoria.

Pero será en el aspecto moral donde Nietzsche mantendrá su más encendida contienda contra el cristianismo. Y para explicitar el origen de lo que considera falacia moral, recurrirá al método genealógico, remontándose contracorriente para descubrir el origen de nuestras concepciones morales.⁵⁵ En esto, Nietzsche se siente un *creador*; primero, un destructor, o filósofo que filosofa a martillazos. Nunca nadie hurgó en el pasado y ofreció una idea sumaria del origen de los conceptos morales como él. Para

⁵² Paul Valadier, “Nietzsche y el cristianismo” (conferencia magistral, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, octubre de 1994).

⁵³ John Walker, *Nietzsche and modern German thought*, ed. por Keith Ansell-Pearson (Londres: Routledge, 1991), 19.

⁵⁴ *Ibid.*, 20.

⁵⁵ Lo que se presenta de aquí en adelante está basado en el texto de Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza Editorial, 1992), 35ss.

Nietzsche, todas las filosofías morales, hasta entonces, habrían aceptado la validez de los conceptos de bueno y malo, sin hacer cuestionamientos mayores de la validez de la moral misma. ¿Y qué aparece ante el método genealógico aplicado a la moral? Simplemente el origen “humano, demasiado humano” de las construcciones morales. Lejos de surgir estas como conceptos ligados a las buenas o malas acciones, tendrían su origen en la condición social, expresando relaciones de señorío o sujeción. En otras palabras, el análisis genealógico, unido a un acercamiento psicológico y a la utilización del lenguaje, permitiría discernir en el origen del concepto *bueno* una forma de referirse al valiente, al poderoso, al “señor”, por lo tanto, a lo aristocrático, bello y refinado; y en su opuesto, *malo*, una manera de referirse al desvalido, al despreciado, al común, al vulgar.

Será precisamente la condición infeliz del *malo*, para Nietzsche, su resentimiento natural, lo que le llevará en algún momento a oponerse a la valoración noble. En otras palabras, su resentimiento se vuelve creativo y cambia la valoración inicial. Se produce entonces la *revolución de los esclavos en moral*, la cual invierte las valoraciones de bueno y malo. A partir de entonces se llamará *bueno* al sufriente, al desposeído, al infeliz, al esclavo; y, por oposición, se denominará *malvado* al fuerte, al poderoso, al noble, al señor. Una forma de venganza, en otras palabras, por parte de aquellos que no poseen las condiciones naturales de la clase superior; una manera perversa, para Nietzsche, de perpetuar los valores y condiciones decadentes.

Por mediación de la clase sacerdotal, en particular, la judía —y más tarde perpetuado por el cristianismo—, se habría producido una interiorización de tales formas de valoración moral, agregando un componente altamente nocivo para Nietzsche, el concepto de culpa. Mediante este mecanismo, el sacerdote lograría eficazmente su propósito de controlar las conciencias, estableciendo así una moral del rebaño, de la masa y de la sumisión. Y con ella se habría efectuado una castración de los instintos vitales, que la valoración noble encarnaba —a partir de ahora, despreciada—, a la vez que, y en razón de lo mismo, una afirmación del ideal ascético, del espíritu de la renuncia —de la decadencia para Nietzsche—, que antes que aceptar el mundo con su carga de sufrimiento y muerte tal como es, y a fin de escapar del poder asfixiante de la nada, proyecta sus

anhelos de vida y gozo en una estructura superior y en un mundo mejor: el reino de los cielos.

¿Y en qué consiste la nueva tabla de valores propuesta por Nietzsche o, lo que es lo mismo, su solución para este estado de cosas? En primer lugar, y comenzando por lo recién señalado, hay que decir que no se trata simplemente de destruir el plano trascendente para establecer en su lugar un *nuevo* plano, el immanente. La perspectiva horizontal ha existido siempre; el recurso a la verticalidad es el que aparece como ilusorio, como una enfermedad lamentable en la historia de la humanidad; de una extensión enorme, es cierto, pero, en todo caso, solo una ilusión. En ella el hombre ha depositado sus afectos, robándole a este mundo sus imágenes para vestir “el luminoso reino de las ideas eternas, imperecederas”.⁵⁶ La invitación parece clara: es necesario reconocer el daño hecho y reivindicar la “Gran Madre”; esto se hace reinstalando la existencia humana en la tierra⁵⁷ y, de esta manera, afirmando el aspecto trascendente —no de un lejano más allá, sino del hombre mismo—. La afirmación del sentido de la tierra, entonces, sería la condición de posibilidad para el pleno desarrollo de lo humano, del hombre en tanto promesa de algo mejor, y de la aparición, por tanto, del superhombre. Este no depende de una supuesta estructura dadora de sentido, sino que convierte en sentido justamente aquello que antes parecía un mero reflejo: este mundo, esta tierra. Luego, habiendo tomado esta nueva orientación, estará preparado para dar el paso siguiente: la subversión o transvaloración de los “valores supremos”.⁵⁸

