



I. CONCEPCIÓN TRÁGICA DEL MUNDO E INTEMPESTIVIDAD

1. LA FILOSOFÍA DEL JOVEN NIETZSCHE (1869-1876): METAFÍSICA, TRAGEDIA Y CRÍTICA A LA CULTURA MODERNA

La preocupación y el interés principal de este periodo es tratar de responder a la pregunta de qué significa lo dionisiaco, de cuál es el sentido de la existencia. Esta pregunta será constante en toda la trayectoria del pensamiento de Nietzsche. La metafísica de artista que se desarrolla en esta etapa es la única respuesta acabada, pero a partir de 1876 a Nietzsche le parecerá insuficiente e inaceptable. La metafísica de artista la encontramos en *El Nacimiento de la Tragedia* (1872).

La crítica a la cultura de la modernidad, vinculada a la metafísica de artista, constituye el segundo motivo principal de este periodo, y la podemos encontrar en las serie de Intempestivas.

Hay que tener en cuenta dos acontecimientos biográficos fundamentales para entender esta época del pensamiento de Nietzsche:

1. Schopenhauer: en Leipzig lee *El Mundo como Voluntad y Representación*. Hay que tener presente la influencia que tuvo la obra de Schopenhauer en Nietzsche. Su dependencia en *El Nacimiento de la Tragedia* de la metafísica de Schopenhauer es lo que posteriormente le llevará a rechazar su propio pensamiento. Nietzsche no reproduce meramente las ideas de Schopenhauer, pero sí toma el marco filosófico y metafísico. Le condiciona como horizonte, estructura y armazón conceptual a la hora de tratar de responder a la pregunta por lo dionisiaco y por el sentido de la tragedia griega. La interpretación que hace de la tragedia griega no es filológica, sino filosófica y schopenhaueriana. Donde más se nota esta influencia es en los primeros quince párrafos de *El Nacimiento de la Tragedia*.
2. Wagner: hasta 1873 muchos de los elementos de la crítica a la cultura de la modernidad proceden del influjo de Wagner. Encontraba en él el ideal de genio trágico para que en Alemania pudiese renacer la cultura trágica. La obra de arte

total de Wagner y todo lo que ella implicaba como proyecto debía realizarse en una Alemania que vence a Francia en la guerra franco-prusiana. La influencia de Wagner se nota bastante en los últimos diez párrafos de *El Nacimiento de la Tragedia*.

Otra obra de este periodo es *Sobre Verdad y Mentira en Sentido extramoral* (1873), la cual supone un planteamiento en germen de la posición que luego tomará Nietzsche con respecto a la verdad, anticipando una serie de desengaños que culminarían en 1876 cuando considera que debe replantearse sus posiciones anteriores por metafísicas y por románticas. La puesta en cuestión, por tanto, no se da sólo a partir de 1876, sino que va comenzando en 1873.

En su *Sobre el Porvenir de Nuestras Escuelas* (1872) trata la situación de la educación en la Alemania de su tiempo, a la que considera la causa de la crisis del espíritu alemán.

También son reseñables los *Cinco Prólogos para Cinco Libros Imposibles de Escribir* (1872) y el tratamiento del Estado griego que se da en el primero de ellos, pues la política es el tema central de esta obra.

2. LA METAFÍSICA DE ARTISTA: LA ONTOLOGÍA DE INSPIRACIÓN ESTÉTICA DE *EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA*

El pensamiento de juventud de Nietzsche se entiende como una totalidad formada por cinco partes ordenadas jerárquicamente. Lo que entiende como metafísica de artista es una concepción global de la experiencia dionisiaca. Ésta tiene una expresión en la poesía y en la tragedia. Nietzsche sigue así la línea de Schopenhauer: la filosofía consiste en expresar mediante conceptos y términos objetivos ciertas iluminaciones que no se entienden ni mediante la razón ni mediante el entendimiento. Las cinco partes a las que nos hemos referido son:

1. Metafísica de artista.
2. Ideal de cultura trágica (teoría normativa de la cultura).
3. Crítica al concepto de verdad y de conocimiento.
4. Filosofía de la educación.
5. Reflexión política.

El concepto fundamental de la metafísica de artista es el de voluntad. En él convergen y divergen Nietzsche y Schopenhauer: es el núcleo de ambas metafísicas. Nietzsche

modificará el concepto de su maestro, por lo que es necesario comenzar exponiendo los rasgos generales de la metafísica de Schopenhauer.

2.1. SCHOPENHAUER

Hay que tener en cuenta que debemos entender la obra de Schopenhauer como un todo orgánico y no como una deducción. Su filosofía es un único pensamiento desplegado que discurre a través de las cuatro partes de *El Mundo como Voluntad y Representación* (1818):

1. Teoría del conocimiento: verdad.
2. Filosofía de la naturaleza: naturaleza.
3. Metafísica de lo bello: estética.
4. Metafísica del bien: ética.

El pensamiento que sustenta su obra es: el mundo es en todo representación, por un lado, y, por el otro, es de parte a parte, voluntad. El mundo es o bien voluntad o bien representación. Voluntad y Representación son los dos modos con los que se manifiesta el único mundo existente: desde dentro, voluntad; desde fuera, representación.

La representación es voluntad objetivada, hecha objeto, que se manifiesta bajo las condiciones que rigen todo fenómeno: espacio, tiempo y causalidad. El mundo es voluntad y nada más que voluntad, sólo que desde el sujeto se percibo o como voluntad o como representación. La oposición entre voluntad y representación no enfrenta dos realidades distintas, sino dos aspectos de lo mismo. Esta relación no es simétrica: la representación está lógica y antológicamente subordinada a la voluntad. Las cosas originalmente son sólo voluntad, pero en un segundo nivel, el sujeto percibe el mundo como voluntad y como representación. Son los dos modos bajo los cuales se manifiesta un único mundo. La multiplicidad queda reducida a la unidad: la cosa en sí o voluntad. La representación es manifestación de la voluntad. La voluntad es la condición de todo lo existente, su fundamento, su unidad. Hay que estudiar los atributos de la voluntad como cosa en sí, su estructura, porque tal y como es la voluntad es el mundo.

Nietzsche subvierte la estructura de Schopenhauer de la voluntad como cosa en sí y sustituye a la voluntad de vivir por la voluntad de artista. Los atributos de cada una de ellas no son los mismos.

Comencemos por los **atributos de la voluntad** en tanto que cosa en sí. Estos atributos sitúan al ser en el ámbito de la imperfección, pues son determinaciones de la única esencia de todo lo que hay:

1. Irracional: la voluntad es aquello absolutamente otro de la razón. Lo absolutamente otro del ámbito gobernado por el principio de razón suficiente. Lo otro del ámbito fenoménico. Es lo absolutamente otro de la necesidad. La voluntad en tanto cosa en sí es libre y es omnipotente respecto a la posibilidad de que sea o bien conocida o bien enmendada por la razón o por el entendimiento. Conocemos a la voluntad de un modo no racional, no inteligible, no cognoscible. La voluntad acontece como acontece, se objetiva como se objetiva (idea o fenómeno) pero no hay forma de plantearse el porqué. Tampoco tiene una razón de ser.
2. Carencia, privación y sufrimiento: todo querer presupone la falta de algo, por eso la voluntad está incompleta y el mundo es un infierno. La voluntad no se caracteriza por la plenitud. El mundo como representación es la voluntad convertida en otro, brota de la misma voluntad en virtud de la escisión entre objeto y sujeto del querer y del conocer. Esta escisión es necesaria porque la voluntad no puede sino querer y por eso tiene que ponerse a sí misma como objeto y como sujeto. El mundo aparece así como necesario. La voluntad tiene necesidad. El mundo es el producto de un peculiar autodesgarramiento de la voluntad producido por ese deseo inagotable. Por esta razón la voluntad es siempre voluntad de vivir. La vida acompaña siempre a la voluntad. La idea es la objetivación perfecta de la voluntad, es una representación no sometida al principio de razón suficiente. En la experiencia estética la voluntad puede alcanzar la idea, alcanzarse a sí misma y obtener la dicha. Al objetivarse como fenómeno, la voluntad se pluraliza en fenómenos: centro volitivos. Se da entonces el conflicto, la luchador la existencia, la perpetuación de ese dolor originario de la voluntad. No consigue calmar su dolor en ese desgarramiento pues cada centro volitivo trata de conservarse atacando a los otros, que en realidad son lo mismo: la voluntad. Sólo a través del arte la voluntad puede calmar momentáneamente ese dolor. El genio será el que reproduzca en la obra de arte la captación de esas ideas y hacer que la voluntad pueda contemplarse a sí misma momentáneamente y redimirse. Pero nadie queda exento del dolor porque vive, porque la voluntad es la voluntad de vivir. El arte es un narcótico pero no una cura. El arte no tiene un poder transfigurador (en Nietzsche sí lo tendrá). La voluntad en tanto cosa en sí se expresa por medio de la música.
3. Sin finalidad: nada hay que no sea voluntad, pero la voluntad no vale absolutamente nada porque en tanto que cosa en sí carece de sentido. Está condenada a repetirse a sí misma en sus fenómenos. No tiene ninguna meta que la redima. Es inalcanzable esa redención. En cuanto fenómenos sí tiene fines, en cuanto cosa en sí carece de finalidades: está determinada a repetirse a sí misma a través de sus representaciones, lo que le resulta insostenible. Es la imperfección aquello que caracteriza a la voluntad y a todo lo que es (nihilismo ontológico).

Si la voluntad como ser de lo ente, como noúmeno, no tiene finalidad, entonces las cosas en tanto que fenómenos carecen de sentido. El ascetismo es a través de lo cual la voluntad puede redimirse: la voluntad se niega a sí misma, deja de querer seguir siendo lo que es. A través de él puede producirse la autoaniquilación de la voluntad: nirvana, ataraxia...

2.2. LA METAFÍSICA DE ARTISTA DE NIETZSCHE

Textos:

El Nacimiento de la Tragedia:

1. Ensayo de autocritica: § 5: “Ya en el <<Prólogo a Richard Wagner>> el arte –y no la moral– es presentado como la actividad propiamente *metafísica del hombre*; en el libro mismo reaparece en varias ocasiones la agresiva tesis de que sólo como fenómeno estético está *justificada* la existencia del mundo. De hecho el libro entero no conoce, detrás de todo acontecer, más que un sentido y un ultra-sentido de artista, –un “dios”, si se quiere, pero, desde luego, tan sólo un dios-artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere es darse cuenta de su placer y su soberanía idénticos, un dios-artista que, creando mundos, se desembaraça de la *necesidad* implicada en la plenitud y la *sobreplenitud*, del *sufrimiento* de las antítesis en él acumuladas. El mundo, en cada instante la *alcanzada* redención de dios, en cuanto es la visión eternamente cambiante, eternamente nueva del ser más sufriente, más antitético, más contradictorio, que únicamente en la *apariencia* sabe redimirse: a toda esta metafísica de artista se la puede denominar arbitraria, ociosa, fantasmagórica–, lo esencial en esto está en que ella delata ya un espíritu que alguna vez, pese a todos los peligros, se defenderá contra la interpretación y el significado *morales* de la existencia.” (pp. 31-32).
2. § 4: “En efecto, cuanto más advierto en la naturaleza aquellos instintos artísticos omnipotentes, y, en ellos, un ferviente anhelo de apariencia, de lograr una redención mediante la apariencia, tanto más empujado me siento a la conjetura metafísica de que lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera: nosotros, que estamos completamente presos en esa apariencia y que consistimos en ella, nos vemos obligados a sentirla como lo verdaderamente no existente, es decir, como un continuo devenir en el tiempo, el espacio y la causalidad, dicho con otras palabras, como la realidad empírica.” (pp. 58-59).

3. § 5: “Pues tiene que quedar claro sobre todo, para humillación y exaltación nuestras, que la comedia entera del arte no es representada en modo alguno para nosotros, con la finalidad tal vez de mejorarnos y formarnos, más aún, que tampoco somos nosotros los auténticos creadores de ese mundo de arte: lo que sí nos es lícito suponer de nosotros mismo es que para el verdadero creador de ese mundo somos imágenes y proyecciones artísticas, y que nuestra suprema dignidad la tenemos en significar obras de arte –pues sólo como *fenómeno estético* están enteramente *justificados* la existencia y el mundo: –mientras que, ciertamente, nuestra consciencia acerca de ese significado nuestro apenas es distinta de la que unos guerreros pintados sobre un lienzo tienen de la batalla representada en el mismo.” (pp. 68-69).
4. § 10: “En aquella existencia de dios despedazado Dioniso posee la doble naturaleza de un demonio cruel y salvaje y de un soberano dulce y clemente. Lo que los epoptos esperaban era, sin embargo, un renacimiento de Dioniso, renacimiento que ahora nosotros, llenos de presentimientos, hemos de concebir como el final de la individuación: en honor de ese tercer Dioniso futuro resonaba el rugiente canto de júbilo de los epoptos. Y sólo por esa esperanza aparece un rayo de alegría en el rostro del mundo desgarrado, roto en individuos: el mito ilustra esto con la figura de Deméter absorta en un duelo eterno, la cual por vez primera vuelve a *alegrarse* cuando se le dice que *de nuevo* puede ella dar a luz a Dioniso. En las intuiciones aducidas tenemos ya juntos todos los componentes de una consideración profunda y pesimista del mundo, y junto con esto *la doctrina mística de la tragedia*: el conocimiento básico de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como alegre esperanza de que pueda romperse el sortilegio de la individuación, como presentimiento de una unidad restablecida.” (pp. 100-101).

Lo Uno primordial, el ser de todas las cosas, en gran medida es mentado bajo el concepto de voluntad y bajo la imagen del dios Dioniso. Para Nietzsche tiene tres características, consideradas como las madres del ser o la estructura del ser de lo ente:

1. Dolor.
2. Voluntad.
3. Ilusión.

El mundo, como multiplicidad y devenir, como representación, es la proyección de lo que verdaderamente es lo Uno primordial, el cual, en tanto que ser sufriente y necesitado de redención, proyecta, construye y destruye permanentemente el mundo para su redención. El mundo es el juego de la voluntad de artista consigo misma: es una proyección artística de la voluntad con la finalidad de calmar el dolor que la constituye,

para ser capaz de superarlo y alcanzar la redención. El mundo es una obra de arte de lo Uno primordial. El mundo es una apariencia artística, una ilusión (§ 2). No es necesario el concurso del arte producido por el hombre para que lo Uno primordial alcance la redención; ya la naturaleza se nutre de esos impulsos artísticos (Apolo y Dioniso). El hombre es un médium del único sujeto verdaderamente existente, es una apariencia que produce apariencias, es un sueño que puede soñar. El arte que produce el hombre es un metateatro del teatro en que consiste la realidad (el mundo empírico). Ese hombre, el genio, es capaz de redimir a la naturaleza entera. El artista tejerá un mundo de apariencias satisfaciendo a la voluntad, a lo Uno primordial, aún más que con la mera creación del mundo.

La voluntad persigue la cultura trágica, la forma de existencia trágica, porque en ella alcanzará la suprema redención, porque en ella logrará el autoconocimiento. En la tragedia se desvela aquello en que consiste la realidad de todas las cosas. El arte apolíneo genera imágenes redentoras en las cuales el Uno primordial alcanza más satisfacción que con la mera proyección del mundo. Pero con la tragedia se alcanza el autoconocimiento porque es una representación de sí mismo –de la voluntad, del Uno primordial. El arte completa y supera la naturaleza, le hace alcanzar la redención mediante el equilibrio entre ilusión (placer) y verdad (sufrimiento). La tragedia es la representación simbólica de la verdad. Es posible una transfiguración de la physis, de la voluntad, que permita la redención de la existencia sin pasar por la aniquilación, es decir, por medio de la afirmación.

Schopenhauer consideraba que había diferencia del idealismo, él había conseguido penetrar en el corazón de todo lo existente no a través de la razón o de Dios, sino a través de la revelación, de la experiencia interior. Creía que había alcanzado la esencia de todo, la cosa en sí, la voluntad. Y consideraba además que había mostrado en su investigación porque esa identificación puede aceptarse legítimamente.

Para Nietzsche, en la tragedia se produce una representación simbólica de la verdad. Para Schopenhauer, que la voluntad sea la cosa en sí es una verdad que no es ni física, ni lógica, ni ontológica. Nietzsche, a diferencia de Schopenhauer, dice que no se puede afirmar que la cosa en sí sea voluntad, sino que la voluntad es ya una interpretación de lo Uno primordial: bajo la multiplicidad de lo existente se encuentra esa unidad. Según Nietzsche, la voluntad es la forma general que acompaña a todo lo que existe y no la cosa en sí. El conocimiento también es una representación, una ficción, pero mantiene una cercanía privilegiada con el Uno primordial, que es incognoscible. Lo conocido es conocido como representación; de lo noumeno sólo podemos decir que es lo Uno primordial. La voluntad sería la representación general de lo Uno primordial y no la cosa en sí.

En el concepto de voluntad convergen y se enfrentan ambas metafísicas:

1. Irracionalidad: para Nietzsche, la voluntad, como representación general de lo Uno primordial, es lo absolutamente otro de la razón, pero en tanto que ser de todas las cosas, la voluntad no es ciega, contiene en sí misma la representación. La voluntad no es sólo un querer ciego, sino que es también un intuir, un ver. Por eso, es irracional en un sentido distinto del de Schopenhauer.
2. Carencia, privación y sufrimiento: para Schopenhauer el dolor era la expresión más acabada de la voluntad para salir de ella y se encontraba impotente ante esto. Nietzsche lo acepta pero el modo en que entiende el dolor es distinto. Ese dolor no es sólo expresión de la impotencia de la voluntad, sino que en realidad es el acicate originario de la misma para lograr su redención por medio del arte. El dolor y el sufrimiento no son el mayor testimonio contra la vida, sino que pueden ser utilizados como estímulos.
3. Sin finalidad: Schopenhauer consideraba que la voluntad no tiene fin alguno, que la vida carece de fin y de sentido y que ninguna propuesta política puede acabar con ese mal: sólo servirá la moral del asceta. Nietzsche, sin embargo, considera que la voluntad tiene una finalidad. Como cosa en sí, como representación del Uno primordial alberga una finalidad porque es artista. Tiene un propósito inmanente: la máxima redención, su transfiguración, una forma de existencia trágica, el placer por la apariencia, por el espectáculo de la tragedia y por el autoconocimiento. La organización político social que demanda toda cultura que triunfa en la obtención de esa redención es descrita por Nietzsche en los párrafos §5 y § 7 de *Schopenhauer como educador* (tercera intempestiva).

3. CULTURA TRÁGICA *VERSUS* CIVILIZACIÓN SOCRÁTICO-ALEJANDRINA: LA INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA DE OCCIDENTE DE *EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA*

Para entender el enfoque de Nietzsche es esencial atender a la oposición entre los conceptos de Kultur y Zivilisation. La Kultur es el enfoque característico del desarrollo y la fundación de la Alemania moderna. Nietzsche pertenece a una tradición que toma el concepto de Kultur como fundamental para ver en que consiste lo alemán: la élite intelectual de la burguesía alemana.

El concepto de Kultur se construye por el enfrentamiento con el concepto de Zivilisation, que es lo que entienden Francia y otras naciones como lo característico de Occidente. La Kultur es aquello que se circunscribe a la esfera compuesta por los productos del Espíritu (Geist): Arte, Religión y Filosofía. Lo demás no pertenece a la esfera de la cultura y debe estar supeditado a esta dimensión espiritual del pueblo alemán: ni usos, ni costumbres, ni jurisdicción, ni gobierno, ni instituciones políticas, ni sistema económico. Además, la Kultur es aquello que constituye las señas de identidad de un determinado pueblo (Volk) y lo diferencia de los otros. La civilización serían los rasgos que tienen o deben tener todos los pueblos en cuanto forman parte de la Humanidad (ideal universalista y cosmopolita). Sería el conjunto de características de una sociedad: ciencia, economía, derecho, etc.

En *El Nacimiento de la Tragedia* se hace un tratamiento diacrónico de este tema. A partir del parágrafo § 11 aparece Sócrates como el causante de la muerte de la tragedia: Eurípides mata a la tragedia guiado por la sabiduría de Sócrates. Sócrates representa el vértice y el punto de inflexión de la historia universal. Su victoria supone que la cultura trágica sea sustituida por la civilización socrático-alejandrina, aunque esto no implica la destrucción de lo dionisiaco y la victoria de lo apolíneo. Si lo dionisiaco queda desterrado, lo apolíneo también se ve relegado. Lo apolíneo se convierte en crisálida y de él emerge lo socrático, pero lo socrático no es producido por lo apolíneo, pues lo apolíneo también desaparece. Sócrates y el drama de Eurípides es un ámbito intelectualizado en el que ya no está ni Apolo ni Dioniso. Apolo no es un símbolo de la razón para Nietzsche, aunque sí que lo es para Sócrates. Desde entonces se da una progresiva ilustración donde se va implantando el tipo de vida de la civilización socrático-alejandrina.

Veamos que nos dice Nietzsche en *Ecce homo*:

§ 1: “Para ser justos con *El nacimiento de la tragedia* (1872) será necesario olvidar algunas cosas. Ha influido e incluso fascinado por lo que tenía de errado, por su aplicación al *wagnerismo*, como si éste fuese un síntoma de *ascensión*. Este escrito fue, justo por ello, un acontecimiento en la vida de Wagner: sólo a partir de aquel instante se pusieron grandes esperanzas en su nombre. Todavía hoy se me recuerda a veces, en las discusiones sobre *Parsifal*, que en realidad yo tengo sobre mi conciencia el hecho de que haya prevalecido una opinión tan alta sobre el *valor cultural* de ese movimiento. He encontrado muchas veces citado este escrito como *El renacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*; sólo se ha tenido oídos para percibir en él una nueva fórmula del arte, del propósito, de la *tarea* de Wagner; en cambio no se oyó lo que de valioso encerraba en el fondo ese escrito. «Grecia y el pesimismo», éste habría sido un título menos ambiguo; es decir, una primera enseñanza acerca de cómo los griegos acabaron con el pesimismo, de con qué lo *superaron*. Precisamente la tragedia es la prueba de

que los griegos no fueron pesimistas: Schopenhauer se equivocó aquí, como se equivocó en todo. Examinándolo con cierta neutralidad, *El nacimiento de la tragedia* parece un escrito muy intempestivo: nadie imaginaría que fue **comenzado** bajo los truenos de la batalla de Wörth. Yo medité a fondo estos problemas ante los muros de Metz, en frías noches de septiembre, mientras trabajaba en el servicio de sanidad; podría creerse más bien que la obra fue escrita cincuenta años antes. Es políticamente indiferente -no «alemana», se dirá hoy-, desprende un repugnante olor hegeliano, sólo en algunas fórmulas está impregnada del amargo perfume cadavérico de Schopenhauer. Una «idea» -la antítesis dionisiaco y apolíneo-, traspuesta a lo metafísico; la historia misma, vista como el desenvolvimiento de esa «idea»; en la tragedia, la antítesis superada en unidad; desde esa óptica, cosas que jamás se habían mirado cara a cara, puestas súbitamente frente a frente, iluminadas y **comprendidas** unas por medio de otras. La ópera, por ejemplo, y la revolución. Las dos **innovaciones** decisivas del libro son, por un lado, la comprensión del fenómeno dionisiaco en los griegos: el libro ofrece la primera psicología de ese fenómeno, ve en él la raíz única de todo el arte griego. Lo segundo es la comprensión del socratismo: Sócrates, reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como **décadent** típico. «Racionalidad» **contra** instinto. ¡La racionalidad a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia que socava la vida! En todo el libro, un profundo, hostil silencio contra el cristianismo. Éste no es ni apolíneo ni dionisiaco; **niega** todos los valores **estéticos**, los únicos valores que *El nacimiento de la tragedia* reconoce: el cristianismo es nihilista en el más hondo sentido, mientras que en el símbolo dionisiaco se alcanza el límite extremo de la **afirmación**. En una ocasión se alude a los sacerdotes cristianos como una «pérfida especie de enanos», de subterráneos».”

§ 2: “Este comienzo es extremadamente notable. Yo había descubierto el único símbolo y la única réplica de mi experiencia más íntima que la historia posee, justo por ello había sido yo el primero en comprender el maravilloso fenómeno de lo dionisiaco. Asimismo, por el hecho de reconocer a Sócrates como **décadent** había dado yo una prueba totalmente inequívoca de que la seguridad de mi garra psicológica no es puesta en peligro por ninguna idiosincrasia moral: la moral misma entendida como síntoma de **décadence** es una innovación, una singularidad de primer rango en la historia del conocimiento. ¡Con estas dos ideas había saltado yo muy alto por encima de la lamentable charlatanería, propia de mentecatos, sobre optimismo **contra** pesimismo! Yo fui el primero en ver la auténtica antítesis: el instinto **degenerativo**, que se vuelve contra la vida con subterránea avidez de venganza (el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido ya la filosofía de Platón, el idealismo entero, como formas típicas), y una fórmula de la **afirmación suprema**, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia. Este sí último, gozosísimo, exuberante, arrogantísimo dicho a la vida no es sólo la intelección suprema, sino también la **más honda**, la más rigurosamente confirmada y sostenida por la verdad y la ciencia. No hay

que sustraer nada de lo que existe, nada es superfluo; los aspectos de la existencia rechazados por los cristianos y otros nihilistas pertenecen incluso a un orden infinitamente superior, en la jerarquía de los valores, que aquello que el instinto de *décadence* pudo lícitamente aprobar, *llamar bueno*. Para captar esto se necesita coraje y, como condición de él, un exceso de *fuerza*: pues nos acercamos a la verdad exactamente en la medida en que al coraje le es *lícito* osar ir hacia delante, exactamente en la medida de la fuerza. El conocimiento, el decir sí a la realidad, es para el fuerte una necesidad, así como son una necesidad para el débil, bajo la inspiración de su debilidad, la cobardía y la *huida* frente a la realidad, el «ideal». El débil no es dueño de conocer: los *décadents* tienen *necesidad* de la mentira, ella es una de sus condiciones de conservación. Quien no sólo comprende la palabra «dionisiaco», sino que se comprende a sí mismo en ella, no necesita ninguna refutación de Platón, o del cristianismo, o de Schopenhauer - *huele la putrefacción*.”

§ 3: “En qué medida, justo con esto, había encontrado yo el concepto de lo «trágico» y había llegado al conocimiento definitivo de lo que es la psicología de la tragedia, es cosa que he vuelto a exponer últimamente en el *Crepúsculo de los ídolos*, p. 139. «El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose en su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más altos, a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco, *eso* fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta *trágico*. No para desembarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga de ese afecto - así lo entendió Aristóteles- sino para, más allá del espanto y la compasión, ser nosotros mismos el eterno placer del devenir, ese placer que incluye en sí también el *placer de destruir*». En este sentido tengo derecho a considerarme el primer *filósofo trágico*, es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista. Antes de mí no existe esta transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico: falta la *sabiduría trágica*; en vano he buscado indicios de ella incluso en los *grandes* griegos de la filosofía, los de los dos siglos *anteriores* a Sócrates. Me ha quedado una duda con respecto a *Heráclito*, en cuya cercanía siento más calor y me encuentro de mejor humor que en ningún otro lugar. La afirmación del fluir *y del aniquilar*, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el *devenir*, el rechazo radical incluso del concepto mismo de «ser»; en esto tengo que reconocer, en cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado. La doctrina del «eterno retorno», es decir, del ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas, esta doctrina de Zaratustra *podría*, en definitiva, haber sido enseñada también por Heráclito. Al menos la Estoa, que ha heredado de Heráclito casi todas sus ideas fundamentales, conserva huellas de esa doctrina.”

§ 4: “En este escrito deja oír su voz una inmensa esperanza. Yo no tengo, en definitiva, motivo alguno para renunciar a la esperanza de un futuro dionisiaco de la música. Adelantemos nuestra mirada un siglo, supongamos que mi atentado contra los

milenarios de contranaturalidad y de violación del hombre tiene éxito. Aquel nuevo partido de la vida que tiene en sus manos la más grande de todas las tareas, la cría selectiva de la humanidad, incluida la inexorable aniquilación de todo lo degenerado y parasitario, hará posible de nuevo en la tierra aquel *exceso de vida* del cual tendrá que volver a nacer también la situación dionisiaca. Yo prometo una edad **trágica**: el arte supremo en el decir sí a la vida, la tragedia, volverá a nacer cuando la humanidad tenga detrás de sí la conciencia de las guerras más duras, pero más necesarias, ***sin sufrir por ello***.... A un psicólogo le sería lícito añadir incluso que lo que en mis años jóvenes oí yo en la música wagneriana no tiene nada que ver en absoluto con Wagner; que cuando yo describía la música dionisiaca describía aquello que **yo** había oído, -que yo tenía que trasponer y transfigurar intuitivamente todas las cosas al nuevo espíritu que llevaba dentro de mí. La prueba de ello, ***tan fuerte como sólo una prueba puede serlo***, es mi escrito ***Wagner en Bayreuth***: en todos los pasajes psicológicamente decisivos se habla únicamente de mí, es lícito poner sin ningún reparo mi nombre o la palabra «Zaratustra» allí donde el texto pone la palabra «Wagner». La entera imagen del artista ***ditirámico*** es la imagen del poeta ***preexistente del Zaratustra***, dibujado con abismal profundidad y sin rozar siquiera un solo instante la realidad wagneriana. Wagner mismo tuvo una noción de ello; no se reconoció en aquel escrito. - Asimismo, «el pensamiento de Bayreuth» se había transformado en algo que no será un concepto enigmático para los conocedores de mi ***Zaratustra***, en aquel ***gran mediodía*** en que los elegidos entre todos se consagran a la más grande de todas las tareas ¿quién sabe? La visión de una fiesta que yo viviré todavía. El ***pathos*** de las primeras páginas pertenece a la historia universal; la ***mirada*** de que se habla en la página séptima es la genuina mirada de Zaratustra; Wagner, Bayreuth, toda la pequeña miseria alemana es una nube en la que se refleja un infinito espejismo del futuro. Incluso psicológicamente, todos los rasgos de mi naturaleza propia están inscritos en la de Wagner, la yuxtaposición de las fuerzas más luminosas y fatales, la voluntad de poder como jamás hombre alguno la ha poseído, la valentía brutal en lo espiritual, la fuerza ilimitada para aprender sin que la voluntad de acción quedase oprimida por ello. Todo en este escrito es un presagio: la cercanía del retorno del espíritu griego, la necesidad de ***Antialejandros*** que vuelvan a atar el nudo gordiano de la cultura griega, después de que ha sido desatado... Óigase el acento histórico-universal con que se introduce en la página 30 el concepto de «mentalidad trágica»: todos los acentos de este escrito pertenecen a la historia universal. Ésta es la «objetividad» más extraña que puede existir: la absoluta certeza sobre lo que yo soy se proyectó sobre cualquier realidad casual, la verdad sobre mí dejaba oír su voz desde una horrorosa profundidad. En la página 71 se describe y anticipa con incisiva seguridad ***el estilo del Zaratustra***; y jamás se encontrará una expresión más grandiosa para describir el ***acontecimiento*** Zaratustra, el acto de una gigantesca purificación y consagración de la humanidad, que la que fue hallada en las páginas 43-46.” (*Ecce homo* “El Nacimiento de la Tragedia”, §1-4, pp. 75-81).

Para Nietzsche, cualquier tipo de interpretación de la historia dependerá de contemplarla bajo la oposición de dos fuerzas: la consideración teórica del mundo de Sócrates –que ya no es artística, sino que es racionalista, científica, dialéctica, estatalista, universalista, optimista– y la consideración trágica del mundo –dionisiaca y artística–. A este respecto es revelador el siguiente fragmento: “Ocupámonos aquí el problema de saber si el poder que logró que la tragedia, al chocar contra su oposición, se hiciese añicos, tendrá en todo tiempo suficiente fortaleza para impedir el despertar artístico de la tragedia y de la consideración trágica del mundo. Si la tragedia antigua fue sacada de sus rieles por el instinto dialéctico orientado al saber y al optimismo de la ciencia, habría que inferir de este hecho una lucha eterna entre *la consideración teórica y la consideración trágica del mundo*; y sólo después de que el espíritu de la ciencia sea conducido hasta su límite, y de que su pretensión de validez universal esté aniquilada por la demostración de esos límites, sería lícito abrigar esperanzas de un renacimiento de la tragedia: como símbolo de esa forma de cultura tendríamos que colocar el *Sócrates cultivador de la música*, en el sentido antes explicado. En esta confrontación yo entiendo por espíritu de la ciencia aquella creencia, aparecida por vez primera en la persona de Sócrates, en la posibilidad de sondear la naturaleza y en la universal virtud curativa del saber.” (*El Nacimiento de la Tragedia*, §17, pp.148-149).

