AUTORES

Alonso Zengotita

TÍTULO

Habitación de la metáfora: Nietzsche como aprendiz (del error) de Jesús

repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

Vol. 53 No. 144, 2025, ene-jun, pp. 109-130

Logos. Revista de Filosofía

ISSN	DOI
1665-8620	https://doi.org/10.26457/lrf.v144i144.4478
ISSN	Handle
	repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

ENLACES

repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

ORCID:

Licencia de Atribución Creative Commons 4.0

CC BY 4.0

Este documento se puede descargar y compartir con otras personas, siempre que se reconozca su autoría.

Repositorio Institucional
REIMS

Universidad La Salle México

Habitación de la metáfora: Nietzsche como aprendiz (del error) de Jesús

Habitation of Metaphor: Nietzsche as apprentice (of the error) of Jesus

Alonso Zengotita
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires
ORCID: 0000-0002-9636-6503

Resumen

En el presente escrito se articulará la lectura que hace Nietzsche respecto a Jesús con la capacidad que el propio lenguaje nietzscheano presenta al momento de expresar sus ideas, al tomar una de ellas como central para su perspectiva: la noción de *vida*. A partir de esto, se pondrá como objetivo mostrar de qué manera, a partir del resultado específico, producto del "malentendido" que Pablo hace del mensaje de Jesús, Nietzsche obtiene una enseñanza fundamental en términos lingüísticos, a partir de la cual se despliega la relación entre lenguaje y concepto de *vida* de la obra posterior a *Zaratustra*.

Abstract

In this paper, Nietzsche's reading of Jesus will be articulated with the capacity that Nietzsche's language presents when expressing his ideas, taking one of them, central to his perspective: the notion of life. From this, the objective will be to show how, from the specific result of the "misunderstanding" that Paul makes of the message of Jesus, Nietzsche obtains a fundamental teaching in linguistic terms, from which the relationship between language and the concept of the life of the post-Zarathustra work unfolds.

Palabras clave

Nietzsche, Jesús, lenguaje, vida, metáfora.

Keywords

Nietzsche, Jesus, language, life, metaphor.

Fecha de recepción: marzo 2024
Fecha de aceptación: octubre 2024

Introducción

La cuestión del lenguaje en los escritos nietzscheanos ha sido trabajada ampliamente, y desde diversas y variadas miradas. Se le ha abordado en términos de la verdad epistemológica —como se desarrolla en los escritos clásicos de Gemes[1] o Strong,[2] y más recientemente (por nombrar algunos) por Rawat,[3] Remhof,[4] Steineger,[5] Alvarez y Ridley[6] o Yadin—.[7] También se ha trabajado respecto a otras nociones centrales de la obra nietzscheana. Por ejemplo, Rivas[8] piensa el concepto de *cultura* en Nietzsche desde la noción lingüística de *mentira*; Ben-Zvi[9] lo hace respecto a la noción de *perspectivismo*; Roberson[10] en términos de *moral* y *poética*; Marton[11] aborda el lenguaje articulando *crítica* y *creación*; Lucero[12] piensa el papel del lenguaje en Nietzsche desde la mirada de este sobre la música; Strong[13] aborda el propio estilo retórico nietzscheano; Emden[14] trabaja en su libro el entrecruce de cuerpo, lenguaje y conciencia en distintos puntos de la obra de Nietzsche, desde sus concepciones de memoria y cultura; estos conceptos, desde el lenguaje, son trabajados también

---

1 Ken Gemes, "Nietzsche's critique of truth", *Philosophy and Phenomenological Research* 52, n.º 1 (1992).

2 Tracy B. Strong, "Language and nihilism: Nietzsche's critique of epistemology", *Theory and Society* 3, n.º 2 (1976).

3 Khalid Jamil Rawat, "Language and truth: A study of Nietzsche's theory of language", *Annales Philosophici*, n.º 6 (2013).

4 Justin Remhof, "Overcoming the conflict of evolutionary and naturalized epistemology in Nietzsche", *History of Philosophy Quarterly* 32, n.º 2 (2015).

5 James Steineger, "Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud failure: A tomist protest on truth", *Quodlibet Diary*, 6, n.º 1 (2004).

6 Maria Alvarez y Aaron Ridley, "Nietzsche on language: Before and after Wittgenstein", *Philosophical Topics* 33, n.º 2 (2005).

7 Azzan Yadin, "A web of chaos: Bialik and Nietzsche on language, truth, and the death of God", *Prooftexts* 21, n.º 2 (2001).

8 Ricardo Marcelino Rivas, "Metáfora y mentira: Aproximación al concepto de cultura en Nietzsche". *Intersticios* 12, n.º 29 (2008).

9 Omri Ben-Zvi, "Becoming and perspectivism in Nietzsche's thought", *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, n.º 65 (2016).

10 Michael Roberson, "Nietzsche's poet-philosopher: Toward a poetics of response-ability, possibility, and the future", *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal* 45, n.º 1 (2012).

11 Scarlett Marton, "Le problème du langage chez Nietzsche: La critique en tant que création", *Revue de Métaphysique et de Morale* 2, n.º 74 (2012).

12 Guadalupe Lucero, "Música insignificante: Avatares de la insistencia musical en la crítica nietzscheana del lenguaje", *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, n.º 4-5 (2007).

13 Tracy B. Strong, "In defense of rhetoric: Or how hard it is to take a writer seriously; The case of Nietzsche". *Political Theory* 41, n.º 4 (2013).

14 Christian Emden, *Nietzsche on language, consciousness, and the body* (Illinois: University of Illinois Press, 2005).

por Reginster,[15] Assoun,[16] Stiegler,[17] Bacarlett Pérez,[18] Vattimo,[19] por nombrar algunos.

La cuestión lingüística en Nietzsche es también concebida desde el uso que él mismo hace hacia sus escritos. Desde aquí se producen diccionarios de términos nietzscheanos como el de Niemeyer[20] o el generado por el NRG (Nietzsche Research Group), dirigido por Van Tongeren,[21] los cuales proponen un despliegue analítico-crítico de conceptos nietzscheanos a lo largo de los distintos momentos de sus escritos.

Ahora bien, estas perspectivas no se centran en la preocupación que Nietzsche plantea en relación con la capacidad que su propio lenguaje despliega al proyectar sus ideas. En el "Ensayo de autocrítica" ("Versuch einer selbstkritik"), que es parte de la reedición de *Die geburt der tragödie* de 1886, al referirse a ese escrito, Nietzsche establece: "¡Cuánto siento ahora no haber tenido el valor —o la inmodestia— de emplear, para la expresión de ideas tan personales y audaces, un lenguaje *personal*; haber tratado de expresar trabajosamente, con ayuda de fórmulas kantianas y schopenhauerianas, opiniones nuevas e insólitas que eran completamente opuestas, tanto al espíritu como al sentimiento de Kant y Schopenhauer!".[22]

Así, entonces, Nietzsche propone una distinción explícita entre las concepciones y el lenguaje con que formularlas. Por otro lado, Nietzsche sentencia: "¡El concepto 'Dios', inventado como concepto antitético de la vida —en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte con la vida!".[23] La negatividad en torno al Dios cristiano y al cristianismo suele ser un punto de coincidencia en las diversas lecturas al respecto, pero, asimismo, hay una recuperación de la perspectiva de Jesús. Por mencionar algunas: Santaniello[24] pone en conso-

---

15 Bernard Reginster, *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism* (Cambridge: Harvard University Press, 2006).