⁵⁶ Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche* (Madrid: Alianza Editorial, 1989), 81.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ “De ahí se hace patente: bien es verdad que la ‘subversión de todos los valores anteriores’ es propia del nihilismo completo, consumado y en consecuencia clásico, más la subversión no se limita a sustituir los antiguos valores con otros nuevos. La subversión se convierte en inversión de la clase y modo del valorar. La posición de valores necesita un nuevo principio, esto es, aquel de que parte y a que se atiene. La posición de valores necesita otro dominio. El principio ya no puede ser el mundo de lo suprasensible, que ha pasado a ser inerte. Por consiguiente, el nihilismo que aspire a una subversión así entendida buscará lo más viviente. El nihilismo se convertirá de esta suerte en ‘ideal de la vida pletórica’ [...] En ese nuevo valor supremo se esconde otra valoración de la vida, esto es, de aquello en que consiste la esencia determinante de todo lo viviente” (Martin Heidegger, *Sendas perdidas* [Buenos Aires: Losada, 1969], 189).

Lo anterior se logra, de acuerdo con Nietzsche, con la constatación de que lo que llamamos valores supremos —que acostumbramos a remitir a una estructura suprasensible— son en realidad manifestaciones de nuestra voluntad de poder débil, en tanto capacidad proyectante. Se deja ver aquí claramente una resistencia connatural a la voluntad humana, que la empuja contra la realidad y lo que tiene una evidente consistencia material, para abrirse, movida por el ideal ascético, hacia una meta. Aunque dicha meta no contenga más que *nada*, prefiere “querer la nada a no querer”.⁵⁹

Por otro lado, el filósofo no propone reordenar esos valores —establecer una nueva jerarquización de ellos—, sino reconocer precisamente la voluntad que opera en todo este proceso de proyección de valores.⁶⁰ Una vez asumido esto, se debe dar el paso final: servirnos de la voluntad de poder para proyectar nuestros propios valores, expresión de una voluntad de poder fuerte.⁶¹ El superhombre, entonces, que tiene por misión la subversión de los valores, está llamado a la recuperación de una valoración que esté *más allá del bien y del mal*, esto es, “más allá del bien y del mal” de la moral grecocrisiana.⁶² Dicha valoración, que en *La genealogía de la moral* aparece denominada como la valoración del “señor”, en contraposición a la moral de los “esclavos”,⁶³ en *El nacimiento de la tragedia* corresponderá a la valoración “estética”, fusión de los sentidos artísticos y trágicos —representados en la cultura griega por Apolo y Dioniso

⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 128.

⁶⁰ Cristóbal Holzapfel, *Deus absconditus* (Santiago de Chile: Dolmen, 1995), 137.

⁶¹ “En consecuencia con esto, Nietzsche ve cómo está todo en manos del hombre mismo, vale decir, desde su perspectiva, que él ya no se enajene proyectando algo otro, unos ideales que no calzan con la realidad humana (lo cual ya lo atisbaron de distinta manera Maquiavelo y Schopenhauer), sino que se proyecte él ahora a sí mismo y a la Tierra como su propia finalidad. Esta proyección del hombre mismo implica así que lo proyectado es el super-hombre. Este es precisamente la esencia del hombre, albergada en él como la posibilidad más radical y la más grande de todas” (*ibid.*).

⁶² José Ortega y Gasset, “El sobrehombre”, *Revista de Occidente*, n.º 125 y 126 (1973): 318.