Como vemos, el ataque de Nietzsche es al espíritu de la ciencia y no a la ciencia misma. Se cuestiona el mito de la razón según el cual se cree en el poder curativo y universal del poder, se cree, con Sócrates, que el conocimiento traerá la virtud y la felicidad. El mito de la razón descansa en la creencia de que mediante la razón se puede conocer al ser, y de que además mediante ella podemos alcanzar la felicidad. Esto implica suponer que:

1. El mundo es cosmos.
2. El hombre puede conocer la estructura y la legalidad del cosmos: logos.
3. El hombre usando la razón (logos) alcanzará la felicidad.

El problema no es la ciencia, sino una cultura que ha hecho de la ciencia su institución central. La civilización occidental sería el despliegue de este ideal, la lógica que sirve como motor de todo este proceso.

“Es un fenómeno eterno: mediante una ilusión extendida sobre las cosas la ávida voluntad encuentra siempre un medio de retener a sus criaturas en la vida y de forzarlas a seguir viviendo. A éste lo encadena en el placer socrático del conocer y la ilusión de poder curar con él la herida eterna del existir, a aquél lo enreda el seductor velo de belleza del arte, que se agita ante sus ojos, al de más allá, el consuelo metafísico de que, bajo el torbellino de fenómenos, continúa fluyendo indestructible la vida eterna: para no hablar de las ilusiones más vulgares y casi más enérgicas aún, que la voluntad tiene preparadas en cada instante”. (*El Nacimiento de la Tragedia*, §18, p. 154).

“Todo nuestro mundo moderno está preso en la red de la cultura alejandrina y reconoce como ideal el *hombre teórico*, el cual está equipado al servicio de la ciencia, cuyo prototipo y primer antecesor es Sócrates. Todos nuestros medios educativos tienen puesta originariamente la vista en ese ideal, toda otra existencia ha de afanarse esforzadamente por ponerse a su nivel, como existencia permitida, no como existencia propuesta. En un sentido casi horroroso, durante largo tiempo el hombre culto ha sido encontrado aquí únicamente en la forma del hombre docto; incluso nuestras artes poéticas han tenido que evolucionar a partir de imitaciones doctas, y en el efecto capital de la rima reconocemos todavía la génesis de nuestra forma poética a partir de experimentos artificiosos hechos con un lenguaje no familiar, con un lenguaje propiamente docto.” (*El Nacimiento de la Tragedia*, §18, p. 155).

Pero esta tradición alcanzará una autocontradicción de tipo práctico y otra de tipo teórico. En ella anida la negación de la vida, la no aceptación de la vida tal y como es: no racional. Por ello, en su desarrollo están los gérmenes de su destrucción. Con respecto a la **contradicción teórica**:

“¡Y ahora debemos no ocultarnos lo que se esconde en el seno de esa cultura socrática! ¡Un optimismo que se imagina no tener barreras! ¡Ahora debemos no asustarnos si los frutos de ese optimismo maduran, si la sociedad, acedada hasta en sus capas más bajas por semejante cultura, se estremece poco a poco bajo hervores y deseos exuberantes, si la creencia en la felicidad terrenales de todos, si la creencia en la posibilidad de tal cultura universal del saber se trueca poco a poco en al amenazadora exigencia de semejante felicidad terrenal alejandrina, en el conjuro de un *deus ex machina* euripideo! Nótese esto: la cultura alejandrina necesita un estamento de esclavos para poder tener una existencia duradera: pero, en su consideración optimista de la existencia, niega la necesidad de tal estamento, y por ello, cuando se ha gastado el efecto de sus bellas palabras seductoras y tranquilizadoras acerca de la “dignidad del ser humano” y de la “dignidad del trabajo”, se encamina poco a poco hacia una aniquilación horripilante. No hay nada más terrible que un estamento bárbaro de esclavos que haya aprendido a considerar su existencia como una injusticia y que se disponga a tomar venganza no sólo para sí, sino para todas las generaciones. Frente a tales amenazadoras tempestades, quién se atreverá a apelar con ánimo seguro a nuestras pálidas y fatigadas religiones, las cuales han degenerado en sus fundamentos hasta convertirse en religiones doctas: de tal modo el mito presupuesto necesario de toda religión, está ya en todas partes tullido, y hasta en este campo ha conseguido imponerse aquel espíritu optimista del que acabamos de decir que es el germen de aniquilamiento de nuestra sociedad.

“Mientras el infortunio que dormita en el seno de la cultura teórica comienza a angustiar poco a poco al hombre moderno, y éste, inquieto, recurre, sacándolos del tesoro de sus experiencias, a ciertos medios para desviar ese peligro, sin creer realmente él mismo en esos medios; es decir, mientras el hombre moderno comienza a presentir

sus propias consecuencias: ciertas naturalezas grandes, de inclinaciones universales, han sabido utilizar con increíble sensatez el armamento de la ciencia misma para mostrar los límites y el carácter condicionado del conocer en general y para negar con ello decididamente la pretensión de la ciencia de poseer una validez universal y unas metas universales: en esta demostración ha sido reconocida por vez primera como tal aquella idea ilusoria que, de la mando de la causalidad, se arroga la posibilidad de escrutar la esencia más íntima de las cosas. La valentía y sabiduría enormes de *Kant* y de *Schopenhauer* consiguieron la victoria más difícil, la victoria sobre el optimismo que se esconde en la esencia de la lógica, y que es, a su vez, el sustrato de nuestra cultura. Si ese optimismo, apoyado en las verdades eternas para él incuestionables, ha creído en la posibilidad de conocer y escrutar todos los enigmas del mundo y ha tratado el espacio, el tiempo y la causalidad como leyes totalmente incondicionales de validez universalísima, Kant reveló que propiamente esas leyes servían tan sólo para elevar la mera apariencia, obra de Maya, a realidad única y suprema y para ponerla en lugar de la esencia más íntima y verdadera de las cosas, y de esa esencia, es decir, según una expresión de Schopenhauer, para adormilar más firmemente aún al soñador. Con este conocimiento se introduce una cultura que yo me atrevo a denominar trágica: cuya característica más importante es que la ciencia queda reemplazada, como meta suprema, por la sabiduría, la cual, sin que las seductoras desviaciones de las ciencias la engañen, se vuelve con mirada quieta hacia la imagen total del mundo e intenta aprehender en ella, con un sentimiento simpático de amor, el sufrimiento eterno como sufrimiento propio.” (*El Nacimiento de la Tragedia*, §18, pp.156-158).

En el seno de la civilización socrática-alejandrina se da esta autonegación de la vida misma, lo que le llevará a la destrucción. Se desencadenan fuerzas que acaban volviéndola contra ella misma. Kant y Schopenhauer son síntomas de la consumación a la que llega en la modernidad dicha contradicción por medio del espíritu de la ciencia y del mito de la razón. En la Época Moderna se dan manifestaciones de que el ámbito del espíritu de la ciencia es limitado y por tanto no puede ser el fundamento de la civilización. No puede dar cuenta de esa exigencia de universalidad. El problema aparece cuando se percatan de que la razón no es la realidad y mantienen esta farsa para sobrevivir a cualquier precio: así llega el desplome.

Con respecto a la **contradicción práctica**, la cultura debe tener como base una estructura social que contemple la esclavitud. Los ideales racionales de la cultura alejandrina y socrática de emancipación llevarían a la destrucción de las condiciones para que una cultura sea tal: la esclavitud como necesaria. Si se realizan los ideales de emancipación la civilización socrática alejandrina dejara de ser una cultura; si no se realizan será falsa e hipócrita: mantendrá los ideales de emancipación y la esclavitud a la vez.

Ambas contradicciones la destruyen como civilización o como cultura. Ahora es posible el resurgimiento de una cultura trágica.

Nietzsche considera que la Época Moderna está en agonía porque es el punto final de un largo desarrollo. Los alemanes tienen una pseudocultura porque es una imitación torpe de Francia, que encarna a la civilización socrático alejandrina y a Occidente. La resurrección de una cultura trágica está vinculada a la esencia alemana, que si es victoriosa se impondrá a todo el orbe civilizado, expulsando los elementos latinos que le habían mantenido esclavizado. El renacimiento de la cultura trágica es posible sólo en Alemania, que ha mantenido un capital dionisiaco reprimido, del cual ha carecido el resto. Las condiciones históricas necesarias se dan en la modernidad, pero no son suficientes. Alguien debe llevar a cabo ese renacimiento: ¿será Wagner?

“Si luego recordamos cómo Kant y Schopenhauer dieron al espíritu *de la filosofía alemana*, brotada de idénticas fuentes, la posibilidad de aniquilar el satisfecho placer de existir del socratismo científico, al demostrar los límites de éste, cómo con esta demostración se inició un modo infinitamente más profundo y serio de considerar los problemas éticos y el arte, modo que podemos calificar realmente de *sabiduría dionisiaca* expresada en conceptos: ¿a qué apunta ahora el misterio de esa unidad entre la música alemana y la filosofía alemana sino a una nueva forma de existencia, sobre cuyo contenido podemos informarnos únicamente presintiéndolo a base de analogías helénicas? Pues para nosotros que estamos en la línea divisoria entre dos formas distintas de existencia, el modelo helénico conserva el inconmensurable valor de que en él están acuñadas también, en una forma clásicamente instructiva, todas aquellas transiciones y luchas: sólo que, por así decirlo, nosotros revivimos analógicamente en orden inverso las grandes épocas capitales del ser helénico y, por ejemplo, ahora parecemos retroceder desde la edad alejandrina hacia el período de la tragedia. Aquí alienta en nosotros el sentimiento de que el nacimiento de una edad trágica ha de significar para el espíritu alemán únicamente un retorno a sí mismo, un bienaventurado reencontrarse, después de que, por largo tiempo, poderes enormes, infiltrados desde fuera, habían forzado a vivir esclavo de su forma al que vegetaba en regreso a la fuente primordial de su ser, le es lícito osar presentarse audaz y libre delante de todos los pueblos, sin los andadores de una civilización latina: con tal de que sepa aprender firmemente de un pueblo del que es lícito decir que el poder aprender de él constituye ya una alta gloria y una rareza que honra, de los griegos. Y de esos maestros supremos, ¿cuándo necesitaríamos nosotros más que ahora, que estamos asistiendo *al renacimiento de la tragedia* y corremos peligro de no saber de dónde viene ella, de no poder explicarnos adónde quiere ir?” (*El Nacimiento de la Tragedia*, §19 pp.168-169).

4. EL PROGRAMA INTEMPESTIVO: LA CRÍTICA AL “CATECISMO DE LAS IDEAS MODERNAS” Y EL CULTO AL GENIO Y EL PROYECTO DE CREACIÓN DE UNA NUEVA CULTURA TRÁGICA

Hay que entender la **intempestividad** como un ir en contra de los tiempos en dos sentidos:

1. Reactivamente, negativamente, reaccionariamente: el médico de la cultura debe descubrir la enfermedad y cómo se cura.
2. Activamente, luchando para superar ese tiempo: el policía de la cultura debe aplicar la cura.

Veamos que nos dice Nietzsche en *Ecce homo*:

§ 1: “Las cuatro **Intempestivas** son íntegramente belicosas. Demuestran que yo no era ningún «Juan el Soñador», que me gusta desenvainar la espada, -acaso también que tengo peligrosamente suelta la muñeca. El primer ataque (1873) fue para la cultura alemana, a la que ya entonces miraba yo desde arriba con inexorable desprecio. Una cultura carente de sentido, de sustancia, de meta: una mera «opinión pública». No hay peor malentendido, decía yo, que creer que el gran éxito bélico de los alemanes prueba algo en favor de esa cultura y, mucho menos, su victoria sobre Francia. La **segunda Intempestiva** (1874) descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: la vida, **enferma** de este engranaje y este mecanismo deshumanizados, enferma de la «impersonalidad» del trabajador, de la falsa economía de la «división del trabajo». Se pierde la **finalidad**, esto es, la cultura: el medio, el cultivo moderno de la ciencia, **barbariza...** En este tratado el «sentido histórico», del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia. En la **tercera** y en la **cuarta Intempestivas** son confrontadas, como señales hacia un concepto **superior** de cultura, hacia la restauración del concepto de «cultura», dos imágenes del más duro **egoísmo**, de la más dura **autodisciplina**, tipos intempestivos **par excellence**, llenos de soberano desprecio por todo lo que a su alrededor se llamaba **Reich**, «cultura», «cristianismo», «Bismarck», «éxito», Schopenhauer y Wagner o, en una sola palabra, Nietzsche.”

§ 2: “El primero de estos cuatro atentados tuvo un éxito extraordinario. El revuelo que provocó fue espléndido en todos los sentidos. Yo había tocado a una nación victoriosa en su punto vulnerable, -decía que su victoria no era un acontecimiento cultural, sino tal vez, tal vez, algo completamente distinto... La respuesta llegó de todas

partes y no sólo, en absoluto, de los viejos amigos de David Strauss, a quien yo había puesto en ridículo, presentándolo como tipo de cultifilisteo alemán y como *satisfait* [satisfecho], en suma, como autor de su evangelio de cervecería de la «antigua y la nueva fe» (la expresión «cultifilisteo» ha permanecido desde entonces en el idioma, introducida en él por mi escrito). Esos viejos amigos, a quienes en su calidad de wurtembergueses y suabos había asestado yo una profunda puñalada al haber encontrado ridículo a su extraño animal, a su avestruz (*Strauss*), respondieron de manera tan proba y grosera como yo, de algún modo, podía desear; las réplicas prusianas fueron más inteligentes, encerraban en sí más «azul Prusia». Lo más indecoroso lo realizó un periódico de Leipzig, el tristemente famoso *Grenzboten*; me costó trabajo que mis indignados amigos de Basilea no tomaran ninguna medida. Sólo algunos viejos señores se pusieron incondicionalmente de mi parte, por razones diversas y, en parte, imposibles de averiguar. Entre ellos, Ewald, de Gotinga, que dio a entender que mi atentado había resultado mortal para Strauss. Asimismo el viejo hegeliano Bruno Bauer, en el que he tenido desde entonces uno de mis lectores más atentos. En sus últimos años le gustaba hacer referencia a mí, indicarle, por ejemplo, al señor Von Treitschke, el historiógrafo prusiano, quién era la persona a la que él podía preguntar para informarse sobre el concepto de «cultura», que aquél había perdido. Lo más meditado, también lo más extenso sobre el escrito y su autor fue dicho por un viejo discípulo del filósofo Von Baader, un cierto catedrático llamado Hoffmann, de Wurzburg. Éste preveía, por este escrito, que me esperaba un gran destino, - provocar una especie de crisis y de suprema decisión en el problema del ateísmo, cuyo tipo más instintivo y más audaz advirtió en mí. El ateísmo era lo que me llevaba a Schopenhauer, decía. Pero el artículo, con mucho, mejor escuchado, el más amargamente sentido, fue uno extraordinariamente fuerte y valeroso, en defensa mía, del, por lo demás, tan suave Karl Hillebrand, el último alemán *humano* que ha sabido manejar la pluma. Su artículo se leyó en la *Augsburger Zeitung*; hoy puede leerse, en una forma algo más cauta, en sus obras completas. Mi escrito era presentado en él como un acontecimiento, como un punto de viraje, como una primera toma de conciencia, como un signo óptimo, como un auténtico retorno de la seriedad alemana y de la pasión alemana en asuntos del espíritu. Hillebrand elogiaba mucho la forma del escrito, su gusto maduro, su perfecto tacto en discernir entre persona y cosa: lo destacaba como el mejor texto polémico que se había escrito en lengua alemana, en ese arte de la polémica, que precisamente para los alemanes resulta tan peligroso, tan desaconsejable. Estaba incondicionalmente de acuerdo conmigo, incluso iba más lejos que yo en aquello que me había atrevido a decir sobre el encanallamiento del idioma en Alemania (-hoy se las dan de puristas y no saben ya construir una frase-), mostrando idéntico desprecio por los «primeros escritores» de esa nación, y terminaba expresando su admiración por mi *valor*, - aquel «valor supremo que llevaba al banquillo de los acusados precisamente a los hijos predilectos de un pueblo». La repercusión de este escrito en mi vida es realmente inapreciable. Desde entonces nadie ha buscado pendeencias conmigo. En Alemania se me silencia, se me trata con una sombría cautela: desde hace años he usado de una incondicional libertad

de palabra, para la cual nadie hoy, y menos que en ninguna parte en el **Reich**, ha tenido suficientemente libre la **mano**. Mi paraíso está «a la sombra de mi espada». En el fondo yo había puesto en práctica una máxima de Stendhal: éste aconseja que se haga la entrada en sociedad con un **duelo**. ¡Y cómo había elegido a mi adversario!, ¡el primer librepensador alemán! De hecho en mi escrito se dejó oír por vez primera una especie completamente **nueva** de librepensamiento: hasta hoy nada me es más lejano y menos afín que toda la **species** europea y norteamericana de **libres penseurs**. Mi discordia con ellos, con esos incorregibles mentecatos y bufones de las «ideas modernas», es incluso más profunda que con cualquiera de sus adversarios. También ellos, a su manera, quieren «mejorar» la humanidad, a su imagen; harían una guerra implacable a lo que yo soy, a lo que yo **quiero**, en el supuesto de que lo comprendieran, todos ellos creen todavía en el «ideal»... Yo soy el primer **inmoralista**.-“

§ 3: “Exceptuadas, como es obvio, algunas cosas, yo no afirmaré que las **Intempestivas** señaladas con los nombres de Schopenhauer y de Wagner puedan servir especialmente para comprender o incluso sólo plantear el problema psicológico de ambos casos. Así, por ejemplo, con profunda seguridad instintiva se dice ya aquí que la realidad básica de la naturaleza de Wagner es un talento de comediante, talento que, en sus medios y en sus intenciones, no hace más que extraer sus consecuencias. En el fondo yo quería, con estos escritos, hacer otra cosa completamente distinta que psicología: en ellos intentaba expresarse por vez primera un problema de educación sin igual, un nuevo concepto de **auto-disciplina**, de la **auto-defensa**, hasta llegar a la dureza, un camino hacia la grandeza y hacia tareas histórico-universales. Hablando a grandes rasgos, yo agarré por los cabellos, como se agarra por los cabellos una ocasión, dos tipos famosos y todavía no definidos en absoluto, con el fin de expresar algo, con el fin de tener en la mano unas cuantas fórmulas, signos, medios lingüísticos más. En definitiva, esto se halla también insinuado, con una sagacidad completamente inquietante, en la página 93 de la tercera **Intempestiva**. Así es como Platón se sirvió de Sócrates, como de una semiótica para Platón. Ahora que vuelvo la vista desde cierta lejanía a las situaciones de las que estos escritos son testimonio, no quisiera yo negar que en el fondo hablan meramente de mí. El escrito **Wagner en Bayreuth** es una visión de mi futuro; en cambio, en **Schopenhauer como educador** está inscrita mi historia más íntima, mi devenir. ¡Sobre todo, mi **voto solemne**!... ¡Oh, cuán lejos me encontraba yo entonces todavía de **lo que** soy hoy, del lugar en que me encuentro hoy, en una altura en la que ya no hablo con palabras, sino con rayos! Pero yo **veía** el país - no me engañé ni un solo instante acerca del camino, del mar, del peligro - ¡y del éxito! ¡El gran sosiego en el prometer, ese feliz mirar hacia un futuro que no se quedará en simple promesa! Aquí toda palabra está vivida, es profunda, íntima; no faltan cosas dolorosísimas, hay allí palabras que en verdad sangran. Pero un viento propio de la **gran** libertad sopla sobre todo; la herida misma **no** actúa como objeción. Sobre cómo concibo yo al filósofo, como un terrible explosivo ante el cual todo se encuentra en peligro, sobre cómo separo yo miles de millas mi concepto «filósofo» de un concepto que comprende en sí todavía

incluso a Kant, para no hablar de los «rumiantes» académicos y otros catedráticos de filosofía: sobre todo esto ofrece ese escrito una enseñanza inapreciable, aun concediendo que quien aquí habla no es, en el fondo, «Schopenhauer como educador», sino su *antítesis*, «Nietzsche como educador». - Si se tiene en cuenta que mi oficio era entonces el de docto, y, tal vez también, que yo *entendía* mi oficio, no carece de significación que en este escrito aparezca bruscamente un áspero fragmento de psicología del docto: expresa el *sentimiento de la distancia*, la profunda seguridad sobre lo que en mí puede ser tarea y lo que puede ser simplemente medio, entreacto y elemento accesorio. Mi listeza es haber sido muchas cosas y en muchos lugares, para poder llegar a ser una única cosa. Por cierto tiempo *tuve que* ser también un docto.- (*Ecce homo*, “Intempestivas”, § 1-3, pp. 83-88)

En el ciclo intempestivo, Nietzsche entiende la cultura como la unidad de estilo artístico de todas las manifestaciones vitales de un pueblo, frente a una concepción que considera la cultura la acumulación erudita de conocimientos. La cultura es el principio que otorga conexión y fundamento a la existencia de un pueblo. Para él, el mito es el fundamento de toda cultura, elaborado por los hombres sabios, filósofos y hombres religiosos. Así, la cultura es el fundamento de las épocas, de las sociedades y de la existencia del hombre, porque tiene que ver con la finalidad de ésta última y no con los medios. La cultura se entiende como conjunto de ideas y de valores en virtud de los cuales el hombre se convierte y se mantiene en lo existencial: el hombre como animal cultural. La cultura dota de fin a la vida humana

Dentro de las *Intempestivas* encontramos dos grupos:

1. *David Strauss, el confesor y el escritor y De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (primera y segunda). Su objeto es la crítica a la cultura moderna como la eclosión máxima de una cultura científica, como suprema y completa realización de la civilización socrático-alejandrina. Esta cultura tiene dos modalidades o científicismos que han pretendido, infructuosamente, fundamentar culturalmente dicha época:
 - ❖ David Strauss: *La vieja y la nueva fe*. Pretende sustituir los viejos mitos como el cristianismo por un nuevo mito o concepción del mundo sustentada en las ciencias naturales. El catecismo de las ideas modernas: la religión de la ciencia.
 - ❖ Harman: *La filosofía del inconsciente*. Para Nietzsche este es un ejemplo de entrega al historicismo y de síntesis de Schopenhauer y Hegel. Aquellos que creen que la historiografía debe constituir el fundamento de la cultura, aquellos que creen que pueden convertir la historia en ciencia, no se percatan de que acaban dañando a la vida.

Tanto el positivismo como el historicismo llevarían a la barbarie según Nietzsche.

2. *Schopenhauer educador* y *Richard Wagner en Bayreuth* (tercera y cuarta). Se considera el resurgimiento de la cultura trágica. Es una nueva cultura trágica y no una vuelta a la cultura idealizada de los griegos. No sería un regreso a la Grecia de Parménides, ni implantar esa sociedad en el siglo XIX, sino que es una nueva forma que tiene en cuenta todos los cambios acontecidos. Es la alternativa que ofrece Nietzsche: seguir el ejemplo de estos dos genios afines a la experiencia trágica. Una vanguardia de personas selectas que saben reconocer el genio contribuirán a ese renacer de la cultura trágica.

5. LA CRÍTICA AL CONOCIMIENTO Y AL CONCEPTO DE VERDAD

La crítica al conocimiento y al concepto de verdad de Nietzsche en su etapa de juventud se encuentra concentrada en la obra, no publicada y no terminada, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873).

En ella, Nietzsche anticipa el abandono de la metafísica de artista. El metafísico empieza a luchar con el incipiente papel de psicólogo que se abrirá paso hasta 1876, donde se da el giro definitivo. La lucha durará tres años.

Nietzsche no aborda el problema de la verdad desde la gnoseología, sino desde un extracto más profundo, porque la verdad es un valor, lo que no es una cuestión teórica, sino práctica. Esta obra es la primera que somete al problema de la verdad a este enfoque fundamental. Antes, las cuestiones sobre el conocimiento verdadero habían girado en torno a un falso desinterés. Pero Nietzsche considera que la verdad es un valor y que hay que tenerla en cuenta no sólo teóricamente, sino también prácticamente. Nietzsche quiere sacar a la luz los presupuestos morales que había en esas consideraciones. Un conocimiento puro y desinteresado es algo imposible. La crítica al concepto metafísico de verdad y a las pretensiones infundadas de la verdad científica hunde sus raíces en el hecho de que el conocimiento forma parte de la vida, y, por tanto, está condicionado a ella. Por eso, no puede tratarse de una forma pura. Si la razón es un instrumento para la conservación del ser humano, si el intelecto no lleva a un más allá de la vida humana, ¿cómo es posible ese impulso hacia la verdad a cualquier precio? ¿Cómo y por qué se ha desarrollado hasta tal punto el impulso y la creencia en la verdad y en el conocimiento?

La posibilidad de la creencia en la verdad depende de unas condiciones sociolingüísticas que acompañan al hombre en su evolución desde su origen. Depende del hecho de que el ser humano es un ser social y poseedor de lenguaje. Esto implica llegar a acuerdos que establezcan ciertos significados para evitar el conflicto permanente, y poder llevar a cabo la cooperación, logrando una comunicación a través del lenguaje exitosa. Para ello, es necesario un conjunto de designaciones universales y válidas para todos los miembros de la comunidad por las cuales las cosas son lo que son. Si un individuo usa un lenguaje de forma privada y en mor de sus intereses será expulsado de la sociedad por mentiroso: por tratar de engañar. La verdad está condicionada tanto social como lingüísticamente. El amor hacia la verdad nace porque la mentira trae consecuencias perniciosas: el castigo de la sociedad que fija qué es verdadero y qué es falso.

Los procesos mentales que hacen posible que hablemos de verdad y de conocimiento humano son los siguientes. La verdad es una transposición metafórica. Para poder hablar de verdad hemos tenido que usar conceptos. Hay un abuso al pensar que porque algo incida en nuestro estado nervioso hay una causa externa que es el estímulo. Algo nos afecta, se da un impulso nerviosos y se convierte en imagen en el cerebro. Esas imágenes se vinculan con un sonido articulado o fonema. Esas palabras están vinculadas a imágenes, percepciones, individuales o singulares. El lenguaje nos permite establecer en un proceso de abstracción los conceptos. En el ámbito de los conceptos se habla de conocimiento verdadero, pero en realidad lo que se hace es aunar, hacer uno, lo que es dispar, diferente. Se eliminan las diferencias de las representaciones y se conserva lo que comparten creando conceptos y esquemas que se vinculan a las representaciones:

impulso nervioso → imágenes → sonido articulado (lenguaje) → concepto

Los conceptos y los juicios son el resultado de un largo proceso. El conocimiento no expresa una relación lógica entre el pensamiento y el mundo, sino una peculiar relación entre las cosas y el hombre, condicionada por factores sociolingüísticos. Nietzsche entiende la relación del hombre con el mundo estética y no lógicamente: el hombre es un creador de metáforas. Se pasa de un nivel a otro por medio de metáforas.

El hombre se ha olvidado de que la verdad tiene en su origen un transponer metafórico. La abuela del concepto es la metáfora. La verdad es una mentira que se ignora que es mentira. La finalidad es que permite la conservación que es útil: permite ordenar la experiencia y dominar a la naturaleza. El principio de conservación y la utilidad es la raíz de la aparición de ese impulso. El olvido posibilita el conocimiento y la verdad.

II. DESENMASCARAMIENTO Y AUTOCRÍTICA

6. LA FILOSOFÍA DE LA SOSPECHA COMO NUEVA FORMA DE CRÍTICA (1877-1882)

Aquí la crítica hay que entenderla como autocrítica. Los ataques son también ataques a su filosofía juvenil. Nietzsche sintió que muchos de los ideales que ahora ataca fueron creídos por él en su período de juventud. La crítica era eficaz para él porque estaba vinculada a sus experiencias vitales y filosóficas que lo habían determinado hasta 1876. Los ideales de juventud son ideales perjudiciales. Descubre que esas verdades metafísicas que sostenía no son tales verdades sino errores, mentiras, ilusiones.

En *Ecce homo* se refiere así a *Humano, demasiado humano*:

§ 2: “Los inicios de este libro se sitúan en las semanas de los primeros Festivales de Bayreuth: una profunda extrañeza frente a todo lo que allí me rodeaba es uno de sus presupuestos. Quien tenga una idea de las visiones que ya entonces, me habían salido a mí al paso podrá adivinar de qué humor me encontraba cuando un día me desperté en Bayreuth. Totalmente como si soñase. ¿Dónde estaba yo? No reconocía nada, apenas reconocí a Wagner. En vano hojeaba mis recuerdos. Tribschen, una lejana isla de los bienaventurados: ni sombra de semejanza. Los días incomparables en que se colocó la primera piedra, el pequeño grupo pertinente que lo festejó y al cual no había que desear dedos para las cosas delicadas: ni sombra de semejanza. *¿Qué había ocurrido?* ¡Se había traducido a Wagner al alemán! ¡El wagneriano se había enseñoreado de Wagner! ¡El arte *alemán!* ¡el maestro *alemán!*, ¡la cerveza *alemana!*. Nosotros los ajenos a aquello, los que sabíamos demasiado bien cómo el arte de Wagner habla únicamente a los artistas refinados, al cosmopolitismo del gusto, estábamos fuera de nosotros mismos al reencontrar a Wagner enguirnaldado con «virtudes» alemanas. Pienso que yo conozco al wagneriano, he «vivido» tres generaciones de ellos, desde el difunto Breudel, que confundía a Wagner con Hegel, hasta los idealistas de los *Bayreuther Blätter*, que confundían a Wagner consigo mismos; he oído toda suerte de confesiones de «almas bellas» sobre Wagner. ¡Un reino por una sola palabra sensata! ¡En verdad, una compañía que ponía los pelos de punta! ¡Nohl, Pohl, *Kohl, mit Grazie in infinitum!* No falta entre ellos ningún engendro, ni siquiera el antisemita. - ¡Pobre Wagner! ¡Dónde había caído! ¡Si al menos hubiera caído entre puercos! ¡Pero entre alemanes! En fin,

habría que empalar, para escarmiento de la posteridad, a un genuino bayreuthiano, o mejor, sumergirlo en *spiritus* [alcohol], pues *spiritus* [espíritu] es lo que falta, con esta leyenda: este aspecto ofrecía el «espíritu» sobre el que se fundó el «**Reich**».... Basta, en medio de todo me marché de allí por dos semanas, de manera muy súbita, aunque una encantadora parisiense intentaba consolarme; me disculpé con Wagner mediante un simple telegrama de texto fatalista. En un lugar profundamente escondido en los bosques de la Selva Bohemia, Klingenbrunn, me ocupé de mi melancolía y de mi desprecio de los alemanes como si se tratase de una enfermedad - y de vez en cuando escribía, con el título global de «La reja del arado», una frase en mi libro de notas, todas, *Psicologica duras*, que acaso puedan reencontrarse todavía en *Humano, demasiado humano*.”

