

¿QUIÉN ES EL ÚLTIMO HOMBRE DE NIETZSCHE?

La tarea de la filosofía del futuro en la época del nihilismo consumado

LUIS FELIPE OYARZÚN-MONTES
Universidad de Barcelona, España

 luisfelipeoyarzun@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1826-1359

¿QUIÉN ES EL ÚLTIMO HOMBRE DE NIETZSCHE?

La tarea de la filosofía del futuro en la época del nihilismo consumado¹

WHO IS NIETZSCHE'S LAST HUMAN?

The task of the philosophy of the future in the age of consummate nihilism

Luis Felipe Oyarzún-Montes

Universidad de Barcelona, España

RESUMEN

Este artículo ofrece una interpretación del último hombre en relación con la coyuntura crítica que genera la consumación de la metafísica. El último hombre es aquel que ya no ve más alternativas que tener que adaptarse a una realidad convertida en un flujo absoluto, que conduce a toda forma de vida a su disgregación en la nada. Para Nietzsche, sin embargo, en el carácter crepuscular del último hombre late también la posibilidad de reactivar el sentido trágico de la existencia, la que, sobre la base del redescubrimiento de la tensión irreductible entre flujo y forma, asume la tarea de inventar nuevas formas que promuevan la diversidad inagotable de la economía de existencia.

Palabras claves: nihilismo, metafísica, último hombre, disgregación, diversidad.

ABSTRACT

The article offers an interpretation of the last human in relation to the critical situation that generates the consummation of metaphysics. The last human is the

¹

Este trabajo forma parte del proyecto de investigación posdoctoral “Hacia una poética de la amabilidad: educación, vulnerabilidad y hospitalidad en la época del nihilismo tecnológico”, realizado en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid, y financiado por el Ministerio de Universidades y la Unión Europea Next Generation EU/PRTR y por la convocatoria complementaria de ayudas para la recualificación del sistema universitario español para 2021-2023.

one who no longer sees any alternatives other than having to adapt to a reality that has become an absolute flow that leads all forms of life to disintegrate into nothingness. For Nietzsche, however, in the twilight character of the last human there is also the possibility of reactivating the tragic sense of existence, which, based on the rediscovered irreducible tension between flow and form, assumes the task of inventing new forms that promote the inexhaustible diversity of the economy of existence.

Keywords: nihilism, metaphysics, last human disintegration, diversity.

Estamos ante la máxima excitación –y tras ella el contragolpe! ¡El anhelo hacia la nada!– Y nosotros no queremos perecer ni en esa excitación ni en este anhelo –nosotros, los amigos de la vida.

(Friedrich Nietzsche)

1. Introducción

RE Este artículo ofrece una interpretación de la figura del último hombre de Nietzsche, considerándolo una clave hermenéutica privilegiada para reflexionar sobre las implicancias históricas y existenciales de la consumación del proyecto metafísico occidental en la “época de las máquinas” (Nietzsche, 2014, p. 448). Siguiendo a Bernard Stiegler, se verá que es en dicha época donde los diagnósticos nietzscheanos relativos a la muerte de dios y al nihilismo –como proceso de desvalorización de los grandes valores y experiencia disgragadora– se manifiestan de manera extrema. Hoy el nihilismo no solo se muestra a sí mismo bajo el sentimiento de que, con la deslegitimación de los grandes valores, “todo es posible” y “todo se puede transgredir”, sino también como la degradación del sentimiento y valor de existir (Stiegler, 2018, p. 150). Se ahonda por qué Zarathustra considera que la renuncia al querer, al estimar y al anhelar, constituye el peligro de los peligros, lo que (nos) sitúa a los últimos hombres en una coyuntura histórica crítica.

Ahora bien, para los últimos hombres las advertencias de Zarathustra no tienen sentido, pues consideran que su modo de vida expresa la culminación más alta de la historia de la voluntad de verdad. Ante este hecho, anhelar algo cualitativamente diferente de la actualidad no es necesario ni posible, puesto que en ellos la historia universal alcanza su fin. Sin embargo, el mundo que habitan no se caracteriza por una estabilidad que reflejara el aquietamiento final de los tiempos. Como veremos, la realidad que devela las ciencias de la vida de mediados del siglo XIX está

conformada por flujos que generan transformaciones incesantes, agudizados a su vez por la aceleración de los ritmos de vida que surgen de una sociedad articulada por las máquinas, el telégrafo, los ferrocarriles y la imprenta (Nietzsche, 2014, p. 436). Es decir, en un momento en el que el último hombre parece haber renunciado al deseo de organizar la multiplicidad de fuerzas que constituyen la existencia, estas adquieren unas dinámicas de aceleración inéditas, augurándose con ello procesos de disolución que ponen en riesgo todas las formas de vida. Por esta razón, para Nietzsche-Zaratustra la filosofía del futuro debe preguntar con radicalidad por las condiciones que hacen posible el florecimiento de la vida, sin negar –como en la metafísica– el flujo absoluto, sino, más bien, afirmando la tensión irredimible que obra en su textura íntima: la fuerza de generación y la fuerza de disgregación. La reactivación del sentido trágico del pensamiento y de la vida resulta clave.

Primero nos centramos en identificar la coyuntura histórica y existencial en la que emergen los últimos hombres, enlazándola con las consecuencias de la muerte de dios y la desvalorización de los grandes valores y esperanzas metafísicas y modernas. Luego, buscamos comprender la relación que ata a este proceso de desvalorización con la muerte de dios, la voluntad de verdad y el ideal ascético. Acto seguido, vemos cómo este proceso se concretiza en lo que llamamos sociedad de las máquinas, en las que la apología al trabajo y el aceleramiento del flujo de fuerzas se cruzan con un proceso de disgregación social e individual de envergaduras inéditas. Por último, concluiremos que los últimos hombres habitan una época de disolución, cargando con la responsabilidad de inventar nuevas maneras de organizar la multiplicidad del flujo absoluto, abriendose a centros de gravedad diferentes para proyectar otros modos de vida deseable.

2. La coyuntura: los últimos hombres y la consumación del proyecto metafísico y moderno

En el apartado quinto del “Prólogo” del *Zaratustra*, Nietzsche nos habla por primera vez del último hombre, en relación con la muerte de dios y lo sobrehumano en tanto nuevo sentido de la tierra.

Es tiempo de que el hombre fije su propia meta. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su más alta esperanza. Todavía es bastante fértil su terreno para ello. Mas algún día ese terreno será pobre y manso, y de él no podrá ya brotar ningún árbol elevado. ¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar! Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de

vosotros. ¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro el último hombre. (Nietzsche, 1972, pp. 38-39)

Para Zarathustra se acerca el instante en que la cultura occidental será incapaz de anhelar metas que trasciendan el campo de posibilidades que determinan las dinámicas sociales, económicas y culturales de su actualidad. Los últimos hombres son expresión de una suerte de repliegue de la realidad sobre sí misma, realidad que ya no se cuestiona ni cree necesario ni posible transformar: ya no desprecian los modos habituales de sentir ni de vivir en nombre de anhelos, apetitos y aspiraciones de nueva índole (Nietzsche, 2010, p. 161). Todo discurso que imagine o proponga otros posibles se comprenden como quimeras vacías que no valen la pena tomarse en serio. Como señala Rosen, el último hombre cree habitar sobre una neutralidad relativista, en la que se ha perdido toda relación vital con símbolos y metas lejanas (2004, p. 54). Ya no resta nada por pensar ni por hacer. El último hombre ya ha dado por terminada su carrera, sin tener ya la fuerza ni la voluntad de buscar y explorar nuevos horizontes (Carrasco, 2000, p. 73). Desde los ojos de Zarathustra, el último hombre se asemeja a la entropía física: ya no se esfuerza por superarse, buscando nuevas formas de intensificar fecundamente su propia existencia (Rosen, 2004, p. 54).