⁶³ Véase Ana Escribar, “Nietzsche y la vida como fundamento del valor”, en *Serie Textos*, vol. 15, 2.ª ed. (Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1987): 9-34.

respectivamente— en contraposición a la valoración “moral”, representada por el conocimiento teórico socrático.⁶⁴

Sin duda, lo anterior supone una dura tarea que demanda del hombre sus mejores energías y que puede resultar poco apetecible como proyecto. Parece más cómodo, siempre siguiendo a Nietzsche, quedarnos en nuestra condición presente, esclavos de una moralidad añeja y desnaturalizante de la verdadera esencia de lo humano, pero que, en todo caso, representa un puerto seguro —no el mar turbulento que la muerte de Dios inaugura y que nos deja nadando en una “nada infinita”—.⁶⁵ Dicha actitud está caracterizada en el *Zarathustra* por la figura del camello, “que representa al hombre de gran respeto, que se inclina ante la omnipotencia de Dios, ante la sublimidad de la ley moral”.⁶⁶

Al hombre, en cambio, se le invita a avanzar por un camino de transformaciones sucesivas —de camello a león y de león a niño⁶⁷— para así alcanzar el estado y “soltura del querer creador”,⁶⁸ superando los estados morales del “tú debes”, propio del camello, y del “yo quiero”, que caracteriza al león.⁶⁹ Un estado, en definitiva, que permita al hombre la reapropiación de lo que la vieja moral le ha quitado y que actúe a la vez como acicate para su completo desarrollo. Una moral de la afirmación, no más de la negación; “una afirmación dionisiaca del mundo” tal y como este es.⁷⁰ Con la materialización de lo anterior, Nietzsche ve el comienzo de una nueva historia o de la historia misma.⁷¹

⁶⁴ Véase Ana Escribar, “Nietzsche y el arte como superación de la dualidad sujeto-objeto”, *Revista de filosofía*, n.º 29 y 30 (Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1987): 45-52.

⁶⁵ Nietzsche, *La ciencia jovial*, 125.

⁶⁶ Fink, *La filosofía de Nietzsche*, 83. Nietzsche comenta: “La entrega absoluta (en la religión) como reflejo de la entrega del esclavo o de la mujer (el eterno femenino es el sentido idealizado de la esclavitud)” (Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 51).

⁶⁷ Véase a Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, 53ss.

⁶⁸ Fink, *La filosofía de Nietzsche*, 85.

⁶⁹ *Ibid.*, 84.

⁷⁰ Richard Schacht, *Nietzsche: Great philosophers* (Londres: Routledge, 1985), 397.

⁷¹ Holzapfel, *Deus absconditus*, 138. “En efecto, Nietzsche está transido por la convicción —convicción que hace de él un destino— de que con la proyección de sí del hombre a partir del hecho parejo de la muerte de Dios, la humanidad es capaz de hacer lo verdaderamente grande” (*ibid.*).

Evaluación de la propuesta moral de Nietzsche

Finalmente, resulta pertinente examinar la propuesta moral nietzscheana —o nueva tabla de valores formulada por el filósofo— en relación con la propuesta moral posmoderna, a fin de identificar los puntos de convergencia y divergencia entre ambas perspectivas. Conviene recordar, en primer término, que la crítica moral de Nietzsche está unida a su crítica metafísica. Del mismo modo que su propuesta en el plano metafísico se articula a partir de la recuperación del elemento dionisiaco —configurando así una metafísica dionisiaca, panteísta y fatalista— o, más precisamente, un tipo de afirmación trágica de la existencia que se funda en el amor fati; una propuesta de superación del trasmundo metafísico, pero que no implica una atribución a Nietzsche de un tipo de panteísmo doctrinal o fatalismo pasivo. Su propuesta ética, o nueva tabla de valores, pareciera ser de igual naturaleza; una moralidad, en definitiva, que se basa en la simple inocencia del devenir, en el sí a la vida, en la afirmación de lo sensitivo/sensorial, liviana y en tanto inocente, alejada del sentido de culpa de la moral tradicional, del espíritu de “gravedad del cristianismo”. La ética, en definitiva, de Zaratustra, el danzarín, que aparece más ligada a lo jovial, a lo lúdico, a lo sensitivo. Esa propuesta “moral”, que se inscribe “más allá del bien y del mal”, es la que pareciera guardar cierta similitud con la propuesta de ética posmoderna, en tanto ética *light*, liviana, del no deber —o que excluye el deber—; una ética de la afirmación de lo que se es esencialmente en el *ahora*, de la *instantaneidad*, del eterno presente o *presentismo*.