§ 3: “Lo que entonces se decidió en mí no fue, acaso, una ruptura con Wagner; yo advertía un extravío total de mi instinto, del cual era meramente un signo cada desacierto particular, se llamase Wagner o se llamase cátedra de Basilea. Una impaciencia conmigo mismo hizo presa en mí; yo veía que había llegado el momento de reflexionar *sobre mí*. De un solo golpe se me hizo claro, de manera terrible, cuánto tiempo había sido ya desperdiciado, - qué aspecto inútil, arbitrario, ofrecía toda mi existencia de filólogo, comparada con mi tarea. Me avergoncé de esta *falsa* modestia. Habían pasado diez años en los cuales la *alimentación* de mi espíritu había quedado propiamente detenida, en los que no había aprendido nada utilizable, en los que había olvidado una absurda cantidad de cosas a cambio de unos cachivaches de polvorienta erudición. Arrastrarme con acribia y ojos enfermos a través de los métricos antiguos, ¡a esto había llegado! Me vi, con lástima, escuálido, famélico: justo las *realidades* eran lo que faltaba dentro de mi saber, y las «idealidades», ¡para qué diablos servían! - Una sed verdaderamente ardiente se apoderó de mí: a partir de ese momento no he cultivado de hecho nada más que fisiología, medicina y ciencias naturales, - incluso a auténticos estudios históricos he vuelto tan sólo cuando la *tarea* me ha forzado imperiosamente a ello. Entonces adiviné también por vez primera la conexión existente entre una actividad elegida contra los propios instintos, eso que se llama «profesión» (*Beruf*), y que es la cosa a la que *menos* estamos llamados y aquella imperiosa necesidad de lograr una anestesia del sentimiento de vacío y de hambre por medio de un arte narcótico, por medio del arte de Wagner, por ejemplo. Mirando a mi alrededor con mayor cuidado he descubierto que un gran número de jóvenes se encuentra en ese mismo estado de miseria: una primera contranaturaleza *fuerza* formalmente otra segunda. En Alemania, en el «**Reich**», para hablar inequívocamente, demasiados hombres están condenados a decidirse prematuramente y luego, bajo un peso que no es posible arrojar, a *perecer* por cansancio. Éstos anhelan Wagner como un *opio*, se olvidan de sí mismos, se evaden de sí mismos por un instante. ¡Qué digo! - *¡por cinco o seis horas!*” (*Ecce homo*, “Humano, demasiado humano”, § 2 y § 3, pp. 84-88).

La crisis de 1876 le lleva a repudiar la profesión de filólogo y la cátedra. 1876 significa para Nietzsche una doble ruptura: la ruptura con la universidad –baja y jubilación por enfermedad– y la ruptura con Wagner y los círculos wagnerianos y schopenhauerianos. Comienza el nomadismo de Nietzsche y pasará el resto de su vida en soledad, pero también en independencia y libertad. Buscando climas templados en invierno y frescos en verano. 1876 también significa una emancipación del ambiente social e intelectual que había condicionado los planteamientos de su época de juventud, como la dicotomía Kultur / Zivilisation. Abandona, además, aunque venía haciéndolo progresivamente, la metafísica de artista, el ideal de cultura trágica y el ideal de genio.

Las obras principales de esta etapa son:

1. *Humano, demasiado humano I*. Escrito en 1876 y publicado en 1878. Dedicado a Voltaire como espíritu libre.
2. *Humano, demasiado humano II*. Compuesto por dos libros: *Opiniones y sentencias varias* y *El caminante y su sombra*. Escrito en 1878.
3. *Aurora*. Es una campaña contra la moral. Publicado en 1881.

En esta etapa Nietzsche empieza a elaborar su filosofía positiva y no sólo crítica, y el pensamiento que daría en su etapa de madurez. Comienza a elaborar una fenomenología del poder que culminará en su concepto de voluntad de poder. La crítica comienza a ser orientada por una concepción propia sobre la visión de la vida, la existencia y su sentido. A pesar de ello, esta etapa estará dominada por la crítica, por la elaboración de un concepto de “crítica”, en base a tres figuras que aparecen en los prólogos:

1. Espíritu libre: *Humano, demasiado humano*.
2. Topo: *Aurora*.
3. Psicólogo: *La gaya ciencia*.

7. LAS FIGURAS DE LA CRÍTICA: EL ESPÍRITU LIBRE, EL TOPO Y EL PSICÓLOGO

En 1886 escribe los prólogos de estas tres obras anteriores. En ellos se encuentran muchas claves para entender lo que implicaron esas obras en el desarrollo de su pensamiento filosófico.

En *Ecce homo*, afirma:

“**Humano, demasiado humano** es el monumento de una crisis. Dice de sí mismo que es un libro para espíritus *libres*: casi cada una de sus frases expresa una victoria - con él me liberé de lo que no pertenecía a mi naturaleza. No pertenece a ella el idealismo: el título dice «donde *vosotros* veis cosas ideales, veo yo - ¡cosas humanas, ay, sólo demasiado humanas!» Yo conozco *mejor* al hombre. La expresión «espíritu libre» quiere ser entendida aquí en este único sentido: un espíritu *devenido libre*, que ha vuelto a tomar posesión de sí. El tono, el sonido de la voz se ha modificado completamente: se encontrará este libro inteligente, frío, a veces duro y sarcástico. Una cierta espiritualidad de gusto *noble* parece sobreponerse de continuo a una corriente más apasionada que se desliza por el fondo. En este contexto tiene sentido el que la publicación del libro ya en el año 1878 se disculpase propiamente, por así decirlo, con la celebración del centenario de la muerte de *Voltaire*. Pues Voltaire, al contrario de todos los que escribieron después de él, es sobre todo un *grand seigneur* del espíritu: exactamente lo que yo también soy. - El nombre «Voltaire» sobre un escrito mío - esto era un verdadero progreso - *hacia mí*. Si se mira con mayor atención, se descubre un espíritu inmisericorde que conoce todos los escondites en que el ideal tiene su casa, en que tiene sus mazmorras y, por así decirlo, su última seguridad. Una antorcha en las manos, la cual no da en absoluto una luz «vacilante», es lanzada, con una claridad incisiva, para que lo ilumine, a ese *inframundo* del ideal. Es la guerra, pero la guerra sin pólvora y sin humo, sin actitudes bélicas, sin *pathos* ni miembros dislocados, todo eso sería aún «idealismo». Un error detrás del otro va quedando depositado sobre el hielo, el ideal no es refutado - *se congela*. Aquí, por ejemplo, se congela «el genio»; un rincón más allá se congela «el santo»; bajo un grueso témpano se congela «el héroe»; al final se congela «la fe», la denominada «convicción», también la «compasión» se enfría considerablemente; - casi en todas partes se congela «la cosa en sí».” (*Ecce homo*, “Humano, demasiado humano”, § 1, pp. 89-90).

Como vemos, no se trata de refutar los ideales oponiéndoles otros ideales que traten de ser verdaderos, sino que se puede desvitalizar los ideales mostrando de dónde proceden, qué significan y adónde apuntan. Se trata de congelar los ideales por medio de la crítica, y los encargados de esta tarea son:

1. Espíritu libre: su objetivo es descubrir, su crítica consiste en sacar a la luz los errores que han pasado por verdades, usando como herramienta la ciencia. Posee cuatro rasgos:

- ❖ Futuro: ni hay ni ha habido todavía un espíritu libre. Aún están por venir y seguramente vengan.
- ❖ Desasimiento: el espíritu libre ha devenido libre. Es el resultado de una larga lucha para liberarse de las cadenas que le oprimían y de los viejos ideales.
- ❖ Enfermedad: esta liberación, este desasimiento, se entiende como superación de la enfermedad. Los viejos ideales son los causantes de la enfermedad. No hay posibilidad de libertad sin haber sido antes esclavo. No se llega a la salud sin haber pasado por la enfermedad.
- ❖ Jerarquía: los espíritus libres establecen criterios que nos permiten asimilar los valores.

Debemos fijarnos en los siguientes textos:

§ 2: “Así pues, una vez en que hube menester, me *inventé* también los espíritus libres!, a los que está dedicado este libro entre melancólico y osado con el título de Humano demasiado humano, semejantes espíritus libres no los hay, no lo habido, pero en aquella ocasión, como he dicho, tenía necesidad de su compañía para que me aliviaran de tantas calamidades (enfermedad, soledad, exilio, acedía, inactividad) como valerosos camaradas y fantasmas con los que uno charla y ríe cuando tiene ganas de charlar y de reír; y a quienes se manda al diablo cuando se ponen pesados; como una compensación por los amigos que me faltaban. No seré *yo* al menos quien dude de que un día *pueda* haber semejantes espíritus libres, que nuestra Europa tendrá entre sus hijos de mañana o de pasado mañana tales camaradas alegres e intrépidos, de carne y hueso y no sólo, como en mi caso, como espectros y juego de sombras de solitario. Ya los veo *venir*, lenta, lentamente, ¿y hago yo acaso algo para acelerar su venida si describo por anticipado bajo qué destinos los *veo* nacer, por qué caminos venir?

§ 3: “Cabe presumir que un espíritu en el que el tipo espíritu libre ha un día de madurar y llegar a sazón hasta la perfección haya tenido su episodio decisivo en un *gran desasimiento* y que antes no haya sido más que un espíritu atado y que parecía encadenado para siempre a su rincón y a su columna. ¿Qué es lo que ata más firmemente? ¿Cuáles son las cuerdas casi irrompibles? Entre hombres de una clase elevada y selecta los deberes serán ese respeto propio de la juventud, ese recato y delicadeza ante todo lo de antiguo venerado y digno, esa gratitud hacia el suelo en que crecieron, hacia la mano que les guió, hacia el santuario en que aprendieron a orar; sus momentos supremos serán lo que más firmemente les ate; lo que mas duramente les obligue. Para los hombres de tal suerte encadenados, el gran desasimiento se opera súbitamente, como un terremoto: el alma joven es de repente sacudida, desprendida, arrancada, ella misma no entiende lo que sucede. Un impulso y embate la domina y se apodera de ella imperiosamente; se despiertan una voluntad y un ansia de irse; a

cualquier parte, a toda costa; flamea y azoga en todos sus sentidos una vehemente y peligrosa curiosidad por un mundo ignoto. -Antes morir que vivir *aquí*, así resuenan la voz y la seducción perentorias: ¡y este aquí, este -en casa- es todo lo que hasta entonces había amado! Un repentino horror y recelo hacia lo que amaba, un relámpago de desprecio hacia lo que para ella significaba deber, un afán turbulento arbitrario, impetuoso como un volcán, de peregrinación, de exilio, de extrañamiento, de enfriamiento, de desintoxicación, de congelación, un odio hacia el amor, quizá un paso y una mirada sacrílegos *hacia atrás*, hacia donde hasta entonces oraba y amaba, quizá un rubor de vergüenza por lo que acaba de hacer, y al mismo tiempo un alborozo *por* haberlo hecho, un ebrio y exultante estremecimiento interior que delata una victoria - ¿una victoria?, ¿sobre qué?, ¿sobre quien?-, una enigmática victoria erizada de interrogantes y problemática, pero la *primera* victoria al fin y al cabo: de semejantes males y dolores consta la historia del gran desasimiento. Es la mismo tiempo una enfermedad que puede destruir al hombre, esta primera erupción de fuerza y voluntad de autodeterminación, de autovaloración, esta voluntad de *libre* albedrío: ¡y cuanta enfermedad se expresa en las salvajes tentativas y extravagancias con que el liberado, el desasido, trata en delante de demostrarse a sí mismo su dominio sobre las cosas! Vaga cruelmente con una avidez insatisfecha; lo que apresa debe expiar la peligrosa excitación de su orgullo; destruye lo que atrae. Con malévola risa da vuelta a lo que encierra oculto, tapado por cualquier pudor: trata de ver el aspecto de las cosas *cuando* se las invierte. Es por arbitrio y gusto por el arbitrio por lo que acaso dispensa entonces su favores a lo hasta tal momento desacreditado, por lo que, curioso e indagador, merodea alrededor de lo más prohibido. En el trasfondo de su trajín y vagabundeo - pues está intranquilo y sin norte que le oriente, como en un desierto- está el interrogante de una curiosidad cada vez más peligrosa. ¿No es posible subvertir *todos* los valores?, ¿y es el bien acaso el mal?, ¿y Dios sólo una invención y sutileza del diablo? ¿Es todo acaso en definitiva falso? Y si somos engañados, ¿no somos precisamente por eso también engañadores?, ¿no nos es *inevitable* ser también engañadores? Tales pensamientos le conducen y seducen cada vez más lejos, cada vez más extraviadamente. La soledad esa temible diosa y *mater saeva cupidinum*, le rodea y envuelve, cada vez más amenazadora, más asfixiante, más agobiante; pero ¿quién sabe hoy qué es la *soledad*?”

§ 5: “Un paso más en la convalecencia, y el espíritu libre se aproxima de nuevo a la vida, lentamente por cierto, casi recalcitrantemente, casi con desconfianza. De nuevo hace más calor en torno a él, todo se vuelve por así decir, más amarillo; sentimiento y simpatía cobran profundidad, tibios vientos de todas clases soplan sobre él. Casi siente como si los ojos se le abriesen ahora por vez primera a lo *próximo*. Está maravillado y se sienta en silencio: ¿pero *dónde ha estado*? ¡Qué cambiadas le parecen estas cosas cercanas y contiguas! ¡Qué lozanía y encanto han adquirido entretanto! Mira atrás agradecido: agradecido por su peregrinaje, por su dureza y autoextrañamiento, por sus miradas a lo lejos y sus vuelos de pájaro por frías alturas. ¡Qué bien que no se ha

quedado todo el tiempo en casa, siempre consigo, como un holgazán mimado y apático! Estaba **fuera** de sí: no cabe duda. Sólo ahora se ve a sí mismo, ¡y con qué sorpresas se encuentra! ¡Qué estremecimiento nunca experimentado! ¡Qué dicha en la fatiga, en la antigua enfermedad, en las recaídas del convaleciente! ¡Cómo le gusta sentarse doliente y en silencio, armarse de paciencia, tumbarse al sol! ¿Quién entiende como él de la dicha en invierno, de las máculas solares en el muro? Estos convaleciente y lagartos a medias vueltos a la vida son los animales más agradecidos del mundo, también los más modestos: entre ellos los hay que no dejan pasar un día sin prenderle un pequeño panegírico del dobladillo que le cuelga. Y hablando en serio: es una **cura** a fondo contra todo pesimismo (la gangrena de los viejos idealistas y héroes de mentira, como es sabido) enfermar a la manera de estos espíritus libres, permanecer enfermo un buen lapso de tiempo y luego recobrar la salud por un período cada vez más largo, quiero decir, volverse más sano. Hay sabiduría, sabiduría de la vida, en eso de recetarse a sí mismo por mucho tiempo la salud sólo en pequeñas dosis.”

§ 6: “Por esa época puede en fin suceder, entre los súbitos destellos de una salud todavía tempestuosa, todavía inestable, que comience a desvelársele al espíritu libre, cada vez más libre, el enigma de ese gran desasimiento que hasta entonces había estado a la espera, oscuro, problemático, casi intangible en su memoria. Si durante mucho tiempo apenas osó preguntarse: ¿por qué tan apartado, tan solo, repudiando todo lo que yo veneraba, repudiando la veneración misma?; ¿por qué esta dureza, este recelo, este odio a las virtudes propias?, ahora sí se atreve y lo pregunta en voz alta y oye ya algo así como un respuesta. Debías llegar a ser dueño de ti, dueño también de tus propias virtudes. Antes eran ellas dueñas de ti; pero no deben ser más que tus instrumentos junto a otros instrumentos. Debías adquirir poder sobre tu pro y tu contra y aprender a captar lo perspectivista de toda valoración; la deformación, la distorsión y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que pertenece a lo perspectivista; también la porción de estupidez con respecto a valores contrapuestos y toda la merma intelectual en que revierte todo pro y contra. Debías aprender a captar la **necesaria** injusticia de todo pro y contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como **condicionada** por lo perspectivista y su injusticia. Debías ante todo ver con tus propios ojos dónde es siempre más grande la injusticia, a saber: allí donde la vida está más mezquina, estrecha, pobre, rudimentariamente desarrollada y no puede sin embargo por menos de tomarse a sí misma como fin y medida de las cosas, y de desmenuzar y, por mor de su conservación, poner subrepticia, mezquina e incesantemente en cuestión lo superior, más grande, más rico; debías ver con tus propios ojos el problema de la **jerarquía** y cómo crecen juntos hacia lo alto poder, derecho y amplitud de la perspectiva. Debías...; basta, el espíritu libre **sabe** de ahora en adelante a qué -debes- ha obedecido, y también lo que ahora **puede**, lo que ahora por vez primera le es **permitido**...” (*Humano, demasiado humano*, Prefacio, § 2, § 3, § 5 y § 6. pp. 36-40).

La crítica consiste en sacar a la luz los errores que han pasado por verdades. Se trata de descubrir los errores.

2. Topo: la crítica gana en profundidad pues su cometido es desenmascarar. Ya no se trata de mostrar los errores de esas “verdades”, sino de explicar o sacara a la luz los intereses que subyacen a la “verdad”. Son errores interesados. No busca tanto romper las cadenas como socavar los cimientos para que la superficie se derrumbe: subvertir. Alterar aquello que estaba considerado como lo normal. Busca porqué esos errores y no otros han pasado por verdades. Buscará como esas supuestas verdades son interesadas. La campaña contra la moral trata de buscar los intereses en los que ésta se fundamenta. El topo presenta las siguientes características:

- ❖ Carácter subterráneo: el topo es socavador y se presenta en la profundidad. Orada la superficie: la moral. El topo, como verdadero filósofo, ha de socavar la superficie de la moral pues sobre ella se han erigido todo los sistemas filosóficos. La moral ha desviado a la filosofía en su búsqueda “insobornable” de la verdad. La moral ha sido el presupuesto, el prejuicio y el interés inconfesable.
- ❖ Subversor: el topo es subversor de la moral.
- ❖ Dialéctico: el proceso de superación es de autosuperación. Se mata a la moralidad al llevarla a sus últimas consecuencias. A fuerza de ser morales, se mata a la moralidad. Por buscar la verdad a cualquier precio se ha descubierto los intereses de la moralidad.

§ 3: “Nunca se han cuestionado a fondo hasta el momento los conceptos de bien y de mal; en realidad, el tema era muy peligroso. La conciencia, la reputación, el infierno y hasta la policía no permitían —ni permiten— que se sea imparcial en este punto. Ante la moral, como ante cualquier autoridad, no está permitido reflexionar, y mucho menos hablar. No hay más que obedecer. Desde que el mundo es mundo, ninguna autoridad ha consentido ser objeto de crítica. ¿Acaso no se ha considerado que es inmoral criticar la moral, cuestionarla, ver en ella un problema?

Más que de medios de disuasión y de coacción frente a las críticas, la moral dispone de un determinado poder de seducción que domina perfectamente: me refiero a que es capaz de entusiasmar. A veces le basta una mirada para paralizar la voluntad crítica o incluso para ponerla de su parte; a veces consigue que dicha voluntad crítica termine volviéndose contra sí misma y clavándose su propio aguijón a la manera del escorpión. Desde hace mucho tiempo, la moral dispone de todo tipo de artimañas en el arte de con-vencer a la gente; incluso hoy en día no hay orador que no recurra a ella en demanda de ayuda (véase, por ejemplo, cómo nuestros propios anarquistas apelan a la moral para tratar de convencer y cómo terminan

considerándose a sí mismos «los buenos y los justos»). Y es que, en todas las épocas, desde que en el mundo existe la palabra y la posibilidad de convencer, no ha habido mejor maestra que la moral en el arte de seducir; para nosotros, los filósofos, ella ha sido nuestra auténtica Circe. ¿A qué se debe, pues, que, desde Platón, todos los constructores de filosofías hayan edificado en falso? ¿Cómo es posible que todo amenace ruina? ¿Cómo se encuentra reducido a escombros lo que los filósofos consideraban más duradero que el bronce? ¡Qué equivocada es, desgraciadamente, la respuesta que se sigue dando a esta pregunta!: que «todos se olvidaron de cuestionar la hipótesis, de examinar el fundamento, de someter a crítica a toda la razón».

Esta funesta contestación de Kant no nos ha conducido a los filósofos a un terreno más sólido y menos inseguro; pero, dicho sea de pasada, ¿no era un poco extraño pedirle a un instrumento que criticase su propia aptitud y perfección? ¿No era absurdo exigirle a la razón que ella misma calculara su valor, su fuerza y sus límites? Por el contrario, la verdadera respuesta hubiera sido que todos los filósofos, tanto Kant como los anteriores a él, han construido sus edificios sobre la seducción de la moral; que su intención sólo se encaminaba en apariencia a la verdad y a la certeza; porque lo que buscaban, en realidad, era la majestuosidad del edificio de la moral, por decirlo con las ingenuas palabras de Kant, quien consideraba que su tarea y su mérito —una tarea «menos brillante aunque no exenta de valor»— consistía en «remover y consolidar el terreno en el que se había de levantar el majestuoso edificio de la moral». (Crítica de la Razón Pura, II, p. 257). Desgraciadamente, no hay más remedio que decir que no lo consiguió; que lo que logró fue más bien todo lo contrario. En realidad, Kant fue un hijo de su época, y, como tal, un exaltado; aunque también lo fue, afortunadamente, respecto a lo mejor que tuvo aquélla, como lo demuestra el sano sensualismo que introdujo en su teoría del conocimiento. A Kant le había picado también aquella tarántula moral llamada Rousseau; sobre su alma pesaba el fanatismo moral del que Robespierre, otro discípulo de Rousseau, se consideraba y pregonaba ejecutor, pretendiendo «fundar en la tierra el imperio de la sabiduría, de la justicia y de la virtud». (Discurso del 7 de junio de 1794.)

Por otra parte, llevando en el corazón ese fanatismo francés, no se podía actuar de una forma menos francesa, más honda, más sólida, más alemana de como lo hizo Kant: para dejarle espacio a su imperio moral hubo de añadir un mundo indemostrable, un más allá lógico; para lo que precisó de su crítica de la razón pura. Con otras palabras, no hubiera necesitado hacer esa crítica de no haber existido algo que le importaba más que nada: hacer inatacable el mundo moral, o, mejor aún, inalcanzable para la razón, pues de sobra sabía lo vulnerable que era aquél a los envites de ésta. Como todo alemán, Kant era pesimista frente a la naturaleza y a la historia, frente a la inmoralidad radical de éstas; creía en la moral, no porque la naturaleza y la historia la demuestren, sino a pesar de que ambas la estén

contradiendo constantemente. Para entender este «a pesar de», conviene recordar lo que aquel otro gran pesimista que fue Lutero trató de explicar una vez a sus amigos con la osadía que le caracterizaba: «Si pudiéramos entender mediante la razón cómo un Dios que muestra tanta cólera y tanta crueldad puede ser justo y bueno, ¿de qué serviría la fe? Y es que, en toda época, nada ha impresionado tanto al alma alemana que la más nociva de todas las conclusiones: la que afirma: «creo porque es absurdo», una deducción que a todo latino le parecerá un auténtico atentado contra la inteligencia. Con ella se introduce por primera vez la lógica alemana en la historia del dogma cristiano; incluso hoy en día, mil años después, los alemanes actuales, retrasados desde todos los puntos de vista, consideran que tiene algo de verdad, que es posible que sea verdad el célebre principio fundamental de la dialéctica con el que Hegel colaboró a la victoria del espíritu alemán sobre el resto de Europa: «La contradicción es el motor del mundo: todas las cosas se contradicen a sí mismas». Hasta en lógica son pesimistas los alemanes.”

§ 4: “Con todo, el atrevimiento de nuestra suspicacia no puede detenerse en los juicios lógicos, que son los más inferiores y fundamentales: la confianza en la razón, exigencia in-separable de la validez de los mismos, constituye en cuanto tal un fenómeno moral... Puede que ese pesimismo alemán tenga que dar aún un último paso. Tal vez haya de provocar aún un terrible enfrentamiento entre su credo y su absurdo. Siendo mi libro como es una obra pesimista, no sólo en el terreno de la moral, sino también en un ámbito que trasciende la fe en la moral, ¿será entonces un escrito genuinamente alemán? Porque lo cierto es que representa una contradicción, aunque eso no sea una cosa que me asuste: rechaza la fe en la moral, ¿por qué? ¡Por moralidad! ¿Cómo llamar si no a lo que sucede en este libro, a lo que nos sucede a nosotros, aunque prefiramos usar un término más modesto? Porque no hay duda: también a nosotros nos habla un deber; también nosotros obedecemos a una severa ley que se halla por encima de nuestras cabezas; y ésta es la última moral que podemos seguir entendiendo, la última moral que incluso nosotros podemos todavía vivir; pues si en algún sentido seguimos siendo hombres de conciencia, es precisamente en éste. No queremos volver a lo que consideramos superado y caduco, a lo que no juzgamos digno de crédito, ya sea Dios, la virtud, la verdad, la justicia, el amor al prójimo, etc.; no queremos seguir una vía engañosa que nos lleve otra vez a la vieja moral. Sentimos una honda aversión hacia todo lo que hay en nosotros que trata de acercarnos a eso, y servir de mediador entre ello y nosotros; somos enemigos de todas las clases de fe y de cristianismo que subsisten hoy en día; enemigos de todo romanticismo y de todo espíritu patriotero; enemigos también, en cuanto artistas, del refinamiento artístico, de la falta de conciencia artística que supone el tratar de persuadirnos de que debemos adorar aquello en lo que ya no creemos; enemigos, en suma, del afeminamiento europeo (o del idealismo, si se prefiere) que tiende eternamente hacia las alturas, y que, por ello mismo, rebaja eternamente. Sin embargo, en cuanto que somos hombres que tenemos esta

conciencia, creemos que nos retrotraemos a la rectitud y a la piedad alemanas de hace miles de años; y aun-que seamos sus últimos herederos, nosotros, los immoralistas e impíos de hoy, consideramos que somos, en cierto sentido, los herederos legítimos de dicha rectitud y de dicha piedad, los ejecutores de su voluntad interior, de una voluntad pesimista, que no teme negarse a sí misma porque lo hace con alegría. Si se quiere reducir esto a una frase, cabría decir que en nosotros se realiza la autosupresión de la moral. ¿A qué viene, en último término, decir tan alto y con tanto ardor lo que somos, lo que queremos y lo que no queremos? Pensémoslo más fría y serenamente, desde más arriba y desde más lejos; digámoslo como si nos los dijéramos a nosotros mismos, lo bastante bajo como para que no lo oigan los demás, para que no nos oiga nadie. Pero, sobre todo, digámoslo muy despacio. Este prólogo llega tarde, aunque no demasiado tarde; ¿qué más da, a fin de cuentas, cinco años que seis? Un libro y un problema como éstos no tienen prisa; además, tanto mi libro como yo somos amigos de la lentitud. No en vano he sido filólogo, y tal vez lo siga siendo. La palabra «filólogo» designa a quien domina tanto el arte de leer con lentitud que acaba escribiendo también con lentitud. No escribir más que lo que pueda desesperar a quienes se apresuran, es algo a lo que no sólo me he acostumbrado, sino que me gusta, por un placer quizá no exento de malicia. La filología es un arte respetable, que exige a quienes la admiran que se mantengan al margen, que se tomen tiempo, que se vuelvan silenciosos y pausados; un arte de orfebrería, una pericia propia de un orfebre de la palabra, un arte que exige un trabajo sutil y delicado, en el que no se consigue nada si no se actúa con lentitud. Por esto precisamente resulta hoy más necesaria que nunca; precisamente por esto nos seduce y encanta en esta época nuestra de trabajo, esto es, de precipitación, que se consume con una prisa indecorosa por acabar pronto todo lo que emprende, incluyendo el leer un libro, ya sea antiguo o moderno. El arte al que me estoy refiriendo no logra acabar fácilmente nada; enseña a leer bien, es decir, despacio, profundizando, movidos por intenciones profundas, con los sentidos bien abiertos, con unos ojos y unos dedos delicados. Pacientes amigos míos, este libro no aspira a otra cosa que a tener lectores y filólogos perfectos. ¡Aprended, pues, a leerme bien!” (*Aurora*, Prólogo, § 3 y § 4.)

3. Psicólogo: la crítica se convierte en terapéutica pues su misión es curar. Se trata de señalar que lo que era verdades en realidad son errores interesados y se trata de plantear que medidas tomar para conseguir la salud. Los errores interesados remiten a condiciones de vida saludables o enfermas. El psicólogo diagnostica y establece la terapia adecuada para superar la enfermedad. Busca el origen –salud o enfermedad– de esos errores para, si son enfermos, curarlos. Por tanto, es psicólogo y médico. Lleva a cabo una interpretación de los textos y los concibe como síntomas y signos vitales ligados a la salud y a la enfermedad. La filosofía así es síntoma de tipos de vida enfermos o sanos. Crítica como diagnóstico y crítica como terapia.

Nietzsche nos presenta a la figura del psicólogo en el prólogo de *La gaya ciencia*:

§ 1: “A este libro tal vez no sólo le hace falta un prólogo; en último término, siempre queda la duda de si a alguien que no haya vivido algo semejante se la puede hacer más cercanas las *vivencias* de este libro mediante prólogos. Parece escrito con el lenguaje del viento del deshielo: en él hay petulancia, desasosiego, contradicción, tiempo de abril, de tal manera que a uno continuamente se le recordará tanto la cercanía del invierno como la *victoria* sobre el invierno, que llega, tiene que llegar, tal vez ya ha llegado... El agradecimiento se derrama continuamente, como si acabara de acontecer lo más inesperado: el agradecimiento de un convaleciente -pues la *curación* era lo inesperado. Ciencia jovial: eso significa las saturnales de un espíritu que ha resistido pacientemente una larga y terrible presión -paciente, riguroso, frío, sin someterse, pero sin esperanza- y que ahora de una sola vez es asaltado por la esperanza, por la esperanza de salud, por la *embriaguez* de la curación. Cómo puede sorprender que con ello se haga visible mucho que es irracional y loco, mucha ternura impetuosa, derrochada incluso sobre problemas que tienen una piel erizada y que no parecen ser apropiados para ser acariciados y seducidos. Este libro no es cabalmente, nada más que el regocijo luego de una larga privación y desfallecimiento, el júbilo de la fuerza que se recupera, la creencia que se ha despertado de nuevo a un mañana y a un pasado mañana, el súbito sentimiento y presentimiento de un futuro, de próximas aventuras, de mares nuevamente abiertos, de metas nuevamente permitidas, nuevamente creídas. ¡Y que cantidad de cosas quedan ahora detrás de mí! Este trozo de desierto, de agotamiento, de incredulidad, de congelamiento en medio de la juventud, esta ancianidad insertada en un lugar inapropiado; esta tiranía del dolor superada aún por la tiranía del orgullo, que rechazaba las conclusiones del dolor -y las conclusiones son consuelos-; este radical quejarse solo como defensa extrema contra un desprecio por los hombres, que se había vuelto enfermizo y clarividente; esta restricción fundamental a lo amargo, áspero y doloroso que posee el conocimiento, tal como la prescribía la náusea que paulatinamente había crecido a partir de una dieta espiritual y condescendencia imprudentes -a eso se lo llama romanticismo-, ¡oh, quién pudiera sentir todo eso conmigo! Pero quien lo pudiera, seguramente me atribuiría mucho más que algo de insensatez, de alegría desbordante, de ciencia jovial -por ejemplo el puñado de canciones que esta vez se han agregado al libro-, canciones en las que un poeta se burla de todos los poetas de una manera difícilmente perdonable.

Ah, pero no es sólo frente a los poetas y a sus hermosos sentimientos líricos ante los que este resucitado tiene que manifestar su maldad: ¿quién sabe qué víctimas busca para sí, qué clase de monstruos de un material paródico lo excitarán dentro de poco tiempo? *Incipit tragoedia* - se dice al final de este libro impensable que da que pensar: ¡hay que ponerse en guardia! Se anuncia algo ejemplarmente malo y malvado: *incipit parodia*, no cabe ninguna duda...”