16 Paul-Laurent Assoun, *Freud et Nietzsche* (París: PUF, 2008).

17 Barbara Stiegler, "¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma?: Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología". *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, n.º 1 (2003); *Nietzsche et la biologie* (París: PUF, 2001).

18 María Bacarlett Pérez, *Friedrich Nietzsche: La vida, el cuerpo y la enfermedad* (Toluca: UAEM, 2006).

19 Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche* (Barcelona: Paidós, 2002).

20 Christian Niemeyer, *Diccionario Nietzsche: Conceptos, obras, influencias y lugares* (Madrid: Siglo XXI, 2012).

21 Paul Van Tongeren, Gerd Schank y Nietzsche Research Group, "Hors D'oeuvre: Nietzsche's language and use of language", *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 22 (2001).

22 Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza, 2007), 15.

23 Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* (Madrid: Alianza, 1979), 96.

24 Weaver Santaniello, "Nietzsche's 'Antichrist' vs. antisemitism and Ernest Renan", *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, n.º 64 (2015).

nancia la mirada nietzscheana respecto a Jesús en *El Anticristo*, en función de separar a Nietzsche de una perspectiva antisemita; Martel[25] establece una analítica comparativa entre las figuras de Jesús y Zaratustra; Gómez[26] (2010) toma el planteamiento de Nietzsche sobre Jesús para abordar la temática de la fe; tanto Cacciari[27] como Belliotti[28] se centran en la relación Nietzsche-Jesús desde un punto de vista filosófico-axiológico. Por otra parte, se hallan lecturas que se focalizan mayormente en la mirada nietzscheana respecto a la figura misma de Jesús en relación con Pablo, como Acampora,[29] con la perspectiva respecto al budismo como Davis,[30] y respecto a la concepción de la divinidad en O'Hara,[31] Vioulac,[32] entre otros. La relación con Jesús, entonces, no es abordada centralmente desde la temática del lenguaje.

En este escrito se articulará la lectura que hace Nietzsche respecto de Jesús con la capacidad que el propio lenguaje nietzscheano presenta al momento de expresar sus ideas, al tomar una de ellas, central, para su perspectiva: la noción de *vida* (justamente aquello que, según lo antes citado, el cristianismo envenena). Con base en eso, el objetivo de este texto es mostrar cómo, a partir del resultado específico, producto del "malentendido" que Pablo hace del mensaje de Jesús, Nietzsche obtiene una enseñanza fundamental en términos lingüísticos, a partir de la cual se despliega la relación entre lenguaje y concepto de *vida* de la obra posterior a *Zaratustra*. Para lograr lo propuesto, se abordará, en primer lugar, la lectura nietzscheana sobre Jesús y el "malentendido" de Pablo que da lugar al cristianismo.

La "santa mentira": interpretación y lenguaje

Ya que la concepción respecto al cristianismo y a Jesús presente en *El Anticristo* ha sido, como se dijo anteriormente, muchas veces trabajada, se desplegará de modo breve. Nietzsche dispone la inflexión entre las enseñanzas de Jesús y aquello sostenido —desde Pablo en adelante— por la Iglesia cristiana, a par-

---

[25] James Martel, "Nietzsche's cruel messiah", *Qui Parle* 20, n.º 2 (2012).

[26] Michael A. Gómez, "Unamuno, Nietzsche and religious modernism: Affinities and complexities concerning the view of faith". *Anales de la Literatura Española Contemporánea* 35, n.º 1 (2010).

[27] Massimo Cacciari, *Le Jésus de Nietzsche* (París: Éditions de l'Éclat, 2011).

[28] Raymond Belliotti, Jesus or Nietzsche: How should we live our lives? (Amsterdam: Rodopi, 2013).

[29] Christa Acampora, "Nietzsche contra Homer, Socrates, and Paul", *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 24 (2002).

[30] Bret Davis, "Zen after Zarathustra: The problem of the will in the confrontation between Nietzsche and buddhism", *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 28 (2004).

[31] Daniel O'Hara, "Parables of the anonymous God in Nietzsche and Foucault", *Symplokē* 26, n.º 1-2 (2018).

[32] Jean Vioulac, "Nietzsche et Pascal: Le crépuscule nihiliste et la question du divin", *Les Études Philosophiques*, n.º 1 (2011).

tir de un "malentendido". Es decir, aquello dispuesto por el primero en términos de alegoría —"el 'reino de los cielos' es un estado del corazón, no algo que viene del 'más allá' o de una 'vida de ultratumba'"—[33] fue posteriormente interpretado, justamente, como una realidad existente fuera del corazón: la inmortalidad del alma. En esta interpretación propia de la Iglesia cristiana —la "santa mentira"— se deshace la importancia de esta vida, la terrenal, al volcarla a la otra; se enseña a despreciar lo terrenal, siguiendo un juego de reglas que permita el acceso al más allá: "La invención de Pablo, su medio para establecer una tiranía de los sacerdotes y organizar una grey: la fe en la inmortalidad".[34] Así, fundamentalmente, Nietzsche separa las perspectivas: mientras la predicación de Jesús era relativa a esta vida, la deformación interpretativa de Pablo determina que lo que se hace en esta vida no es relevante, sino en función de la otra.

Aquí aparece remarcado el valor fundamental de la metáfora en tanto constructora de verdad: "¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son".[35]

La trayectoria vital decadente, que implica que el hombre de la civilización occidental ha estado "enfermo de cristianismo"[36] durante dos milenios, se sustenta entonces en este proceso de literalización: la conversión, la fijación de la metáfora en realidad existente —fundada desde Pablo y la Iglesia cristiana en la inmortalidad del alma— en el otro mundo. "La historia del cristianismo, a partir de la muerte en la cruz, es la historia de un malentendido cada vez más burdo sobre un simbolismo original".[37] El malentendido significa que hay ahí resaltado entonces un problema de comprensión que pone en juego la importancia basal del carácter interpretativo del lenguaje.

Ahora bien, dicha cuestión es algo que atraviesa y articula la búsqueda nietzscheana por una concepción y un lenguaje propios. Como se mencionó en la introducción, Nietzsche mismo afirmaba en su "Ensayo de autocrítica" el arrepentimiento por el lenguaje usado en *El nacimiento de la tragedia*. La importancia del lenguaje desde su carácter interpretativo-metafórico —desde la

---

[33] Friedrich Nietzsche, *El Anticristo* (Madrid: Alianza, 2017), 34.

[34] Nietzsche, *El Anticristo*, 42.

[35] Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Madrid: Tecnos, 1990), 358.

[36] Nietzsche, *Fragmentos póstumos: Volumen IV (1885-1886)* (Madrid: Tecnos, 2008) 2 [179].

[37] Nietzsche, *El Anticristo*, 37.

capacidad de configurar la verdad que presenta— pone a Nietzsche a criticar cómo las ideas plasmadas en dicha obra resultan falseadas a partir de un lenguaje impropio. Así, para dar cuenta de dicha cuestión —la relación entre lenguaje y conceptos— se abordará primero lo planteado en *El nacimiento de la tragedia.* Luego, recorriendo obras puntuales, se dará cuenta de la posterior búsqueda nietzscheana de un lenguaje personal que compatibilice con su perspectiva.