Nihilismo y valores débiles. De nuevo en la posición inicial. De regreso ante el terrible cuadro del demente en el párrafo 125 de *La ciencia jovial*:⁷² el loco que busca a Dios con una linterna, al mediodía, provocando las risas de la gente del mercado. Luego, el silencio provocado por la mirada penetrante y la pregunta que a nadie deja indiferente: “¿a dónde fue Dios?”. Seguidamente, la afirmación más dura, interpretada de manera imprudente como fórmula de ateísmo por los ateos superficiales

⁷² Nietzsche, *La ciencia jovial*, 114 y ss.

y, sin embargo, cargada de negros augurios para ellos: “¡voy a decíroslo! ¡Nosotros lo hemos matado —vosotros y yo—! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!”. Entonces, la terrible conclusión: mientras que la gente se ríe del loco, en la seguridad inmadura de que no hay nada de qué preocuparse, ahora que la imagen de su infancia permanece destruida en el suelo. O, dicho en palabras del filósofo de Sils María, ahora que la sangre en sus cuchillos prueba que el trabajo fue bien realizado, se evidencia la cruda verdad: el hombre no ha alcanzado la madurez con ese acto extraordinario, sino que su acción deja ver sencillamente la mano adolescente y el gesto juvenil de quien la ha realizado. Más aún, ¿cómo hemos de concebir a partir de ahora un “arriba” o un “abajo”, luego de haber “desencadenado esta tierra de su sol”, de haber borrado “todo el horizonte” y de “beber el mar”? Después de una acción como esta, una vez removidas todas las seguridades y eliminados todos los puntos de apoyo, no queda nada, salvo la nada en la cual nos movemos, “una nada infinita”. ¿Qué podemos hacer en este punto? ¿Persistir aún en avanzar al estadio de nihilismo completo, en procura del superhombre? ¿Servirnos de la voluntad de poder, como dijimos antes, para proyectar nuestros propios valores, expresión de una voluntad de poder fuerte, y fundar así una ética que esté “más allá del bien y del mal”?

No obstante, la propuesta nietzscheana levanta una seria preocupación: la indefinición y ausencia de contornos precisos que caracterizan el nuevo escenario planteado por el filósofo. Esto podría resultar más problemático que la enfermedad que el método genealógico ayudó a diagnosticar. Pareciera que el anuncio nietzscheano hubiese experimentado una ironía cruel: sin pretenderlo, su profecía moral —guiada por Dioniso como maestro— se habría cumplido en dirección contraria a la esperada, produciendo una intensificación del horizonte del sinsentido —nihilismo— y la emergencia de una forma de valoración aún más débil que aquella que su filosofía aspiraba a superar. La promesa de una nueva tabla de valores permanece incumplida.

La cuestión decisiva permanece: ¿qué ocurre después de la muerte de Dios? En la posmodernidad, parece haberse consolidado un tipo de nihilismo pasivo: se echan por tierra los antiguos fundamentos, pero en

su lugar aparecen el consumo, la técnica, la imagen, la búsqueda individualista de la felicidad y el mero entretenimiento. En este punto puede resultar útil la referencia a Lipovetsky. La denominada ética posmoderna no suprime sin más el deber; lo transforma más bien en un tipo de moralidad indolora, que resulta compatible con el individualismo y la búsqueda de realización. Así, en vez de aparecer una voluntad fuerte, capaz de crear valores fuertes, toma forma una voluntad débil, ligera y hedonista, más bien preocupada por evitar el sufrimiento antes que afirmar la existencia trágica.⁷³

Paul Ricoeur nos ofrece una alternativa a la crítica realizada por Nietzsche. Ricoeur la llama una ética pre-ética, del deseo y del esfuerzo por ser; pre-ética en cuanto su ámbito se despliega antes de que aparezca la noción de obligación y, con ella, las de castigo y premio, ajena, por lo tanto, a la acusación. Sería más bien una ética que parte del ser y afirma la propia existencia: yo soy.