§ 2: “Pero dejemos a un lado al señor Nietzsche, ¿qué nos importa que el señor Nietzsche esté nuevamente sano?... Un psicólogo conoce pocas preguntas tan atractivas

como aquella que interroga por la relación entre salud y filosofía, y en el caso de que él mismo caiga enfermo, aporta a su enfermedad toda su curiosidad científica. En rigor, supuesto el caso que sea una persona, uno tiene necesariamente también la filosofía de su persona: existe allí, sin embargo, una considerable diferencia. En uno son sus carencias las que filosofan, en otro son sus riquezas y fuerzas. El primero *necesita* de su filosofía, ya sea como apoyo, tranquilizante, medicina, salvación, exaltación, autoestrañamiento; para el último, ella sólo es un hermoso lujo, y en el mejor de los casos la voluptuosidad de un agradecimiento triunfador que, en último termino, ha de escribirse con mayúsculas cósmicas en el cielo de los conceptos. Pero en los otros casos, más habituales, cuando las condiciones de penuria hacen filosofía, como acontece con todos los pensadores enfermos -y tal vez predominan en la historia de la filosofía los pensadores enfermos-; ¿qué sucederá propiamente con aquel pensamiento producido bajo la presión de la enfermedad? Esta es la pregunta que concierne al psicólogo: y aquí es posible el experimento. Nada distinto a lo que hace un viajero que se propone despertar a una hora determinada, y que luego tranquilamente se abandona al sueño: así nos entregamos los filósofos, supuesto el caso de que caigamos enfermos, temporalmente, con cuerpo y alma a la enfermedad - cerramos los ojos ante nosotros, por decirlo así. Y así como aquél sabe que hay algo que *no* duerme, algo que cuenta las horas y lo despertará, así sabemos nosotros también que el instante decisivo nos encontrará despiertos - que entonces algo brinca hacia delante y sorprende al espíritu en el acto, quiero decir, en la debilidad o marcha atrás o resignación o endurecimiento u oscurecimiento, y como quiera que se llamen todos los estados enfermizos del espíritu, que tienen en contra suya el orgullo del espíritu en los días saludables (pues sigue siendo verdadero el viejo dicho: el espíritu orgulloso, el pavo real y el caballo son los tres animales más orgullosos sobre la tierra). Luego de interrogarse y probarse uno a sí mismo de esta manera, se aprende a mirar con ojos más sutiles hacia todo lo que, en general, ha filosofado hasta ahora. Uno adivina mejor que antes los desvíos involuntarios, los lugares de descanso, los lugares **soleados** del pensamiento, a que son conducidos y seducidos los pensadores que sufren y, precisamente en tanto sufrientes; uno sabe ahora hacia dónde apremia, empuja, atrae inconscientemente el **cuerpo** enfermo y sus necesidades al espíritu -hacia el sol, lo plácido, lo suave, la paciencia, el medicamento, el solaz en cualquier sentido. Toda filosofía que coloca a la paz por encima de la guerra, toda ética con una comprensión negativa del concepto felicidad, toda metafísica y física que conoce un final, un estado último de cualquier tipo, todo anhelo predominantemente estético o religioso hacia un estar aparte, un más allá, un estar fuera, un estar por encima, permite hacer la pregunta de si no ha sido acaso la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo. El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas bajo el abrigo de lo objetivo, ideal, puramente espiritual, se extiende hasta lo aterrador -y muy a menudo me he preguntado si es que, considerando en grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*. Detrás de los más altos juicios de valor por los que hasta ahora has sido dirigida la historia del pensamiento, se ocultan malos entendidos acerca

de la constitución corporal, ya sea de los individuos, de los Estados o de razas enteras. Se puede considerar a todas esas audaces extravagancias de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el **valor** de la existencia, por lo pronto y siempre, como síntomas de determinados cuerpos; y aun cuando tales afirmaciones del mundo o negaciones del mundo hechas en bloque, evaluadas científicamente, carecen del más mínimo sentido, entregan, sin embargo, al historiador y al psicólogo importantísimas señales en cuanto síntomas, según hemos dicho, del cuerpo, de sus aciertos y fracasos, de su plenitud, poderío, autoridad en la historia, o, por el contrario, de sus represiones, cansancios, empobrecimientos, de su presentimiento del fin, de su voluntad de final. Todavía espero que un **médico** filósofo, en el sentido excepcional de la palabra - uno que haya de dedicarse al problema de la salud total del pueblo, del tiempo, de la raza, de la humanidad - tendrá alguna vez el valor de llevar mi sospecha hasta su extremo límite y atreverse a formular la proposición: en todo el filosofar nunca se ha tratado hasta ahora de la verdad sino de algo diferente, digamos de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida...”

§ 3: “Se adivina que yo no quiera despedirme con ingratitud de aquel periodo de grave y larga enfermedad cuyo proceso hasta hoy no se ha agotado aún para mí: puesto que tengo conciencia de la ventaja que mi salud rica en cambios me otorga en verdad frente a todos los lerdos rechonchos del espíritu. Un filósofo que ha hecho el camino a través de muchas saludes y lo vuelve a hacer una y otra vez, ha transitado a través de muchas filosofías: justamente él no **puede** actuar de otra manera más que transformando cada vez su situación en una forma y lejanía más espirituales -este arte de la transfiguración *es* precisamente la filosofía. A los filósofos no les está permitido establecer una separación entre el alma y el cuerpo, tal como lo hace el pueblo y menos aún nos está permitido separar alma y espíritu. Nosotros no somos ranas pensantes ni aparatos de objetivación ni de registro, con las vísceras congeladas -continuamente tenemos que parir nuestro pensamientos desde nuestro dolor, y compartir maternalmente con ellos todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad. Vivir -eso significa, para nosotros transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere: no podemos actuar de otra manera. Y en cuanto a lo que concierne a la enfermedad: ¿no estaríamos casi tentados a preguntar si es que ella nos es en general prescindible? Sólo el gran dolor es el último liberador del espíritu, en tanto es el maestro de la **gran sospecha**, que convierte cada U en una X, una genuina y justa X, es decir, la penúltima letra en la última... Sólo el gran dolor, aquel largo y lento dolor que se toma tiempo, en el que nos quemamos por así decirlo, como una madera verde, nos obliga a los filósofos a ascender hasta nuestra última profundidad y a apartar de nosotros toda confianza, toda benignidad, encubrimiento, clemencia, medianía, entre las que previamente habíamos asentado tal vez nuestra humanidad. Dudo si un dolor de este tipo mejora; pero sé que nos **profundiza**. Ya sea que aprendamos a contraponerle

nuestro orgullo, nuestra burla, nuestra fuerza de voluntad, y que hagamos como aquel indio que, por grave que fuese la tortura, se resarcía ante su torturador mediante la maldad de su lengua, ya sea que ante el dolor nos retraigamos en aquella nada oriental - se la llama nirvana -, en el mudo ciego, sordo resignarse, olvidarse, extinguirse a sí mismo: de tales largos y peligrosos ejercicios de dominio sobre sí mismo se sale convertido en oro hombre, con algunos signos de interrogación más y sobre todo, de ahora en adelante, con la voluntad de preguntar más, más profunda, rigurosa, dura, malvada, tranquilamente que lo que hasta entonces se había preguntado. Se acabó la confianza en la vida: la vida misma se convirtió en **problema**. ¡Pero no se crea que con esto uno se ha convertido necesariamente en un melancólico! Incluso todavía es posible el amor a la vida -sólo que se ama de otra manera. Es el amor a una mujer que nos hace dudar... Pero el atractivo por lo problemático, la alegría en la X es tan grande en esos hombres más espirituales, más espiritualizados, como para que esa alegría no estalle una y otra vez como una brasa resplandeciente por encima de toda penuria de lo problemático, por sobre todo peligro de la inseguridad, incluso por encima de los celos del amante. Conocemos una nueva felicidad...”

§ 4: “Por último, para que lo esencial no quede sin ser dicho: de tales abismos, de esa grave y larga enfermedad, también de la larga enfermedad que es la grave sospecha se regresa como recién nacido, desollado, más susceptible, más maligno, con su gusto más delicado para la alegría, con una lengua más tierna para todas las cosas buenas, con sentidos más alborozados, con una segunda inocencia más peligrosa en la alegría, más infantiles a la vez, y cien veces más refinados que todo lo que jamás se fue antes. ¡Oh, cuan repugnante le es ahora a uno el goce, el burdo, sordo, oscuro goce, tal como lo entienden los que gozan, nuestros hombres cultos y el de la gran ciudad mediante el arte, el libro y la música, en pos de goces espirituales y con la ayuda de bebidas espirituosas. ¡Cuánto nos duele ahora en los oídos el grito teatral de la pasión! ¡Cuan ajeno a nuestro gusto se ha vuelto todo el romántico estremecimiento y confusión de los sentidos que ama la plebe educada, junto a las aspiraciones por lo grandioso, elevado, retorcido! ¡No, si nosotros los convalecientes requerimos todavía de un arte, éste es **otro** arte - un arte burlón, ligero, fugaz, divinamente despreocupado, divinamente artístico, que arde como llama resplandeciente en un cielo sin nubes! Por sobre todo: ¡un arte para artistas, sólo para artistas! A la postre, conocemos mejor aquello **para lo cual** se requiere, en primer término, que haga falta: ¡la alegría, **toda** alegría, amigos míos! También en cuanto artista-: quisiera demostrarlo. Los que sabemos, sabemos ahora demasiado bien algunas cosas: ¡oh, cuán bien aprendemos ahora a olvidar, a **no** saber bien, como artistas! Y en lo que concierne a nuestro futuro: difícilmente nos encontrarán de nuevo en la senda de aquellos jóvenes egipcios que en las noches vuelven inseguros los templos, abrazan las columnas y todo aquello que, con buenas razones, es mantenido oculto, y que ellos querían develar, descubrir y poner a plena luz. No, este mal gusto, esta voluntad de verdad, de verdad a todo precio, esta locura

juvenil en el amor por la verdad - nos disgusta: somos demasiado experimentados para ello, demasiado serios, demasiado alegres, demasiado escarmentados, demasiado profundos... Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le recorren los velos; hemos vivido suficiente como para creer en esto. Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo ni saberlo todo. ¿Es verdad que el amado Dios está presente en todas partes?, preguntó una niña pequeña a su madre: pero eso lo encuentro indecente - ¡una señal para los filósofos! Se debería respetar más el pudor con que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades multicolores. ¿Es tal vez su nombre, para hablar griegamente, Baubo?... ¡Oh, estos griegos! Ellos sabían cómo vivir: para eso hace falta quedarse valientemente de pie ante la superficie, el pliegue, la piel, venerar la apariencias. Los griegos eran superficiales - ¡por ser profundos! ¿Y no retrocedemos precisamente por eso, nosotros los temerarios del espíritu que hemos escalado las más altas y peligrosas cumbres del pensamiento actual y que desde allí hemos mirado en torno nuestro, que desde allí hemos mirado hacia abajo? ¿No somos precisamente por eso - griegos? ¿Adoradores de las formas, de los sonidos, de las palabras? ¿Precisamente por eso - artistas?” (*La gaya ciencia*, Prólogo, § 1-4, pp. 29-36).

8. CIENCIA, FILOSOFÍA Y CULTURA

8.1. CIENCIA Y FILOSOFÍA

El nuevo concepto de filosofía orienta la acción y la crítica del espíritu libre, del topo y del psicólogo:

§ 1: *Química de los conceptos y sensaciones*. “Los problemas filosóficos vuelven a tomara hora, en casi todos los casos, la misma forma de plantearse de hace dos mil años: ¿cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo lo racional de lo irracional, lo que siente de lo que está muerto, la lógica de la ilogicidad, la contemplación desinteresada del deseo apasionado, el vivir para los otro del egoísmo, la verdad de los errores? La filosofía metafísica conseguía hasta ahora salir de esta dificultad negando que unas cosas se originasen de otras y suponiendo un origen milagroso para las cosas más altamente valoradas, como si procediesen directamente del núcleo y la esencia de la cosa en sí. Por el contrario, la filosofía histórica, que no se puede pensar separada de las ciencia naturales, y el más reciente de todos los métodos filosóficos, ha comprobado en casos particulares (y tal será presumiblemente su resultado en todos los casos), que esas cosas no son opuestas, sino en la acostumbrada

exageración de la concepción popular o metafísica, y que esta oposición estaba basada en un error de la razón: según su explicación, no existe para ser rigurosos, ni un obrar altruista ni una contemplación plenamente desinteresada; ambas cosas son sólo sublimaciones en las que el elemento básico se presenta casi volatilizado y se revela como aún existente sólo a la observación más sutil. - Todo lo que necesitamos y todo lo que solamente se nos puede dar en el nivel actual de las ciencias especializadas es una química de las representaciones y sensaciones morales, religiosas y estéticas, así como de todas aquellas estimulaciones que vivenciamos en nosotros, tanto en las grades como en las pequeñas relaciones que tenemos con la cultura y con la sociedad e incluso estando en soledad: ¿qué sucedería si esta química concluyese con el resultado de que también en esta ámbito los colores más espléndidos se han obtenido de materias vulgares e incluso despreciadas? ¿Tendrán ganas de continuar tales investigaciones? A la humanidad le gusta deshacerse pronto de las preguntas por el origen y los comienzos: ¿no hay que estar poco menos que deshumanizado para notar en sí mismo la tendencia contraria?” (*Humano, demasiado humano*, § 1, “Química de los conceptos”, pp. 43-44).

Este nuevo concepto de filosofía supone situarla en un punto equidistante a dos posicionamientos:

1. Filosofía trágica acientífica: el ámbito de la ciencia es el de la apariencia o representación. Se enfrenta al espíritu científico, pero no a la ciencia.
2. Concepto científicista de la ciencia: ideal de construir una filosofía científica pero sin reducir la totalidad de la actividad filosófica a la ciencia y a la racionalidad de la ciencia.

Esta nueva filosofía sería una filosofía histórica contaría con las ciencias naturales como apoyo. La filosofía histórica poseería las siguientes características:

1. Se enfrenta a toda filosofía dogmática. Toda filosofía ha sido hasta entonces dogmática. La ciencia nos ha enseñado a liberarnos de los dogmas de fe. Toda filosofía ha sido metafísica porque se ha basado en la convicción. La filosofía como interpretación incluye el carácter hipotético y provisional de la ciencia. La razón es necesaria. Toda posición filosófica es falsable y revisable. La veracidad es el rasgo fundamental del filósofo. Los filósofos deben preguntarse por el sentido de las cosas, deben interpretar.
2. Frente a las verdades deslumbrantes de la metafísica y del arte, la modestia de las verdades filosóficas.

§ 3: “*Estimación de las verdades inaparentes*. El distintivo de una cultura superior es la estimación de las pequeñas verdades inaparentes, halladas con método riguroso, por encima de los errores benignos y deslumbrantes que proceden de épocas y hombres metafísicos y artísticos. A las primeras se las recibe con el

escarnio en los labios, como si aquí no pudiese haber en absoluto igualdad de derechos entre unas y otros: se muestran tan modestas, sobrias, frugales, incluso aparentemente humildes, como los segundos bellos, brillantes, embriagadores, incluso quizá beatíficos. Pero lo conquistado con esfuerzo, cierto, duradero y por tanto rico todavía en consecuencias para todo conocimiento ulterior, es no obstante lo superior, atenerse a lo cual es viril y denota audacia, sobriedad, templanza, Poco a poco, no sólo el individuo, sino toda la humanidad será elevada a esta virilidad cuando finalmente se habitúe a la estimación superior de los conocimientos sólidos, duraderos, y haya perdido toda fe en la inspiración y en la comunicación de verdades como por milagro. Los cultores de las formas, por supuesto, con su criterio de lo bello y lo sublime, tendrán al principio buenas razones para mofarse tan pronto como la estimación de las verdades inaparentes y el espíritu científico comiencen a predominar; pero sólo porque sus ojos no se han abierto todavía al encanto de la forma *sobria* o porque los hombres educados en ése espíritu no están aún ni con mucho completa e íntimamente penetrados por el mismo, de modo que nunca hacen sino remedar inadvertidamente viejas formas (y esto bastante mal, como hace cualquiera a quien no le va mucho en una cosa). Antaño el espíritu no era requerido por el pensamiento riguroso, pues su seriedad radicaba en la enhebración de símbolos y formas. Esto ha cambiado: aquella seriedad de lo simbólico se ha convertido en signo característico de la cultura inferior; así como nuestras artes devienen cada vez más intelectuales, nuestros sentidos más espirituales, y así como, por ejemplo, ahora se juzga lo sensiblemente eufónico de modo enteramente diferente a hace cien años, así también devienen las formas de nuestra vida cada vez más *espirituales, acaso más feas* a los ojos de épocas pasadas, pero sólo porque éstos no pueden ver cómo el reino de la belleza interna, espiritual, va progresivamente profundizándose y ensanchándose, y hasta qué punto para todos nosotros puede ahora tener más valor la mirada en que destella el espíritu que la más bella estructura o el edificio más sublime. (*Humano, demasiado humano*, § 3, “Estimación de las verdades inaparentes”, pp. 44-45).

3. Esta filosofía es histórica y científica sin tratar de convertir a la filosofía en ciencia rigurosa, sino que toma como instrumento a la ciencia para llevar a cabo la crítica. En ese sentido es científica. Usa a la ciencia de dos maneras principales:

- ❖ Desenmascarar las supuestas verdades metafísicas, morales y religiosas.
- ❖ La ciencia actúa estableciendo un umbral que nos permita eliminar hipótesis o planteamientos filosóficos. Lo que contradiga a la ciencia debe ser eliminado como verdad. Las opiniones que vayan en contra de la ciencia son falsas y el que las sostenga es deshonesto.

8.2. CULTURA

La antes Kultur y cultura trágica es ahora sustituida por la cultura superior. La antítesis Kultur / Zivilisation desaparece del pensamiento de Nietzsche. El concepto cultura superior es intercambiable por el de civilización, al que antes se opuso.

§ 276: “*Microcosmos y macrocosmos de la civilización.*— El hombre puede hacer en sí mismo curiosas experiencias acerca de la cultura, cuando se encuentra dotado de facultades heteróclitas. Si un hombre está llevado por el amor de la ciencia como por la afición al arte plástico o a la música, puede construir en su interior un edificio vasto uniendo estas facultades conciliadoras muy fuertes. Ahora bien; el edificio de la cultura en este hombre, se parecerá mucho al de la humanidad entera. Porque el esfuerzo de la civilización tiende a formar una coalición de fuerzas irreconciliables sin encadenarlas.” (*Humano, demasiado humano*, § 276, “Microcosmos y macrocosmos de la cultura”, pp. 176-177.)

Una cultura superior considera una única jurisdicción, bajo la cual se reúnen fuerzas antagónicas que han de ser reunidas en un difícil y precario equilibrio. La Kultur como objetivación del Geist contenía arte, filosofía y religión. La cultura superior introduce la a la ciencia y al espíritu de la ciencia dentro de su esfera, además de costumbre, economía, derecho, Estado, etc. Además, la Kultur estaba relacionada con el nacionalismo alemán del joven Nietzsche. La Kultur era propia de un pueblo y lo diferenciaba. La Zivilisation era universalista. Ahora Nietzsche rechaza el nacionalismo.

474. *El hombre europeo y la destrucción de las naciones.*— El comercio y la industria, el cambio de libros y de cartas, la comunidad de toda alta cultura, el rápido cambio de lugar y de país, la vida nómada, que es actualmente la de todas las personas que no poseen terreno propio, todas estas condiciones entrañan necesariamente el debilitamiento, y al fin la destrucción de las naciones, por lo menos las europeas, si bien es cierto que debe nacer de ellas, por causa de cruzamientos continuos, una raza mezclada, la de los hombres europeos. A este fin se opone actualmente, a sabiendas o no, el exclusivismo de las naciones por la producción de las enemistades **nacionales**, pero la marcha de esa mezcla no camina por eso menos lentamente, a pesar de todas las corrientes contrarias momentáneas; este nacionalismo artificial es, por lo demás, tan peligroso como ha sido el catolicismo artificial, pues es por esencia un estado de restricción, impuesto por un pequeño número a la mayoría, y tiene necesidad de la farsa, de la mentira y de la violencia para mantener su crédito. No es el interés del mayor número (de los pueblos), como se ha dado en decir, sino, antes que todo, el interés de

ciertas dinastías, y después el de ciertas clases del comercio y de la sociedad, lo que conduce a este nacionalismo; después que se ha conocido tal hecho, no se debe temer llamarse solamente **buen europeo**, ni trabajar en pro de la fusión de las naciones, a lo cual los alemanes pueden contribuir muy bien por su vieja cualidad probada de ser **intérpretes e intermediarios de los pueblos**. Sigamos adelante: todo el problema de los **judíos** no existe sino en los límites de los Estados nacionales, en el sentido de que en ellos su actividad y su inteligencia superior, el capital de espíritu y de voluntad que han ido acumulando, debe llegar a predominar generalmente en una medida tal, que despertará el odio y la envidia hasta el punto de que en todas las naciones de hoy, y con toda mayor fuerza cuanto mayor sea su nacionalismo, se propaga la impertinencia de la prensa, que consiste en llevar a los judíos al matadero como a machos cabríos, emisarios de todos los males públicos y privados. Cuando no exista la cuestión de conservar o establecer las naciones, sino la de producir y educar una raza mezclada de europeos tan fuerte como sea posible, el judío será un ingrediente tan útil y tan deseable como cualquier otro. Toda nación, todo hombre tiene rasgos desagradables y hasta peligrosos; es, pues, barbarie creer que el judío constituya una excepción. Puede ser que sus rasgos presenten un grado particular de peligro y de horror, y puede ser también que el joven usurero judío sea en suma la invención más repugnante de la raza humana. Pero a pesar de todo, yo quisiera saber cuánto, en una recapitulación total, se debe perdonar a un pueblo que, no sin falta de todos nosotros, ha tenido entre todos los pueblos la historia más penosa, y al que se debe el hombre más digno de amor (el Cristo), el sabio más íntegro (Spinoza), el libro más poderoso y la ley moral más influyente del mundo. Por otra parte, en los tiempos más sombríos de la Edad Media, cuando el telón de las nubes asiáticas pesaba terriblemente sobre Europa, fueron los librepensadores, los sabios, los médicos judíos los que sostuvieron la bandera de las luces y de la independencia de espíritu, bajo la dominación personal más dura, y los que defendieron la Europa contra el Asia; a sus esfuerzos debemos en gran parte que una explicación más natural del mundo, más razonable, y en todo caso libre del mito, haya podido lograr la victoria, y que la cadena de la civilización que nos ata a las luces de la civilización grecorromana haya podido no ser interrumpida. Si el cristianismo ha procura orientalizar el Occidente, el judaísmo ha contribuido a occidentalizarlo de nuevo; lo que equivale a decir en cierto sentido, que ha hecho de la misión y la historia de Europa **una continuación de la historia griega**.

(*Humano, demasiado humano*, § 474, “El hombre europeo y la destrucción de las naciones”, pp. 230-231).

Ahora la cultura superior no es nacionalista, es europeísta. El concepto de la cultura superior, aunque no tiene porqué ser vinculado al cosmopolitismo, si busca poder extraer lo mejor de la civilización europea en el transcurso de su desarrollo.

9. LA CRÍTICA A LA MORAL, A LA RELIGIÓN Y A LA METAFÍSICA

La genealogía se preocupa por los orígenes y por el valor de los orígenes. Se centra en la historia y el origen de la moral, la religión y la metafísica, mostrando que han nacido de manera azarosa. Trata de desenmascararlas, de hacer consciente un proceso humano y descubrir como errores las supuestas verdades proclamadas por el filósofo, el moralista y el religioso. Mostrando su origen bastardo podremos saber en qué consiste y cuál es el sentido de aquello de lo que hablan los tres. Hay que abandonar la ingenuidad y la literalidad de sus discursos. El análisis histórico aportará hechos para descubrir lo que opera bajo lo que dicen y que les revela como mentirosos, veraces, pero mentirosos.

9.1. LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA

Nietzsche comienza haciendo un análisis genealógico y una interpretación histórica, viendo como se ha formado la metafísica. La metafísica nace como un error vinculado a ciertos aspectos de las épocas primitivas del desarrollo del hombre. Estos aspectos son el sueño y el lenguaje.

Con respecto al sueño: § 5: “*Mala comprensión del sueño*. En las épocas de cultura rudimentaria y primitiva el hombre creía que en el sueño conocía un *segundo mundo real*, éste es el origen de toda metafísica. Sin el sueño no se habría hallado ningún pretexto para la escisión del mundo. También la escisión en el alma y cuerpo guarda relación con la más antigua concepción del sueño, así como la hipótesis de una pseudocorporeidad del alma, esto es, el origen de toda creencia en espíritus, y probablemente también de la creencia en dioses. “El muerto sigue con vida, *pues* se le aparece al vivo en sueños”: así se razonaba antaño, a lo largo de muchos milenios.” (*Humano, demasiado humano*, § 5, “Mala comprensión del sueño”, p. 45).

Con respecto al lenguaje: § 11: “*El lenguaje como presunta ciencia*. La importancia del lenguaje para el desarrollo de la cultura radica en el hecho de que en él el hombre puso un mundo propio junto al otro, un lugar que consideraba tan firme como para a partir de ahí levantar sobre sus goznes el resto del mundo y adueñarse del mismo. Como durante largos lapsos de tiempo el hombre ha creído en los conceptos y nombres de las cosas como en verdades eternas, ha hecho suyo ese orgullo con que se elevaba por encima del

animal: suponía tener efectivamente en el lenguaje el conocimiento del mundo. El artífice del lenguaje no era tan modesto que creyera que él no les daba a las cosas precisamente más que designaciones, sino que más bien se figuraba expresar con las palabras el saber supremo sobre las cosas; el lenguaje es en realidad el primer peldaño en el esfuerzo por la ciencia. También aquí es de la *fe en la verdad hallada* de donde manaron los manantiales de fuerza más poderosos. Es mucho después –tan sólo ahora– cuando se dan cuenta los hombres de que con su fe en el lenguaje han propagado un tremendo error. Afortunadamente es demasiado tarde para que esto dé marcha atrás al desarrollo de la razón que estriba en esa fe. También la *lógica* estriba en presupuestos a los que nada corresponde en el mundo real, por ejemplo, en el supuesto de la igualdad de las cosas, de la identidad de la misma cosa en distintos puntos del tiempo; pero esa ciencia nació de la creencia opuesta (la de que en efecto en el mundo real hay semejantes cosas). Lo mismo sucede con las *matemáticas*, que a buen seguro no habrían nacido si desde un principio se hubiese sabido que en la naturaleza no hay ninguna línea exactamente recta, ningún círculo verdadero, ninguna medida de tamaño absoluta.” (*Humano, demasiado humano*, § 11, “El lenguaje como presunta ciencia”, pp. 47-48).

El origen de la metafísica se puede explicar teniendo en cuenta la consideración de que el sueño era la realidad de otra vida y de que el lenguaje y su desarrollo se responsabilizan de despertar la ilusión de que a través de él podemos conocer la realidad, de la fe en que a través del lenguaje podemos conocer y expresar verdades eternas. Ambos errores son el origen de la metafísica. (Influencia de Feuerbach).

La metafísica, aunque tiene su origen en el error, se caracteriza por dos tipos de falsificaciones que son su señal de identidad:

1. La estructura dualista de todo el discurso metafísico: los dualismos como oposición entre términos son la protoestructura sobre la que se ha desarrollado la metafísica desde Platón. La antítesis entre Mundo Aparente y Mundo Verdadero.
2. El gran vicio de toda filosofía: su odio al devenir, su ausencia de sentido histórico, su obsesión por el ser. A este respecto:

§ 2: “*Pecado original de los filósofos*. Todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente “el hombre” se les antoja como una verdad eterna, como algo invariable en medio de toda la vorágine, como una medida cierta de las cosas. Pero todo lo que el filósofo dice sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal *muy limitado*. El pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico; no pocos toman incluso la configuración más reciente del hombre, tal como ha surgido bajo la impronta de determinadas religiones, aun de determinados

acontecimientos políticos, como la forma fija de la que debe partirse. No quieren enterarse de que el hombre ha devenido; mientras que algunos de ellos llegan incluso a derivar el mundo entero de esta facultad cognoscitiva. Ahora bien, todo lo *esencial* de la evolución humana sucedió en tiempos remotos, mucho antes de esos cuatro mil años que nosotros más o menos conocemos; en éstos el hombre actual no puede haber cambiado mucho. Pero entonces el filósofo percibe en el hombre actual “instintos” y supone que éstos forman parte de los datos inalterables del hombre y pueden, por tanto, ofrecer una clave para la comprensión del mundo en general; toda la teleología está construida sobre el hecho de que se habla del hombre de los últimos cuatro milenios como de un hombre *eterno* al que todas las cosas del mundo están naturalmente orientadas desde un principio. Pero todo ha devenido; no hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el *filosofar histórico* y con éste la virtud de la modestia.” *Humano, demasiado humano*, § 2, “Pecado original de los filósofos”, p. 44.

“La razón en la filosofía”: § 1: “¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos? Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*. Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador? Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, *que también en otros aspectos son tan inmorales*, nos engañan acerca del mundo verdadero. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia [*Historie*], de la mentira, la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es pueblo. ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero! ¡Y, sobre todo, fuera el *cuerpo*, esa lamentable *idée fixe* de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!”

§ 2: “Pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de *Heráclito*. Mientras que el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y modificación, él rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad. También Heráclito fue injusto con los sentidos. Estos no mienten ni del modo como creen los eleatas ni del modo como creía él, no mienten de ninguna manera. Lo que nosotros hacemos de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la sustancia, de la duración. La razón es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten. Pero Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo aparente es el único: el mundo verdadero no es más que un *añadido mentiroso*.”

§ 3: “¡Y qué sutiles instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz, por ejemplo, de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta este momento incluso el más delicado de los instrumentos que están a nuestra disposición: es capaz de registrar incluso diferencias mínimas de movimiento que ni siquiera el espectroscopio registra. Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a *aceptar* el testimonio de los sentidos, en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es un aborto y todavía-no-ciencia: quiero decir, metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento. O ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica, y esa lógica aplicada, la matemática. En ellas la realidad no llega a aparecer, ni siquiera como problema; y también como la cuestión de qué valor tiene en general ese convencionalismo de signos que es la lógica.”

§ 4: “La *otra* idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, *como* comienzo, lo que viene al final ¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir! Los conceptos supremos, es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. Esto es, una vez más, sólo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es *lícito* provenir de lo inferior, no le es *lícito* provenir de nada. Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui*. El proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente *tiene que ser causa sui*. Mas ninguna de esas cosas puede ser tampoco desigual una de otra, no puede estar en contradicción consigo misma. Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto Dios. Lo último, lo más

tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum*. ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas! ¡Y lo ha pagado caro!”

§ 5: “Contraponamos a esto, por fin, el modo tan distinto como *nosotros* (digo nosotros por cortesía) vemos el problema del error y de la apariencia. En otro tiempo se tomaba la modificación, el cambio, el devenir en general como prueba de apariencia, como signo de que ahí tiene que haber algo que nos induce a error. Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, *necesitados* al error; aun cuando, basándonos en una verificación rigurosa, dentro de nosotros estemos muy seguros de que es ahí donde está el error. Ocurre con esto lo mismo que con los movimientos de una gran constelación: en éstos el error tiene como abogado permanente a nuestro ojo, allí a nuestro *lenguaje*. Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*. Ese *fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el yo, cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo así es como *crea* el concepto cosa. El ser es añadido con el pensamiento, es *introducido subrepticamente* en todas partes como causa; del concepto yo es del que se sigue, como derivado, el concepto ser. Al comienzo está ese grande y funesto error de que la voluntad es algo que *produce efectos*, de que la voluntad es una *facultad*. Hoy sabemos que no es más que una palabra. Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, llegó a la consciencia de los filósofos, para su sorpresa, la *seguridad*, la *certeza* subjetiva en el manejo de las categorías de la razón: ellos sacaron la conclusión de que esas categorías no podían proceder de la empiria, la empiria entera, decían, está, en efecto, en contradicción con ellas. ¿*De dónde proceden, pues?* Y tanto en India como en Grecia se cometió el mismo error: nosotros tenemos que haber habitado ya alguna vez en un mundo más alto (en lugar de en *un mundo mucho más bajo*: ¡lo cual habría sido la verdad!), nosotros tenemos que haber sido divinos, ¡*pues* poseemos la razón! De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eleatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos! También los adversarios de los eleatas sucumbieron a la seducción de su concepto de ser: entre otros Demócrito, cuando inventó su *átomo*. La razón en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática.”

§ 6: “Se me estará agradecido si condenso un conocimiento tan esencial, tan nuevo, en cuatro tesis: así facilito la comprensión, así provoco la contradicción.

Primera tesis. Las razones por las que este mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable.

Segunda tesis. Los signos distintivos que han sido asignados al ser verdadero de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la *nada*, a base de ponerlo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el mundo verdadero: un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión *óptico-moral*.