No es extraño entonces que las palabras de Zarathustra sean totalmente incomprensibles para el último hombre, quien no se comprende a sí mismo precisamente como un pulgón, sino como el estadio más elevado de la historia universal. Está orgulloso de su cultura, cree que con él la vida ha alcanzado la meta de su evolución progresiva hacia “lo mejor” (Cano, 2022, p. 26). Es por esto que, dice Zarathustra, los últimos hombres están orgullosos de haber inventado aquella felicidad que manifiesta la victoria final sobre todos los aspectos duros de la existencia. El último hombre no considera necesario tomar ningún tipo de riesgos, no explora perspectivas diferentes, no quiere apreciar ni despreciar en la medida que todo le resulta equivalente (Ansell-Pearson, 1999, pp. 105-106). Como señala Lampert, en la sociedad de los últimos hombres ya no queda nada grande ni cualitativamente diferente por hacer. Solo resta cuidar aquellas condiciones de vida que permitan el desarrollo de un individualismo prudente que busca una gratificación personal y material (1993, p. 285). No arriesgarse, acomodarse a lo que quiere el vecino, un poco de entretenimiento y algún estupefaciente para conciliar el sueño. Pero también, y, sobre todo, evitar todo lo que sea molesto, incluido lo más arriesgado: tener que discernir cómo querer gobernarse y ser gobernados: “¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales” (Nietzsche, 1972, p. 39)². Lo

² Nos referimos aquí a lo que señala Zarathustra a propósito del riesgo que asumen aquellos que mandan, superando lo “ya conocido” (p. 170). Cabe recordar la crítica de Nietzsche al *laisser aller* (1990, p. 116).

importante es procurar los medios e instrumentos que permitan asegurar a cada cual su autoconservación (Ansell-Pearson, 1999, p. 105). Los últimos hombres están, así, satisfechos de haber alcanzado una condición cultural y material que les permite asegurar a cada uno el confort material y la seguridad necesarios para vivir en ese estado narcótico de felicidad que todos buscan y quieren (Higgins, 1987, p. 86).

Para Nietzsche, sin embargo, la felicidad de los últimos hombres no expresa de ninguna manera el estadio superior de la humanidad sino su decadencia (2011, p. 725). Esta no está relacionada con alguna figura ideal de la que la humanidad se hubiese desviado. Tiene que ver, más bien, con la incapacidad que evidencia la cultura occidental para crear, desde sí misma, nuevas metas y esperanzas³, lo que podría significar que los últimos hombres no serían expresión de una sobriedad realista alcanzada tras el largo periplo metafísico. Más bien, como afirma Sánchez Meca, expresarían una vida cansada y decepcionada de sí misma, un estado patológico provocado por la pérdida de confianza en los grandes valores de la metafísica, en el que las fuerzas activas de la existencia ya no pueden impulsar la acción y la creación de nuevas formas de vida posibles (Sánchez Meca, 1989, pp. 254-255).

Si esto fuera así, los últimos hombres, como señala Deleuze, representarían el modo de vida propio del nihilismo pasivo y reactivo, donde incluso morir resultaría un esfuerzo desmedido (Deleuze, 1998, p. 231). La realidad neutra sobre la que creen habitar el último es un mundo desencantado, deserotizado diría Marcuse (2021, p. 139). Es un mundo en el que, como imaginara Schopenhauer, la voluntad de vivir se ha finalmente apagado, a partir del conocimiento experiencial del hondo dolor del mundo, ante el que no solo los grandes valores metafísicos son cuestionados sino la vida misma se muestra carente de valor (2009, pp. 439). En este sentido, y como señala Fink, el último hombre sería aquel que ha perdido la fuerza y la voluntad para trascenderse a sí mismo, que no se atreve a nada, que ya no quiere nada y que no realiza proyectos. Serían los seres humanos en los que se ha consumido toda potencia creadora, que ya no son una tarea para sí mismo, y que se inventan pequeñas tareas o se pierden en la vorágine de un trabajo para “no ser devorados por el horroroso aburrimiento de una vida que no quiere nada, que en el fondo quiere ‘la Nada’” (Fink, 2000, p. 78).

Así, el peligro que Zarathustra ve acercarse a las puertas de la cultura occidental es que en ella se termine por apagar la voluntad de ir más allá del campo

³ Hoy esto se manifiesta en el concepto de realismo capitalista, acuñado por Fisher (2009), referido a la impotencia que siente la cultura occidental para crear algo nuevo. Desde Marcuse la posibilidad de imaginar otros modos de vida se vincula a la capacidad de articular un modo de deseo no represivo o, con Fisher, poscapitalista (2024). Para Marcuse (1969), la transvaloración nietzscheana buscaría organizar la existencia desde otro principio de realidad, diferente del principio de performatividad que ha regido hasta ahora a la civilización occidental.

de posibilidades cerrado sobre la actualidad⁴. En los últimos hombres se podría hacer carne de modo irremontable la doctrina del “no querer ya y no estimar ya y no crear ya” (Nietzsche, 1972, p. 133). Como apunta Rosen: la amenaza es que occidente pierda toda relación con eros (2004, p. 53). El llamado que hace Zarathustra en el fragmento citado convoca a los últimos hombres a no renunciar a explorar y ensayar nuevas y renovadas formas de vida deseable. El último hombre, pese a toda su pequeñez, aún tiene caos dentro sí para dar a luz nuevos ideales que vayan más allá del estado actual del mundo. Para Zarathustra, al menos en el comienzo de su descenso, en los cuerpos desafectados de los últimos hombres aún late la capacidad de dejarse afectar por aquello que podemos denominar caos pasional (Gooding-Williams, 2001, p. 16) o caos dionisiaco (Ba. Stiegler, 2009a, p. 157), campo vital presente en toda forma de vida, tensionado por las dos fuerzas constitutivas de la vida misma: una que tiende a la forma y la organización, y la otra que tiende hacia la disgregación, las que, como bien desarrolla Nietzsche en *El nacimiento* a partir de las figuras de Dionisio y Apolo, se complementan, componiéndose mutuamente alcanzando diferentes configuraciones y equilibrios

Ahora bien, dicho esto, no podemos sino preguntarnos lo siguiente: ¿por qué, para Nietzsche-Zarathustra, es de suma importancia que el último hombre sea capaz de fijar nuevas metas que muevan a la vida humana a ir más allá de las dinámicas de la actualidad? ¿Por qué podría significar algo tan peligroso dejar de estimar, de valorar y de anhelar, buscando ajustarse simplemente a las lógicas imperantes del presente? Las pequeñas metas, las pequeñas seguridades, los pequeños entretenimientos, una vida segura vivida con relativo control: todo esto puede constituir un modo de vida más apetecible que uno situado en un desgarro continuo, agudizado por proyectos históricos que, buscando alcanzar estrellas lejanas, no han hecho más que legitimar crímenes sin nombre. Muerto dios, lo más sensato pareciera ser acoplarse a lo que hay, perfeccionando los instrumentos que amplían nuestra capacidad de supervivencia. ¿Por qué todo esto puede constituir, entonces, el peligro de los peligros a los ojos de Zarathustra?