Metafísica y dubitación

En su primer libro publicado, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (*Die Geburt der tragödie aus dem geiste der musik*), de 1872 —con reedición de 1886 llamada *El nacimiento de la tragedia: helenismo y pesimismo* (*Die geburt der tragödie, oder: griechentum und pessimismus*)— Nietzsche aborda el nacimiento y fin de la tragedia ática a partir de una mirada que difiere fundamentalmente de aquella propia de su tiempo. Allí, lo artístico es pensado como "la actividad esencialmente metafísica de la vida",[38] ya que los griegos "han llegado hasta el fondo de las cosas con mirada decidida. [...] Bajo la influencia de la verdad contemplada, el hombre no percibe ya nada más que lo horrible y absurdo de la existencia [...]. Y en este peligro inminente de la voluntad, el arte avanza como un dios salvador que trae el bálsamo saludable: él solo tiene el poder de transmutar ese hastío en imágenes que ayuden a soportar la vida".[39]

Esta concepción metafísica —relativa a las "fórmulas kantianas y schopenhauerianas"[40] antes mencionadas— es abandonada por Nietzsche al momento en que la interrogación por otro tipo de lenguaje para sus ideas (las "personales y audaces") se despliega. Ya en *Humano, demasiado humano, un libro para pensadores libres (Menschliches, allzumenschliches. Ein buch für freie geister)* Nietzsche plantea: "Porque como quiera que sea, con la religión, el arte y la

---

[38] Nietzsche, *El nacimiento*, 22.

[39] Ibíd., 56-57.

[40] En los tiempos de gesta de la perspectiva que se plasmará en *Die geburt der tragödie*, Nietzsche escribe, en una carta a Hermann Mushacke, que "Kant, Schopenhauer, y este libro de Lange [*Historia del materialismo*] son todo lo que necesito". Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, ed. por Paolo D'Iorio (París: Nietzsche Source, 2009): *BVN*-1866, 526. Es justamente con el rompimiento del trayecto metafísico que la perspectiva varía: "Los impulsos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales Schopenhauer había cabalmente cubierto de oro [...] acabaron por quedarle como los 'valores en sí'. Nietzsche, *Genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2000): 26. En cuanto a Kant, "dividir el mundo en un mundo real y un mundo de apariencias, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (un cristiano pérfido, en última instancia) no es más que una sugestión de la decadencia, un síntoma de la vida descendente". Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (Madrid: Akal, 2007), 32. Tanto Schopenhauer como Kant han quedado así del lado metafísico, al suponer la existencia del "en sí" como separada de la apariencia.

moral no tocamos la esencia del mundo en sí".[41] Lo que lograba en *El nacimiento de la tragedia*, la elevación redentora de la existencia misma, deja de ser útil para ello. Ahora bien, "todo lo que les han producido [*a los hombres*] las hipótesis metafísicas, *temibles, agradables*, lo que han creado en ellos, es pasión, error y engaño de sí mismos".[42] La crítica no pasa por la religión, el arte o la moral *per se*, sino por el carácter metafísico que estos mismos presentaban. Ante el abandono de la metafísica (dada en un lenguaje de "fórmulas kantianas y schopenhauerianas") se abre la pregunta por un nuevo tipo de abordaje: "¿Sería necesario suponer que la observación psicológica forma parte de los medios de atracción, de salud y alivio de la existencia?".[43] Sigue sosteniéndose la perspectiva central respecto a la vida —a saber, aliviar la existencia—, pero cambiando profundamente la modalidad desde la cual se quiere lograr el objetivo —la psicología en vez de la metafísica—. Sin embargo, no hay el mismo grado de asertividad respecto a ambas instancias: mientras que la psicología se contempla en términos de posibilidad (como la enunciación condicional "¿sería necesario suponer que...?" permite colegir), la certeza reside en el abandono de la metafísica. Ahora bien, este cambio de la certeza a la duda al momento de adquirir un nuevo lenguaje da cuenta de la importancia que el mismo reviste: no se trata de un mero instrumento de comunicación, sino que implica la capacidad misma de —como indica Nietzsche— modificar la existencia; es una "fórmula" justamente en términos de potencial alquímico, transformador.

Pero es por esta capacidad de transformación que el lenguaje ha de presentar una conexión inherente con lo que se quiere modificar. Si hay duda al momento de pensar el nuevo lenguaje, entonces, concomitantemente aparece duda al conceptualizar la noción de *vida*. Así, se manifiestan en ese momento de su obra diversas posibilidades de abordaje de la dinámica vital. Si en *Humano, demasiado humano* la vida se orienta de manera autoconservativa, "o, más exactamente aún, por la aspiración del placer y el deseo de huir del dolor del individuo [...]",[44] en *La gaya ciencia* plantea que "el odio, las alegrías malvadas, el ansia de rapiña y de dominación y todo lo demás que se llama el mal, forma parte de la extraordinaria economía de la conservación de la especie, economía costosa, pródiga y, en suma, grandemente insensata, pero que es probado que hasta ahora conservó la especie".[45]

---

[41] Friedrich Nietzsche, *Humano*, Ibíd. 20.

[42] Ibíd., 19.

[43] Ibíd., 40.

[44] Ibíd., 42.

[45] Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia* (Madrid: Alianza, 2001), 63.

Ya no hay una dinámica medida que calcula cómo ganar placer y escapar al dolor, sino que aparecen el desborde, la insensatez y la búsqueda de dominio —ya no para lograr solamente autoconservarse, sino para conservar específicamente una especie—.

Más adelante, plantea en *La gaya ciencia*: "Examinad la vida de los hombres y los pueblos, los mejores y más fecundos, y decidme si un árbol que ha de elevarse orgullosamente al aire se puede librar del mal tiempo y de las tempestades; si la hostilidad y la resistencia del medio exterior y todas las manifestaciones del odio, de la envidia [...] no son circunstancias favorables, sin las cuales sería imposible un grande crecimiento".[46]

Nuevamente, otra dinámica económica: no es meramente conservarse sino crecer. También en *Aurora*, Nietzsche sostiene: "Nosotros, por el contrario, mediante el sacrificio —en el que estamos incluidos nosotros y el *prójimo*— elevamos más alto y con más intensidad el sentimiento general del *poder* humano, suponiendo que no consigamos nada más".[47] Otra dinámica vital más: el crecimiento del sentimiento de poder, pero a través de lo sacrificial.

Las ideas "nuevas y audaces" nietzscheanas se producen en torno al concepto de vida. Así, es posible observar entonces cómo se produce, en el desarrollo de su obra, una correspondencia entre lenguaje e ideas. La multiplicidad de posibilidades vitales que Nietzsche va desplegando en las obras mencionadas, la duda frente a una acepción concreta de la dinámica vital, encuentra correspondencia con las dudas desplegadas respecto al lenguaje con el cual expresar dichas ideas.[48] Esta correspondencia —que Nietzsche explicita en su autocrítica— se fundamenta en la importancia basal que lo lingüístico presenta en tanto que configura la verdad: desde el propio diagnóstico nietzscheano, lo que hay en la base de los dos mil años de enfermedad cristiana, resulta un malentendido lingüístico —la literalización de la metáfora de Jesús—. Eminentemente, el lenguaje configura, produce, realidad.

En este punto, en la relación ideas-lenguaje nietzscheana, solo hay una seguridad: el tiempo de la metafísica (de las "fórmulas kantianas y schopenhauerianas") ha finalizado. Desde esta articulación entre lenguaje y noción de vida, el que Nietzsche encuentre su "lenguaje personal" no podía darse sino conjuntamente con su definitiva noción vital (vida como *wille zur macht*). Esta conjunción se despliega en *Así habló Zaratustra*.