Tercera tesis. Inventar fábulas acerca de otro mundo distinto de éste no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empuñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos venganza de la vida con las fantasmagorías de otra vida distinta de ésta, mejor que ésta.

Cuarta tesis. Dividir el mundo en un mundo verdadero y en un mundo aparente, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano *alevoso*), es únicamente una sugestión de la *décadence*, un síntoma de vida *descendente*. El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues la apariencia significa aquí la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida. El artista trágico *no* es un pesimista, dice precisamente sí incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisiaco*”. *Crepúsculo de los ídolos*, “La razón en la filosofía”, pp. 51-56.

9.2. LA CRÍTICA A LA MORAL

Reivindica la necesidad de un nuevo enfoque o tratamiento de los problemas morales.

§ 37: “*Pese a todo*. Sea de ello lo que sea en pro o en contra, en el estado actual de una determinada ciencia particular se ha hecho necesario el despertar de la observación moral, y no puede ahorrársela a la humanidad el cruel espectáculo de la mesa de disección psicológica y de sus escalpelos y pinzas. Pues aquí manda esa ciencia que pregunta por el origen y la historia de los llamados sentimientos morales y que según progresa debe plantear y resolver los complejos problemas sociológicos; la antigua filosofía desconocía por completo estos últimos y siempre eludió con pobres subterfugios la investigación del origen y la historia de los sentimientos morales. Con

qué consecuencias puede verse ahora muy claramente tras haberse comprobado con numerosos ejemplos cómo los errores de los más grandes Filósofos tienen habitualmente su punto de partida en una explicación falsa de determinados actos y sentimientos humanos, cómo, cimentada sobre un análisis erróneo, por ejemplo, de los llamados actos altruistas, se erige una ética falsa, y luego se recurre a su vez con gusto a la religión y a los disparates mitológicos, hasta que finalmente las sombras de estos lúgubres espíritus acaban por proyectarse también sobre la física y toda la concepción del mundo. Pero si es indiscutible que la superficialidad de la observación psicológica les ha tendido y sigue una y otra vez tendiéndoles al juicio y al razonamiento humanos los lazos 'más peligrosos, ahora es menester esa perseverancia en el trabajo que no se cansa de acumular piedra sobre piedra, piedrecita sobre piedrecita; es menester una comedida intrepidez para no avergonzarse de tan modesto trabajo y hacer frente a todo desdén hacia el mismo. Es cierto: innumerables observaciones sobre lo humano y demasiado humano han sido descubiertas y formuladas por vez primera en círculos de la sociedad que estaban habituados a sacrificar cualquier cosa de la índole que fuese, no al conocimiento científico, sino a una coquetería del ingenio; y el perfume de esa antigua patria de la sentencia moralista -un perfume muy seductor- ha impregnado todo el género, de modo que, por su culpa, el hombre científico deja ver cierta desconfianza hacia este género y su seriedad. Pero hasta de indicar las consecuencias; pues ahora comienza a mostrarse qué resultados de índole muy seria crecen en el suelo de la observación psicológica. Pero ¿cuál es la tesis principal a que llega uno de los pensadores más audaces y fríos, el autor del libro *Sobre el origen de los sentimientos morales*", gracias a sus penetrantes e incisivos análisis del obrar humano? -El hombre moral., dice, -no está más cerca de mundo inteligible (metafísico) que el hombre físico. Esta tesis, templada y afilada por los martillazos del conocimiento histórico, quizá pueda servir cualquier día, en un futuro, como el hacha que se aplique a la raíz de la -necesidad metafísica" de los hombres, quién sabría decir *si más* como bendición o **como** maldición del bienestar general, pero en cualquier caso como una tesis de las más graves consecuencias, fecunda y terrible al mismo tiempo, y que contempla el mundo con esa doble faz que presentan todos los grandes conocimientos." (*Humano, demasiado humano*, § 37, "Pese a todo", pp. 66-67)

El nuevo enfoque es el científico-histórico, el sociológico. Considera que dos grandes errores sostienen toda moral, que toda moral se sustenta sobre dos presupuestos:

1. Inveterada creencia de un orden moral objetivo del mundo.

§ 42: "*El orden de los bienes y la moral*. La en un tiempo aceptada jerarquía de los bienes según un egoísmo inferior, superior o supremo quiera lo uno o lo otro, decide ahora sobre el ser-moral o ser-inmoral. Preferir un fin inferior (por ejemplo, el goce sensual) a uno estimado superior (por ejemplo, la salud), pasa por inmoral,

lo mismo que preferir la vida regalada a la libertad. Pero la jerarquía de los bienes no es en todo tiempo estable e igual; si alguien prefiere la venganza a la justicia, es moral según el criterio de una cultura pasada, inmoral según el de la actual. - Inmoral. Significa por tanto que uno no siente, o todavía no lo bastante intensamente, los motivos superiores, más sutiles, más espirituales, que ha aportado la respectiva nueva cultura; designa a alguien atrasado, pero siempre según una diferencia de grado. La jerarquía de los bienes misma no se rige y modifica según puntos de vista morales; sino que, una vez establecida, se decide si una acción es moral o inmoral.” (*Humano, demasiado humano*, § 42, “El orden de los bienes y la moral”, pp. 68-69).

Prólogo: “Suponiendo que la verdad sea una mujer -, ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores precisamente de una mujer? Lo cierto es que ella no se ha dejado conquistar: - y hoy toda especie de dogmática está ahí en pie, con una actitud de aflicción y desánimo. ¡*Si* es que en absoluto permanece en pie! Pues burlones hay que afirma que ha caído, que toda dogmática yace por el suelo, más aún, que toda dogmática se encuentra en las últimas. Hablando en serio, hay buenas razones que abonan la esperanza de que todo dogmatiza en filosofía, aunque se haya presentado como algo muy solemne, muy definitivo y válido, acaso no haya sido más que una noble puerilidad y cosa de principiantes; y tal vez esté muy cercano el tiempo en que se comprenderá cada vez más *qué* es *lo que* propiamente ha bastado para poner la primera piedra de esos sublimes e incondicionales edificios de filósofos que los dogmáticos han venido levantando hasta ahora, - una superstición popular cualquiera procedente de una época inmemorial (como la superstición del alma, la cual, en cuantos superstición del sujeto y superstición del yo, aún hoy no ha dejado de causar daño), acaso un juego cualquiera de palabras, una seducción de parte de la gramática o una temeraria generalización de hechos muy reducidos, muy personales, muy humanos, demasiado humanos. La filosofía de los dogmáticos ha sido, esperémoslo, tan sólo un hacer promesas durante milenios: como lo fue, en una época más antigua aún, la astrología, en cuyo servicio es posible que se haya invertido más trabajo, dinero, perspicacia, paciencia que los invertidos hasta ahora a favor de cualquiera de las verdaderas ciencias: - a ella y a sus pretensiones sobrenaturales se debe en Asia y en Egipto el estilo grandioso de la arquitectura. Parece que todas las cosas grandes, para inscribirse en el corazón de la humanidad con sus exigencias eternas, tienen que vagar antes sobre la tierra cual monstruosas y tremebundas figuras grotescas; un de esas figuras grotescas fue la filosofía dogmática, por ejemplo la doctrina del Vedanta en Asia

y en Europa el platonismo. No seamos ingratos con ellas, aunque también tengamos que admitir que el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, a la invención por Platón del espíritu puro y de bien en sí. Sin embargo, ahora que ese error ha sido superado, ahora que Europa respira aliviada de su pesadilla y que al menos le es lícito disfrutar un mejor - sueño, somos nosotros, cuya tarea es el estar despiertos, los herederos de toda la fuerza que la lucha contra ese error ha desarrollado y hecho crecer. En todo caso, hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el perspectivismo, el cual es condición fundamental de toda vida; más aún, en cuanto médicos nos es lícito preguntar: ¿de dónde procede esa enfermedad que aparece en la más bella planta de la Antigüedad, en Platón? ¿es que la corrompió el malvado Sócrates?, ¿habría sido Sócrates, por tanto, el corruptor de la juventud?, ¿y habría merecido su cicuta? - Pero la lucha contra Platón o, para decirlo de una manera más inteligible para el pueblo, la lucha contra la opresión cristiano-ecclesiástica durante siglos -pues el cristianismo es platonismo para el pueblo- ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu, cual no la había habido antes en la tierra: con un arco tan tenso nosotros podemos tomar ahora como blanco las metas más lejanas. Es cierto que el hombre europeo siente esa tensión como un estado penoso; y ya por dos veces se ha hecho, con gran estilo, el intento de aflojar el arco, la primera, por el jesuitismo, y la segunda, por la ilustración democrática: - ¡a la cual le fue dado de hecho conseguir con ayuda de la libertad de prensa y de la lectura de los periódicos, que el espíritu no se sintiese ya tan fácilmente a sí mismo como penosidad! (Los alemanes inventaron la pólvora - ¡todos mis respetos por ello!, pero volvieron a repararlo-, inventaron la prensa.) Mas nosotros que no somos ni jesuitas, ni demócratas, y ni siquiera suficientemente alemanes; nosotros los **buenos europeos**, y espíritus libres, **muy** libres - ¡nosotros la tenemos todavía, tenemos la penosidad toda del espíritu y la entera tensión de su arco! Y acaso también la flecha, la tarea y, ¿quién sabe?, incluso el blanco... (*Más allá del bien y del mal*, Prólogo, pp. 19-21)

2. La creencia en la libertad de la voluntad, en el libre arbitrio.

Una moral universalista necesita de ambas —verdad y libertad— para exigir responsabilidad. Estos dos aspectos se repetirán ya siempre en sus obras posteriores. El ataque es a las morales que se creen poseedoras de la Única Moral, de la moral verdadera. Su transvaloración se basa en la negación de ambos aspectos pero, ¿es eso una moral?

9.3. LA CRÍTICA A LA RELIGIÓN

Se trata de buscar de donde surge y por qué.

§ 111: “*Origen del culto religioso.*— Si nos remontamos a los tiempos en que la vida religiosa florecía más esplendorosamente, encontramos una convicción fundamental de la que ya no participamos, y por consiguiente, vemos cerradas de una vez y para siempre las puertas de la vida religiosa: se refiere a la Naturaleza y sus relaciones. En aquellos tiempos nada se sabe de las leyes naturales; ni para la tierra ni para el cielo se necesitan las estaciones, la salida del sol, la lluvia, pueden venir o no venir; faltaba la todo concepto de causalidad natural. Cuando se rema, no es el remo el que hace avanzar la embarcación; remar es una ceremonia mágica, por la cual se obliga a un demonio a mover el barco. Todas las enfermedades, la muerte misma, son resultado de influencias maravillosas. No existe nunca ni en la enfermedad ni en la muerte marcha natural; la idea del «desenvolvimiento natural» falta; comienza a aparecer en la Grecia antigua, es decir, en un lugar muy moderno de la humanidad, en la concepción de la Moira, que tiene su trono más alto que los dioses. Cuando un hombre tira del arco, hay siempre cerca de él una mano y una fuerza racional; las fuentes brotan repentinamente, se piensa desde luego en los demonios subterráneos y en sus artificios; debe ser la flecha de un dios, bajo cuya acción invisible un hombre cae inesperadamente. En las Indias, todos los carpinteros tienen, según Lubbock, la costumbre de ofrecer sacrificios al martillo, al hacha y a los demás utensilios que emplean; un brahmán trata del mismo modo la caña con que escribe, un soldado las armas que emplea en campaña, un albañil la llama, un labrador el arado. Toda la Naturaleza es, para los hombres religiosos, un total de actos de seres conscientes, un enorme conjunto de **caprichos**. No hay lugar a ninguna conclusión sobre que algo sea de tal o cual manera, deba llegar de tal o cual manera; lo que existe casi seguro, lo que es objeto de cálculo somos nosotros; el hombre es la **regla**, la Naturaleza **la ausencia de la regla**; esta proposición encierra la convicción fundamental que domina las antiguas civilizaciones groseras, productoras en religión. Nosotros, hombres de hoy, sentimos lo contrario; cuando más rico se siente el hombre interiormente, más polífona se hace la música y el ruido de su alma, más poderosamente actúa sobre él la unidad de la Naturaleza; todos reconocemos con Goethe en la Naturaleza el gran medio de equilibrio para las almas modernas; oímos el martilleo del péndulo, de ese gran reloj con aspiración al descanso, al recogimiento y a la calma, como si pudiéramos embebernos en esta unidad, y por ella solamente llegar al gozo de nosotros mismos. En otro tiempo pasaba lo contrario: si pensamos en los estados groseros y primitivos de los pueblos, o si vemos de cerca los salvajes actuales, los encontramos determinados de la manera más fuerte por la **ley**, la **tradicción**; el individuo

está ahí encadenado casi automáticamente y se mueve con la regularidad de un péndulo. Para él la Naturaleza –la inconcebible, la terrible, la misteriosa Naturaleza– debe aparecer como **imperio de la libertad**, lo arbitrario, el poder superior, absolutamente como un grado del ser más elevado que el hombre, como Dios. Pero entonces cada individuo, en los tiempos y en los estados semejantes, siente que su existencia, su dicha, la de su familia, la del Estado, el éxito de todas las empresas depende de los caprichos de la Naturaleza; algunos fenómenos naturales deben producirse en tiempo oportuno, otros faltar en tiempo oportuno también. ¿Cómo ejercer influencia sobre estos horrores desconocidos, como ligarlos al imperio de la libertad? He aquí lo que se pregunta uno, lo que busca ansiosamente: ¿no existen, pues, medios para regular estos poderes por una tradición y una ley? La reflexión de los hombres que creen en la magia y en el milagro, tiende a **imponer una ley a la Naturaleza**, y para hablar brevemente, el culto religioso es el resultado de esta reflexión. El problema que estos hombres se proponen, está emparentado con este otro: «Cómo la raza **más débil** puede dictar, no obstante, leyes a **la más fuerte**, y dirigir sus acciones en relación a la más débil.» Pensará uno desde luego en este dominio que se ejerce cuando se ha ganado la simpatía de alguno. Con súplicas y plegarias, con la sumisión, con la obligación por medio de presentes y ofrendas regulares, con celebraciones lisonjeras, es posible también ejercer cierta violencia, cierta presión sobre las potencias de la Naturaleza, una vez que se haya captado su **simpatía**: el amor encadena y es encadenado. De ahí que se pudieran celebrar una especie de tratados, obligándose recíprocamente a conducta determinada, dar mutuas prendas cambiar juramentos. Pero mucho más importante es el constreñimiento del más fuerte, que se ejerce por medio de la magia y el encanto. Del mismo modo que el hombre, con la ayuda del encantador, sabe causar daño a un enemigo, aunque sea más fuerte, y le tiene angustiado en su presencia, del mismo modo que el filtro del amor actúa a lo lejos, así el hombre más débil cree poder determinar también a los espíritus más poderosos de la Naturaleza. El principal medio de encantamiento es tener en el propio poder algo de propiedad del otro, cabellos, clavos, platos, su retrato, su nombre. Así avituallado, puede proceder desde luego al encantamiento, dado que el supuesto fundamental es: a todo ser espiritual corresponde alguna cosa corporal; por este medio se es capaz de encadenar al espíritu, de hacerle daño, de aniquilarlo; el elemento corporal suministra la presa, y así podremos apoderarnos de lo espiritual. Del mismo modo que el hombre influencia al hombre, del mismo modo influencia también a un espíritu cualquiera de la Naturaleza, desde que éste tiene un elemento corporal por donde puede cogérsele. Se trata, diríamos, de un árbol y del germen de que procede –éste paralelo enigmático parece probar que en una u otra forma un solo y mismo espíritu es incorporado–, tan pronto grande, tan pronto pequeño. Una piedra que rueda repentinamente es el cuerpo en el cual actúa en espíritu; si en una llanura desierta se encuentra un bloque enorme, parece imposible pensar en una fuerza humana que la haya transportado allí; es la piedra la que se ha colocado en ese lugar por propio movimiento; de otro modo, es necesario que lo anime un espíritu. Todo lo que tiene cuerpo es accesible al encantamiento, y por lo mismo, también lo son

los espíritus de la Naturaleza. Si un dios está directamente ligado a su imagen, se puede también ejercer contra el dominio directo (rehusando alimentarle por medio de los sacrificios, flagelándole, encadenándole, etcétera). Las gentes bajas de China, para arrancar a un dios cualquier favor, atan con cadenas la imagen del que los ha abandonado, la destrozan, la arrastran por las calles, por encima de basura y de inmundicias. «Pero, espíritu –dicen–, te hemos hecho habitar un templo magnífico, te hemos dorado lindamente, te hemos engordado, te hemos ofrecido sacrificio, y sin embargo eres tan ingrato.» Semejantes medidas de rigor contra las imágenes de los santos y de la Madre de Dios, cuando no querían cumplir con su deber, en épocas por ejemplo, de peste o de sequía, se han producido aun en este siglo en países católicos.

Todas estas relaciones mágicas con la Naturaleza dan origen a innumerables ceremonias, y por fin, cuando se ha hecho demasiado barullo, se esfuerza uno por ordenarlas, sistematizarlas, de manera que cree asegurarse la marcha favorable de la Naturaleza, especialmente de la gran revolución anual, por la marcha correspondiente de un sistema de procedimiento. El sentido del culto religioso es determinar y alistar la Naturaleza en provecho del hombre; por consiguiente, **imprimirle un carácter de legalidad que no tiene de antemano**, mientras que en la época actual es la legalidad de la Naturaleza la que se quiere conocer para penetrar en ella. En una palabra, el culto religioso descansa en las ideas de encantamiento de hombre a hombre, y el encantador es más antiguo que el sacerdote. Pero descansa también en otras ideas más puras; supone las relaciones simpáticas de hombre a hombre, la existencia de la benevolencia, del reconocimiento, de la audiencia concedida a los que suplican, los contratos entre enemigos, la prestación de garantías, el derecho a la protección de la propiedad. El hombre, aun en grados muy inferiores de civilización, no se halla frente a frente de la Naturaleza en la situación de un débil esclavo, no es el servidor pasivo en el grado griego de religión; principalmente en lo que se refiere a las relaciones con los dioses olímpicos, se debe pensar en la existencia común de dos castas: una, más noble, más poderosa; la otra, menos noble, pero ambas correspondiéndose en cierto modo por su origen, que son de una sola especie; no tienen por qué sonrojarse la una de la otra. En esto consiste la nobleza de la religiosidad griega.” (*Humano, demasiado humano*, § 111, “Origen del culto religioso”, pp. 100-102).

El origen de las religiones se encuentra en la necesidad del hombre de controlar su entorno en aras de la supervivencia. Lo que ocurre es que la religión procede contrariamente a la ciencia. En la religión se hace una interpretación antropomórfica de la naturaleza. La ciencia busca control pero sometándose a la legalidad natural que es aquella que busca la ciencia. La religión ha tenido y sigue tendiendo tanto éxito porque3 otorga beneficios al hombre en aras de su conservación:

1. Es un narcótico contra el mal y el dolor que da sentido al mundo y a nuestras vidas, que no lo tienen. No cura la enfermedad pero la hace soportable.

§ 108: “*La doble lucha contra el mal*. Cuando un mal nos alcanza, puede ponérsela remedio o bien eliminando su causa o bien modificando el efecto que produce sobre nuestro sentimiento; es decir, reinterpretando el mal como un bien, cuyo provecho quizá sólo más tarde será visible. La religión y el arte (también la filosofía metafísica) se esfuerzan por modificar el sentimiento ora modificando nuestro juicio sobre las vivencias (por ejemplo, con ayuda de la tesis: -Dios castiga a quien ama), bien suscitando un placer en el dolor, en la emoción en general (de donde toma su punto de partida el arte de lo trágico). Cuanto más propende uno a reinterpretar y a justificar, tanto menos tendrá en cuenta y eliminará las causas del mal; el alivio y la narcotización momentáneos, tal como son corrientes, por ejemplo, cuando se siente dolor de muelas, le bastan también cuando se trata de sufrimientos más serios. Cuanto más declina el dominio de las religiones y de todo arte de la narcosis, tanto más estrictamente se aplican los hombres a la eliminación real de los males, lo cual por supuesto les sale fatal a los poetas trágicos -pues cada vez se encuentran menos temas para la tragedia, dado que cada vez va estrechándose más el reino del inexorable, inexpugnable destino-, pero peor aún a los sacerdotes, pues éstos han vivido hasta ahora de la narcotización de males humanos. (*Humano, demasiado humano*, § 108, “La doble lucha contra el mal”, p. 97).

2. Otorga felicidad. La fe aporta felicidad.

§ 120: “*La prueba del placer*. La opinión grata se acepta como verdadera: ésta es la prueba del placer (o, como dice la Iglesia, la prueba de la fuerza), de la que todas las religiones están orgullosas, cuando debieran avergonzarse. Si la fe no hiciese feliz, no sería creída: ¡qué poco valdrá entonces!” (*Humano demasiado humano*, § 120, “La prueba del placer”, p. 105).

III. HACIA UNA NUEVA FILOSOFÍA DIONISIÁCA

10. GÉNESIS Y DESARROLLO DEL PROYECTO FILOSÓFICO DIONISIÁCO (1883-1888)

El proyecto filosófico de Nietzsche no podrá ser acabado por su locura incipiente en 1889: ¿podemos, entonces, considerar ésta como su etapa final o de madurez?

A partir de la publicación de *La gaya ciencia*, Nietzsche ya tenía algunas ideas sobre la filosofía positiva que iba a elaborar. En *La gaya ciencia* (1882) la cuestión de la muerte de Dios ya aparece formulada (el libro V se añadirá en 1886). También aparece la primera formulación del eterno retorno en el penúltimo de los párrafos. El último párrafo es el comienzo de *Así habló Zaratustra*.

Según *Ecce homo*, el periodo abarcaría *Así hablo Zaratustra* (1883-1885), *Más allá del bien y del mal* (1886) y *La genealogía de la moral* (1887). Estos tres libros deben ser pensados conjuntamente: el primero de ellos como un sí a la vida, como una preparación para la voluntad de poder, el superhombre y el eterno retorno, como una parte positiva y de construcción. Los dos últimos englobarían la crítica y el ataque constituyendo la parte negativa. Esta triada apunta a esa filosofía del porvenir que Nietzsche pretende llevar a acabo.

Nietzsche consideró que necesitaría diez años de reflexión para elaborar su obra capital y definitiva desde primavera de 1888. Sería la obra *La Voluntad de Poder* que no llegó a ser escrita. Nietzsche abandona el proyecto a comienzos del verano de 1888 y escribe otros textos hasta su locura a finales del año. Al abandonar el proyecto de su obra capital, en apenas seis meses escribe los siguientes libros:

- ❖ *El anticristo*.
- ❖ *Ecce homo*.
- ❖ *Crepúsculo de los ídolos*.
- ❖ *El caso Wagner*.
- ❖ *Nietzsche contra Wagner*.

Su pensamiento de madurez queda, por tanto, como proyecto abandonado, truncado. De este modo podemos considerar que esta etapa puede dividirse en dos según la hemos presentado aquí.

Las cuestiones principales de este período a tratar son:

1. Las consecuencias filosóficas de la muerte de Dios o del nihilismo y su toma de conciencia. La muerte de Dios es el precedente necesario para elaborar una nueva y verdadera filosofía. Se trata de una crítica contra la filosofía y una preparación para una filosofía del porvenir. El nihilismo sería la marca distintiva del comienzo de una nueva época. Con la muerte de Dios se destruye el fundamento de la filosofía metafísica y sus elementos característicos: Bien, Ser y Verdad. La muerte de Dios tiene una triple consecuencia destructiva para la metafísica:
 - ❖ Ontológica: destrucción dualidad mundo verdadero y mundo aparente.
 - ❖ Epistemológica: perspectivismo como sustituto del concepto metafísico de verdad.
 - ❖ Ética: immoralismo –que no amoralismo– frente a la idea de Bien y moral establecida.
2. Los motivos filosóficos fundamentales de *Así habló Zaratustra*: superhombre, voluntad de poder y eterno retorno.
3. El concepto de ideal ascético, la lógica del nihilismo, el papel de la educación y el adiestramiento, la oposición entre los pares bueno/malo y bueno/malvado y la mala conciencia en *La genealogía de la moral*.
4. El nihilismo y la autosuperación de la moral en el tercer tratado de *La genealogía de la moral*, en el libro V de *La gaya ciencia*, en *Ecce homo* y en los póstumos.

11. LAS CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS DE LA MUERTE DE DIOS:

DESTRUCCIÓN DE LA INTERPRETACIÓN METAFÍSICA DEL MUNDO, PERSPECTIVISMO E INMORALISMO

Para este tema es fundamental consultar los dos siguientes textos:

§ 125: “*El loco*. ¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: “¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!”. Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? - así gritaban y reían alborozadamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. “¿Qué a dónde se ha ido Dios? -exclamó-, os lo voy a decir. **Lo hemos matado**: ¡vosotros y yo! Todos somos su asesino. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia delante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene de continuo la noche y cada vez más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ella? Nunca hubo un acto tan grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca

hasta ahora” Aquí, el loco se calló y volvió a mirar a su auditorio: también ellos callaban y lo miraban perplejos. Finalmente, arrojó su farol al suelo, de tal modo que se rompió en pedazos y se apagó. “Vengo demasiado pronto -dijo entonces-, todavía no ha llegado mi tiempo. Este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos. Este acto está todavía más lejos de ellos que las más lejanas estrellas y, ***sin embargo son ellos los que lo han cometido.***” Todavía se cuenta que el loco entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó en ellas su *Requiem aeternan deo*. Una vez conducido al exterior e interpelado contestó siempre esta única frase: “¿Pues, qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y panteones de Dios?”. (*La gaya ciencia*, § 125, “El hombre loco”, pp. 160-162)

§ 343: “*Como está nuestra alegría.* – El más grande de los acontecimientos recientes – que «Dios ha muerto», que la creencia en el Dios cristiano se ha desacreditado – empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa. A los pocos, por lo menos, cuya mirada, cuya *susplicacia* en la mirada, es lo suficientemente aguda y sutil para este espectáculo, les parece que se hubiera puesto algún sol, que alguna inveterada y profunda confianza se hubiera trocado en duda: nuestro viejo mundo se les aparecerá forzosamente cada día más vespertino, más receloso, más extraño, «más viejo». Pero se puede decir en general: que el acontecimiento mismo es demasiado grande, demasiado remoto, demasiado apartado de la capacidad de comprensión de los muchos como para que pueda decirse que la noticia de ello ya ha *llegado*; y menos aún que muchos sepan *lo que* en efecto resultará de ello – y cuántas cosas, una vez socavada esa fe, tendrán que desmoronarse por estar fundamentadas sobre ella, adosadas a ella, trabadas con ella: por ejemplo, toda nuestra moral europea. Esa larga plenitud y sucesión de 189 demolición, destrucción, hundimiento y cambio que ahora se avecinda: ¿quién lo adivina hoy por hoy suficientemente para tener que ser el predicador y pregonero de esta pavorosa lógica de terror, el profeta de un ensombrecimiento y eclipse, tal como probablemente jamás lo ha presenciado la tierra?... Hasta nosotros, descifradores natos, de enigmas que esperamos, por así decirlo, en las montañas colocados entre el hoy y el mañana y encajonados en la contradicción entre el hoy y el mañana, nosotros, primogénitos y prematuros del siglo futuro, que en rigor *debiéramos* ya percibir las sombras que no tardarán en volver a Europa: ¿cómo se explica que hasta nosotros aguardemos su advenimiento sin interés por este ensombrecimiento, sobre todo sin preocupación ni temor por *nosotros* mismos? Será que nos hallamos todavía demasiado sujetos a *las* consecuencias inmediatas de este acontecimiento – y estas consecuencias inmediatas, sus consecuencias para *nosotros* no son, contrariamente a lo que pudiera acaso suponerse, en manera alguna tristes y ensombrecedoras, sino muy al contrario como una especie nueva, difícil de definir, de luz, de ventura, alivio, alegría, aliento, aurora... En efecto, los filósofos y «espíritus libres», al enterarnos de que «ha muerto el viejo Dios», nos sentimos como iluminados por una aurora nueva; con el corazón henchido de

gratitud, maravilla, presentimiento y expectación – por fin el horizonte se nos aparece otra vez libre, aunque no esté aclarado, por fin nuestras naves pueden otra vez zarpar, desafiando cualquier peligro, toda aventura del cognoscente está otra vez permitida, el mar, *nuestro* mar, está abierto, tal vez no haya habido jamás *mar tan abierto*.” (*La gaya ciencia*, § 343, “Como está nuestra alegría”, pp. 253-254)

Además, es necesario hacer las siguientes observaciones a la afirmación “Dios ha muerto” para no caer en malas interpretaciones:

1. La frase no dice simplemente “Dios ha muerto”, sino “Dios ha muerto, nosotros le hemos matado” o “Dios ha muerto, la creencia en el dios cristiano es inasumible”. El problema de la muerte de Dios no afecta a la teodicea, sino a la metafísica. Nietzsche no se centra en si Dios existe o no, ni en si podemos conocerle o no. Lo que importa es que Dios ha muerto porque ha sido asesinado, porque la vieja creencia en Dios ha dejado de funcionar. Dios ha muerto tras vivir durante siglos sin que la creencia sea puesta en tela de juicio. No es la cuestión si Dios existe o no existe, pues esto ya está superado. Tampoco es la cuestión si es cognoscible o no, pues desde Kant está claro que no. La cuestión es por qué esa creencia ha fundado el desarrollo de Occidente y de la Humanidad. Dios fue creado y ha sido asesinado por el hombre. No fue una creación consciente, sino la respuesta a una necesidad. Nietzsche seguirá la línea marcada por la izquierda hegeliana.
2. Si se interpreta el término “Dios” como el nombre de un dios particular –el dios cristiano– o el modo de referirnos a una divinidad o a un dios personal, entonces entenderemos de un modo restringido la expresión “Dios ha muerto”. Heidegger ya lo pone de manifiesto en los dos volúmenes de su *Nietzsche* o en su artículo “La frase de Nietzsche: Dios ha muerto” en *Caminos del bosque*: Dios no significa únicamente lo antes comentado aquí; Dios es el término para nombrar a lo suprasensible, para remitir a la esfera que está más allá, sobre lo sensible, confiriéndole el fundamento o el sentido. Dios se refiere al “meta” de “metafísica”. Es un sobre, un más allá. La muerte de Dios es la muerte del “mundo verdadero” frente al “mundo sensible”, del “suprasensible”, de todas aquellas instancias transcendentales, mediante las cuales el mundo, la vida, la realidad, cobraba sentido y recibía fundamento.
3. La muerte de Dios aparece en Nietzsche como un acontecimiento. Esto da importancia a aquellos que contemplan el acontecimiento y por los cuales es posible. Es un acontecimiento histórico que ocurre en un determinado momento para unos, mientras que para otros no sucede. Es un acontecimiento y no un hecho. Para unos es duelo, es trágico; para otros es una apertura de horizonte, de vida, de aventuras, de travesías. El espectador es el que debe reconocerlo e

interpretarlo adecuada o inadecuadamente. La interpretación depende de la constitución del intérprete: sano o enfermo.

La muerte de Dios pone en jaque el concepto de mundo verdadero o del ser, el concepto de verdad metafísica, el carácter divino de la verdad y la moral.

11.1. CONSECUENCIAS ONTOLÓGICAS DE LA MUERTE DE DIOS

La muerte de Dios trae la destrucción de la estructura desde la cual y a partir de la cual la metafísica ha interpretado la realidad y la vida: el dualismo dicotómico “mundo verdadero” frente a “mundo aparente”. La muerte de Dios ha deshabilitado esa protoestructura hermenéutica que ha determinado toda la filosofía desde Platón. Esta protoestructura pasa por diferentes fases como vemos en este texto:

“Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula. Historia de un error.

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, -él vive en ese mundo, *es ese mundo*.

(La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, *soy* la verdad»).

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»).

(Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, *-se convierte en una mujer*, se hace cristiana...).

3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsburguense).

4. El mundo verdadero -¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido? ...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo).

5. El «mundo verdadero» -una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, -una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, *por consiguiente* una Idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿Acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*

(Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; **INCIPIIT ZARATHUSTRA**).