Pero esta afirmación debe ser recuperada, restaurada, porque, y es aquí donde viene el problema del mal, ha sido alienada en diversas maneras; es por ello que debe reconquistársela, restaurársela, restituírsela. De este modo, la reapropiación de nuestro esfuerzo de existir llega a ser una tarea de la ética. Pero, dado que nuestro poder de ser está alienado, este esfuerzo queda en deseo, el deseo de ser, deseo, aquí como en cualquier otro lugar, significa carencia, necesidad, petición... La afirmación del ser en la carencia del ser, tal es la estructura más original, donde arraiga la ética.⁷⁴

Unido a lo anterior, nos parece que la alternativa al camino elegido por Nietzsche puede ser expresada como uno de regreso y no de ida. De regreso para la recuperación del fundamento de cualquier constructo moral sólido, el Absoluto; un camino que incluye el oír como punto de inicio. Vuelta al *Schemá* de Israel: “Oye, Israel...” (Dt 6,4). ¿Será que la ética también debiera comenzar con oír a Dios, con la apertura auditiva a lo trascendente? Como dice Jorge Eduardo Rivera:

⁷³ Véase Gilles Lipovetsky, *La era del vacío* (Barcelona: Anagrama, 1986) y *El crepúsculo del deber* (Barcelona: Anagrama, 2005).

⁷⁴ Paul Ricoeur, “Religión, ateísmo y fe”, en *Introducción a la simbólica del mal* (Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1975), 190.

Oír a Dios es, como todo oír, salir fuera de sí mismo hacia lo sonoro, hacia lo otro que es la cosa sonante. Oír a Dios es someterse a Dios, quedar a merced de Dios. Quizás lo más alto que pueda hacer el hombre sea abrirse auditivamente al infinito silencio de Dios, hacia aquel abismo donde no hay nada en qué sostenerse a sí propio, sino tan sólo la infinitud sin fondo en que nos es dado sumergirnos para ser nosotros mismos desde ese otro, desde el Dios silente y oculto, desde el *Deus absconditus*.⁷⁵

La respuesta auditiva del hombre, entonces, nos permitiría conectar con lo divino; en ella confesaríamos nuestra situación de ruptura y dispersión existencial. En ella, a la vez, recuperaríamos el paraíso perdido, en la medida en que fuésemos capaces de escuchar nuevamente, ahora con oídos más aclarados, la interrogación divina “¿dónde estás tú?” (Gn 3,9). En la perspectiva de Ricoeur, cabría decir que esta preocupación por lo sagrado revela una esperanza de ser interpelados por lo sagrado mismo. El lenguaje vuelve a ser así el vehículo privilegiado para salir de las limitaciones del devenir y tomar contacto con lo trascendente, aunque sea de manera direccional.⁷⁶ Ocurre aquí, como en el lenguaje poético, una suerte de superación de la caracterización propia del discurso racional como discurso descriptivo —que se da entre las variables “verdad-adequación” — para instalarnos en un eje “verdad-manifestación”, donde auténticamente se revela un mundo.⁷⁷ El discurso religioso, más propiamente, “desplegaría nuevos modos posibles de ser o de habitar en el mundo o, lo que es lo mismo, ofrecería una especie de re descripción de la existencia”.⁷⁸ Como el mismo Ricoeur nos recuerda:

La meditación sobre los símbolos parte de la plenitud del lenguaje y del sentido que ya están allí. Siempre parte del centro del lenguaje que ya se dio y en el cual todo ha sido dicho de una manera determinada. Pretende ser el pensamiento, no

⁷⁵ J. E. Rivera, presentación del libro de Cristóbal Holzapfel, *Deus Absconditus*, en la Casa Central Universidad de Chile, Santiago, 28 de junio de 1996.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Ana Escribar, “El discurso religioso como discurso poético y la verdad como revelación”, *Revista Chilena de Humanidades*, n.º 14 (1993): 33.

⁷⁸ *Ibid.*, 35.

sin supuestos, sino en y con todos sus supuestos. Para ella, la primera tarea no consiste en comenzar sino en volver a recordar desde el seno de la palabra.⁷⁹

Esta recuperación del lenguaje como vehículo de lo sagrado adquiere una particular relevancia cuando se la enfrenta a la crítica nietzscheana de la moral cristiana. Juan de Dios Vial Larraín observa con agudeza que Nietzsche “vio penetrantemente, pero por el revés. Miró la cara invertida del amor, y la denunció con atroz fuerza”. La denuncia del amor cristiano como “flor del resentimiento” revelaría, según Vial Larraín, no tanto la verdad del cristianismo como la propia inmolación de Nietzsche en su crítica. Hay algo profundamente significativo en que el filósofo firmara “el Crucificado” durante sus años de locura: una “odiosa simetría” que revelaba otra cara, “la contra-cara: la cara del odio en la figura del amor”.⁸⁰