---

[46] Ibíd., 36.

[47] Friedrich Nietzsche, *Aurora* (Barcelona: Alba, 1999), 96.

[48] Esta dubitación se refleja asimismo en la correspondencia de la época. En una carta a Peter Gast —la cual acompaña los manuscritos que se convertirán en parte de *La gaya ciencia*—, Nietzsche afirma: "Quiero reservarme para el próximo invierno los libros IX y X; no estoy suficientemente maduro para los pensamientos elementales que pretendo exponer en estos libros". Nietzsche, *Correspondencia: Vol. VI; octubre 1887-enero 1889* (Madrid: Trotta, 2012), 265.

Zaratustra: confluencia de lenguaje y concepto

En *Así habló Zaratustra, un libro para todos y para ninguno* (*Also sprach Zarathustra. Ein buch für alle und keinen*), Nietzsche da cuenta de lo buscado, en la forma de un determinado despliegue de la vida. En esto último, el ser humano no es sino una instancia a rebasar: "El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre: una cuerda sobre un abismo [...]. Lo más grande del hombre es que es un puente y no una meta. Lo que debemos amar en el hombre es que consiste en un *tránsito* y un *ocaso*".[49]

Ya no aparece entonces como en *El nacimiento de la tragedia* una existencia que quiere redimirse del mal y lo sufriente; se ha superado la dubitación entre diversas líneas dinámicas vitales (líneas que se planteaban como posibilidad en *Aurora*, *La gaya ciencia* y *Humano, demasiado humano*). El camino está marcado, desde el animal, pasando por el hombre, hasta llegar al superhombre, y supone un específico modo de despliegue: "Este secreto me ha revelado la vida: 'Mira —me vino a decir— yo soy lo que siempre debe superarse a sí mismo'".[50] Esta autosuperación (*selbstüberwindung*) se da desde una dinámica del sacrificio: "Hace falta que cada vez perezcan más, y perezcan los mejores de vuestra especie, pues vuestro destino debe ser cada vez peor y cada vez más duro".[51]

Ya no existe la vida autoconservativa de *Humano, demasiado humano*. Lo desbordante y conflictivo de la vida, propio de *La gaya ciencia*, deja de estar atado a conservar la especie. Crecer ya no está puesto al servicio del sentimiento de poder como en *Aurora*, sino directamente del poder en sí. "Solamente hay voluntad allí donde hay vida: pero no voluntad de vida, sino —tal es mi doctrina— ¡voluntad de poder!".[52] El superhombre se pone entonces como un objetivo que reúne, que direcciona la variabilidad vital, y en el cual se concentra cada vez más poder a través de etapas superadoras.

Ahora bien, según nuestro análisis, esta noción determinada de *vida* ha de conjugarse con un determinado lenguaje —ese "lenguaje personal", superador asimismo de las "fórmulas kantianas y schopenhauerianas"—. El que se trate de un lenguaje personal se estructura desde dos frentes: por un lado, en tanto es uno, es decir, deja atrás la indeterminación (ya no una posibilidad entre otras, como la pregunta en condicional por la psicología marcada); por otro lado, es personal al no quedar adscrito a la especificidad de alguna epistemología particular. En efecto, en *Así habló Zaratustra* hay párrafos ubicables en el campo de la psicología, otros en la axiología, otros en la biología, pero todos

---

[49] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 2007), 16-17 (cursivas en el original).
[50] Ibíd., 136.
[51] Ibíd., 385.
[52] Ibíd., 172.

convergen en una única modalidad lingüística, un único estilo: según establece Nietzsche. Se trata del "lenguaje del ditirambo. Yo soy el inventor del ditirambo".[53] Aquello buscado para *El nacimiento de la tragedia* termina dándose en el lenguaje poético, en el invento nietzscheano para el *Zaratustra*. No hay ya oposición entre lenguaje e ideas, sino confluencia: en la conjunción de lenguaje personal y concepción vital se logra dar finalmente un cauce específico a la perspectiva nietzscheana.

Pero luego, algo sucede. Ese objetivo vital —el superhombre— puesto como última instancia de la dinámica de la autosuperación deja de ser mencionado en la obra nietzscheana subsiguiente —salvo por pocos comentarios—, en el texto de 1888 (*Ecce homo*) y con una tónica muy diversa a la sostenida en *Así habló Zaratustra*: "El término *superhombre*, que designa a un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres 'modernos', en contraste con los hombres 'buenos', con los cristianos y demás nihilistas".[54] La noción de superhombre no solo es elidida en cuanto a su aparición en los escritos,[55] sino en cuanto a su carácter mismo: ya no es el objetivo de la dinámica vital autosuperadora, sino una modalidad de hombre (si bien valorada) entre otras. Y entonces: "*No* es mi problema qué reemplazará al ser humano: sino qué tipo de humano se debe elegir, se debe querer, se debe *criar* como tipo más valioso".[56] Y esto no se limita al *übermensch*: el lenguaje poético del ditirambo, la creación personal nietzscheana, desaparece asimismo de su obra posterior. ¿Cómo se explica esto? ¿Por qué la meta misma de lo sostenido en la obra con la que, dice Nietzsche, hizo "a la humanidad el mayor regalo que hasta ahora esta ha recibido",[57] deja de trabajarse (prácticamente de mencionarse incluso) en su obra posterior? ¿Cómo es que la confluencia entre dinámica vital y lenguaje propio es dejada de lado? A partir de la pauta analítica que hemos trazado en función, justamente, de dicha confluencia, se ensayará una respuesta a través de los escritos posteriores a *Zaratustra*.

Tipología y epistemología: la expansión

En tres obras que siguen al *Zaratustra* (*Más allá del bien y del mal, preludio a una filosofía del futuro*, de 1886, *La genealogía de la moral, un escrito polémico*, de 1887, y

[53] Nietzsche, *Ecce homo*, 36.

[54] Ibíd., 45

[55] En efecto, desde *Also sprach Zarathustra* hasta las menciones de *Ecce homo*, el término *übermensch* se halla prácticamente ausente de las producciones nietzscheanas —tanto las publicadas en dicho periodo como las que no— solamente aparece en dos fragmentos póstumos de 1887, y una breve mención en la *Genealogía de la moral*.

[56] Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 11 [413] (cursivas en el original).

[57] Nietzsche, *Ecce homo*, 2.

El ocaso de los ídolos, o cómo se filosofa a martillazos, de 1889)[58] son retomadas diversas temáticas críticas desarrolladas anteriormente (la relación entre lo racional y el despliegue vital, el resentimiento cristiano, la posibilidad de nuevas axiologías, el sentido del ultramundo). Ahora bien, el despliegue de estas perspectivas se da a través de toda una multiplicidad de tipos humanos —el espiritual, el ascético, el resentido, el de vida ascendente, el filósofo—,[59] dispuestas a partir de la noción misma de *wille zur macht*. Pero asimismo lo propiamente vital en términos de voluntad de poder presenta cambios: esta última no estará solo allí "donde hay vida",[60] sino que alcanza espacios por fuera de lo vital. "La voluntad de acumular fuerza como específica para el fenómeno de la vida, para la nutrición, la reproducción, la herencia. [...] ¿No deberíamos tener el derecho de admitir esa voluntad como causa motora incluso de la química? ¿Y en el orden cósmico?",[61] para pensar la dinámica del tejido vivo mismo. "Los ricos y vivos quieren victoria, adversarios vencidos, desbordamiento del sentimiento de poder sobre ámbitos más vastos que antes; todas las funciones sanas del organismo tienen esa necesidad —y el organismo entero, hasta la edad de la pubertad, es un tal complejo de sistemas que luchan por el crecimiento de sentimientos de poder"—,[62] incluso la vida no orgánica. "Tomemos el caso más simple, el de la nutrición primitiva: el protoplasma extiende sus pseudópodos para buscar algo que se le resiste —no por hambre, sino por voluntad de poder".[63]

Aparece entonces deshecha la vía que llevaba directamente desde el ser humano al *übermensch*, propia de *Así habló Zaratustra*. Y esto ocurre de dos maneras: ya no se trata de comprimir las tipologías humanas, sintetizando, para

---

[58] Este último libro no es publicado bajo la supervisión de Nietzsche, quien a esa altura se hallaba imposibilitado, sino por Peter Gast y Franz Overbeck.