(*Crepúsculo de los ídolos*, “Cómo un mundo verdadero acaba convirtiéndose en una fábula”, pp. 57-58).

Además, debemos centrar nuestra atención en otro texto:

§ 109: “*Puesta en guardia*. Dejemos de pensar que el mundo es un ser viviente. ¿Hacia dónde iba a extenderse? ¿De qué se iba a alimentar? ¿Cómo iba a crecer y a multiplicarse? Por otra parte, sabemos qué es lo orgánico; ¿cómo íbamos a interpretar en términos esenciales, universales y eternos, al igual que los que llaman organismo al todo, aquello que percibimos de infinitamente derivado, tardío, raro, fortuito en la corteza terrestre? Esto me repugna. Dejemos por lo pronto de creer que el todo es una máquina. Desde luego no ha sido construido con vistas a un fin, y le hacemos demasiado honor llamándolo “máquina”. Dejemos de presuponer que algo tan perfecto como los movimientos cíclicos de los astros cercanos a nosotros se da de una forma absoluta y en todo lugar imaginable; sólo una mirada a la Vía Láctea nos hace dudar de ello, sugiriéndonos movimientos mucho más bruscos y contradictorios, así como astros que se precipitan en una caída eternamente rectilínea y otras cosas así. El orden astral en el que vivimos es una excepción; este orden y la duración relativa que determina han hecho de nuevo posible la excepción de las excepciones, la formación de lo orgánico. Por el contrario, el carácter del conjunto del mundo es desde toda la eternidad el del caos, en razón no de la ausencia de necesidad, sino de la falta de orden, de articulación, de forma, de belleza, de sabiduría y cualesquiera que sean nuestras categorías estéticas humanas. Desde el punto de vista de nuestra razón, los lances desafortunados representan, a lo sumo, la regla; las excepciones no responden a un fin secreto y la totalidad del mecanismo repite eternamente su retorno sin que pueda merecer nunca el nombre de melodía, —y para acabar, la propia expresión de “lance afortunado” no es sino una humanización que implica una censura—. Pero, ¿cómo nos íbamos a atrever a criticar o a alabar al todo! Librémonos de reprocharle falta de corazón o de racionalidad, o lo contrario a esto, pues no es ni perfecto, ni bello, ni noble, ¡y no quiere serlo, ni aspira de ningún modo a imitar al hombre! ¡No lo afectan ninguno de nuestros juicios estéticos o morales! No tiene instinto de conservación ni ningún otro impulso, desconoce toda clase de ley. Dejemos de afirmar que hay leyes en la naturaleza. No hay más que necesidades; en ella nadie manda, nadie obedece, nadie transgrede. Si saben que no hay ningún fin,

saben también que no hay azar. Pues la palabra azar sólo tiene sentido en un inundo de fines. Dejemos de decir que la muerte es lo opuesto a la vida. El ser vivo no es sino un género de lo muerto, y un género muy raro. Dejemos de pensar que el mundo está creando eternamente algo nuevo. No hay sustancias que duren eternamente; la materia es un error como el Dios de los eleatas. ¿Cuándo acabarán, entonces, nuestra preocupación y nuestros cuidados? ¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo dejaremos de atribuir a la naturaleza un carácter divino? ¿Cuándo nos será permitido a los hombres volvernos naturales, reencontramos con la naturaleza pura, nuevamente descubierta, nuevamente liberada? (*La gaya ciencia*, § 109, “Puesta en guardia”, pp. 147-149)

Tratar de interpretar la realidad desde la perspectiva dualista después de la muerte de Dios no tiene sentido, pues con la eliminación del mundo verdadero, desaparece la oposición y sin la dicotomía no hay mundo verdadero ni mundo aparente: sólo hay mundo. Las características del mundo que queda tras la eliminación de la contraposición son las siguientes:

1. Caos vs. Cosmos: frente a la idea de orden, finalidad y sentido, el mundo aparece como caos, ausencia de orden y de finalidad. El mundo no está sometido a ninguna legalidad.
2. Devenir vs. Ser: el mundo es devenir, no es ser. La realidad es dinámica, procesual. Se elimina la identidad: nada es, todo deviene. No hay esencias, no hay sustancias, no hay sustratos inmutables en el tiempo. Es un devenir caótico que no conduce a ninguna finalidad y que no tiene orden.
3. Multiplicidad vs. Unidad: frente a la idea de unidad, multiplicidad irreductible. Esta pluralidad de fuerzas en continua interacción es irreductible. Esto debe acompañar a su voluntad de poder.

11.2. CONSECUENCIAS EPISTEMOLÓGICAS DE LA MUERTE DE DIOS

La muerte de Dios destruye el concepto de Verdad tanto ontológica –verdadera realidad– como epistemológicamente –adecuación entre el intelecto y la cosa: no podemos presuponer que verdaderamente podemos conocer lo que la realidad es.

La crítica de Nietzsche no es un ataque teórico, pues lo que le interesa no es un problema teórico. Nietzsche hace un tratamiento psicológico del problema de dos maneras distintas:

1. Crítica al concepto metafísico de verdad: esta crítica está manifiesta en:

“-Y ahora examinemos, en cambio, aquellos casos, más raros, de que he hablado, los últimos idealistas que hoy existen entre filósofos y doctos: ¿tenemos en ellos tal vez los buscados adversarios del ideal ascético, los antiidealistas de éste? De hecho se creen tales, esos “incrédulos” (pues todos ellos lo son); parece que su último resto de fe consiste justo en esto, en ser adversarios de ese ideal, tan serios son en este punto, tan apasionados se vuelven precisamente aquí sus gestos y sus palabras: -¿ya por esto ha de ser **verdadero** lo que ellos creen?... Nosotros “los que conocemos” nos hemos vuelto con el tiempo desconfiados frente a toda especie de creyentes; nuestra desconfianza nos ha ejercitado poco a poco en sacar conclusiones opuestas a las que en otro tiempo se sacaban: es decir, en inferir, en todos aquellos sitios en que la fortaleza de un fe aparece mucho en el primer plano, que hay allí una cierta **debilidad de la demostrabilidad**, incluso una inverosimilitud de lo creído. Tampoco nosotros negamos que la fe otorga la bienaventuranza: cabalmente **por esto** negamos que la fe **demuestre** algo, -una fe robusta, que otorga la bienaventuranza, es una sospecha contra aquello en lo que cree, no es prueba de “verdad” es prueba de una cierta verosimilitud -de la **ilusión**. ¿Qué ocurre hoy en este caso? -Estos actuales negadores y apartadizos, estos incondicionales en una sola cosa, en la exigencia de limpieza intelectual, esto espíritus duros, severos, abstinentes, heroicos, que constituyen la honra de nuestra época, todos estos pálidos ateístas, anticristos, immoralistas, nihilistas, esto escépticos, efécticos, **hécticos** de espíritu (esto último lo son todos ellos, en algún sentido) estos últimos idealistas del conocimiento, únicos en los cuales se alberga y se ha encarnado la conciencia intelectual, -de hecho se creen sumamente desligados del ideal, ascético, estos “espíritus libre, **muy** libres”; y sin embargo, voy a descubrirles lo que ellos mismo no pueden ver -pues están demasiado cerca-: aquel ideal es precisamente también su **ideal**, ellos mismo son su más espiritualizado engendro, su más avanzada tropa de guerreros y exploradores, su más insidiosa, delicada, inaprensible forma de seducción: -¡si en algo soy yo descifrador de enigmas, quiero serlo con esta afinación!... Se hallan muy lejos de ser espíritus **libres: pues creen todavía en la verdad**... Cuando los cruzados cristianos tropezaron en Oriente con aquella invencible Orden de los Asesinos, con aquella Orden de espíritus libres **par excellence**, cuyos grados ínfimos vivían en un obediencia que no ha sido alcanzada por ninguna Orden monástica, recibieron también, por alguna vía, un indicación acerca de aquel símbolo y aquella frase-escudo, reservada sólo a los grados sumos, como su **secretum**: “Nada es verdadero, todo está permitido...” Pues bien **esto** era **libertad** de espíritu, **con ello se dejaba de creer** en la verdad misma... ¿Se ha extraviado ya alguna vez un espíritu libre europeo, cristiano, en esa frase y en sus laberínticas **consecuencias**? ¿Conoce por

experiencia el Minotauro de ese infierno?... Dudo de ello, más aun, sé algo distinto: -nada es más extraño a estos incondicionales de una sola cosa, a esto *así llamados* “espíritus libres”, que la libertad y la liberación en aquel sentido, justo en la fe en la verdad, están firmes e incondicionales como ningún otro. Yo conozco todo eso tal vez desde demasiado cerca: aquella loable continencia del filósofo a la que tal fe obliga, aquel estoicismo del intelecto que acaba por prohibirse tan rigurosamente el no como el sí, aquel querer-detenerse ante lo real, ante el *factum brutum*, aquel fanatismo de los *petits faits* (*ce petit fatalisme*, como yo lo llamo), en el cual la ciencia francesa busca ahora una especie de primacía moral sobre la alemana, aquel renunciar del todo a la interpretación (al violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear, y a todo lo demás que pertenece a la esencia del interpretar) -esto es hablando a grandes rasgos, expresión tanto de un ascetismo de la virtud como de una negación de la sensualidad (en el fondo es sólo un *modus* de esa negación). Pero lo que fuerza a esto, aquella incondicional voluntad de verdad, es *la fe en el ideal ascético mismo*, si bien en la forma de un imperativo inconsciente, no nos engañemos sobre esto, -es la fe en un valor *metafísico*, en un valor *en sí de la verdad*, tal como sólo en aquel ideal se encuentra garantizado y confirmado (subiste y desaparece juntamente con él). No existe, juzgando con rigor, una ciencia “libre de supuestos”, el pensamiento de tal ciencia es impensable, es paralógico: siempre tiene que haber una filosofía, una “fe”, para que de ésta extraiga la ciencia una dirección un sentido, un límite, un método, un *derecho* a existir. (Quién lo entiende al revez, quién, por ejemplo, se dispone a asentar a la filosofía “sobre una base rigurosamente científica”, necesita para ello, *poner cabeza abajo* no sólo la filosofía, sino también la misma verdad: ¡la peor ofensa al decoro que puede cometerse con dos damas tan respetables!) Sí, no hay duda -y aquí dejo hablar a mí *Gaya ciencia*, véase el libro quinto, pág 263 -“el hombre veraz, en aquel temerario y último sentido que la fe en la ciencia presupone, *afirma con ello otro mundo* distinto del de la vida, de la naturaleza y de la historia: y en la medida en que afirma ese “otro mundo”, ¿cómo?, ¿no tiene que negar, precisamente por ello su opuesto, este mundo, *nuestro mundo*?... Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una fe *metafísica* -también nosotros los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos nuestro fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina*... Pero como es esto posible, si precisamente tal cosa se vuelve cada vez más increíble, si ya no hay nada que se revele como divino, salvo el error, la ceguera, la mentira, -si Dios mismo se revela como nuestra *más larga mentira*?” -En este punto es necesario detenerse y reflexionar largamente. La ciencia misma necesita en adelante una justificación (con lo cual no se ha dicho en absoluto que exista una justificación para ella). Examínense, con respecto a esta cuestión, las filosofías más antiguas y las más recientes: falta en todas ellas una conciencia de hasta qué punto la misma voluntad de verdad necesita una justificación, hay aquí una laguna en toda filosofía -¿a qué se

debe? A qué el ideal ascético ha sido hasta ahora **dueño** de toda filosofía, a que la verdad misma fue puesta como ser, como Dios, como instancia suprema; a que a la verdad no **le fue lícito** en absoluto ser problema. ¿Se entiende este “fue lícito”? - Desde el instante en que la fe en Dios del ideal ascético es negada, **hay también un nuevo problema**: el del valor de la verdad. La voluntad de verdad necesita una crítica -con esto definimos nuestra tarea- el **valor** de la verdad debe ser **puesto en entredicho** alguna vez, por vía experimental... (: *La genealogía de la moral*, tercer tratado, § 24, pp. 190-193).

Ese concepto metafísico de verdad y esa búsqueda de verdad en teoría desinteresada está lastrada por presupuesto morales propios del ideal ascético. No se da esa ciencia libre de valores. Una vez muerto Dios, muere el concepto metafísico, divino, de verdad.

También aparece esta crítica en:

§ 1: “*De los prejuicios de los filósofos*. La voluntad de verdad, que todavía nos seducirá a correr más de un riesgo, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con veneración: ¡qué preguntas nos ha propuesto ya esa voluntad de verdad! ¡Qué extrañas, perversas, problemáticas preguntas! Es una historia ya larga, - ¿y no parece, sin embargo, que apenas acaba de empezar? ¿Puede extrañar el que nosotros acabemos haciéndonos des- confiados, perdiendo la paciencia y dándonos la vuelta impacientes? ¿El que también nosotros, por nuestra parte, aprendamos de esa esfinge a preguntar? ¿Quién es propiamente el que aquí nos hace preguntas? ¿Qué cosa existente en nosotros es lo que aspira propiamente a la «verdad»? - De hecho hemos estado detenidos durante largo tiempo ante la pregunta que interroga por la causa de ese querer, - hasta que hemos acabado deteniéndonos del todo ante una pregunta aún más radical. Hemos preguntado por el valor de esa voluntad. Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿porqué no, más bien, la no-verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Y aun la ignorancia? - El problema del valor de la verdad se plantó delante de nosotros, - ¿o fuimos nosotros quienes nos plantamos delante del problema? ¿Quién de nosotros es aquí Edipo? ¿Quién Esfinge? Es éste, a lo que parece, un lugar donde se dan cita preguntas y signos de interrogación. - ¿Y se creería que a nosotros quiere parecernos, en última instancia, que el problema no ha sido planteado nunca hasta ahora, - que ha sido visto, afrontado, osado por vez primera por nosotros?. Pues en él hay un riesgo, y acaso no exista ninguno mayor.”(*Más allá del bien y del mal*, Sección primera, § 1, “De los prejuicios de los filósofos”, pp. 22-23).

¿Quién dice que “x” es verdadero? La verdad es un valor más, no es distinta a los valores. Hay que buscar los intereses de la forma de vida de aquél que dice que “p” es verdadero. Hay que ver en qué consiste la verdad como valor y cuál es su fundamento: la voluntad de verdad. La crítica al concepto de verdad remite a los

intereses vitales de aquellos que poseen la voluntad de verdad. La verdad es expresión de los intereses vitales de una forma de vida y sirve como medio imprescindible de conservación para aquél que sigue esos intereses. Ahora hay que hacer una crítica de esa voluntad de verdad que es el fundamento de la defensa de la verdad como valor.

La postura de Nietzsche no es el escepticismo. El escéptico trata de negar el concepto metafísico de verdad, pero se mueve dentro del horizonte de ese concepto. Lo niega, pero desde un plano teórico, y propone otros: verosimilitud, etc. No hay que quedarse en esas reglas de juego, en esa crítica epistemológica. La crítica de Nietzsche no es sólo teórica, sino que va más allá y propone un nuevo concepto de verdad. El escéptico trata de mostrar la imposibilidad del concepto metafísico verdad y propone versiones más débiles de él.

2. Propuesta de un nuevo concepto alternativo de verdad: perspectivismo:
Nietzsche propone el abandono de este concepto de verdad y la sustitución por el perspectivismo.

§ 12: “Suponiendo que tal encarnación de la voluntad de contradicción y de antinaturalidad sea llevada a *filosofar*: ¿sobre qué desahogará su más íntima arbitrariedad? Sobre aquello que es sentido, de manera segurísima, como verdadero, como real: buscará el error precisamente allí donde el auténtico instinto de vida coloca la verdad de la manera más incondicional. Por ejemplo, rebajará la corporalidad, como hicieron los ascetas de la filosofía del Vedanta, a la categoría de una ilusión, y lo mismo hará con el dolor, con la pluralidad, con toda la antítesis conceptual “sujeto” y “objeto” -¡errores, nada más que errores! Denegar la fe a su yo, negarse a sí mismo su “realidad” -¡qué triunfo!-, triunfo no ya meramente sobre los sentidos, sobre la apariencia visual, sino una especie muy superior de triunfo, una violentación y una crueldad contra la *razón*: semejante voluntad llega a su cumbre cuando el autodesprecio ascético, el autoescarnio ascético de la razón, decreta lo siguiente: “existe un reino de la verdad y del ser, pero ¡justo la razón *está excluida de él!*...” (Dicho de pasada; incluso en el concepto kantiano de “carácter inteligible de las cosas” ha sobrevivido algo de esa lasciva escisión de ascetas, a la que gusta volver la razón en contra de la razón: “carácter inteligible” significa en efecto, en Kant un modo de constitución de las cosas del cual el intelecto comprende precisamente que para él *-resulta total y absolutamente incomprensible.*) -Pero en fin, no seamos, precisamente en cuanto seres congonescentes, ingratos, con tales violentas inversiones de las perspectivas y valoraciones usuales, con las cuales durante demasiado tiempo, el espíritu se ha desfogado su furor contra sí mismo de un modo al parecer sacrílego e inútil; ver alguna vez las cosas de otro modo, querer verlas de otro modo, es una no pequeña disciplina y preparación del intelecto para su futura “objetividad”, -entendida esta última no como “contemplación

desinteresada” (que como tal, es un no-concepto y un contrasentido), sino como facultad de tener nuestro pro y nuestro contra *sujetos a nuestro dominio* y de poder separarlos y juntarlos: de modo que sepamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la **diversidad** de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos. A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un “sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo”, guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios tales como “razón pura”, “espiritualidad absoluta”, “conocimiento en sí”: -aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo. Existe **únicamente** un ver perspectivista; y **cuanto mayor sea el número** de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, **cuanto mayor sea el número de ojos**, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completa será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad”. Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es que no significaría **castrar** el intelecto?... (*La genealogía de la moral*, tercer tratado, § 12, pp. 153-155)

No se trata de una contemplación desinteresada, sino de cómo aprovechar y utilizar la diversidad de las perspectivas e interpretaciones nacidas de los diferentes afectos. Plantea la pluralidad vinculada a una idea de objetividad y verdad distintas. No hay sujeto puro del conocimiento, no hay razón pura, no hay conocimiento en sí. El conocimiento no es una determinada perspectiva de la realidad, sino que no hay más realidad que las perspectivas. La realidad es perspectiva: pluralidad de perspectivas en pugna. No existe una realidad independientemente de las perspectivas. “El mundo se ha vuelto infinito, porque infinitas son las interpretaciones.” “No hay hechos, sólo interpretaciones” pero algunas son mejores que otras. El perspectivismo aporta criterios para determinar que perspectivas son mejores que otras.

11.3. CONSECUENCIAS MORALES DE LA MUERTE DE DIOS

Si Dios muere, muere un determinado concepto de bien, que vinculado al de ser y al de verdad, ha determinado toda la filosofía. Hemos de considerar la moral como problema. El filósofo había partido de presupuestos morales inamovibles: existencia de la moral y de una moral como moral verdadera.

El immoralismo de Nietzsche se plantea y pone en cuestión estos presupuestos: la existencia del bien en sí y de un orden moral objetivo y verdadero. Además, pretende construir una forma de valorar alternativa: la transvaloración de todos los valores.

12. LOS MOTIVOS FILOSÓFICOS FUNDAMENTALES DE *ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA*: SUPERHOMBRE, VOLUNTAD DE PODER Y ETERNO RETORNO

§ 1: “Voy a contar ahora la historia del *Zaratustra*. La concepción fundamental de la obra, *el pensamiento del eterno retorno*, esa fórmula suprema de afirmación a que puede llegarse en absoluto, - es de agosto del año 1881: se encuentra anotado en una hoja a cuyo final está escrito: «A 6.000 pies más alla del hombre y del tiempo» Aquel día caminaba yo junto al lago de Silvaplana a través de los bosques; junto a una imponente roca que se eleva en forma de pirámide no lejos de Surlei, me detuve. Entonces me vino ese pensamiento. - Si a partir de aquel día vuelvo algunos meses hacia atrás, encuentro como signo precursor un cambio súbito y, en lo más hondo, decisivo de mi gusto, sobre todo en la música. Acaso sea lícito considerar el *Zaratustra* entero como música; ciertamente una de sus condiciones previas fue un renacimiento en el arte de *oír*. En una pequeña localidad termal de montaña, no lejos de Vicenza, en Recoaro, donde pasé la primavera del año 1881, descubrí juntamente con mi *maestro* y amigo Peter Gast, también él un «renacido», que el fénix Música pasaba volando a nuestro lado con un plumaje más ligero y más luminoso del que nunca había exhibido. Si, por el contrario, cuento a partir de aquel día hacia delante, hasta el parto, que ocurrió de manera repentina y en las circunstancias más inverosímiles en febrero de 1883 -la parte final, esa misma de la que he citado algunas frases en el *Prólogo*, fue concluida exactamente en la hora sagrada en que Richard Wagner moría en Venecia, resultan dieciocho meses de embarazo. Este número de justamente dieciocho meses podría sugerir, al menos entre budistas, la idea de que en el fondo yo soy un elefante hembra. Al período intermedio corresponde *La gaya ciencia*, que contiene cien indicios de la proximidad de algo incomparable; al final ella misma ofrece ya el comienzo del *Zaratustra*; en el penúltimo apartado de su libro cuarto ofrece el pensamiento fundamental del *Zaratustra*. Asimismo corresponde a este período intermedio aquel *Himno a la vida* (para coro mixto y orquesta) cuya partitura ha aparecido hace dos años en E. W. Fritzsche, de Leipzig síntoma no insignificante tal vez de la situación de ese año, en el cual el *pathos afirmativo par excellence*, llamado por mí el *pathos* trágico, moraba dentro de mí en grado sumo. Alguna vez en el futuro se cantará ese himno en memoria mía. - El texto, lo anoto expresamente, pues circula sobre esto un malentendido, no es mío: es la asombrosa inspiración de una joven rusa con quien entonces mantenía amistad, la señorita Lou von Salomé. Quien sepa extraer un sentido a las últimas palabras del poema adivinará la razón por la que yo lo preferí y admiré: esas palabras poseen grandeza. El dolor no es considerado como una objeción contra la vida:

«Si ya no te queda ninguna felicidad que darme, ¡bien!, *aún tienes tu sufrimiento...*» Quizá también mi música posea grandeza en ese pasaje. (La nota final del oboe es un *do bemol*, no un *do*. Errata de imprenta.) El invierno siguiente lo viví en aquella graciosa y tranquila bahía de Rapallo, no lejos de Génova, enclavada entre Chiavari y el promontorio de Portofino. Mi salud no era óptima; el invierno, frío y sobremanera lluvioso; un pequeño *albergo*, situado directamente junto al mar, de modo que por la noche el oleaje imposibilitaba el sueño, ofrecía, casi en todo, lo contrario de lo deseable. A pesar de ello, y casi para demostrar mi tesis de que todo lo decisivo surge «a pesar de», mi *Zaratustra* nació en ese invierno y en esas desfavorables circunstancias. Por la mañana yo subía en dirección sur, hasta la cumbre, por la magnífica carretera que va hacia Zoagli, pasando junto a los pinos y dominando ampliamente con la vista el mar; por la tarde, siempre que la salud me lo permitía, rodeaba la bahía entera de Santa Margherita, hasta llegar detrás de Portofino. Este lugar y este paisaje se han vuelto aún más próximos a mi corazón por el gran amor que el inolvidable emperador alemán Federico III sentía por ellos; yo me hallaba de nuevo casualmente en esta costa en el otoño de 1886 cuando él visitó por última vez este pequeño olvidado mundo de felicidad. - En estos dos caminos se me ocurrió todo el primer *Zaratustra*, sobre todo Zaratustra mismo en cuanto tipo: más exactamente, éste *me asaltó...*”

§ 2: “Para entender este tipo es necesario tener primero claridad acerca de su presupuesto fisiológico: éste es lo que yo denomino la *gran salud*. No sé explicar este concepto mejor y de manera *más personal* que como ya lo tengo explicado en uno de los apartados finales del libro quinto de *La gaya ciencia*, «Nosotros los nuevos, los carentes de nombre, los difíciles de entender» -se dice allí-, «nosotros, partos prematuros de un futuro no verificado todavía, necesitamos, para una finalidad nueva, también un medio nuevo, a saber, una salud nueva, una salud más vigorosa, más avisada, más tenaz, más temeraria, más alegre que cuanto lo ha sido hasta ahora cualquier salud. Aquel cuya alma siente sed de haber vivido directamente el ámbito entero de los valores y aspiraciones habidos hasta ahora y de haber recorrido todas las costas de este «Mediterráneo» ideal, aquel que quiere conocer, por las aventuras de su experiencia más propia, qué sentimientos experimenta un conquistador y descubridor del ideal, y asimismo los que experimentan un artista, un santo, un legislador, un sabio, un docto, un piadoso, un divino solitario de viejo estilo: ése necesita para ello, antes de nada, una cosa, la *gran salud*, - una salud que no sólo se posea, sino que además se conquiste y tenga que conquistarse continuamente, pues una y otra vez se la entrega, se la tiene que entregar... Y ahora, después de que por largo tiempo hemos estado así en camino, nosotros los argonautas del ideal, más valerosos acaso de lo que es prudente, habiendo naufragado y padecido daño con mucha frecuencia, pero, como se ha dicho, más sanos que cuanto se nos querría permitir, peligrosamente sanos, permanentemente sanos, párenenos como si, en recompensa de ello, tuviésemos ante nosotros una tierra no descubierta todavía, cuyos confines nadie ha abarcado aún con su vista, un más allá de todas las anteriores tierras y rincones del ideal, un mundo tan sobremanera rico en cosas

bellas, extrañas, problemáticas, terribles y divinas, que tanto nuestra curiosidad como nuestra sed de poseer están fuera de sí ¡ay, que de ahora en adelante no haya nada capaz de saciarnos! ¿Cómo podríamos nosotros, después de tales espectáculos y teniendo tal voracidad de ciencia y de conciencia, contentarnos ya con el *hombre actual*? Resulta bastante molesto, pero es inevitable que nosotros miremos sus más dignas metas y esperanzas tan sólo con una seriedad difícil de mantener, y acaso ni siquiera miremos ya. Un ideal distinto corre delante de nosotros, un ideal prodigioso, seductor, lleno de peligros, hacia el cual no quisiéramos persuadir a nadie, pues a nadie concedemos fácilmente el *derecho a él*: el ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, sin quererlo y por una plenitud y potencialidad exuberantes, con todo lo que hasta ahora fue llamado santo, bueno, intocable, divino; un espíritu para quien lo supremo, aquello en que el pueblo encuentra con razón su medida del valor, no significa ya más que peligro, decadencia, rebajamiento, o, al menos, distracción, ceguera, olvido temporal de sí mismo; el ideal de un bienestar y de un bienquerer a la vez humanos y sobrehumanos, ideal que parecerá *inhumano* con bastante frecuencia, por ejemplo cuando se sitúa al lado de toda la seriedad terrena habida hasta ahora, al lado de toda la anterior solemnidad en gestos, palabras, sonidos, miradas, moral y deber, como su viviente parodia involuntaria y sólo con el cual, a pesar de todo eso, se inicia quizá *la gran seriedad*, se pone por vez primera el auténtico signo de interrogación, da un giro el destino del alma, avanza la aguja, *comienza* la tragedia...»

§ 6: “Esta obra ocupa un lugar absolutamente aparte. Dejemos de lado a los poetas: acaso nunca se haya hecho nada desde una sobreabundancia igual de fuerzas. Mi concepto de lo «dionisiaco» se volvió aquí *acción suprema*; medido por ella, todo el resto del obrar humano aparece pobre y condicionado. Decir que un Goethe, un Shakespeare no podrían respirar un solo instante en esta pasión y esta altura gigantescas, decir que Dante, comparado con *Zaratustra*, es meramente un creyente y no alguien que crea por vez primera la verdad, un espíritu *que gobierna el mundo*, un destino - , decir que los poetas del *Veda* son sacerdotes y ni siquiera dignos de desatar las sandalias de un *Zaratustra*, todo eso es lo mínimo que puede decirse y no da idea de la distancia, de la soledad *azul* en que esta obra vive. *Zaratustra* tiene eterno derecho a decir: «Yo trazo en torno a mí círculos y fronteras sagradas; cada vez es menor el número de quienes conmigo suben hacia montañas cada vez más altas, - yo construyo una cordillera con montañas más santas cada vez.» Súmense el espíritu y la bondad de todas las almas grandes: todas juntas no estarían en condiciones de producir un discurso de *Zaratustra*. Inmensa es la escala por la que él asciende y desciende; ha visto más, ha querido más, ha *podido* más que cualquier otro hombre. Este espíritu, el más afirmativo de todos, contradice con cada una de sus palabras; en él todos los opuestos se han juntado en una unidad nueva. Las fuerzas más altas y más bajas de la naturaleza humana, lo más dulce, ligero y terrible brota de un manantial único con inmortal seguridad. Hasta ese momento no se sabe lo que es altura, lo que es profundidad, y menos todavía se sabe lo que es verdad. No hay, en esta revelación de la verdad, un solo instante que hubiera sido

ya anticipado, adivinado por alguno de los más grandes. Antes del *Zaratustra* no existe ninguna sabiduría, ninguna investigación de las almas, ningún arte de hablar: lo más próximo, lo más cotidiano, habla aquí de cosas inauditas. La sentencia temblando de pasión; la elocuencia hecha música; rayos arrojados anticipadamente hacia futuros no adivinados antes. La más poderosa fuerza para el símbolo existida con anterioridad resulta pobre y un mero juego frente a este retorno del lenguaje a la naturaleza de la figuración. - ¡Y cómo desciende *Zaratustra* y dice a cada uno lo más benigno! ¡Cómo él mismo toma con manos delicadas a sus contradictores, los sacerdotes, y sufre con ellos a causa de ellos! - Aquí el hombre está superado en todo momento, el concepto de «superhombre» se volvió aquí realidad suprema, - en una infinita lejanía, por *debajo* de él, yace todo aquello que hasta ahora se llamó grande en el hombre. Lo alciónico, los pies ligeros, la omnipresencia de maldad y arrogancia, y todo lo demás que es típico del tipo Zaratustra, jamás se soñó que eso fuera esencial a la grandeza. Justo en esa amplitud de espacio, en esa capacidad de acceder a lo contrapuesto, siente Zaratustra que él es *la especie más alta de todo lo existente*, y cuando se oye cómo la define, hay que renunciar a buscar algo semejante.

el alma que posee la escala más larga y que más profundo puede descender,

el alma más vasta, la que más lejos puede correr y errar y vagar dentro de sí,

la más necesaria, que por placer se precipita en el azar,

el alma que es, y se sumerge en el devenir, la que posee, y **quiere** sumergirse en el querer y desear,

la que huye de sí misma, que a sí misma se da alcance en los círculos más amplios,

el alma más sabia, a quien más dulcemente habla la necesidad,

la que más se ama a sí misma, en la que todas las cosas tienen su corriente y su contracorriente, su flujo y su reflujo.

Pero esto es el concepto mismo de Dioniso. Otra consideración conduce a idéntico resultado. El problema psicológico del tipo de Zaratustra consiste en cómo aquel que niega con palabras, que niega *con hechos*, en un grado inaudito, todo lo afirmado hasta ahora, puede ser a pesar de ello la antítesis de un espíritu de negación; en cómo el espíritu que porta el destino más pesado, una tarea fatal, puede ser, a pesar de ello, el

más ligero y ultraterreno - Zaratustra es un danzarín -: es cómo aquel que posee la visión más dura, más terrible de la realidad, aquel que ha pensado el «pensamiento más abismal», no encuentra en sí, a pesar de todo, ninguna objeción contra el existir y ni siquiera contra el eterno retorno de éste, antes bien, una razón más para ser él mismo el sí eterno dicho a todas las cosas, «el inmenso e ilimitado decir sí y amén.» «A todos los abismos llevo yo entonces, como una bendición, mi decir sí»...

Pero esto es, una vez más, el concepto de Dioniso.”

(*Ecce homo*, “Así habló Zaratustra”, § 1, § 2 y § 6, pp. 103-107 y 111-113).