Con estas preguntas entramos en el sentido profundo que tiene la figura de los últimos hombres, no solo en el pensamiento de Nietzsche, sino, sobre todo, para nuestra propia época. Para esto debemos hacernos cargo de las consecuencias históricas y existenciales de la muerte de dios y de la desvalorización de los grandes valores, es decir, del advenimiento del nihilismo como experiencia de disgregación; no para perdernos en una suerte de metafísica del poder y de la agresividad anclada en la inmediatez, una vez deslegitimada aquellas perspectivas que hacían confiar a la humanidad occidental en un mundo por venir. La tarea consiste, como el mismo Nietzsche señala, en ensayar otras perspectivas de vida,

⁴ En un fragmento póstumo del año 1886-1887, Nietzsche relaciona el ideal con la deseabilidad (2008, p. 182). Esto es sumamente importante para pensar la transvaloración de todos los valores desde la perspectiva de la deseabilidad (p. 215).

que, sosteniéndose en esa falta de grandes valores propio del nihilismo, proyecten otras formas de vida deseable.

3. *La muerte de dios, la voluntad de verdad y el ideal ascético*

Como vimos, para Zarathustra el último hombre es incapaz de apreciar y de anhelar perspectivas de vida diferentes a las de la actualidad. El último hombre es aquella forma de vida en la que se alcanza el fin de la humanidad (metafísica). Es decir, donde se encarna de modo más radical el ideal ascético y el optimismo socráticos nacidos en Grecia (Gooding-Williams, 2001, p. 86). Los últimos hombres se comprenden a ellos mismos como la consumación de la esencia de la humanidad occidental. Por eso que, cuando Zarathustra les habla de los peligros que pueden avecinarse si no se detienen a pensar las consecuencias de la muerte de dios, no pueden sino burlarse. Para ellos, el vínculo religioso con el mundo es cosa del pasado y su vida está organizada de modo racional y moderado. “Hoy la gente es inteligente y sabe todo lo que ha ocurrido: así no acaba nunca de burlarse” (Nietzsche, 1972, p. 39).

La muerte de dios está relacionada con el desarrollo de la voluntad de verdad, la que ha constituido la fibra íntima del proyecto metafísico⁵. La cultura occidental ha sostenido su (supuesta) dignidad cosmológica en la creencia que en ella se pone de manifiesto una relación singular con el reino de la verdad, es decir, con ideas, valores y principios purificados de toda esa apariencia y contradicción del mundo sensible, que determinan el modo universalmente válido de relacionarnos con la existencia en general. La voluntad de verdad implica, entonces, la voluntad de vivir de acuerdo con aquellos principios valorados como los más altos. La verdad, así, no solo es un valor del impulso cognitivo, sino uno profundamente moral y estético. Ha inscrito en el cielo de la existencia occidental aquellos ‘tú debes’ que han imprimido las formas a la vida individual y colectiva, dándole a la fatigosa lucha por la existencia un fin, una razón de ser.

⁵ En lo que sigue, la voluntad de verdad se comprende como una suerte de motor movilizador de la humanidad occidental, proyectada hacia aquellas promesas constitutivas de ese mundo verdadero que la espera –si actúa sobre la base de aquellos grandes valores metafísicos– al final de la historia. La verdad, aquí, tiene un carácter cognitivo y moral, y, en tanto constituye una *exigencia*, tiene un inminente carácter disciplinador y formador de una cierta unidad de estilo de la cultura. Ahora bien, esta voluntad de verdad –en sentido metafísico– busca lo permanente tras el mundo del devenir, lo que implica una voluntad que, buscando la seguridad en el más allá, desprecia el más acá, lo que la transforma en una potencia que, contraria a la vida, paradójicamente le ha permitido a la vida humana persistir en la existencia.

La historia de la voluntad de verdad es una cuestión compleja, que haría necesarios desarrollos que no podemos realizar acá. Sin embargo, es importante destacar, al menos, dos elementos. El primero tiene que ver con el *optimismo socrático* analizado por Nietzsche en *El nacimiento* (2004, pp. 131-137), donde señala que se basa en tres creencias: 1) el fondo del ser puede ser conocido, 2) lo conocido puede ser manipulado o mejorado, y que 3), lo que no se puede conocer ni transformar no existe. En ese sentido, como subraya Morey, en estas tres creencias opera la idea de que lo verdadero o lo que realmente debe existir es aquello que puede ser producido, mejorado o manipulado para nuestros propios intereses o proyectos (2018, p. 107). La voluntad de verdad se sostiene en la “creencia inquebrantable de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar alcanza los abismos más hondos del ser, y que el pensar está en condiciones no solo de conocer, sino incluso de corregir el ser”. Lo que es “una sublime ilusión metafísica” (Nietzsche, 2004, p. 133).

Ahora, si aquí vemos que la voluntad de verdad se dirige hacia el ser o hacia la naturaleza exterior, el segundo elemento destacamos se relaciona con un movimiento que la voluntad (de verdad) realiza sobre sí misma, y en la que se busca el dominio o domesticación de la naturaleza interna del ser humano, de su animalidad e irreductible singularidad (Lemm, 2010, p. 60). Aquí cobra relevancia lo que, en *La genealogía*, Nietzsche denomina ideal ascético. Este repliegue de la voluntad (de verdad) sobre el propio sí mismo implica un arduo y doloroso trabajo emprendido por el animal humano sobre la multiplicidad de pulsiones que lo constituyen, buscando esculpir en la propia carne una forma que las organice y disponga hacia determinados fines. En *La genealogía*, Nietzsche describe cómo dicho proceso tiene lugar cuando determinadas unidades de poder (los señores) obligan a otras (los débiles) a amoldar su estructura pulsional convirtiéndolos en funcionales a determinados órdenes sociales; o cuando dos unidades de igual poder logran un acuerdo para que cada uno reprenda las pulsiones agresivas para vivir en relativa paz. En ambos casos, es fundamental que las pulsiones aplacen su tendencia a la descarga o satisfacción inmediata o primaria, anclando su satisfacción en objetos, metas o ideales secundarios y sublimados (la paz) que han sido proyectados por la pulsión o fuerza dominante, la que termina así por gobernar y dar forma al conjunto (Gemes, 2009, p. 48)⁶. Para Nietzsche, el alma (individual o colectiva) no es una cosa simple y unitaria, sino una “estructura social de [...] instintos y afectos” (1990, p. 34). El ideal ascético implica que este ejercicio (*ascesis*) de autodisciplina y autorrepresión está puesto en relación con un ideal o con una promesa que le da a todo este trabajo doloroso una razón de ser.

⁶ La voluntad de poder no es en este sentido una pulsión entre otras, sino una tendencia al crecimiento que empuja a toda pulsión, la que no busca más que enseñorearse del conjunto, conduciendo a todas las pulsiones finalmente a expresarse o descargarse en sus objetos o ideales, vinculando al conjunto sobre la base de una síntesis expresada en formas de desear vivir a nivel social, pero también a nivel individual (Richardson, 1996, p. 44).