[59] Así, en *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza, 2007) se da cuenta del tipo del filósofo. Cf. "Sección primera: de los prejuicios de los filósofos"; del científico, "Sección sexta: nosotros los doctos"; del sacerdote, "Sección tercera: el ser religioso"; y asimismo del tipo aristocrático, "Sección novena: ¿qué es aristocrático?". En el tratado primero de *La genealogía de la moral*, aparecen los tipos del bueno y del malvado, y aquel de la mala conciencia y el enfermo en el segundo; el tipo fisiológico del asceta hace su aparición en el tercero. En "El problema de Sócrates", apartado de *El ocaso de los ídolos*, se retoma la temática del tipo de vida descendente que representa Sócrates —ya abordado en *El origen de la tragedia*; asimismo se da cuenta del declive vital al que la moral moderna ha llevado al hombre, en "Los que quieren hacer mejor a la humanidad"—. Finalmente, numerosos fragmentos póstumos de la época dan cuenta de esta variedad tipológica. Cf. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 14 [178], 14 [179] sobre la práctica cristiana y el ascetismo; 1 [123], [202], [235], 5 [50], [89] sobre los hombres superiores y los aristócratas; 2 [10], [13] respecto al hombre democrático; 9 [5] acerca de las tipologías de genio europeas; 10 [17], [39] sobre los hombres de rebaño; entre otros.

[60] Nietzsche, *Zaratustra*, 136.

[61] Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 14 [81].

[62] Ibíd., 14 [174].

[63] Ibíd.

llegar a una —la superación, el superhombre—, sino que lo que aparece es una profusión de tipos humanos. Además, la voluntad de poder como vida no se concentra cada vez más en función de la superación del hombre, sino que parece extenderse, difundirse hacia el tejido orgánico, hacia lo no orgánico, incluso hasta lo no vital.

Esta extensión de la voluntad de poder se articula también a un despliegue discursivo —una expansión lingüística—. Como queda claro por las anteriores citas, a cada zona hacia la cual la *wille zur macht* se despliega, se asocia un nuevo campo epistémico. En efecto, Nietzsche plantea una biología de la voluntad de poder, pero también una cosmología, una química y, asimismo —vía el análisis que hace de los múltiples tipos humanos—, un arte, una axiología, una psicología.

Ahora bien, como Nietzsche sostiene, la expansión propia de la *wille zur macht* se da solamente a partir de algo que se le resiste, algo ante lo cual enfrentarse.[64] Este despliegue epistémico, propio de la vida como voluntad de poder, ¿frente a qué mirada de la vida se resiste? ¿Por qué se da este despliegue, tanto desde lo lingüístico como desde la propia noción de *wille zur macht*?

La pugna axiológica

Nietzsche establece lo siguiente, respecto a la mirada epistemológica sobre la concepción vital de su tiempo:

> A mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues le han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica actividad (*aktivität*). En cambio, bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano a la "adaptación" (*anpassung*), es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad (*reaktivität*), más aún se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la "adaptación"; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora.[65]

---

[64] "La voluntad de poder solo puede exteriorizarse *ante resistencias* [...]. La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado. Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra". Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 9 [151].

[65] Nietzsche, *Genealogía*, 47.

Frente a esta vitalidad puramente adaptativa, Nietzsche no sostendrá, en términos de oposición directa, una vitalidad únicamente expansiva; lo que plantea no es el borramiento de lo conservativo, sino la incorporación de fuerza activas —la cuales tienen "supremacía de principio" (*prinzipielle vorrang*) ante las fuerzas reactivas—. Inversamente, la mirada spenceriana no borra la potencia activa, sino que la ubica en otro lado: en la exterioridad de lo vital. Es el entorno entonces, el medio, el que presenta tal fortaleza activa, que determina a lo viviente a adaptarse a sus condiciones. La mirada nietzscheana y la spenceriana no se enfrentan como siendo una que privilegia la actividad sobre la reactividad, y otra que postula lo contrario. En efecto, las capacidades activas son las superiores para las dos miradas. Lo que las pone como distintas es la localización que dan a ellas mismas, o sea, una vitalidad que tiene dentro fuerzas únicamente conservativas, y que por ende se amolda a la actividad del ambiente, frente a una vitalidad que en su interior presenta fuerzas reactivas, pero asimismo activas.

Es a partir de esto que Nietzsche afirmará: "Ironía ante lo que creen al cristianismo superado por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos no están en absoluto superados por ellas. 'Cristo en la cruz' es el símbolo más sublime —aún hoy".[66] Ante una vitalidad con fuerzas únicamente adaptativas no puede haber sino continuación axiológica del cristianismo. Ya que el medio es el que tiene los poderes para dar forma a la vida, ¿qué otra axiología cabría para esa vitalidad sino la del humilde, la de la culpabilidad, la del sacrificarse? Y de forma inversa: si la vida tiene en su naturaleza el sacrificarse y ser humilde, ¿qué mejor que aceptar sin cuestionamientos lo que sea que una exterioridad —sea un entorno, o alguna divinidad— le imponga? Nietzsche dirá que, como en *schatten gottes* (sombras divinas), la mirada epistemológica moderna hace de la axiología cristiana la naturaleza misma del viviente.

Ya que la ciencia moderna en su totalidad sustenta los valores cristianos, Nietzsche busca confrontarla al expandir su concepción de voluntad de poder incluso más allá de lo propiamente vital —y desde allí dispone no solo una biología de la *wille zur macht*, sino también una psicología, una astronomía, una química, un arte, una axiología. Ahora bien, para poder hacer esto, ha sido necesario incorporarse al lenguaje científico correspondiente— ha sido necesario el abandono de su "lenguaje personal", y participar del discurso epistemológico relativo a lo que quiere confrontar. Pero ¿abandonar el "lenguaje propio" para tomar el de otro —especialmente, el de aquello que se quiere combatir— no implica una especie de retorno a la situación críti-

[66] Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 2 [96].

ca de *El nacimiento de la tragedia*, donde el propio concepto que se quería plasmar se vio empañado, anulado por el uso de un lenguaje otro? Si el lenguaje científico continúa los valores cristianos, ¿cómo permite su uso dar cuenta adecuadamente de la noción de voluntad de poder? ¿Cuál es el sentido entonces de desmontar la construcción entre lenguaje y concepto lograda en *Así habló Zaratustra*?