Nietzsche nos presenta a Zaratustra como tipo humano que requiere de la gran salud –presupuestos fisiológicos– y que representa a Dioniso en acción suprema: es la antítesis del un espíritu de negación, de resentimiento, y porta con el destino más pesado: la asunción plena del eterno retorno. Es afirmación plena e incondicional de la existencia.

§ 5: “Zaratustra, el primer psicólogo de los hombres buenos, es, por consiguiente, un amigo de los malvados. Cuando una especie decadente de hombres ha ascendido en categoría al rango de la especie más alta, no ha podido elevarse de este modo sino en detrimento de la especie contraria, la especie fuerte y vitalmente segura de hombre. Cuando la bestia del rebaño irradia en la claridad de la virtud más pura, el hombre de excepción se siente forzosamente degradado a la categoría de malvado. Cuando la mentira reclama a cualquier precio, para su óptica, la palabra verdad, el hombre verdaderamente verídico se encuentra designado con los peores nombres, Zaratustra no deja aquí ninguna duda: dice que lo que le ha inspirado el terror del hombre es el conocimiento de los hombres buenos, de los "mejores"; de **esta** repulsión le han nacido alas, para volar lejos hacia porvenires lejanos. No oculta que **su** tipo de hombre, un tipo relativamente sobrehumano, es sobrehumano precisamente con relación a los hombres **buenos**; que los buenos y los justos llamarían **demonio** a su superhombre....

Hombres superiores que mis ojos encuentran, esta es la duda que me inspiráis y mi secreta risa: adivino lo que llamaréis a mi superhombre: ¡demonio! Sois tan ajenos a la grandeza en vuestra alma que el superhombre os parecerá "terrible" en su bondad...

De este pasaje y no de otro hay que partir para comprender lo que Zaratustra **quiere**: esa especie de hombres que él concibe, ve la realidad **tal como ella es**: es bastante fuerte para ello. no es una especie de hombre extrañada, alejada de la realidad, es **la realidad misma**, encierra todavía en sí todo lo terrible y problemático de esta, **sólo así puede tener el hombre grandeza...**

(*Ecce homo*, “Por qué soy yo un destino”, § 5, pp. 140-141).

Así habló Zaratustra es una síntesis entre poesía y filosofía mediante símbolos, imágenes, metáforas, alegorías y parábolas. Nietzsche pretende exponer toda una serie de pensamientos fundamentales por medio de estas herramientas, pero no en forma de poema, sino que constituye una narración cuya protagonista es Zaratustra: personaje literario y tipo humano que encarna la máxima afirmación de la vida y que también encarna la gran negación de todo lo afirmado hasta entonces. Esta prosa poética narra los viajes y discursos que Zaratustra realiza a determinados oyentes. La presentación de las ideas en la narración pone de relieve la importancia del dónde y del a quién profiere Zaratustra sus discursos. Presenta la siguiente estructura:

1. Prólogo: el pueblo se ríe de él y de su superhombre.
2. Libro 1: a los 33 años baja de la montaña al valle y da discursos a sus discípulos sobre el superhombre y la muerte de Dios.
3. Libro 2: su doctrina está siendo desformada por sus discípulos y tiene que volver a bajar al valle. Vuelve a la montaña para enfrentarse y meditar sobre el gran reto del eterno retorno. Los discursos se centran en la voluntad de poder.
4. Libro 3: vuelve en barco y le expone a los marineros su visión del eterno retorno.
5. Libro 4: los hombres superiores suben a la montaña pero ninguno pasa la prueba. Luego Zaratustra baja por última vez al valle.

12.1. LA VOLUNTAD DE PODER

“De la superación de sí mismo. ¿«Voluntad de verdad» llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos?

Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo **yo** a vuestra voluntad!

Ante todo queréis **hacer** pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable.

¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso, y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada.

Esa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder; y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones.

Queréis crear el mundo ante el que podéis arrodillarnos: esa es vuestra última esperanza y vuestra última ebriedad.

Los no sabios, ciertamente, el pueblo - son como el río sobre el que avanza flotando una barca: y en la barca se asientan solemnes y embobadas las valoraciones.

Vuestra voluntad y vuestros valores, los habéis colocado sobre el río del devenir: lo que es creído por el pueblo como bueno y como malvado me revela a mí una vieja voluntad de poder.

Habéis sido vosotros, sapientísimos, quienes habéis colocado en esa barca a tales pasajeros y quienes les habéis dado pompa y orgullosos nombres, - ¡vosotros y vuestra voluntad dominadora!

Ahora el río lleva vuestra barca: *tiene que* llevarla. ¡Poco importa que la ola rota eche espuma y que colérica se oponga a la quilla!

No es el río vuestro peligro y el término de vuestro bien y vuestro mal, sapientísimos: sino aquella voluntad misma, la voluntad de poder, - la inexhausta y fecunda voluntad de vida.

Mas para que vosotros entendáis mi palabra acerca del bien y del mal: voy a deciros todavía mi palabra acerca de la vida y acerca de la especie de todo lo viviente.

Yo he seguido las huellas de lo vivo, he recorrido los caminos más grandes y los más pequeños, para conocer su especie.

Con centuplicado espejo he captado su mirada cuando tenía cerrada la boca: para que fuesen sus ojos los que me hablasen. Y sus ojos me han hablado.

Pero en todo lugar en que encontré seres vivientes oí hablar también de obediencia. Todo ser viviente es un ser obediente.

Y esto es lo segundo: Se le dan órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo. Así es la especie de los vivientes.

Pero esto es lo tercero que oí: Mandar es más difícil que obedecer. Y no sólo porque el que manda lleva el peso de todos los que obedecen, y ese peso fácilmente lo aplasta: -

Un ensayo y un riesgo advertí en todo mandar; y siempre que el ser vivo manda se arriesga a sí mismo al hacerlo.

Más aún, también cuando se manda a sí mismo tiene que expiar su mandar. Tiene que ser juez y vengador y víctima de su propia ley.

¡Cómo ocurre esto! me preguntaba. ¿Qué es lo que induce a lo viviente a obedecer y a mandar y a ejercer obediencia incluso cuando manda?

¡Escuchad, pues, mi palabra, sapientísimos! ¡Examinad seriamente si yo me he deslizado hasta el corazón de la vida y hasta las raíces de su corazón!

En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor.

A que sirva al más fuerte, a eso persuádele al más débil su voluntad, la cual quiere ser dueña de lo que es más débil todavía: a ese solo placer no le gusta renunciar.

¡Y así como lo más pequeño se entrega a lo más grande, para disfrutar de placer y poder sobre lo mínimo: así también lo máximo se entrega, y por amor al poder expone la vida.

Esta es la entrega de lo máximo, el ser temeridad y peligro y un juego de dados con la muerte.

Y donde hay inmolación y servicios y miradas de amor: allí hay también voluntad de ser señor. Por caminos tortuosos se desliza lo más débil hasta el castillo y hasta el corazón del más poderoso - y le roba poder.

Y este misterio me ha confiado la vida misma. «Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*.

En verdad, vosotros llamáis a esto voluntad de engendrar o instinto de finalidad, de algo mas alto, más lejano, más vario: pero todo eso es una *única* cosa y un *único* misterio.

Prefiero hundirme en mi ocaso y renunciar a esa *única* cosa; y, en verdad, donde hay ocaso y caer de hojas, mira, allí la vida se inmola a sí misma - ¡por el poder!

Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades: ¡ay, quien adivina mi voluntad, ése adivina sin duda también por qué caminos *torcidos tengo que* caminar yo!

Sea cual sea lo que yo crea, y el modo como lo ame, - pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi voluntad.

Y también tú, hombre del conocimiento, eras tan sólo un sendero y una huella de mi voluntad: ¡en verdad, mi voluntad de poder camina también con los pies de tu voluntad de verdad!

No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la “voluntad de existencia” ¡esa voluntad no - existe!

Pues lo que no es no puede querer; mas lo que está en la existencia, ¡cómo podría seguir queriendo la existencia!

Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino - así te lo enseño yo - ¡voluntad de poder!

Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma; pero a; en el apreciar mismo habla - ¡la voluntad de poder!» -

Esto fue lo que en otro tiempo me enseñó la vida: y con ello os resuelvo yo sapientísimos, incluso el enigma de vuestro corazón.

En verdad, yo os digo: ¡Un bien y un mal que fuesen imperecederos - no existen! Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos.

Con vuestros valores y vuestras palabras del bien y del mal ejercéis violencia, valoradores: y ése es vuestro oculto amor, y el brillo, el temblor y el desbordamiento de vuestra propia alma.

Pero una violencia más fuerte surge de vuestros valores, y una nueva superación: al chocar con ella se rompen el huevo y la cáscara.

Y quien tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, ése tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores.

Por eso el mal sumo forma parte de la bondad suma: mas ésta es la bondad creadora. -

Hablemos de esto, sapientísimos, aunque sea desagradable. Callar es peor; todas las verdades silenciadas se vuelven venenosas.

¡Y que caiga hecho pedazos todo lo que en nuestras verdades -pueda caer hecho pedazos! ¡Hay muchas casas que construir todavía!

Así habló Zaratustra.”

(*Así habló Zaratustra*, segunda parte, “De la superación de sí mismo”, pp. 174-178).

La vida es voluntad de poder, es lo que tiene que superarse a sí mismo. Hay que hacer cuatro consideraciones con respecto a este texto:

1. La voluntad de poder se caracteriza por la relación de dominio / sumisión.
2. La voluntad de poder no es distinta de la voluntad de verdad.
3. Se da una separación entre la voluntad de poder y el la voluntad de existir de Schopenhauer.
4. Hay una relación entre la voluntad de poder y los valores: no hay bien o mal eterno, pues son determinados por la voluntad de poder que es cambiante porque tiende a la superación. No hay hechos morales, sino interpretaciones morales de la existencia.

1. Determinaciones generales de la voluntad de poder:

Se nos plantea ahora el problema de cuál es el estatus lógico, gnoseológico, epistemológico y ontológico de la voluntad de poder en base a la afirmación “El mundo es voluntad de poder y nada más que voluntad de poder”.

Según Heidegger, este enunciado le da sentido ontológico a la voluntad de poder. La esencia de todo ente es la voluntad de poder. Pero esta interpretación es incoherente con la crítica que Nietzsche hace a la metafísica.

Otra interpretación considera que el concepto de voluntad de poder no es ni una teoría científica ni metafísica, sino que es una hipótesis tentativa que incluye el contenido de la interpretación que hace Nietzsche de la vida, de la existencia. La realidad depende de las interpretaciones y ésta es la interpretación de Nietzsche del mundo: el mundo es voluntad de poder. Nietzsche considerará que su interpretación es más completa que las que, hasta ahora, se han dado: es más profunda que las anteriores y puede asimilarlas. Esto no implica que sea la última por siempre jamás, sino que hasta ahora es el último fáctum. La vida, a través del hombre ha alcanzado su mayor autognosis, autoconocimiento.

2. Consideraciones formales sobre la voluntad de poder:

El concepto voluntad de poder no se refiere a la idea de facultad: la voluntad de poder no es ninguna facultad psicológica. No hay una proyección antropomórfica. No es una facultad volitiva, no es una psique, no es una conciencia. La voluntad de poder afecta a todo lo vivo y tiene diferentes manifestaciones. No es una voluntad: no es un querer el poder, no es un deseo de poder. No es que la voluntad esté carente de poder y por eso lo quiera. La voluntad no quiere al poder como si fuesen cosas distintas. Voluntad y poder son dos aspectos de lo mismo. No pueden entenderse por separado y luego conectarlos.

§ 22: “Perdóneseme el que yo, como viejo filólogo, que no puede dejar su malicia, señale con el dedo las malas artes de interpretación: pero es que esa “regularidad de la naturaleza” de que vosotros los físicos habláis con tanto orgullo, como si - - no existe más que gracias a vuestra interpretación, y a vuestra mala “filología”, - ¡ella no es una realidad de hecho, no es un “texto”, antes bien es tan sólo un arreglo y una distorsión ingenuamente humanitarios del sentido, con los que complacéis bastante a los instintos democráticos del alma moderna! “En todas partes, igualdad ante la ley, - la naturaleza no se encuentra en este punto en condiciones distintas ni mejores que nosotros”: graciosa reticencia con la cual se enmascara una vez más la hostilidad de los hombres de la plebe contra todo lo privilegiado y soberano, y asimismo un segundo y más sutil ateísmo. *Ni dieu, ni maître* - también vosotros queréis eso: y

por ello “¡viva la ley natural!” - ¿no es verdad? Pero, como hemos dicho, esto es interpretación, no texto; y podría venir alguien que con una intención y un arte interpretativo antitéticos supiese sacar de la lectura de esa misma naturaleza, y en relación a los mismo fenómenos, cabalmente el triunfo tiránico, despiadado e inexorable de pretensiones de poder, - un intérprete que os pusiese de tal modo ante los ojos la universalidad e incondicionalidad vigentes en toda “voluntad de poder”, que casi toda palabra, hasta la misma palabra “tiranía”, acabase pareciendo inutilizable o una metáfora debilitante y suavizadora - algo demasiado humano -; y que sin embargo, afirmase acerca de este mundo, en fin de cuentas, lo mismo que vosotros afirmáis, a saber, que tiene un curso “necesario” y “calculador”, pero **no** porque en él dominen leyes, sino porque faltan absolutamente leyes, y todo poder saca en cada instante su última consecuencia. Suponiendo que también esto sea nada más que interpretación - ¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esa objeción? bien, tanto mejor. -“ (*Más allá del bien y del mal*, § 22, pp. 47-48).

Al querer están vinculados fenómenos biológicos, intelectuales, etc. Querer es poder y poder es querer.

Con respecto a “poder”, Nietzsche es ambiguo en su uso. Por un lado, poder es capacidad creadora en el arte y en la moral. También es entendible como capacidad de todo ente a perseverar en su ser (conatus). Además se entiende como potencia o capacidad. Otro significado es el de dominio: mando y obediencia (política). Otra forma de entenderlo es como fuerza, imposición o violencia. En función del contexto y del problema que trate Nietzsche hay que ver un sentido u otro.

La ambigüedad es grande, pero lo que es seguro es que la voluntad de poder no implica que la voluntad quiera al poder como algo distinto de sí mismo. La voluntad de poder es la voluntad que, en tanto que poder, se ordena a sí misma el incremento de poder. La voluntad de poder es el poder que, en tanto que voluntad, quiere el sobrepotenciamiento: el incremento de poder. La voluntad de poder en tanto que voluntad y que poder no quiere otra cosa que no sea ella misma. La naturaleza de la voluntad es querer poder; y la naturaleza de poder es ordenar el sobrepotenciamiento. La voluntad de poder es autosuficiente, no necesita nada fuera de sí.

3. Características concretas de la voluntad de poder como rasgo fundamental de la vida:

1. La voluntad de poder es siempre acción y pasión (pathos, padecimiento), y en esto consiste el querer. Toda voluntad de poder actúa afectando a otras voluntades de poder y es afectada por otras voluntades de poder. Se entiende bajo el modelo del mandar y del obedecer. Todo lo que existe es voluntad de

poder. La fuerza es aquello en lo que consiste la voluntad de poder, luego no hay nada inerte.

2. La voluntad de poder es fuerza, pero no es una única fuerza. Se relaciona con otras fuerzas, actúa sobre ellas y ellas actúan sobre ésta. Son plurales. La voluntad de poder es una pluralidad de fuerzas interactuantes e ilimitadas.
3. Con el fin de crecer, autosuperarse, aumentar el poder, cada fuerza busca la incorporación y superación de las otras. Esto se lleva a cabo mediante la interpretación –dar sentido a algo que no lo tiene, asignar valores a algo que no lo tiene– y la valoración. La relación entre las fuerzas pretende la asimilación de otras fuerzas a través de la imposición de una interpretación, un sentido, una valoración, estableciendo una jerarquía. El incremento de poder –al que acompaña una sensación placentera– sería la motivación del hombre. La motivación no sería la búsqueda del placer, sino la búsqueda del sobrepotenciamiento: por eso se critica al utilitarismo. El optimismo –hay más placer que dolor en la totalidad de lo vivo– o el pesimismo –la inversa– no son importantes y yerran porque lo relevante es el sobrepotenciamiento y no el placer o el dolor.

4. Relación entre la voluntad de poder y los conceptos de “valor”, “ser” y “verdad”:

De la vida emanan los criterios que nos permiten discernir entre lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor, lo sano y lo enfermo. La transvaloración de todos los valores está íntimamente relacionada con la vida, la voluntad de poder, el ser como vida. El concepto de “valor” es moral y además es ontológico y epistemológico. “Ser” y “verdad” son valores. Cuando interpretamos la realidad asignamos valor e introducimos sentido a aquello que en sí mismo no lo tiene. El punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de conservación y de aumento de poder de estructuras complejas –formas de vida– en el devenir. Los valores son puestos por la voluntad de poder, por cada una de ellas: los valores son posiciones o atribuciones de las formas de vida con la finalidad de la conservación y del aumento de poder. El conocimiento es un sistema de valoraciones en función de las cuales se interpreta la realidad y que tiene como finalidad –para el que los pone– aumentar su poder y buscar la conservación. El conocimiento está impregnado de intereses. La forma de elegir entre concepciones del mundo es ver si aumentan el poder o no. La realidad se conoce a través de una determinada interpretación que consiste en imponer valores.

La voluntad humana es tasadora y siempre requiere una meta, un fin, un sentido que sea perseguido de un modo consciente, sin lo cual la voluntad de poder humana perdería poder, se convertiría en impotente y estaría en juego su existencia.

La transvaloración no es cambiar unos valores por otros, sino que remite a un cambio en el concepto de valor y en la apreciación del valor. El nuevo concepto de valor implica encontrar un nuevo principio de valoración: la vida entendida como voluntad de poder. No se trata de cambiar el signo de los valores anteriores, cambiarlos por otros o invertirlos, sino que debe darse un cambio en la concepción del valor. Por eso implica un nuevo conocimiento, una nueva interpretación de lo que es el mundo, la vida, el hombre. Aquello que sea el valor remite a la voluntad de poder. No es un relativismo, no es que ahora todo valga, sino que se trata de cambiar el principio por el cual se establece la jerarquía de valores.

12.2. EL ETERNO RETORNO

§ 341: “*EL PESO MÁS GRANDE*. ¿Qué ocurriría si, un día o una noche un demonio se deslizara furtivamente en la más solitaria de tus soledades y te dijese: “Esta vida, como tú ahora la vives y la has vivido, deberás vivirla aún otra vez e innumerables veces, y no habrá en ella nunca nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer, y cada pensamiento y cada suspiro, y cada cosa indeciblemente pequeña y grande de tu vida deberá retornar a ti, y todas en la misma secuencia y sucesión -y así también esta araña y esta luz de luna entre las ramas y así también este instante y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia se invierte siempre de nuevo y tú con ella, granito del polvo!”? ¿No te arrojarías al suelo, rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que te ha hablado de esta forma? ¿O quizás has vivido una vez un instante infinito, en que tu respuesta habría sido la siguiente: “Tu eres un dios y jamás oí nada más divino”? Si ese pensamiento se apoderase de ti, te haría experimentar, tal como eres ahora, una transformación y tal vez te trituraría; ¡la pregunta sobre cualquier cosa: “Quieres esto otra vez e innumerables veces más?” pesaría sobre tu obrar como el peso más grande! O también, ¿cuánto deberías amarte a ti mismo y a la vida para no *desear* ya otra cosa que esta última, eterna sanción, este sello?” (*La Gaya Ciencia*, § 341, “El peso más grande”, p. 250)

El eterno retorno es el criterio para separar a aquellos que son sanos de aquellos que han vivido como enfermos. Los que elijan la vida, los que se afirmen en ella y elijan el eterno retorno son los sanos. Los otros, los pusilánimes y enfermos.

“*De la visión y el enigma*”: § 1: “Cuando se corrió entre los marineros la voz de que Zaratustra se encontraba en el barco - pues al mismo tiempo que él había subido a bordo un hombre que venía de las islas afortunadas - prodújose una gran curiosidad y expectación. Mas Zaratustra estuvo callado durante dos días, frío y sordo de tristeza, de modo que no respondía ni a las miradas ni a las preguntas. Al atardecer del segundo día,

sin embargo, aunque todavía guardaba silencio, volvió a abrir sus oídos: pues había muchas cosas extrañas y peligrosas que oír en aquel barco, que venía de lejos y que quería ir más lejos aún. Zaratustra era amigo, en efecto, de todos aquellos que realizan largos viajes y no les gusta vivir sin peligro. Y he aquí que por fin, a fuerza de escuchar, su propia lengua se soltó y el hielo de su corazón se rompió: - entonces comenzó a hablar así:

A vosotros los audaces buscadores e indagadores, y a quienquiera que alguna vez se haya lanzado con astutas velas a mares terribles,-

a vosotros los ebrios de enigmas, que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos: - pues no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo y que, allí donde podéis *adivinar*, odiáis el *deducir*,-

a vosotros solos os cuento el enigma que *he visto*, - la visión del más solitario. -

Sombrio caminaba yo hace poco a través del crepúsculo de color de cadáver, sombrío y duro, con los labios apretados. Pues *más de un sol* se había hundido en su ocaso para mí.

Un sendero que ascendía obstinado a través de pedregales, un sendero maligno, solitario, al que ya no alentaban ni hierbas ni matorrales: un sendero de montaña crujía bajo la obstinación de mi pie.

Avanzando mudo sobre el burlón crujido de los guijarros, aplastando la piedra que lo hacía resbalar: así se abría paso mi pie hacia arriba.

Hacia arriba: - a pesar del espíritu que de él tiraba hacia abajo, hacia el abismo, el espíritu de la pesadez, mi demonio y enemigo capital.

Hacia arriba: - aunque sobre mí iba sentado ese espíritu, mitad enano, mitad topo; paralítico; paralizante; dejando caer el plomo en mi oído, pensamientos-gotas de plomo en mi cerebro.

“Oh Zaratustra, me susurraba burlonamente, silabeando las palabras, ¡tú piedra de sabiduría! Te has arrojado a ti mismo hacia arriba, mas toda piedra arrojada - *¡tiene que caer!*

¡Oh Zaratustra, tú piedra de la sabiduría, tú piedra de honda, tú destructor de estrellas! A ti mismo te has arrojado tan alto, - mas toda piedra arrojada - *¡tiene que caer!*

Condenado a ti mismo, y a tu propia lapidación: oh Zaratustra, sí, lejos has lanzado la piedra, - ¡más sobre *ti* caerá de nuevo!”

Callo aquí el enano; y esto duró largo tiempo. Mas su silencio me oprimía; ¡y cuando se está así entre dos, se está, en verdad, más solitario que cuando se está *solo!*

Yo subía, subía, soñaba, pensaba, - mas todo me oprimía. Me asemejaba a un enfermo al que su terrible tormento le deja rendido, y a quien un sueño más terrible todavía vuelve a despertarle cuando acaba de dormirse.-

Pero hay algo en mí que yo llamo valor: hasta ahora éste ha matado en mí todo desaliento. Ese valor me hizo al fin detenerme y decir: “¡Enano! ¡Tú! ¡O yo!” -

El valor es, en efecto, el mejor matador, - el valor que ataca: pues todo ataque se hace a tambor batiente.

Pero el hombre es el animal más valeroso: por ello ha vencido a todos los animales. A tambor batiente ha vencido incluso todos los dolores; pero el dolor por el hombre es el dolor más profundo.

El valor mata incluso el vértigo junto a los abismos: ¡y en qué lugar no estaría el hombre junto a abismos! ¿El simple mirar no es - mirar abismos?

El valor es el mejor matador, el valor que ataca: éste mata la muerte misma, pues dice: “¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”

En estas palabras, sin embargo, hay mucho sonido de tambor batiente. Quien tenga oídos oiga.

§ 2: “¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo! ¡O tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos: - ¡tú no conoces mi pensamiento abismal! ¡Ese - no podrías soportarlo!” -

Entonces ocurrió algo que me dejó más ligero: ¡pues el enano saltó de mi hombro, el curioso! Y se puso en cuchillas sobre una piedra delante de mí. Cabalmente allí donde nos habíamos detenido había un portón.

“¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta el final.

Esa larga calle, hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia delante - es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: - y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: “Instante”.

Pero si alguien recorriese uno de ellos - cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?” -

“Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo”.

“Tu espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera! O te dejo de cuclillas ahí donde te encuentras, ¡cojitranco! - ¡y yo te he subido hasta aquí!

¡Mira continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre **hacia atrás** una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad.

Cada una de las cosas que **pueden** correr, ¿no tendrá ya que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que **pueden** ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido alguna vez?

Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que - haber existido ya?

¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí **todas** las cosas venideras? ¿**Por tanto** - - - incluso a sí mismo?

Pues cada una de las cosas que **pueden** correr: ¡también por esa larga calle **hacia delante** - **tiene que** volver a correr una vez más! -

Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y yo y tú cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas - no tenemos todos nosotros que haber existido ya? - y venir de nuevo y corre por aquella otra calle, hacia delante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle - ¿no tenemos que retornar eternamente?"

Así dije, con voz cada vez más queda; pues tenía miedo de mis propios pensamientos y del trasfondo de ellos. Entonces, de repente, oí **aullar** a un perro cerca.

¿Había oído yo alguna vez aullar así a un perro? Mi pensamiento corrió hacia atrás. ¡Sí! Cuando era niño, en remota infancia:

- entonces oí aullar así a un perro. Y también lo vi, con el pelo erizado, la cabeza levantada, temblando, en la más silenciosa medianoche, cuando incluso los perros creen en fantasmas:

de tal modo que me dio lástima. Pues justo en aquel momento la luna llena, con un silencio de muerte, apareció por encima de la casa, justo en aquel momento se había detenido, un disco incandescente, -detenido sobre el techo plano, como sobre propiedad ajena: -

esto exasperó entonces al perro: pues los perros creen en ladrones y fantasmas. Y cuando de nuevo volví a oírle aullar, de nuevo volvió a darme lástima.

¿A dónde se había ido ahora el enano? ¿Y el portón? ¿Y la araña? ¿Y todo el cuchicheo? ¿Había yo soñado, pues? ¿Me había despertado? De repente me encontré entre peñascos salvajes, solo, abandonado, en el más desierto claro de luna.

¡Pero allí yacía por tierra un hombre! ¡Y allí! El perro saltando, con el pelo erizado, gimiendo - ahora él me veía venir - y entonces aulló de nuevo, **gritó**: - ¿había yo oído alguna vez a un perro gritar así pidiendo socorro?

Y en verdad lo que vi no lo había visto nunca. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra.

¿Había visto yo alguna vez tanto asco y tanto lívido espanto *en un* solo rostro? Sin duda se había dormido. Y entonces la serpiente se deslizó en su garganta y se aferraba a ella mordiendo.

Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró: - ¡en vano! No conseguí arrancarla de allí. Entonces se me escapó un grito: “¡Muerde! ¡Muerde!

¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!” - este fue el grito que de mí se escapó, mi horror, mi odio, mi náusea, mi lastima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con *un solo grito*. -

¡Vosotros, hombres audaces que me rodeáis! ¡Vosotros, buscadores indagadores, y quienquiera de vosotros que se haya lanzado con velas astutas a mares inexplorados! ¡Vosotros, que gozáis con enigmas!

¡Resolvedme, pues, el gran enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario!

Pues fue una visión y una previsión: - ¿qué vi yo entonces en símbolo? ¿Y *quién* es el que algún día tiene que venir aún?

¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introdujo en la garganta? ¿Quién es el hombre a quien todas las cosas más pesadas, más negras, se le introducirán así en la garganta?

- Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente: - y se puso de pie de un salto. -

Ya no pastor, ya no hombre, - ¡un transfigurado, iluminado, que *reía*! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!

Oh hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre, - - y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca.

Mi anhelo de esa risa me devora: ¡oh, como soporto el vivir aún! ¡Y cómo soportaría el morir ahora! -

Así habló Zaratustra.” (*Así habló Zaratustra*, Libro III, “De la visión y el enigma”, pp. 227-232.)

El apartado del sueño y el enano constituirían el significado cosmológico del eterno retorno. El apartado de la serpiente y el pastor, el significado existencial del eterno retorno.

“De la redención. Un día en que Zaratustra estaba atravesando el gran puente le rodearon los lisiados y los mendigos, y un jorobado le habló así:

“¡Mira Zaratustra! También el pueblo aprende de ti, y comienza a creer en tu doctrina: mas para que acabe de creerte del todo se necesita aún *una* cosa - ¡tienes que convencernos primero a nosotros los lisiados! ¡Aquí tienes ahora una hermosa colección, y, en verdad, una ocasión que se puede agarrar por más de un pelo! Puedes curar a ciegos y hacer correr a paralíticos; y a quien lleva demasiado sobre su espalda podrías sin duda también quitarle un poco: - ¡este pienso yo, sería el modo idóneo de hacer creer a los lisiados en Zaratustra!”.

Mas Zaratustra replicó así al que había hablado. “Si al jorobado se le quita su joroba se le quita su espíritu -así enseña el pueblo. Y si al ciego se le dan sus ojos verá demasiadas cosas malas en la tierra: de modo que maldecirá a quien le curó. Y el que haga correr al paralítico le causa el mayor de todos los perjuicios: pues apenas pueda correr, sus vicios, desbocados, lo arrastran consigo - así enseña el pueblo a propósito de los lisiados. ¿Y por qué no iba Zaratustra a aprender también del pueblo, si el pueblo aprende de Zaratustra?

Mas, desde que estoy entre los hombres, para mí lo de menos es ver: “A éste la falta un ojo, y a aquél una oreja, y a aquél tercero la pierna y otros hay que han perdido la lengua o la nariz o la cabeza”.

Yo veo y he visto cosas peores, y hay algunas tan horribles que no quisiera hablar de todas, y de otras ni aun callar quisiera: a saber, seres humanos a quienes les falta todo, excepto una cosa de la que tienen demasiado -seres humanos que no son más que un gran ojo, o un gran hocico, o un gran estómago, o alguna otra cosa grande, - lisiados al revés los llamo yo.

Y cuando yo venía de mi soledad y por vez primera atravesaba este puente: no quería dar crédito a mis ojos, miraba y miraba una y otra vez y acabé por decir: “¡Esto es una oreja!, ¡una sola oreja tan grande como un hombre!”. Miré mejor: y, realmente, debajo de la oreja se movía aún algo que era pequeño y mísero, y débil hasta el punto de provocar lástima. Y verdaderamente la monstruosa oreja se asentaba sobre una pequeña varilla delgada - ¡y la varilla era un hombre! Quien mirase con una lente podría haber reconocido aún un pequeño rostro envidioso; y también que en la varilla se balanceaba una abultada almita. Y el pueblo me decía que la gran oreja era no sólo un hombre, sino un gran hombre, un genio. Mas yo jamás he creído al pueblo cuando ha hablado de grandes hombres - y mantuve mi creencia de que era un lisiado al revés, que tenía muy poco de todo, y demasiado de una sola cosa”.

Cuando Zaratustra hubo dicho esto al jorobado y a aquellos de quienes éste era portavoz y abogado volvióse con profundo mal humor hacia sus discípulos y dijo:

“En verdad, amigos míos, yo camino entre los hombres como entre fragmentos y miembros de hombres!

Para mis ojos lo más terrible es encontrar al hombre destrozado y esparcido como sobre un campo de batalla y de matanza.

Y si mis ojos huyen desde el ahora hacia el pasado: siempre encuentran lo mismo: fragmentos y miembros y espantosos azares - ¡pero no hombres!

El ahora y el pasado en la tierra - ¡ay!, amigos míos - son para *mí* lo más insoportable; y no sabría vivir si no fuera yo además un vidente de lo que tiene que venir.

Un vidente, un volente, un creador, un futuro también y un puente hacia el futuro - y, ay incluso, por así decirlo, un lisiado junto a ese puente: todo eso es Zaratustra.

Y también vosotros os habéis preguntado con frecuencia: “¿quién es para nosotros Zaratustra? ¿Cómo le llamaremos?” Y lo mismo que yo, vosotros os habéis dado preguntas por respuesta.

¿Es uno que hace promesas? ¿O uno que las cumple? ¿Un conquistador? ¿O un heredero? ¿Un otoño? ¿O la reja de un arado? ¿Un médico? ¿O un convaleciente?