La razón de ser ideal le otorga a la lucha contra la naturaleza, interna y externa, una consistencia simbólica que trasciende la necesidad o la mera conservación. En el marco interpretativo del ideal ascético, el sufrimiento no solo se padecerá por causas externas, sino que incluso se busca con alegría, como en el caso de lo que Nietzsche denomina “moral del sufrimiento voluntario” (Nietzsche, 2014, p. 499). El ideal ascético sostiene que el sufrimiento que generan las prácticas de domesticación, autoabnegación y de autodomínio, son signos irrefutables de un proceso de redención que culminará en una recompensa final, sea en el más allá o en el más acá. Esta recompensa tiene que ver con la conquista de un mundo libre de errores, ambigüedades, contradicciones y conflictos, y en el que –en su versión cristiana, por ejemplo– los humillados, los sufrientes, los abnegados de la tierra, al fin podrán gozar de un poder y dominio divinos, disfrutando incluso con el sufrimiento de aquellos que los violentaron en vida (Nietzsche, 1996, p. 55-57). En el ideal ascético, por tanto, podemos leer la deseabilidad metafísica de que el mundo sufriente y contradictorio del devenir se disuelva en una síntesis de armonía total, lo que revela, en el fondo, un resentimiento profundo con la vida misma, lo que Nietzsche analiza de forma detallada en *La genealogía* (1996, pp. 146 y ss.). El ideal ascético responde así, a “el deseo-de-ser-de-otro-modo, de estar-en-otro-lugar”, verdadera creación de lo que, en el Zarathustra, denomina “espíritu de la venganza” (1972, p. 205).

Ahora bien, lo paradójico es que, para Nietzsche, esta auténtica pasión metafísica es lo que ha conmovido al ser humano, animal sufriente por excelencia, a persistir en la existencia, pese a todo⁷. Dicho en otras palabras: el ideal ascético –y toda la moral que sobre él se ha sostenido, nacido de un profundo resentimiento para con la vida– ha sido un elemento crucial para la conservación de la propia vida. Como señala Nietzsche, al justificar y dar legitimidad a todo el sufrimiento de la existencia, el ideal ascético ha atado a la vida humana a la existencia, salvándole de todo el hastío que en ella se generaría si constatará que todo el esfuerzo, fatiga y sufrimiento, es algo meramente absurdo, arbitrario y en vano. Esto, porque la vida humana no es que no soporte el dolor de la existencia, sino su falta de sentido:

ni para el cristiano, que ha interpretado el sufrimiento introduciendo en él toda una maquinaria oculta de salvación, ni para el hombre ingenuo de tiempos más antiguos, que tenía por hábito el explicarse todo sufrimiento en relación con los

⁷ El carácter conservador de la vida de las ideas metafísicas y morales recorre toda la obra de Nietzsche, en tanto errores necesarios que han permitido el desarrollo de la vida humana, a nivel individual y, sobre todo, social. Como escribe en *Humano*, “La bestia que hay en nosotros quiere ser engañada; la moral es la mentira necesaria para que esa bestia no nos despedace. Sin los errores inherentes a las hipótesis morales, el ser humano se habría quedado en mero animal” (Nietzsche, 2014, p. 98).

espectadores o con los causantes del sufrimiento, ha existido jamás un sufrimiento que sea absurdo. (Nietzsche, 1996, p. 78)

Por eso, el ideal ascético –único ideal que hasta ahora ha movilizado con pasión a la existencia occidental– debe ser considerado una “de las potencias conservadoras y creadores de síes de la vida” (1996, p. 140).

Ahora bien, son justamente las exigencias puestas a la cultura occidental por esta voluntad de verdad, las que han generado que esta, finalmente, termine por no creer en las promesas metafísicas que la han legitimado⁸. En otras palabras, es justamente este optimismo socrático de reducir lo verdadero a aquello que puede ser calculado y manipulado, junto a las prácticas de represión de toda relación con el mundo mediada por la pasión, la pulsión, la apariencia o los sentidos promulgado por el ideal ascético, lo que ha terminado por hacer evidente la falta de fundamento real de las promesas redentoras que han sostenido la creencia en la dignidad metafísica de la cultura occidental: “el concepto de veracidad tomado de manera cada vez más rigurosa, la sutileza de padres confesores de la conciencia cristiana, traducida y sublimada en conciencia científica, en limpieza intelectual a todo precio” el que termina por “prohibirse la *mentira* de la creencia en dios” (Nietzsche, 1999, p. 225).

Para los últimos hombres, sin embargo, esta constatación no es algo terrible. Es más, ellos se consideran a sí mismos ateos, y su relación con el mundo ya no necesita estar mediada por ninguna promesa ni esperanza en un mundo por venir. A fin de cuentas, para los últimos hombres, su modo de vida es la culminación de la historia de la voluntad de verdad, la que finalmente ha alcanzado su propósito interno: el establecimiento de una relación de dominación con la naturaleza interna y externa, libre de todo tipo de pasiones, de deseos, de estimaciones, de creencias y valoraciones de cualquier tipo. En otras palabras, ya no es necesario justificar la actualidad a partir de un futuro prometido. Todo lo contrario: son las dinámicas sociales, económicas y culturales de la actualidad las que dan legitimidad y sentido a toda la historia acontecida. No necesitan de promesas porque el presente, tal cual es, no es otra cosa que el cumplimiento mismo de la promesa constitutiva del proyecto metafísico (Ba. Stiegler, 2021, pp. 108 y ss.). En los últimos hombres se ha hecho carne el llamado sentido histórico, el que Nietzsche problematiza críticamente en la segunda de sus intempestivas (Nietzsche, 2011, p. 709).

Comprender la propia época como justificación final de todos los conflictos y sufrimientos de la historia universal, implica, al menos, dos asuntos relevantes. Primero, que, si las promesas de la metafísica se revelan como quimeras, no son

⁸ La relación entre la voluntad de verdad y los procesos de desvalorización del optimismo metafísico y socrático está presente en el pensamiento de Nietzsche desde *El nacimiento* en relación con Kant y Schopenhauer (2004, 131-137).

solo los grandes valores los que entran en crisis, sino la legitimidad del valorar, del estimar, del anhelar, en cuanto tales. Desde la perspectiva de los últimos hombres, estas tendencias vitales son las responsables de los grandes malentendidos de la historia universal. Es verdad, piensan, que han sido estas ilusiones metafísicas las que han permitido el mejoramiento progresivo de la vida humana, sin embargo, estas ya no serían necesarias para conservar la vida. Por ello, como señala Nietzsche, la época de los últimos hombres se caracteriza por “el rechazo radical del valor, del sentido, de la deseabilidad” (2008, p. 114). Es decir, no solo por el rechazo a los grandes valores de la metafísica, sino por el valorar mismo. Es una época en la que no solo se ha dejado de creer en dios, sino en el que ya no se considera válido ni necesario ningún tipo de creencia. Por lo mismo, es una época descreída, en la que ya no se cree en nada. El sentido histórico de los últimos hombres implica, entonces, paradójicamente, una suerte de clausura de la historia, una suerte de sentimiento epigonal que inunda la vida humana una vez esta cree que ya no resta nada nuevo ni diferente por pensar, por desear, por hacer, o mejor, nada nuevo por ser. Por esta razón, Nietzsche en la segunda intempestiva, denomina este sentido histórico como una enfermedad, como una decadencia. Pone en evidencia la incapacidad creativa de los últimos hombres (de la metafísica).