Verdad, enfermedad y autosuperación

Para dar cuenta de esto, se retornará en primera instancia a lo indicado sobre Jesús respecto al "malentendido" que menciona Nietzsche, a saber, al tomar la prédica que refería a un estado interno vital como una realidad ultraterrena. Como se mencionó, Nietzsche afirma: "¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son".[67]

La dinámica de conformación de verdad se corresponde simétricamente con la conformación del "malentendido", es decir, la literalización de la alegoría de Jesús. Ahora bien, en ese pasaje, en esa solidificación de lo metafórico, se pierde lo que, según Nietzsche, Jesús busca transmitir: una modalidad de vida terrena. Y esto es justamente lo que Nietzsche busca evitar respecto a su *Zaratustra*: que, al hallarse transmitido en términos metafóricos, el mensaje sea obliterado —reemplazado, ignorado, "malentendido"—. En ambos casos la metáfora se enfrenta, entonces, a un plano discursivo de verdad que la rechaza en cuanto a su propia naturaleza metafórica. En el caso de Jesús, la alegoría resulta literalizada —convertida en verdad— desde un discurso religioso; en el caso nietzscheano, el ditirambo resulta ignorado, disvalorado, desde un discurso de carácter científico-filosófico.

En efecto, en tiempos de Nietzsche su obra es valorada —en particular, el *Zaratustra*— en ciertos círculos por su calidad en términos poéticos o literarios, pero no es tenida por valiosa como filosofía por la academia (no ampliamente, al menos, hasta los cursos heideggerianos).[68] Tanto para Jesús como para Nietzsche, el discurso que detenta la verdad de sus correspondientes épocas —religioso, científico-filosófico— no toma la metáfora como pasible de

[67] Nietzsche, *Sobre verdad*, 358.

[68] Para ahondar, cf. la conocida biografía de Rüdiger Safranski *Nietzsche. Biografía de su pensamiento* (Barcelona: Tusquets, 2001).

transmisión de conocimiento válido. Pero es el propio Nietzsche quien deja de lado al ditirambo y al *übermensch*.

Ahora bien, que su perspectiva sea ignorada, o no considerada como valiosa en términos de conocimiento —y que lo sea, justamente, por la mirada que busca combatir—, ¿hace necesario que deba ser abandonada por Nietzsche mismo? ¿No implica esto que, en el fondo, se está aceptando el veredicto de la perspectiva canónica, que el ditirambo no vale como lenguaje transmisor de conocimiento, que el *übermensch* no vale como objetivo vital?

Para poder dilucidar esto, resulta central recurrir a la manera en que Nietzsche piensa la relación entre salud y enfermedad: "Desde ahora rige en Europa el destino de que precisamente sus hijos más fuertes alcancen tarde y rara vez su primavera [...]. Porque esta es la prueba de su fuerza: solo saliendo de toda la enfermedad de la época tienen que llegar a *su* salud".[69]

No es desde una instancia de total separación, de pureza, de negación de la enfermedad, que la mayor fortaleza y salud se alcanzan, sino a través del pasaje —y la salida— por la enfermedad de su época. Así, para alcanzar su propia potencia, la perspectiva nietzscheana ha de incorporarse en el lenguaje veritativo de su época. ¿Pero por qué es que solo a través de la enfermedad se da la mayor salud? "La voluntad de poder solo puede exteriorizarse *ante resistencias* [...]. La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado. —Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra".[70]

Es solo a través del enfrentamiento, del conflicto, que una mirada en términos de voluntad de poder logra expandirse. Es en el combate con la perspectiva enferma, propia del discurso de la verdad científico-filosófico de su época, que la postura nietzscheana puede acrecentarse. Pero para que dicho combate pueda efectivizarse, la perspectiva nietzscheana ha de enfermarse. Es decir, ha de adquirir la formulación propia del contrincante, ha de introducirse en el discurso veritativo al que se quiere combatir, y desde allí luchar; solo atravesando la enfermedad —y saliendo— es que se logra la plena salud, *v. gr.*, aparecer como la perspectiva imperante en la confrontación.[71] Desde entonces Nietzsche deja de lado al ditirambo y al *übermensch*, y establece una expansión epistemológica de la voluntad de poder adecuada al discurso de verdad

---

[69] Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 6 [24].

[70] Ibíd., 9 [151].

[71] Por supuesto, esta lucha conlleva un riesgo, como menciona Nietzsche en la anterior cita: "Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra". Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 9 [151].

de la época, como se marcó: biología, química, cosmología, y psicología, axiología, arte...

Pero, entonces, ¿alcanzar la gran salud implica el abandono del *übermensch*, del ditirambo? ¿Nietzsche reniega de ellos?, ¿los considera como un error? Al contrario, como se dijo, sostiene que con el *Zaratustra* ha "hecho a la humanidad el mayor regalo que hasta ahora esta ha recibido";[72] pero asimismo afirma que "dando siempre por supuesto que haya oídos, que haya hombres capaces y dignos de tal *pathos*, que no falten aquellos hombres con los que es lícito comunicarse. Por ejemplo, mi *Zaratustra* busca todavía ahora esos hombres —¡ay!, ¡tendrá que buscarlos aún por mucho tiempo!".[73]

Así pues, el problema con el *Zaratustra* no será ni el *übermensch* ni el *ditirambo* en sí, sino la capacidad de recepción que estos mismos conceptos puedan encontrar. Esto dispone la cuestión en términos contextuales, a partir de ello es comprensible el siguiente fragmento: "Es un falseamiento de los hechos decir: el sujeto 'yo' (*Ich*) es la condición del predicado 'pienso'. [...] Cabezas más rigurosas acabaron aprendiendo a pasarse sin ese 'residuo terrestre' [*es decir, el yo*] y acaso algún día se habituará la gente, también los lógicos, a pasarse sin aquel pequeño 'ello' (*Es*) (al que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo yo)".[74]

La dinámica de vitalidad, en términos de voluntad de poder, es aquella de la autosuperación (*selbstüberwindung*). Así, hay continuas etapas a superar: el yo es superado por el ello, que asimismo habrá de superarse. Ahora bien, dichas etapas corresponden a momentos que a su vez se corresponden con las capacidades de recepción; así como el ello reemplaza al yo cuando "cabezas más rigurosas" lograron desechar al último, así llegará el momento donde será posible desechar al ello, superándolo. Del mismo modo, en tanto no haya hoy "oídos dignos" para el ditirambo y el *übermensch*, la noción de *voluntad* de poder ha de ser desplegada a través del lenguaje científico que sí es capaz de ser oído o comprendido (que es desde donde lo dicho se puede tomar como conocimiento válido). La batalla ha de ser ganada en el campo del adversario —atravesando la enfermedad— puesto que es desde aquí que se logra alcanzar la gran salud —y desde allí, la capacidad de generar las condiciones de posibilidad para que el *Zaratustra* pueda ser oído—. Hacer imperar dentro del lenguaje científico la noción de *vida como voluntad de poder* frente a la *vida autoconservativa* resulta simétrico. En cuanto a la construcción conceptual progresiva, que hace imperar la noción de ello respecto a la de yo, es efecto de una

---

[72] Nietzsche, *Ecce homo*, 2.

[73] Ibíd., 22.

[74] Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 28.

dinámica de autosuperación, pero resulta asimismo una instancia a ser superada —así como el ello ha de ser superado, también ha de poderse alcanzar una instancia donde el ditirambo y el *übermensch* puedan ser oídos—. Inversamente, así como el ello es aún necesario, la verdad propia del conocimiento científico-filosófico aún no puede ser superada desde el lenguaje.