Frente a un proyecto de transvaloración como el que Nietzsche nos ofrece, la propuesta de una ética que se origina en la escucha de lo divino aparece, pensamos, como reconocimiento de que el hombre no determina su propia medida. La pregunta “¿dónde estás tú?” se revela como una palabra que viene de fuera, no una interpelación que el hombre se dirige a sí mismo. En este sentido, como dice Ricoeur, la meditación sobre los símbolos religiosos busca reconectarnos con una palabra, con el lenguaje que “ya se dio” y en la que “todo ha sido dicho de una manera determinada”. Es precisamente esta apertura a lo otro que nos constituye, lo que distingue una ética de la escucha de esa ética autosuficiente que Nietzsche denunció y en la cual, trágicamente, terminó inmolándose, como sugiere Vial Larraín.

Con todo, pensamos que la crítica de Nietzsche no debiera ser descartada desde una posición confesional. Ella interpela al cristianismo para realizar un examen honesto de sus creencias y la forma como estas se

⁷⁹ Paul Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica”, en *Introducción a la simbólica del mal*, 25-26. Vale la pena aclarar que la referencia a Ricoeur no implica una lectura proposicionalista del lenguaje bíblico. Para él, la Biblia apunta a un horizonte simbólico, como metáfora. Su aporte, en definitiva, está en la propuesta de la Escritura como palabra que abre un mundo de sentido, pero no conectada a una metafísica ingenua.

⁸⁰ Juan de Dios Vial Larraín, *Breve tratado de filosofía moral* (Santiago de Chile: Universidad de los Andes, 1993), 83. “¿Cuál es la fuente esencial y escondida de la ética? A mi entender ella está en la verdad esencial del cristianismo. Esta verdad no es otra que el propio Cristo” (*ibid.*, 79).

conectan con ciertos desarrollos históricos, como la reducción de la fe a la culpa, el desprecio del cuerpo o la maximización del horizonte escatológico en desmedro del plano de existencia actual en el mundo. Nos parece que una respuesta efectiva a Nietzsche no debiera centrarse solo en su diagnóstico, que en algunos aspectos pareciera estar orientado en la dirección correcta, sino principalmente en la solución que aporta. Una ética de la escucha, como sugiere Ricoeur, podría acoger la crítica sin disolverse en el nihilismo. Además de no quedar presa en una moral del resentimiento.

Conclusiones

Habiendo realizado una detallada exploración de la filosofía nietzscheana y su relación con la posmodernidad, nos resta extraer algunas conclusiones respecto del carácter premonitorio de su obra y la posible actualidad del proyecto de transvaloración propuesto por el filósofo en nuestros días.

Debemos señalar, en primer lugar, que Nietzsche fue capaz de anticipar los elementos centrales de la condición posmoderna. De hecho, su frase “Dios ha muerto” es la afirmación de un proceso histórico de cambio y transformación cultural que se desplegaría en los siguientes siglos, antes que una simple sentencia provocativa: “Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos”. Este proceso de muda, en definitiva, el nihilismo que Nietzsche caracteriza como “el más inquietante de todos los huéspedes”,⁸¹ ha mostrado su cumplimiento, nos parece, en la crisis de fundamento que caracteriza a la posmodernidad, donde las certezas metafísicas, los relatos totalizantes, omniabarcadores y legitimadores, así como los sistemas morales apoyados en referentes trascendentes, se han visto socavados y expuestos a un contexto de fragmentación, que Nietzsche supo anticipar en medio de la ilusión y optimismo positivista de su época. En este sentido, en la posmodernidad asistiríamos a la confirmación del diagnóstico nietzscheano, por una parte, pero, a la vez, observaríamos cómo su anunciada transvaloración choca con una subjetividad débil, propia del último hombre, antes que del superhombre.

⁸¹ Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 114.