Se comprende, por ello, como segundo asunto, que en los últimos hombres la voluntad de verdad se transmute en “anhelo de *certeza*” (Nietzsche, 1999, p. 210). La felicidad que se espera ya no es esa redención dramatizada por el ascenso del espíritu en la historia, sino una felicidad “llena de seguridad, libre de peligro, repleta de bienestar y de facilidad de vida para todo el mundo” (Nietzsche, 1990, pp. 68-69). La naturaleza se ha convertido en una realidad desencantada determinada por las indiferentes leyes de causa-efecto, mientras el ser humano se convierte en un animal calculable, regular, uniforme, necesario y anticipable (Nietzsche 1996, p. 67). Un animal que ya no genera miedo, un animal doméstico, dócil y funcional a las dinámicas que sostienen la sociedad en su conjunto y a quien solo le bastan pequeñas metas y entretenimientos para ser feliz. Pero ¿no sería justamente más propio de una humanidad madura habitar sobre pequeñas certezas, metas y entretenimientos que aseguren la supervivencia, sin dramáticas metafísicas de ningún tipo? No podemos obviar que, como señala Lampert, el último hombre no solo es un animal agotado y decepcionado de los valores de antaño, sino que es, también y, sobre todo, la humanidad de la superioridad tecnológica ante la naturaleza (1986, p. 25).

El sentido histórico de los últimos hombres los lleva a comprenderse como fin y sentido últimos de la historia universal, lo que se relaciona estrechamente con su rechazo radical a toda creencia, a toda valoración y anhelo de un futuro cualitativamente diferente al de la realidad actual (Lampert, 1986, p. 25). Como el ser humano teórico problematizado en el *Nacimiento*, hace del conocimiento racional (y calculante) la única base de lo real; como el ser humano hegeliano, atribuye a la posesión de este estadio final del conocimiento de la verdad el resultado

final del progreso histórico (Gooding-Williams, 2001, p. 84). Para Nietzsche, sin embargo, este sentido histórico es más bien una suerte de enfermedad, expresión de una honda decepción y desesperanza que abruma a la humanidad occidental, consecuencia de la misma voluntad de verdad (metafísica) que iluminó durante milenios su lugar privilegiado en la economía general de la existencia y que ha terminado por remecer sus propios cimientos (Reginster, 2006).

Ahora bien, la dinámica de la realidad alcanzada por los últimos hombres no emerge como un estadio final calmo y estable, sino todo lo contrario. Como veremos a continuación, lo que Nietzsche denomina sociedad de las máquinas se caracteriza por el aceleramiento industrial del tiempo de la vida, que se manifiesta como disgregación, atomización y homogeneización gregaria de proporciones inéditas. Es en esta coyuntura histórica donde el mensaje de Nietzsche-Zarathustra adquiere carácter de urgencia: o el último humano reaprender a activar, desde otro centro de gravedad, su voluntad de crear y dar forma a los flujos del devenir (sin reprimirlos ni negarlos), o su pasividad descreída lo conducirá a un momento de disgregación y caos totales.

4. La época de las máquinas y la amenaza del nihilismo

La voluntad de verdad devenida en anhelo de certeza busca transformar la existencia en un lugar seguro, abandonando así, definitivamente, las comarcas duras de la vida. Como vimos al principio, se busca a toda costa sostener un modo de vida en el que haya desaparecido incluso el riesgo de tener que discernir, por ejemplo, lo alto y lo bajo o lo perjudicial y lo que sana, lo que para Zarathustra queda expresado en la figura del asno que solo sabe decir sí (*Ja*) (1972, p. 416). La voluntad de verdad devenida anhelo de certeza implica, entonces, una suerte de voluntad de administración total, donde todo tenga su lugar, donde se borre todo aquello que no puede ser controlado ni manejable.

En la sociedad descreída de la seguridad total, ya no se busca disciplinar nuestro cuerpo y nuestra alma en vistas de los designios de ese reino de la verdad transmundana. Tampoco se trata de un dominio que tiene como fin la liberación de las potencialidades del individuo humano. En la sociedad de los últimos hombres, la administración total se transforma en fin de sí misma, lo que implica, a su vez, que el fin último es la supervivencia de la sociedad en su conjunto: es el triunfo de la totalidad inmanente. Por esta razón, la sociedad moderna no sería el triunfo de la individualidad soberana, sino la expresión más lograda del espíritu gregario (Ber. Stiegler, 2011, p. 3). El optimismo socrático y el ideal ascético han terminado en lo que Nietzsche denomina, sin más, nihilismo administrativo (1996, p. 90).

Nietzsche es sorprendentemente lúcido al observar que las nuevas formas de dominación en lo que denomina la época de las máquinas (cuyo máximo estandarte era para él el último ídolo, el Estado total) se articulan en función de las emergentes tecnologías del siglo XIX. “La imprenta, la máquina, el ferrocarril y el telégrafo son premisas de las que nadie se ha atrevido aún a sacar su conclusión milenaria” (2014, p. 448). En la sociedad administrada, la máquina se transforma en el modelo arquetípico por excelencia: “de muchos hace *una* máquina, y de cada individuo un instrumento para un *único fin*” (2014, p. 436). De cierta forma, las máquinas amplían significativamente la capacidad de conocer y transformar la naturaleza, permitiendo descubrir y desencadenar “una gran cantidad general de fuerzas, que en otros casos dormirían”, volviendo al mismo tiempo “activos y uniformes” a los seres humanos (2014, p. 436). Como señala en sus conferencias sobre el futuro de los centros de enseñanza, esto implica una transformación radical de la relación con la naturaleza, en la que prevalece el cálculo y la astucia en vistas de su sometimiento (2011, p. 523). Este sometimiento de la diversidad de fuerzas, pulsiones y afectos que constituyen la naturaleza y el subsuelo de la subjetividad, está puesto al servicio de la mantención y perfeccionamiento continuo de esta misma capacidad de cálculo, optimización y sometimiento, lo que para Nietzsche evidencia que las máquinas –como modo de organización social ideal– se convierten en fines de sí mismas (2014, p. 256). ¿Pero si estas buscan desencadenar fuerzas que, sin ellas, dormirían, entonces el motor de la sociedad moderna se centra en la optimización continua de su capacidad para desencadenar siempre más fuerza? ¿Es el anhelo de certeza paradójicamente generador de una experiencia de incertezza nunca vivida?

Nietzsche identificó tempranamente las transformaciones profundas e irreversibles que se estaban viviendo en su época a propósito de la revolución industrial y la emergencia de los nuevos medios técnicos (Ba. Stiegler, 2009b, p. 125; Shapiro, 2016, p. 74). Si en un momento lo normal era que las cosas permanecieran, en la sociedad de las máquinas lo normal es que todo cambie de modo acelerado, presentándose la realidad como un flujo absoluto. Como muy bien subraya Barbara Stiegler, la realidad que descubren las ciencias de la vida marca un quiebre radical con la concepción del XVIII: ya no se trata de una naturaleza integralmente sumisa y reglada por leyes universales. La realidad que descubren, más bien, es histórica y evolutiva, y en la que prima no la durabilidad, sino el cambio, el conflicto y el flujo continuo (Ba. Stiegler, 2021, p. 379). Flujos de personas, de mensajes, de imágenes, de valores, de mercancías, de capitales, flujos mediáticos cada vez más globales que trastocan aquellos límites que durante miles de años habían permanecido relativamente estables, marcando la diferencia entre esto y lo otro, entre arriba y abajo.

En este contexto, ¿qué mantiene la unicidad y coherencia de la sociedad moderna si ya no puede sostenerse en los grandes valores y principios de antaño?

La relación hipersincrónica de los últimos hombres con las lógicas de las máquinas, las que los ponen a trabajar en pos del aceleramiento de los flujos. Todo otro modo de relacionarse con el mundo que no esté centrado en el hacer queda aquí relegado al olvido.