¿Cuál es entonces el aprendizaje nietzscheano a partir del caso de Jesús? Que, justamente por su potencia transformativa y metafórica, el lenguaje puede presentar un peligro mortal: al ser apropiado, como Pablo y la Iglesia cristiana a través de la literalización de las enseñanzas de Jesús, puede fundar interpretaciones opuestas, engañosas, peligrosas. La alegoría, la metáfora, en tanto tal, presenta un peligro de deformación, apropiación, configuración de realidades diversas, contrarias, nocivas incluso a lo que se pretendía transmitir. Nietzsche encuentra entonces una manera de evitar lo ocurrido a las enseñanzas de Jesús: se sumerge en el lenguaje del contrincante, en el lenguaje canónico, para desactivar el peligro del "malentendido", para poder luchar, y desde allí, lograr imponerse a la perspectiva canónica. Se trata entonces de enfermarse, pero para lograr la salud y entonces lograr el plus de poder.

Conclusión

En este artículo se comenzó por dar cuenta del "malentendido" que se produce sobre la perspectiva de Jesús para después desarrollar los modos en que, a través de su obra, Nietzsche piensa la articulación entre la concepción vital que quiere desplegar y el lenguaje a través del cual hacerlo. Allí Nietzsche da cuenta del poder basal del lenguaje, es decir, de la capacidad alquímica que presenta este mismo en términos de transformar metáfora en verdad. El alcance de dicho poder se ilustra en el episodio del cristianismo, que tuvo la capacidad de configurar la historia occidental durante nada menos que dos milenios. Desde este punto de vista, *El Anticristo* puede leerse no solo en clave axiológica —respecto al advenimiento de una perspectiva decadente de la vida en Occidente—, sino como una enorme alegoría del poder del lenguaje. Y desde la constatación de dicho poder logra entonces comprenderse la profunda importancia que Nietzsche otorga a la búsqueda del lenguaje —de su "lenguaje personal"—, atravesada de dubitaciones y modificaciones múltiples, con el cual dar cuenta de su concepción vital.

Ahora bien, como se mencionó, la articulación a la que se llega en el *Zaratustra* entre lenguaje personal y concepción de vida como voluntad de poder es dejada de lado en las posteriores obras de Nietzsche: no vuelven a aparecer ni ditirambo ni prácticamente *übermensch*, e incluso la propia concepción de voluntad de poder sufre modificaciones. ¿Cómo se relaciona esto con lo

planteado respecto de *El Anticristo*? Si en este artículo, en términos generales, dimos cuenta de la reflexión sobre el poder del lenguaje, en términos particulares esta se proyecta desde el específico caso de Jesús —a saber, el específico "malentendido", la literalización que Pablo hace de la alegoría de Jesús—. Lo que Jesús dice, entonces, no es aceptado sino al ser literalizado —es decir, integrado al discurso religioso sobre el que se sustenta la concepción cristiana del "más allá"—. Ahora bien, como el *Zaratustra* de Nietzsche también estaba lejos de la aceptación, como se explicó,[75] sus contemporáneos valoraron el texto en términos poéticos o literarios, pero nunca filosóficos.

En ambos casos, entonces, la perspectiva en tanto que es desestimada por el discurso imperante: el valor de la palabra de Jesús únicamente se acepta al ser literalizado, es decir, deformado en cuanto a su mensaje. Según Nietzsche, el valor de la palabra nietzscheana solo es tal desde la literatura, la poesía. Ya sea resignificándolo, en el caso de Jesús, o desestimándolo, en el caso de Nietzsche, lo que se postula en ambos casos es la no aceptación de la metáfora como conductora de conocimiento por parte del discurso canónico o dominante del momento. La metáfora, ya sea desde el discurso religioso o desde el filosófico-científico moderno, se pone entonces como enfrentada a la capacidad de construir verdad.

A partir de esta instancia —la construcción de verdad—, el aprendizaje fundamental de Nietzsche respecto a (el error de) Jesús se produce desde la articulación de dos instancias: la correlación lenguaje-concepto y la noción de *autosuperación*. En tanto el lenguaje presenta el enorme poder alquímico de transformar metáfora en verdad, la relación con el discurso —con la perspectiva— imperante resulta fundamental al momento de transmitir "ideas audaces".[76] Jesús utilizó la alegoría, pero fue "malentendida" por el discurso religioso, y desde allí se fundó una mirada del "más allá" donde Jesús ya no hablaba de esta vida, sino que era el Cristo que hablaba de la eternidad, y esta perspectiva cundió axiológicamente durante milenios. Así, el pronunciarse en un lenguaje para el cual no hay oídos conlleva el riesgo de que lo que se busca transmitir sea tergiversado, deformado, invertido, o incluso negado en cuanto a su sentido.

Esto conduce directamente a la noción de autosuperación, es decir, la progresividad que a través de la construcción de etapas[77] logra llegar a un objetivo determinado. Ahora bien, la configuración de dichas etapas se da solamente

---

[75] Nuevamente, cf. la biografía de Rüdiger Safranski, *Nietzsche: Biografía de su pensamiento*.

[76] Nietzsche, *El nacimiento*, 15.

[77] Como se marca en el *Zaratustra*: solo a través del pueblo elegido, y luego a través de los mejores, se llega al *übermensch*.

a través de la lucha, de la imposición de perspectivas —como Nietzsche sostiene: la voluntad de poder solamente se exterioriza ante resistencias—. Si el *Zaratustra* es desechado como simple obra poética por el discurso imperante, resulta imposible generar resistencia, lucha. Y es por eso que Nietzsche deja de lado el ditirambo e ingresa en el lenguaje propio de la época; también es por lo que deja de lado al *übermensch*, y establece que "no es mi problema qué reemplazará al ser humano: sino qué tipo de humano se debe elegir, se debe querer, se debe criar como tipo más valioso".[78] Desde la articulación de ambas instancias busca enfrentar a la noción de *vida* como autoconservación, con la de vida como voluntad de poder. Al buscar expandir la noción de *voluntad de poder* no solo a la biología, sino a la astronomía, la química, la axiología, el arte, se halla el impulso de luchar contra la perspectiva vital imperante, decadente, para construir una etapa más en el proceso de autosuperación; pero, dada la época —dados los oídos— esa etapa ha de construirse desde el lenguaje de construcción veritativa, desde el lenguaje científico, es decir, desde el discurso de conocimiento imperante. Así, *übermensch* y ditirambo no son abandonados en tanto tales, sino reservados para un futuro, para un momento donde los oídos sean capaces de escuchar.

Que lenguaje y concepto se hallen articulados implica que, en el pasaje de la metáfora a la verdad, en esa petrificación del lenguaje, se produzca la dinámica de la vida descendente. Nietzsche establece: "¡Y cuántos dioses nuevos son aún posibles! [...] Y para invocar en este caso a la autoridad no suficientemente valorada de Zaratustra: Zaratustra llega hasta a testimoniar lo siguiente: 'Yo no creería más que en un dios que supiese bailar'".[79] Antes que divinidades que reflejen la fijeza y la eternidad —como el dios cristiano, el envenenador de la vida— la divinidad nietzscheana propia para tiempos de Zaratustra es aquella que ama al bailarín, que santifica el movimiento. Si la fijeza implica la verdad, propia del cristianismo, la metáfora implica el cambio, el movimiento. La vida reactiva es la que no puede escuchar a la metáfora, la que necesita la verdad, de la solidificación, de la seguridad, de la quietud, para vivir. Jesús hizo de la alegoría su lenguaje y habló de este mundo. Pero como los oídos no estaban listos, eso fue tomado y deformado en su sentido, y se habló desde la religión y la verdad, y sobre el otro mundo. Y esto es lo que Nietzsche comprende, lo que le enseña (el error de) Jesús: si los oídos no están preparados, hay que prepararlos progresivamente. Y es a través de la lucha que esto es posible. Así que, en vez de dejar que su obra sea tomada solo como algo poético en su época, como algo no válido en términos de cono-

[78] Nietzsche, *Fragmentos*, 11 [413].