Por otra parte, las consideraciones presentadas por Maffesoli en su “sociología de lo cotidiano” permiten advertir la presencia de elementos dionisiacos en la cultura contemporánea. Así, el presentismo característico de la sensibilidad posmoderna, la reactualización y valorización de lo festivo y lúdico, y el sincretismo religioso y la búsqueda de experiencias de trascendencia en la inmanencia pueden ser leídos como signos que parecen confirmar la premonición nietzscheana sobre el retorno de formas de religiosidad paganas, que afirman la vida y el vínculo, y la reconciliación con la naturaleza. Adicionalmente, la idea nietzscheana de circularidad del tiempo, antepuesta a la concepción lineal, propia del pensamiento judeocristiano, encontrará su contraparte en la cultura de afirmación del instante —presentismo— que predomina en nuestras sociedades. Así, el desencantamiento del mundo que Weber anunciaba terminó, curiosamente, dando paso a un reencantamiento del mundo, de tipo inmanente; uno que afirma, ante todo, la experiencia sensorial aprendida de manera directa por sobre expectativas de salvación o redención futuras.

En relación con la crítica del cristianismo, esta se presenta como el aspecto más polémico de su filosofía. Se ofrece desde una perspectiva que toma en cuenta las consecuencias existenciales de la moral cristiana, antes que desde un mero ateísmo militante. El núcleo de dicha crítica consiste en la afirmación de que el cristianismo ha promovido valores que niegan la vida, que condenan los instintos naturales y que glorifican la debilidad, a expensas de una redención ultraterrena. La moral cristiana aparece así como una victoria de la moral de esclavos que se alimenta del resentimiento; una inversión grotesca, en definitiva, efectuada por aquellos que se movilizaron en contra de todo lo que consideraron malo, en lugar de afirmar los valores fuertes, que para Nietzsche eran expresión de poder y vitalidad.

Se debe decir, sin embargo, que la crítica nietzscheana no fue solo destructiva. Incluyó la propuesta de un proyecto alternativo: la creación de una nueva tabla de valores “más allá del bien y del mal”, basada en la afirmación de la vida y en la voluntad de poder. En este contexto, se comprende mejor el rol jugado por el superhombre, el cual representaría el ideal

humano capaz de crear sus propios valores y asumir la responsabilidad total de su existencia, en un mundo sin fundamentos trascendentes.

Unido al talante “profético” de la obra de Nietzsche, nuestro trabajo dejó ver una paradoja interesante. El proyecto de transvaloración anunciado por el filósofo, y ofrecido como antídoto al nihilismo, habría terminado acentuando lo que pretendía superar. Siguiendo a Lipovetsky, nos encontraríamos hoy en la era “del vacío”, caracterizada por el predominio de una ética *light*, individual y hedonista, carente de obligación, muy distante de la voluntad de poder creadora preconizada por Nietzsche. Junto con ello, la promesa del superhombre aparece como una promesa incumplida y, en su lugar, se perpetúa la temida figura del “último hombre”. Estas consideraciones ponen en cuestión la suficiencia del proyecto nietzscheano, pues si el ser humano queda expuesto a la orfandad metafísica con la muerte de Dios, ¿resulta suficiente la voluntad de poder como principio orientador? El devenir histórico, así como la deriva consumista propia de la posmodernidad, muestran la problematicidad de la respuesta. Se hace necesario, nos parece, un diálogo con otras tradiciones de pensamiento, lo que podría contribuir a abordar creativamente la encrucijada en que nos ha dejado su filosofía.

El desafío persiste, entonces, como necesidad de articular una respuesta y una propuesta ética a la vez, que integre los logros que la herramienta genealógica hizo posible, en cuanto metodología crítica, sin caer en el nihilismo. Se necesita de un tipo de pensamiento, en definitiva, que reconozca la historicidad de nuestras construcciones valorativas —asumiendo la muerte de formas ingenuas de trascendencia— sin considerar imposible toda forma de trascendencia. Por eso, nuestro trabajo terminó esbozando algunas alternativas que pueden ser consideradas. Por una parte, la propuesta ética de Ricoeur, con su tensión dialéctica entre la afirmación de la vida y el reconocimiento de la ruptura existencial —y que se origina en el deseo y esfuerzo por ser—. Adicionalmente, enfatizamos la necesidad de recuperar el acto de la escucha como una actitud vital. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que lo que libera al ser humano no es la muerte de Dios, sino la apertura a la trascendencia, que puede además ofrecerse como espacio para, desde allí, proponer una ética no

relativista. Según la perspectiva de Vial Larraín, ese espacio —o, mejor dicho, esa “fuente”, en sus propias palabras— se encuentra en el cristianismo, o más precisamente, en Cristo.