Nietzsche piensa este fenómeno ligado a la moderna apología del trabajo, última versión del elogio a lo impersonal y del miedo a lo individual. El culto al trabajo mantiene a todos bien sujetos y logra evitar que se desarrollen la razón, el deseo y el afán de independencia. Pues consume una cantidad extraordinaria de energía psíquica, robándosela a la reflexión, a las cavilaciones, al soñar, a las preocupaciones, el amor y el odio, lo que la hace la sociedad más segura (2014, p. 580). En la sociedad moderna, nos dice Nietzsche, “la auténtica virtud es hacer ahora algo en menos tiempo que otro” (1999, p. 189). De ahí que lo que la caracterice sea su “jadeante prisa por el trabajo”, por la vergüenza que genera el reposo, por la mala conciencia que genera la meditación.

Se piensa con el reloj en la mano, así como se come a mediodía con los ojos puestos en las noticias de la bolsa de valores –se vive como uno que continuamente “pudiera perder” algo. Es preferible hacer cualquier cosa, antes que nada. (pp. 188-189)

La contracara de este afán por el hacer y la rapidez radica en una suerte de hambre por la ganancia y el oro, “auténtico vicio del Nuevo Mundo”. Este sentimiento parece sostenerse en una experiencia radical de provisionalidad y de continua ‘falta de’ algo que permanezca, lo que se agudiza con el aceleramiento de los flujos gatillados por la optimización creciente de la capacidad de las máquinas. Sin embargo, el tiempo atado al ciclo de optimización de todas las esferas de la existencia,

ahorca toda cultura y todo gusto superior. Y así perecen todas las formas bajo esta prisa de los que trabajan, así perece también el sentimiento por la forma misma, el oído y el ojo para la melodía de los movimientos. (p. 189)

Todas aquellas potencialidades de la vida humana en las que se tejen otros vínculos, sensibilidades o tiempos con el mundo, son reprimidas en pos del aumento de la capacidad de efectuación.

Ahora bien, en este aceleramiento continuo late un malestar agudo que ningún tipo de narcótico puede suprimir del todo. Como constata Nietzsche en *La ciencia jovial*, la sociedad basada exclusivamente en el trabajo y en el hacer no genera placer. El trabajo es considerado meramente un medio instrumental para obtener un sueldo que le permitirá al trabajador obtener algo de entretenimiento para conciliar un

agotamiento creciente. El trabajo bien hecho, el juicio del artesano, la satisfacción de inscribir la propia existencia en la obra, desaparecen. El trabajo en la época de las máquinas es funcional a requerimientos que no atañen ni comprometen. No convoca a un trabajo de la voluntad sobre sí misma de cara a un fin trascendente. Así, el autosacrificio y el autodominio, el aplazamiento de la satisfacción primaria de las pulsiones exigidas por las lógicas de aceleramiento continuo, pierden toda razón de ser, augurándose un verdadero proceso de desmotivación.

Este punto marca una diferencia radical con la cultura metafísica. Allí el ideal ascético mantenía las pulsiones organizadas en función de la confianza en el porvenir, lo que hacía que el sufrimiento voluntario se gozase, y que la vida de cada cual se quisiera escindida, pues así se sentía más segura y triunfante a medida que disminuía su vitalidad y aumentaba su tormento (Nietzsche, 1996, p. 137). Había un cierto placer incluso en la propia autoabnegación. Primero, el placer de sentirnos dominadores, al menos de nuestras propias pulsiones. Segundo, un placer imbricado en la ilusión de que el sufrimiento producido en la autoabnegación nos elevaba hacia un mundo cualitativamente diferentes al de la mera lucha por la existencia.

En cambio, en la sociedad de los últimos hombres “si hay aún algún disfrute en la socialidad y las artes, es un disfrute como el que disponen los esclavos que han trabajado hasta el cansancio” (Nietzsche, 1999, p. 190). La autoabnegación exigida por la sociedad industrial ya no es fuente de placer, tampoco reporta una experiencia de dominio frente a la naturaleza externa o interna. En esta carrera por ganarle algo de tiempo al tiempo, se acrecienta el sentimiento de impotencia, de falta. El daño que genera esta aceleración ansiosa de una vida desbordada e incapaz de lidiar con la diversidad de estímulos y exigencias expande un malestar que el parpadeo de los últimos hombres es incapaz de experimentar.

Si todas aquellas metas por las que los individuos posponían la satisfacción inmediata de sus pulsiones se han desmoronado, una pregunta tenderá a acosar a los últimos hombres: ¿por qué renunciar a los propios intereses inmediatos en nombre de una sociedad industrial que solo agudiza el sentimiento de impersonalidad e impotencia?, ¿por qué mantenerse atado a las pulsiones que nos constituyen, si ninguna meta es más significativa que otra?, ¿por qué esforzarse en cultivar una cierta coherencia y consistencia social e individual si nada vale verdaderamente la pena?

Nietzsche anticipó la gran amenaza que se ceñiría sobre la cultura occidental. En un apunte escrito durante los años 1882 y 1883 (mientras redactaba la primera parte del *Zarathustra*) escribió: “preveo algo terrible. El caos es inminente. Todo fluye” (2010, p. 108). Sin nadie ni nada que gobierne y organice la multiplicidad de fuerzas y pulsiones individuales y sociales, lo que Nietzsche augura es un proceso de desmantelamiento de todos aquellos elementos que dieron consistencia y legitimidad a una diversidad de culturas y formas de vida, a nivel social e individual. Como escribe en un fragmento de noviembre de 1882 y febrero de 1883:

la disolución de la moral conduce, en sus consecuencias prácticas, al individuo atomizado; y, por otra parte, al fraccionamiento del individuo en pluralidades –flujo absoluto. Por eso hace falta, hoy más que nunca, una meta; y amor, un nuevo amor. (2010, p. 109)

El nihilismo que amenaza a los últimos hombres es profundamente afectivo (Creasy, 2020, p. 114) y experiencial (Esquirol, 2018, p. 23). El rechazo a todo estimar, valorar y desear implica la disolución de toda mediación cultural y social sobre la base de las que se habían generado procesos –duros, dolorosos, terribles también– de “pacificación de la existencia”, utilizando otro término de Marcuse (1969, p. 46). Esto genera un incremento en la lucha y la violencia entre las diversas fuerzas y pulsiones cada vez más fragmentadas que se disputan la satisfacción inmediata de sus intereses; o como una creciente desafectación y apatía de toda fuerza con la consiguiente disolución de toda individualidad en la actividad mecánica de la sociedad industrial sostenida en tendencias impersonales (Creasy, 2022, p. 115). Este proceso conduce hacia un estado de “escepticismo y un relativismo disolventes y desintegradores”, que pone en riesgo las condiciones mismas de la vida (Nietzsche, 2011, p. 761). Como apunta en un fragmento de 1882: “Nuestra era es una era agitada, y por este motivo no es una era de pasión; se acalora continuamente porque siente que no tiene calor –se congela en el fondo” (2010, p. 73).