[79] Ibíd., 17 [4].

cimiento, sumerge su noción de voluntad de poder en el lenguaje de la época para luchar —para preparar el camino cuando el ditirambo pueda ser oído, y el *übermensch* validado como objetivo—, donde la metáfora pueda dar cuenta de conocimiento.

Los dos últimos milenios han marcado, cada vez más, la habitación de la verdad: solo en y a través de la verdad la vida ha podido vivir, cada vez más reactiva. Nietzsche propone a través de la autosuperación, de la conformación de etapas vía lucha, a través de la enfermedad, construir la posibilidad de vivir el cambio, el riesgo, la actividad, la habitación de la metáfora.

Bibliografía citada

Acampora, Christa. "Nietzsche contra Homer, Socrates, and Paul". *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 24 (2002): 25-53. https://www.jstor.org/stable/20717790

Alvarez, Maria y Aaron Ridley. "Nietzsche on language: Before and after Wittgenstein". *Philosophical Topics* 33, n.º 2 (2005): 1-17. https://www.jstor.org/stable/43154724

Assoun, Paul-Laurent. *Freud et Nietzsche.* París: Presses Universitaires de France, 2008.

Bacarlett Pérez, María. *Friedrich Nietzsche: La vida, el cuerpo y la enfermedad.* Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2006. http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/32771/cuerpoyenfermedad.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Belliotti, Raymond. *Jesus or Nietzsche: How should we live our lives?* Amsterdam: Rodopi, 2013.

Ben-Zvi, Omri. "Becoming and perspectivism in Nietzsche's thought". *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, n.º 65 (2016): 237-262. https://www.jstor.org/stable/24904679

Cacciari, Massimo. *Le Jésus de Nietzsche.* Paris: Éditions de l'Éclat, 2011.

Davis, Bret W. "Zen after Zarathustra: The problem of the will in the confrontation between Nietzsche and buddhism". *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 28 (2004): 89-138. https://www.jstor.org/stable/20717843

Emden, Christian. *Nietzsche on language, consciousness, and the body.* Illinois: University of Illinois Press, 2005.

Gemes, Ken. "Nietzsche's critique of truth". *Philosophy and Phenomenological Research* 52, n.º 1 (1992): 47-75. https://doi.org/10.2307/2107743

Gómez, Michael A. "Unamuno, Nietzsche and religious modernism: Affinities and complexities concerning the view of faith". Anales de la Literatura Española Contemporánea 35, n.º 1 (2010): 223-256.

Lucero, Guadalupe. “Música insignificante: Avatares de la insistencia musical en la crítica nietzscheana del lenguaje”. *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, n.º 4-5 (2007): 67-82. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3267028

Martel, James. “Nietzsche’s cruel messiah”. *Qui Parle* 20, n.º 2 (2012): 199-223.

Marton, Scarlett. “Le problème du langage chez Nietzsche: La critique en tant que création”. *Revue de Métaphysique et de Morale* 2, n.º 74 (2012): 225-245. https://shs.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2012-2-page-225?lang=fr

Niemeyer, Christian. *Diccionario Nietzsche: Conceptos, obras, influencias y lugares.* Madrid: Siglo XXI, 2012.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra.* Madrid: Alianza, 2007.

— *Aurora: Reflexiones sobre la moral como prejuicio.* Barcelona: Alba, 1999.

— *Correspondencia: Vol. VI; octubre 1887-enero 1889.* Madrid: Trotta, 2012, 265.

— *Digital critical edition of the complete works and letters.* Editado por Paolo D’Iorio. París: Nietzsche Source, 2009. http://www.nietzschesource.org/#eKGWB

— *Ecce homo.* Madrid: Alianza, 1979.

— *El Anticristo.* Madrid: Alianza, 2017.

— *El nacimiento de la tragedia.* Madrid: Alianza, 2007.

— *Fragmentos póstumos: Volumen IV (1885-1886).* Madrid: Tecnos, 2008.

— *Genealogía de la moral.* Madrid: Alianza, 2000.

— *Humano, demasiado humano.* Madrid: Akal, 2007.

— *La gaya ciencia.* Madrid: Alianza, 2001.

— *Más allá del bien y del mal.* Madrid: Alianza, 2007.

— *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* Madrid: Tecnos, 1990.

O’Hara, Daniel T. “Parables of the anonymous God in Nietzsche and Foucault”. *Symplokē* 26, n.º 1-2 (2018): 427-434.

Rawat, Khalid Jamil. “Language and truth: A study of Nietzsche’s theory of language”. *Annales Philosophici*, n.º 6 (2013): 39-46.

Reginster, Bernard. *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism.* Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Remhof, Justin. “Overcoming the conflict of evolutionary and naturalized epistemology in Nietzsche”. *History of Philosophy Quarterly* 32, n.º 2 (2015): 181-194.

Rivas, Ricardo Marcelino. “Metáfora y mentira: Aproximación al concepto de cultura en Nietzsche”. *Intersticios* 12, n.º 29 (2008): 17-30. https://www.academia.edu/1946667/met%c3%81fora_y_mentira_aproximaci%c3%93n_al_concepto_de_cultura_en_nietzsche

Roberson, Michael. “Nietzsche’s poet-philosopher: Toward a poetics of response-ability, possibility, and the future”. *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal* 45, n.º 1 (2012): 187-202.

Safranski, Rüdiger. *Nietzsche: Biografía de su pensamiento*. Barcelona Tusquets, 2001.

Santaniello, Weaver. “Nietzsche’s ‘Antichrist’ vs. antisemitism and Ernest Renan”. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, n.º 64 (2015): 295-312. https://www.jstor.org/stable/24523471

Steineger, James. “Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud failure: A tomist protest on truth”. *Quodlibet Diary* 6, n.º 1 (2004): 55-73.

Stiegler, Barbara. “¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma?: Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología”. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, n.º 1 (2003): 128-141. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85400108

— *Nietzsche et la biologie*. París: Presses Universitaires de France, 2001.

Strong, Tracy B. “In defense of rhetoric: Or how hard it is to take a writer seriously; The case of Nietzsche”. *Political Theory* 41, n.º 4 (2013): 507-532. https://doi.org/ 10.1177/009059171348839

— “Language and nihilism: Nietzsche’s critique of epistemology”. *Theory and Society* 3, n.º 2 (1976): 239-263. https://www.jstor.org/stable/656848

Van Tongeren, Paul, Gerd Schank y Nietzsche Research Group. “Hors D’oeuvre: Nietzsche’s language and use of language”. *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 22 (2001): 5-16. https://www.jstor.org/stable/20717764

Vattimo, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós, 2002.

Vioulac, Jean. “Nietzsche et Pascal: Le crépuscule nihiliste et la question du divin”. *Les Études Philosophiques*, n.º 1 (2011): 19-39.

Yadin, Azzan. “A web of chaos: Bialik and Nietzsche on language, truth, and the death of God”. *Prooftexts* 21, n.º 2 (2001): 179-203. https://doi.org/10.2979/pft.2001.21.2.179