Como vimos con Rosen, en la sociedad de las máquinas es la fuerza de eros la que está amenazada, la fuerza que tiende hacia la juntura de lo múltiple. Para Nietzsche en los últimos hombres se hacen cuerpo las consecuencias de lo que señaló a propósito del discípulo de Heráclito, quien, percibiendo solo el flujo sin sentido ni orden del devenir,

ya no cree en su propio ser, ya no cree en sí, lo ve todo deshacerse en puntos que se han movido y se pierde en este flujo del devenir; por último [...] apenas si osará mover un dedo. (Nietzsche, 2011, p. 698)

En *Schopenhauer como educador* Nietzsche describe ciertas tendencias culturales que perfectamente podrían ser aquellas que Zarathustra tenía ante sus ojos al bajar de la montaña. Nietzsche observa los síntomas de “un exterminio y un desarraigo completos de la cultura” (2011, p. 768). La religión ha desaparecido, dejando solo pantanos o estanques. Las naciones se separan otra vez con renovada enemistad. Las ciencias, practicadas sin medida, se disgran, disolviendo todo aquello en lo que se creía firmemente. La economía financiera ocupa el lugar de las clases cultas, las que ya no son faros de ningún tipo. El mundo está rodeado de desasosiego: “todo sirve a la barbarie que está viniendo, incluidos el arte y la ciencia actuales” (2011, p. 768). La enfermedad general se ignora por completo, pero el

que se arriesga a pensar solo puede ver “el rostro yermo y cruel de la naturaleza” (2011, p. 768). “Nunca ha sido el mundo más mundano, nunca ha sido más pobre en amor y bondad” (2011, p. 768). En la vida moderna se agitan fuerzas salvajes, primitivas y descomunales, sin embargo, los individuos se comportan como si nada supieran. Pese a ello, su desasosiego demuestra que están al tanto: solo pueden pensar exclusivamente en sí mismos, construyen solo el día a día, con un desenfreno alocado, pues saben que mañana todo puede estar acabado. En este contexto, la pregunta que (nos) hace Nietzsche es comprometedora:

¿Quién mantendrá en algo la imagen del ser humano mientras todos los demás solo sienten dentro de sí el gusano egoísta y el miedo perruno en su caída de aquella imagen a lo animal o incluso a lo rígido-mecanicista? (2011, p. 770)

¿Pero, no es precisamente esta pregunta la que marca el descenso de Zarathustra?

Cuando Zarathustra desciende de la montaña y se encuentra con el último hombre en el mercado, cree que él aún puede revertir la disgregación social e individual total. Es verdad que al final del prólogo Zarathustra termina por perder totalmente la confianza en el último hombre. Sin embargo, si ellos pudiesen renunciar a su soberbia parpadeante, la cosa podría ser diferente. Pese a la desconfianza de Zarathustra respecto de los últimos hombres, ellos cargan en sus espaldas la responsabilidad de articular nuevas maneras de organizar un flujo absoluto que el desarrollo de las tendencias de la metafísica ha develado como horizonte inexorable. La voluntad de verdad ha permitido a la humanidad liberarse de viejos prejuicios y principios que han legitimado crímenes sin nombre. Pero esto no es suficiente. Liberarse de unos valores solo tiene sentido –como insiste Zarathustra– si somos capaces de crear un nuevo amor, que organice de otro modo la multiplicidad de la existencia. Como señala el propio Zarathustra: “¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zarathustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre para qué?” (Nietzsche, 1972, p. 102).

5. Conclusión

Entre noviembre de 1887 y marzo de 1888, Nietzsche escribió en sus cuadernos lo siguiente:

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 [...] Toda nuestra cultura europea se mueve desde hace ya tiempo bajo la tortura de una tensión que crece de decenio en decenio como abocada a una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como un río que quiere acabar, que no reflexiona ya, que tiene miedo de reflexionar sobre sí mismo. (Nietzsche, 2008, p. 489)

Sin entrar en los detalles de este fragmento fundamental, cabe subrayar que, para Nietzsche, las consecuencias de la muerte de dios y de la degradación de los grandes valores se desplegarán en un proceso que durará doscientos años. Esto quiere decir que los elementos que hemos analizado se irán complejizando en un proceso de larga duración, con la creciente agudización de fenómenos tales como la disgregación, la atomización y la homogeneización gregaria sin precedentes, lo que no podemos pensar desligado de la aceleración industrial y la aparición de las nuevas tecnologías relacionales como el telégrafo, el periódico o el ferrocarril. Este fragmento fue escrito en 1888, lo que implica que hoy estamos a medio camino de esa historia en la que la cultura occidental se encuentra abocada a una catástrofe, como un flujo violento, temeroso de reflexionar sobre sí mismo.

Ahora bien, para Nietzsche, como hemos visto, se trata de desplegar una contratendencia a este río (hiperindustrial) que se precipita en la irreflexión. Una que, asumiendo con radicalidad las consecuencias de la muerte de dios, incorpore ese acontecimiento –supere su represión (Gooding-Williams, 2001, p. 85)– liberando a la vida humana para la experimentación de nuevas formas de existencia. Se trata de explorar modos de vida –individuales y colectivos– posibles y deseables, que permitan cultivar bifurcaciones en este flujo absoluto, inscribiendo en el devenir nuevas maneras de organizar afirmativamente la pluralidad de la existencia. Como señala en Aurora: “hay que hacer ensayos y más ensayos con nuevas formas de vida y de sociedad”, que nos permitan inventar modos de vida más allá de la cultura de la culpa metafísica (2014, p. 576).

En esta coyuntura, la transvaloración de todos los valores adquiere una relevancia crucial. Nietzsche es consciente de que, para contrarrestar sin negar el predominio del flujo absoluto es necesario estar a la altura del acontecimiento de la muerte de dios. En términos de Deleuze, se trataría de convertir esa herida en una fuente (o casi-causa) para nuevas posibilidades de singularización de la existencia, que permitan abrir la vida hacia su pluralidad inagotable (1994, p. 157). Cuando Heidegger, en su curso de 1939 sobre el eterno retorno, señala que este pensamiento convoca a la humanidad a una decisión, se mueve dentro de esta misma coyuntura histórica (2002, p. 224). Sin embargo, pierde de vista que esta responsabilidad que *anhela* estar a la altura de este acontecimiento se relaciona, sobre todo, con una replantación de la vida humana en la naturaleza, lo que redefine la tarea y la responsabilidad filosóficas (Lemm, 2025, p. 85). Tras la muerte de dios ya no es posible vivir como si la vida humana estuviese desligada de la vida

animal y vegetal, lo que implica, entre otras cosas, volver a pensar la relación entre naturaleza y cultura (Lemm, 2010, p. 60).

Esto implica desplazar el centro de gravedad de la reflexión filosófica de la conciencia hacia el cuerpo (Ba. Stiegler, 2021; Jara, 1998). Para Nietzsche, el cuerpo no es simplemente el cuerpo biológico, sino un campo agonal de pulsiones que excede a la conciencia en tanto gran razón (Nietzsche, 1972, p. 60). Hacer del cuerpo este nuevo centro no significa promover una liberación total de las pulsiones, liberadas de la represión metafísica. Nietzsche no afirma, de forma ingenua, el devenir sin más (de las pulsiones), ni el acrecentamiento infinito de la capacidad de dominio (Heidegger, 2003). Replantar la vida humana en la naturaleza implica reconocer este campo pulsional como fuerza creativa y agonal, lo que implica, también, reaprender a diferenciar tendencias o fuerzas que elevan y abren a la vida hacia renovados procesos de singularización, y otras que la llevan a disolverse en una homogeneidad disgregante y cerrada sobre sí. Para identificar estas tendencias no sintetizables en unidad y, por ello, indeleblemente latentes en la economía de la existencia, se hace necesario reinscribir el pensamiento trágico en el corazón mismo de la modernidad.

Para abrir nuevas posibilidades, Barbara Stiegler advierte que, para Nietzsche, hay que evitar dos actitudes: la primera, buscar el retorno a antiguos valores que otorguen orden inmutable a una multiplicidad desbordante; la segunda, adaptarse ciegamente al flujo para sobrevivir sin cambiar nada (2021, p. 27). Frente a ambas, Nietzsche propone otro camino: no hacer de estas tendencias fuerzas antagónicas sino, como diría Bernard Stiegler (2004, p. 88), reaprender a componer –entre y con ellas– nuevas condiciones sociales, materiales y culturales, que promuevan insistentemente el crecimiento singular e inagotable de la existencia.

La transvaloración de los valores implica reafirmar la importancia que tiene, para la ampliación y crecimiento de las dinámicas de la vida, el valorar y el desear, a contracorriente de esa desafección epigonal de los últimos hombres. Se trata de cultivar nuevas formas de valorar y desear vivir. Como vimos, ante el nihilismo pasivo de los últimos hombres, para Nietzsche es necesaria una nueva creencia y un nuevo amor. En este contexto, la imagen de lo sobrehumano adquiere un sentido fundamental. Para decirlo con Freud: si con la desvalorización de los valores metafísicos se termina por rechazar el valorar mismo, se torna crucial inventar nuevos procesos de sublimación no-metafísicos y no represivos (Gemes, 2009), que potencien las fuerzas ascendentes, generadoras y afirmativas de la existencia, por sobre toda cerrazón reactiva y gregaria anclada en lo meramente propio.

Así, lo sobrehumano, como nueva creencia y nuevo amor, puede entenderse como una sublimación no-represiva (en los términos de Marcuse). Se trata, entonces, de inscribir en el flujo del devenir nuevos principios diferenciadores (nuevos valores y modos de valorar), que favorezcan lo que podríamos denominar –con Nietzsche

y más allá de él— una política de las singularidades. La preposición sobre (*Über*) señala esa tendencia de la vida hacia su elevación, superación y transformación, lo que implica priorizar valores y modos de vida que potencien la capacidad de abrazar (perspectivista y afectivamente) los pliegues siempre inagotables de la existencia, como en cierto sentido señala Nietzsche en *La genealogía* (1996, p. 139).

La tarea de la filosofía del futuro no es solo criticar los valores metafísicos, sino explorar nuevas formas de vida posibles y deseables. Afirmar la vida implica reconocer la relación que existe entre sus dinámicas de crecimiento y regresión, lo que, a su vez, supone asumir que la razón encarnada solo puede decantarse hacia perspectivas generadoras de procesos de singularización (siempre en lucha contra las tendencias regresivas y gregarias), si las pulsiones son movilizadas por fuerzas que las articulen, eleven y proyecten hacia nuevas metas y fines afirmativos (como lo sobrehumano), inscribiendo así en el alma —en tanto “estructura social” (Nietzsche, 1990, p. 34)— una verdadera “economía política libidinal”, ya prefigurada en Nietzsche, pero desarrollada por Freud (2010) y, hoy, entre otros, por el programa filosófico de Bernard Stiegler (2009).

En la era de la gran disolución, esta —y no otra— parece ser la tarea que Nietzsche nos dirige a nosotros, últimos hombres: asumir una nueva responsabilidad para el cuidado y cultivo de la diversidad inagotable de la economía general de la existencia. Una nueva tarea que viene a nosotros en un instante histórico en el que, como señalara Guattari a principios de los años noventa, las formas de vivir y de ser de lo que aquí hemos buscado pensar a partir de la figura del último hombre, están acelerando esa fuerza nihilizadora de los procesos de desertificación, atomización y homogeneización, desequilibrando las ecologías psíquica, social y ambiental, y amenazando, con ello, la implantación de la vida sobre la superficie del planeta tierra (2023, p. 9).

Referencias

- Ansell-Pearson, K. (1999). *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker. The perfect nihilist*. Cambridge University Press.
- Cano, G. (2022). Zaratustra posfordista. *Enrahonar*, 68, 16-46.
- Carrasco, E. (2000). *Para leer Así habló Zaratustra de F. Nietzsche*. Universitaria.
- Creasy, K. (2022). *The Problem of Affective Nihilism in Nietzsche. Thinking Differently, Feeling Differently*. Palgrave Macmillan.
- Deleuze, G. (1994). *La lógica del sentido*. Paidós.
- _____. (1998). *Nietzsche y la filosofía* (Trad. C. Artal Rodríguez). Anagrama.

- Esquirol, J. M. (2018). *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Acantilado.
- Fink, E. (2000). *La filosofía de Nietzsche*. Alianza.
- Fisher, M. (2009). *Realismo capitalista*. Caja Negra.
- _____. (2024). *Deseo postcapitalista*. Caja Negra.
- Freud, Sigmund. (2010). *El malestar de la cultura*. Alianza.
- Gemes, K. (2009). Freud and Nietzsche on Sublimation. *The Journal of Nietzsche Studies*, 38, 38-59.
- Gooding-Williams, R. (2001). *Zarathustra's Dionysian Modernism*. Stanford UP.
- Guattari, Félix. (2023). *Les trois écologies*. Lignes poche.
- Heidegger, Martin. (2002). *Nietzsche I*. Destino.
- _____. (2003). *Caminos de bosque*. Alianza.
- Higgins, K. (1987). *Nietzsche's Zarathustra*. Temple University Press.
- Jara, J. (1998). *Nietzsche un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Anthropos.
- Lampert, L. (1986). *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of This Spoke Zarathustra*. Yale UP.
- _____. (1993). *Nietzsche and Modern Times A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*. Yale UP.
- Lemm, V. (2010). *Nietzsche y la filosofía animal. Cultura, política y animalidad del ser humano*. UDP.
- _____. (2025). *Homo Natura. Nietzsche, antropología y biopolítica*. Herder.
- Marcuse, H. (1969). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Seix Barral.
- _____. (2021). *Lecciones de París*. Ennegativo.
- Morey, M. (2018). *Vidas de Nietzsche*. Alianza.
- Nietzsche, F. (1972). *Así habló Zaratustra*. Alianza.
- _____. (1990). *Más allá del bien y del mal*. Alianza.
- _____. (1996). *La genealogía de la moral*. Alianza.
- _____. (1999). *La ciencia jovial*. Monte Ávila.
- _____. (2004). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza.
- _____. (2008). *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*. Tecnos.
- _____. (2010). *Fragmentos póstumos III (1882-1885)*. Tecnos.
- _____. (2011). *Obras completas I. Escritos de juventud*. Tecnos.
- _____. (2014). *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*. Tecnos.
- Reginster, B. (2006). *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Harvard UP.
- Richardson, J. (1999). *Nietzsche's System*. Oxford UP.
- Rosen, S. (2004). *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*. Yale UP.

- Sánchez Meca, D. (1989). *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Anthropos.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación I*. Trotta.
- Shapiro, G. (2016). *Nietzsche's Earth. Great Events, Great Politics*. The University of Chicago Press.
- Stiegler, Ba. (2009a). Nietzsche y la crítica de la Bildung. 1870-1872: los envites metafísicos de la pregunta por la formación del hombre. *Revista Educación y Pedagogía*, 21(55), 153-168.
- _____. (2009b). On the Future of Our Incorporation: Nietzsche, Media, Events. *Discourse*, 31(1/2), 124-139.
- _____. (2021), *Nietzsche et la vie. Une nouvelle historie de la philosophie*. Gallimard.
- Stiegler, Ber. (2004). *Mécréance et discrédit I. La decadencia des démocraties industrielles*. Galilée.
- _____. (2009). *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*. Galilée.
- _____. (2011). El deseo singular. Conversación con Jean-Christophe Planche. *A Parte Rei*, 74.