¿Es un poeta? ¿O un hombre veraz? ¿Un libertador? ¿O un domador? ¿Un bueno? ¿O un malvado?

Yo camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro: de aquel futuro que yo contemplo.

Y todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar.

¡Y cómo soportaría yo ser hombre si el hombre no fuese también poeta y adivinador de enigmas y el redentor del azar!

Redimir a los que han pasado, y transformar todo “fue” en un “así lo quise” - ¡sólo eso sería para mí redención!

Voluntad - así se llama el libertador y el portador de alegría; esto es lo que yo he enseñado, amigos míos! Y ahora aprended también esto: la voluntad misma es todavía un prisionero.

El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador?

“Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho - es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado.

La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo - ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad.

El querer hace libres: ¿qué imagina el querer mismo para liberarse de su tribulación y burlarse de su prisión?

¡Ay, un necio hácese todo prisionero! Neciamente se redime también a sí misma la voluntad prisionera.

Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. “Lo que fue, fue” - así se llama la piedra que ella no puede remover.

Y así ella remueve piedras por rabia y por mal humor, y se venga en aquello que no siente, igual que ella, rabia y mal humor.

Así la voluntad, el libertador, se ha convertido en un causante de dolor: y en todo lo que puede sufrir véngase de no poder ella querer hacia atrás.

Esto, sí esto solo es la **venganza** misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su “fue”.

En verdad, una gran necedad habita en nuestra voluntad; ¡y el que esa necedad aprendiese a tener espíritu se ha convertido en maldición para todo lo humano!

El espíritu de la venganza: amigos míos, sobre esto es sobre lo que mejor han reflexionado los hombres hasta ahora; y donde había sufrimiento, allí debía haber siempre castigo.

“Castigo” se llama a sí misma, en efecto la venganza: con una palabra embustera se finge hipócritamente una buena conciencia.

Y como en el volente hay el sufrimiento de no poder querer hacia atrás, - por ello el querer mismo y toda vida debían - ¡ser castigo!

Y ahora se ha acumulado nube tras nube sobre el espíritu: hasta que por fin la demencia predicó: “¡Todo perece, por ello todo es digno de perecer!”

“Y la justicia misma consiste en aquella ley del tiempo según la cual éste tiene que devorar a sus propios hijos”: así predicó la demencia.

“Las cosas están reguladas éticamente sobre la base del derecho y del castigo. Oh, ¿dónde está la redención del río de las cosas y del castigo llamado “existencia”? Así predicó la demencia.

“¿Puede haber redención si existe un derecho eterno? ¡Ay, irremovible es la piedra “fue”: eternos tienen que ser también todos los castigos!” Así predicó la demencia.

“Ninguna acción puede ser aniquilada: ¡cómo podría ser anulada por el castigo! Lo eterno en el castigo llamado “existencia” consiste en esto, ¡en que también la existencia tiene que volver a ser eternamente acción y culpa!

A no ser que la voluntad se redima al fin a sí misma y el querer se convierta en no-querer” - : ¡pero vosotros conocéis, hermanos míos, esta canción de fábula de la demencia!

Yo os aparte de todas estas canciones de fábula cuando os enseñe: “La voluntad es un creador”.

Todo “fue” es un fragmento, un enigma, un espantoso azar - hasta que la voluntad creadora añada: “¡pero yo lo quise así!”

- Hasta que la voluntad creadora añada: “¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!”

¿Ha hablado ya ella de ese modo? ¿Y cuándo lo hará? ¿Se ha desuncido ya la voluntad del yugo de su propia tontería?

¿Se ha convertido ya la voluntad para sí misma en un libertador y en un portador de alegría? ¿Ha olvidado el espíritu de venganza y todo rechinar de dientes?

¿Y quién le ha enseñado a ella la reconciliación con el tiempo, y algo que es superior a toda reconciliación?

Algo superior a toda reconciliación tiene que querer la voluntad que es voluntad de poder - : sin embargo, ¿cómo le ocurre esto? ¿Quién le ha enseñado incluso el querer hacia atrás?

- En ese momento de su discurso ocurrió que Zaratustra se detuvo de repente y semejaba del todo alguien que estuviese aterrorizado al máximo. Con ojos horrorizados miró a sus discípulos; sus ojos perforaban como flechas los pensamientos de éstos e incluso los trasfondos de tales pensamientos. Mas pasado un poco de tiempo volvió ya a reír y dijo con voz calmada:

“Es difícil vivir con hombre, debido a que callar es tan difícil. Sobre todo para un hablador”. -

Así habló Zaratustra. El jorobado había escuchado la conversación y había cubierto su rostro al hacerlo; mas cuando oyó reír a Zaratustra alzó los ojos rojos con curiosidad y dijo lentamente:

“¿Por qué Zaratustra nos habla a nosotros de modo distinto que a sus discípulos?”

Zaratustra respondió: “¡Qué tiene de extraño! ¡Con jorobados es lícito hablar de manera jorobada!”

“Bien, dijo el jorobado; y con discípulos es lícito charlar de manera discipular.

Mas ¿por qué Zaratustra habla a sus discípulos de manera distinta que a sí mismo?” – (*Así hablo Zaratustra*, libro segundo, “De la redención”, pp. 207-212)

El mayor obstáculo de la voluntad es no poder querer hacia atrás. Si no se supera esta prueba y la voluntad no consigue querer hacia atrás, surge el resentimiento.

§ 56 : “Quien, como yo, se ha esforzado durante largo tiempo, con cierto afán enigmático, por pensar a fondo el pesimismo y por redimirlo de la estrechez y simpleza mitad cristianas mitad alemanas con que ha acabado presentándose a este siglo, a saber, en la figura de la filosofía schopenhaueriana; quien ha escrutado realmente, con ojos asiáticos y superasiáticos, el interior y la hondura del modo de pensar más negador del mundo entre todos los modos posibles de pensar - y ha hecho esto desde más allá del bien y del mal, y ya no, como Buda y Schopenhauer, bajo el hechizo y la ilusión de la moral, - quizá ése, justo por ello, sin que él lo quisiera propiamente, ha abierto sus ojos para ver el ideal opuesto: el ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo tal como ha sido y como es, por toda la eternidad, gritando insaciablemente da capo! [¿qué se repita!] no sólo a sí mismo, sino a la obra y al espectáculo entero, y no sólo a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad precisamente de ese espectáculo - y lo hace necesario: porque una y otra vez tiene necesidad de sí mismo - y lo hace necesario - ¿Cómo? ¿Y esto no sería - circulus vitiosus deus [dios es un círculo vicioso]? (*Más allá del bien y del mal*, § 56, p. 87)

Estos textos, junto con los fragmentos póstumos son los principales para el tema del eterno retorno. Consideremos ahora la **interpretación cosmológica** del eterno retorno:

1. El tiempo es real e infinito, no tiene principio ni fin, es eterno.
2. Bajo la forma de la voluntad de poder y del devenir (características que acompañan a todo lo existente), la totalidad de lo ente es finita (la totalidad de la fuerza en que consiste el mundo no puede crecer indefinidamente) e inmanente (no hay ningún fin fuera del mundo que le otorgue sentido; no hay ninguna meta que le otorgue al mundo su fundamento).
3. Conclusión: tanto el devenir como todo lo que deviene deberá repetirse eternamente.

Esta forma de entender el eterno retorno como la eternidad del instante que deviene plantea dos paradojas:

1. Primera paradoja: ¿Cómo conciliar eternidad y tiempo? Entendiendo por eternidad no estar fuera del tiempo, sino que el tiempo no tiene ni principio ni fin. La eternidad sería la repetición de aquello que ya se ha repetido una e infinitas veces y que se repetirá una e infinitas veces: el instante. Es en el instante donde se juega el juego de la eternidad y de la selección. Aquel que la supere encarnará la máxima e incondicional afirmación de la vida por ella misma: amor al destino (amor fati), asunción del instante y todo lo que implica el instante, supresión de la moral.
2. Segunda paradoja: ¿Cómo conjugar el amor al destino y la actividad para erradicar la enfermedad? Si consideramos que lo que ya se ha repetido infinitas

veces va a repetirse otra infinidad de veces, la asunción del destino sería una pasividad que no encaja con la transvaloración ni con el resto de posiciones de Nietzsche. Si todo ya ha sido, ¿qué valor tiene mi querer? Para solucionar esta paradoja hay que tener una doble concepción del instante:

- Instante externo u objetivo: repetición mecánica externa.
- Instante interno o subjetivo: la experiencia, la vivencia del que está en el instante. La partida ya no está jugada, sino que está por jugar. El sujeto cree que todo está aún en juego y que sus acciones pueden cambiar el futuro.

12.3. EL SUPERHOMBRE

Prólogo: § 3: “Cuando Zaratustra llegó a la primera ciudad, situada al borde de los bosques, encontró reunida en el mercado una gran muchedumbre: pues estaba prometida la exhibición de un volatinero. Y Zaratustra habló así al pueblo: ***Yo os enseño el superhombre***. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?

Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de esa gran marea, y retroceder al animal más bien que superar al hombre?

¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa.

Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y aun ahora es el hombre más mono que cualquier mono.

Y el más sabio de vosotros es tan sólo un ser escindido, híbrido de planta y fantasma. Pero ¿os mando yo que os convirtáis en fantasmas o en plantas?

¡Mirad, yo os enseño el superhombre!

El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!

¡Yo os conjuro, hermanos míos, ***permaneced fieles a la tierra*** y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan!

En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con El han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquélla!

En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto: -el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra.

¡Oh!, también esa alma era flaca, fea y famélica: ¡y la crueldad era la voluptuosidad de esa alma!

Mas vosotros también, hermanos míos, decidme: ¿qué anuncia vuestro cuerpo de vuestra alma? ¿No es vuestra alma acaso pobreza y suciedad y un lamentable bienestar?

En verdad, una sucia corriente es el hombre. Es necesario ser un mar para poder recibir una sucia corriente sin volverse impuro.

Mirad, yo os enseño el superhombre: él es ese mar, en él puede sumergirse vuestro gran desprecio.

¿Cuál es la máxima vivencia que vosotros podéis tener? La hora del gran desprecio. La hora en que incluso vuestra felicidad se os convierta en náusea, y eso mismo ocurra con vuestra razón y con vuestra virtud.

La hora en que digáis: “¡Qué importa mi felicidad! Es pobreza y suciedad y un lamentable bienestar. ¡Sin embargo, mi felicidad debería justificar incluso la existencia!”

La hora en que digáis: “¡Qué importa mi razón! ¿Ansía ella el saber lo mismo que el león su alimento? ¡Es pobreza y suciedad y un lamentable bienestar!”

La hora en que digáis: “¡Qué importa mi virtud! Todavía no me ha puesto furioso. ¡Qué cansado estoy de mi bien y de mi mal! ¡Todo esto es pobreza y suciedad y un lamentable bienestar !”

La hora en que digáis: “¡Qué importa mi justicia! No veo que yo sea un carbón ardiente. ¡Mas el justo es un carbón ardiente!”

La hora en que digáis: “¡Qué importa mi compasión! ¿No es la compasión acaso la cruz en la que es clavado quien ama a los hombres? Pero mi compasión no es crucifixión.”

¿Habéis hablado ya así? ¿Habéis gritado ya así? ¡Ah, ojalá os hubiese yo oído gritar así!

¡No vuestro pecado -vuestra moderación es lo que clama al cielo, vuestra mezquindad hasta en vuestro pecado es lo que clama al cielo!

¿Dónde está el rayo que os lama con su lengua? ¿Dónde la demencia que habría que inocularos?

Mirad, yo os enseño el superhombre: ¡él es ese rayo, él es esa demencia!

Cuando Zaratustra hubo hablado así, uno del pueblo gritó: “Ya hemos oído hablar bastante del volatinero, ahora, ¡veámoslo también!” Y todo el pueblo se rió de Zaratustra. Mas el volatinero que creyó que aquello iba dicho por él, se puso a trabajar.” (*Así hablo Zaratustra*, Prólogo, § 3, pp. 36-38).

“Por qué escribo yo libros tan buenos”: § 1: “Una cosa soy yo, otra cosa son mis escritos. - Antes de hablar de ellos tocaré la cuestión de si han sido comprendidos o *in*-comprendidos. Lo hago con la negligencia que, de algún modo, resulta apropiada, pues no ha llegado aún el tiempo de hacer esa pregunta. Tampoco para mí mismo ha llegado aún el tiempo, algunos nacen póstumamente. - Algún día se sentirá la necesidad de instituciones en que se viva y se enseñe como yo sé vivir y enseñar; tal vez, incluso, se creen entonces también cátedras especiales dedicadas a la interpretación del *Zaratustra*. Pero estaría en completa contradicción conmigo mismo si ya hoy esperase yo encontrar oídos y *manos* para *mis* verdades: que hoy no se me oiga, que hoy no se sepa tomar nada de mí, eso no sólo es comprensible, eso me parece incluso lo justo. No quiero ser confundido con otros, - para ello, tampoco yo debo confundirme a mí mismo con otros. - Lo repito, en mi vida se puede señalar muy poco de “malvada voluntad”; tampoco de «malvada voluntad» literaria podría yo narrar apenas caso alguno. En cambio, demasiado de estupidez *pura* Tomar en las manos un libro mío me parece una de las más raras distinciones que alguien se puede conceder, - supongo incluso que para hacerlo se quitará los guantes, para no hablar de las botas... Cuando en una ocasión el doctor Heinrich von Stein se quejó honestamente de no entender una palabra de mi *Zaratustra*, le dije que me parecía natural: haber comprendido seis frases de ese libro, es decir, haberlas *vivido*, eleva a los mortales a un nivel superior al que los hombres «modernos» podrían alcanzar. Poseyendo *este* sentimiento de la distancia, ¡cómo *podría* yo ni siquiera desear ser leído por los «modernos» que conozco! - Mi triunfo es precisamente el opuesto del de Schopenhauer, - yo digo *non legor, non legar*. - No es que yo quiera infravalorar la satisfacción que me ha producido muchas veces la *inocencia* con que se ha dicho no a mis escritos. Todavía este verano, en una época en la cual con el peso, con el excesivo peso de mi literatura, tal vez podría yo desnivelar la balanza con todo el resto de la literatura, un catedrático de la Universidad de Berlín me dio a entender benévolamente que debería servirme de una forma distinta, pues cosas así no las lee nadie. - Últimamente no ha sido Alemania, sino Suiza, la que ha ofrecido los dos casos extremos. Un artículo del doctor V. Widmann publicado en el *Bund* sobre *Más allá del bien y del mal*, con el título «El peligroso libro de Nietzsche» y una reseña global sobre mis libros, escrita por el señor Karl Spitteler, asimismo en el *Bund*, representan un *maximum* en mi vida - me guardo de decir de qué... El último consideraba, por ejemplo, mi *Zaratustra* como un «superior ejercicio de estilo» y expresaba el deseo de que en adelante me ocupase también del contenido; el doctor Widmann me manifestaba su aprecio por el valor con que me esfuero en abolir todos los sentimientos decorosos. Por una pequeña malicia del azar, en este artículo cada frase

era, con una coherencia que he admirado, una verdad puesta del revés: en el fondo bastaba con «transvalorar todos los valores» para dar, incluso de un modo notable, a propósito de mí, en la cabeza del clavo, - en lugar de dar con un clavo en mi cabeza... Con tanto mayor motivo intento ofrecer una explicación. - En última instancia nadie puede escuchar en las cosas, incluidos los libros, más de lo que ya sabe. Se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia. Imaginémos el caso extremo de que un libro no hable más que de vivencias que, en su totalidad, se encuentran situadas más allá de la posibilidad de una experiencia frecuente o, también, poco frecuente, - de que sea el *primer lenguaje* para expresar una serie nueva de experiencias. En este caso, sencillamente, no se oye nada, lo cual produce la ilusión acústica de creer que donde no se oye nada *no hay tampoco nada...* Esta es, en definitiva, mi experiencia ordinaria y, si se quiere, la *originalidad* de mi experiencia. Quien ha creído haber comprendido algo de mí, ése ha rehecho algo mío a su imagen -no raras veces le ha salido lo opuesto a mí, por ejemplo, un «idealista»; quien no había entendido nada de mí, negaba que yo hubiera de ser tenido siquiera en cuenta-. La palabra «*superhombre*», que designa un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres «modernos», con los hombres «buenos», con los cristianos y demás nihilistas -una palabra que, en boca de Zaratustra, el *aniquilador* de la moral- se convierte en una palabra muy digna de reflexión, ha sido entendida casi en todas partes, con total inocencia, en el sentido de aquellos valores cuya antítesis se ha manifestado en la figura de Zaratustra, es decir, ha sido entendida como tipo «idealista» de una especie superior de hombre, mitad «santo» mitad «genio». Otros doctos animales con cuernos me han achacado, por su parte, darwinismo; incluso se ha redescubierto aquí el «culto de los héroes», tan duramente rechazado por mí, de aquel gran falsario involuntario e inconsciente que fue Carlyle. Y a una persona a quien le sople al oído que debería buscar un Cesare Borgia más bien que un Parsifal, no dio crédito a sus oídos - Se me tendrá que perdonar el que yo no sienta curiosidad alguna por las recensiones de mis libros, sobre todo por las de periódicos. Mis amigos, mis editores lo saben y no me hablan de ese asunto. En un caso especial tuve ocasión de ver con mis propios ojos todo lo que se había perpetrado contra un solo libro mío - era *Más allá del bien y del mal*; sobre esto podría escribir toda una historia. -Se creará que la *Nationalzeitung* -un periódico prusiano, lo digo para mis lectores extranjeros, pues yo no leo, con permiso, mas que el *Journal des Débats*- ha sabido ver en el libro, con absoluta seriedad un «signo de los tiempos» la auténtica y verdadera *filosofía de los Junker*, para adoptar la cual sólo le faltaba a la *Kreuzzeitung*, valor? ... (*Ecce homo*, “Por qué escribo yo libros tan buenos”, § 1, pp. 63-66).

El superhombre presenta las siguientes determinaciones formales o generales, pues todavía no ha existido:

1. El superhombre va más allá del hombre hasta donde ha existido, y este ir más allá implica estar sobre él. El hombre es condición para que se dé el superhombre. El hombre debe ser superado para que aparezca el superhombre. Es necesaria la enfermedad antes de que se dé la salud. El superhombre no se ha dado nunca: no es Nietzsche, no es Zaratustra, no es la bestia rubia. Ni existe ni ha existido aún.
2. El superhombre no es para Nietzsche una raza. Nunca lo equipara a una raza. Tampoco es un individuo: no es el genio, el individuo excepcional. El superhombre es un tipo: no es una especie que procede del hombre como el hombre procede del mono. Es una sucesión de individuos agrupados bajo un linaje y que son capaces de transmitir esas características a su descendencia. Es una nueva aristocracia. Aquellos que pasan la prueba del eterno retorno, se ponen como prueba alcanzar el superhombre.
3. Los medios que han de conducir al superhombre son los siguientes: el superhombre no se alcanzará espontáneamente. A partir de un determinado momento, con la superación del nihilismo y la transvaloración de todos los valores por Zaratustra, Zaratustra y los que él seleccione, tendrán que formar un grupo que vaya formando un linaje que permita seleccionar las características óptimas y transmitirlos, para que en varios siglos se alcance el superhombre.

13. LA CRÍTICA COMO GENEALOGÍA: CRISTIANISMO, MALA CONCIENCIA E IDEAL ASCÉTICO

“*La genealogía de la moral*”. “Los tres tratados de que se compone esta *Genealogía* son acaso, en punto a expresión, intención y arte de la sorpresa, lo más inquietante que hasta el momento se ha escrito. Dioniso es también, como se sabe, el dios de las tinieblas. - Siempre hay un comienzo que debe inducir a error, un comienzo frío, científico, incluso irónico, intencionadamente situado en primer plano, intencionadamente demorado. Poco a poco, más agitación; relámpagos aislados; desde lejos se hacen oír con un sordo gruñido verdades muy desagradables, hasta que finalmente se alcanza un *tempo feroce*, en el que todo empuja hacia delante con enorme tensión. Al final, cada una de las veces, entre detonaciones completamente horribles, una *nueva* verdad se hace visible entre espesas nubes. - La verdad del *primer* tratado es la psicología del cristianismo: el nacimiento del cristianismo del espíritu del resentimiento, *no* del «espíritu», como de ordinario se cree, - un anti-movimiento por su esencia, la gran rebelión contra el dominio de los valores *nobles*. El *segundo* tratado ofrece la psicología de la *conciencia*: ésta no es, como se cree de ordinario, «la voz de Dios en el hombre», - es el instinto de la crueldad, que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia fuera. La crueldad, descubierta aquí por vez primera

como uno de los más antiguos trasfondos de la cultura, con el que no es posible dejar de contar. El *tercer* tratado da respuesta a la pregunta de dónde procede el enorme poder del ideal ascético, del ideal sacerdotal, a pesar de ser éste el ideal *nocivo par excellence*, una voluntad de final, un ideal de *décadence*. Respuesta: *no* porque Dios esté actuando detrás de los sacerdotes, como se cree de ordinario, sino *faute de mieux*, - porque ha sido hasta ahora el único ideal, porque no ha tenido ningún competidor. «Pues el hombre prefiere querer incluso la nada a no querer»... Sobre todo, faltaba un *contraideal* - hasta *Zaratustra*. Se me ha entendido. Tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una transvaloración de todos los valores. -Este libro contiene la primera psicología del sacerdote.” (*Ecce homo*, “La genealogía de la moral”, pp. 121-122).

Los tres tratados que componen esta obra tienen como objeto tres ejercicios de un psicólogo. El psicólogo es una figura híbrida que realiza su interpretación de acuerdo con el método genealógico. Estos tres ejercicios son la psicología del cristianismo, la psicología de la conciencia y la psicología del sacerdote. Los tres son el prelude necesario para la transvaloración de todos los valores. La obra, además, se articula en torno a tres conceptos fundamentales y a sus relaciones:

1. Resentimiento: es el núcleo de la rebelión de los esclavos de la moral. Es una inversión y creación de valores que ha condicionado la historia de la humanidad.
2. Mala conciencia: vinculada al sentimiento de culpa. Es un fenómeno psíquico concreto, una determinada profundización de la conciencia que aparece como presupuesto del resentimiento y el ideal ascético. En principio no está moralizada, no es malvada.
3. Ideal ascético: fe, justificación y poder del sacerdote que es su artífice y que crea y prolonga la enfermedad.

Explicar aquello en lo que se ha convertido el hombre incluye ver como la conciencia se convierte en mala conciencia, generando resentimiento y el ideal ascético.

El objetivo de *La genealogía de la moral* es poner en entredicho el valor de la moral:

§ 6: “Este problema del *valor* de la compasión y de la moral de la compasión (-yo soy un adversario del vergonzoso reblandecimiento moderno de los sentimientos-) parece ser en un primer momento tan sólo un asunto aislado, un signo de interrogación solitario; mas a quien se detenga en esto una vez y *aprenda* a hacer preguntas aquí, le sucederá lo que me sucedió a mí: - se le abre una perspectiva nueva e inmensa, se apodera de él, como un vértigo, una nueva posibilidad, surgen toda suerte de desconfianzas, de suspicacias, de miedos, vacila la fe en la moral, en toda moral, - finalmente se deja oír una *nueva exigencia*. Enunciémosla: necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores* -y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero

también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado. Se tomaba el valor de esos «valores» como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda; hasta ahora no se ha dudado ni vacilado lo más mínimo en considerar que el «bueno» es superior en valor a «el malvado», superior en valor en el sentido de ser favorable, útil, provechoso para el hombre como tal (incluido el futuro del hombre). ¿Qué ocurriría si la verdad fuera lo contrario? ¿Qué ocurriría si en el «bueno» hubiese también un síntoma de retroceso, y asimismo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, y que por causa de esto el presente viviese tal vez *a costa del futuro*? ¿Viviese quizá de manera más cómoda, menos peligrosa, pero también con un estilo inferior, de modo más bajo?... ¿De tal manera que justamente la moral fuese culpable de que jamás se alcanzasen *una potencialidad y una magnificencia sumas*, en sí posibles, del tipo hombre? ¿De tal manera que justamente la moral fuese el peligro de los peligros?...” (*La genealogía de la moral*, “Prólogo”, § 6, pp. 27-28).

13.1. EL CONCEPTO DE GENEALOGÍA

El concepto de genealogía incluye una peculiar combinación de ciencia, para descubrir el error y los orígenes de las ideas, los valores, los códigos, los conceptos, etc., y de filosofía, que da valor y sentido, que interpreta y lleva a cabo el desenmascaramiento y la asignación de valor para preservar la vida sana y separarla de la enferma.

Además, la genealogía es una crítica, una hermenéutica de la sospecha, de la filosofía del desenmascaramiento. Para poder llevar a cabo esta tarea de interpretación genealógica se requiere el cumplimiento de dos condiciones:

1. Psicofisiológica: importa quién interpreta, con qué intereses, bajo qué presupuestos. Es un saber y un proceder aristocrático. Sólo quien disfrute de ciertas condiciones saludables podrá llevar a cabo la tarea genealógica. Es el saber de unos pocos. Los criterios de excelencia para poder llevar a cabo la genealogía incluyen la salud vigorosa, la naturaleza saludable. Sólo pueden aquellos que son veraces, y sólo son veraces aquellos que poseen esa salud, aquellos que han alcanzado esa interpretación a partir de la cual se ponen en cuestión todas las demás interpretaciones y son subsumidas, absorbidas.
2. Histórica: requiere una cierta madurez histórica, no se puede dar en cualquier momento. El momento es tras la muerte de Dios. Antes es imposible plantearse el valor de nuestros valores.

13.2. PRIMER TRATADO: RESENTIMIENTO

En él se explica la psicología del cristianismo, cómo y de qué manera, en qué momento histórico, el resentimiento es capaz de crear e imponer valores, frente a un código de valores anterior que no se originaban en el resentimiento, sino en las fuerzas activas y creadoras.

El origen de los valores bueno/malo no dependen de la utilidad de las acciones para la mayoría, sino que depende de otra cosa. Nietzsche expone la moral de las aristocracias guerreras: para ellas, es bueno todo lo que les pertenece y se deriva de ellos, su actividad y su dominación. Malo es lo inferior, los que no son como ellos, los plebeyos. Su moral se basa en fuerzas activas, en la autoafirmación. Buenos son los de mi linaje, los iguales a mí. Malos son los otros, los cobardes, los débiles. Éste código moral da una estructura social determinada que en un momento histórico concreto se ve enfrentada con una casta sacerdotal que no disfruta de las cualidades y virtudes de la clase aristócrata. No eran fuertes, ni veraces ni instintivos, pero eran ambiciosos, astutos e inteligentes. Los valores bueno/malvado que emergen de ellos son reactivos, son negación del otro como malvado, y así se extrae la afirmación de uno mismo como bueno. La astucia vence al instinto utilizando la moral de esclavos y la rebelión de los esclavos. Gracias al resentimiento se produce la primera revolución de la moral: la moral de los esclavos alcanza la hegemonía, y los sacerdotes desbancan a los guerreros.

El resentimiento separa la acción del sujeto (el relámpago causa la luz, no es la luz) y considera que el bueno no es inferior ni es débil, sino que no quiere ejercer la fuerza porque es justa. No es que no pueda, es que se controla. Para Nietzsche esto es un contrasentido: la fuerza siempre quiere imponerse y dominar.

§ 10: “La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el **resentimiento** mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un “fuera”, a un “otro”, a un “no-yo”; y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores este **necesario** dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí -forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar- su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo -su concepto negativo, lo “bajo”, “vulgar”, “malo”, es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto “¡nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!” Cuando la manera noble de valorar se equivoca y peca contra la realidad, esto ocurre con relación a la esfera que **no** le es suficientemente conocida, más aún, a cuyo real conocimiento se opone con aspereza: no comprende a veces la esfera despreciada por ella, la esfera del hombre vulgar del pueblo bajo; por otro lado, téngase en cuenta que, en todo caso, el efecto del desprecio, del mirar de arriba abajo, del mirar con

superioridad, aun presuponiendo que *falsee* la imagen de lo despreciado, no llegará ni de lejos a la falsificación con que el odio reprimido, la venganza del impotente atentarán contra su adversario *-in effigie*, naturalmente-. De hecho en el desprecio se mezclan demasiada negligencia, demasiada ligereza, demasiado apartamiento de la vista y demasiada impaciencia, e incluso demasiado júbilo en sí mismo, como para estar en condiciones de transformar su objeto en una auténtica caricatura y en un espantajo. No se pasen por alto las *nuances* casi benévolas que, por ejemplo, la aristocracia griega pone en todas las palabras con que diferencia de sí al pueblo bajo; obsérvese cómo constantemente se mezcla en ellas, azucarándolas, una especie de lástima, de consideración, de indulgencia, hasta el punto de que casi todas las palabras que convienen al hombre vulgar han terminado por quedar como expresiones para significar “infeliz”, “digno de lástima” (véase δειλος [miedoso], δειλαιος [cobarde], πονηρος [vil], μοχθηρος [miserio], las dos últimas caracterizan propiamente al hombre vulgar como esclavo del trabajo y animal de carga) -y cómo, por otro lado, “malo”, “infeliz”, no dejaron jamás de sonar al oído griego con un tono *único*, con un timbre en el que prepondera “infeliz”: y esto como herencia de la antigua manera de valorar más noble, aristocrática, la cual no reniega de sí misma ni siquiera en el desprecio (-a los filólogos recordémosles en qué sentido se usan οϊζυρος [miserable], ανολβος [desgraciado], τλημων [resignado], δυστυχειν [fracasar, tener mala suerte], ξυμφορα [desdicha]). Los “bien nacidos” se *sentían* a sí mismos cabalmente como los “felices”; ellos no tenían que construir su felicidad artificialmente y, a veces, persuadirse de ella, *mentírsela*, mediante una mirada dirigida a sus enemigos (como suelen hacer todos los hombres del resentimiento); y asimismo, por ser hombres íntegros, repletos de fuerza y, en consecuencia, *necesariamente* activos, no sabían separar la actividad de la felicidad -en ellos aquélla formaba parte, por necesidad, de ésta (de aquí procede el ευπραττειν [obrar bien, ser feliz]) -todo esto muy en contraposición con la felicidad al nivel de los impotentes, de los oprimidos, de los llagados por sentimientos venenosos y hostiles, en los cuales la felicidad aparece esencialmente como narcosis, aturdimiento, quietud, paz, “sábado”, distensión del ánimo y relajamiento de los miembros, esto es, dicho en una palabra como algo *pasivo*. Mientras que el hombre noble vive con confianza y franqueza frente a sí mismo ((γενναιος «aristócrata de nacimiento», subraya la *nuance* “franco” y también sin duda “ingenuo”), el hombre del resentimiento no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo. Su alma *mira de reojo*; su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto le atrae como *su* mundo, *su* seguridad, *su* alivio; entiende de callar, de no olvidar, de aguardar, de empequeñecerse y humillarse transitoriamente. Una raza de tales hombres del resentimiento acabará necesariamente por ser más *inteligente* que cualquier raza noble, venerará también la inteligencia en una medida del todo distinta: a saber, como la más importante condición de existencia, mientras que, entre hombres nobles, la inteligencia fácilmente tiene un delicado dejo de lujo y refinamiento: -en éstos precisamente no es la inteligencia ni mucho menos tan esencial como lo son la perfecta seguridad funcional de los instintos *inconscientes* reguladores o incluso una cierta falta de inteligencia, así por ejemplo el valeroso lanzarse a ciegas, bien sea al peligro, bien sea al enemigo, o aquella entusiasta subitaneidad en la cólera, el amor, el respeto, el agradecimiento y la venganza, en la cual se han reconocido en todos los tiempos las almas nobles. El mismo resentimiento del hombre noble, cuando en él aparece, se consume y agota, en efecto, en una reacción inmediata y, por ello, no *envenena*: por otro lado, ni siquiera aparece en innumerables casos en los que resulta inevitable su aparición en todos los débiles e impotentes. No poder tomar mucho tiempo en serio los propios contratiempos, las propias *fechorías*- tal

es el signo propio de naturalezas fuertes y plenas, en las cuales haya una sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar (un buen ejemplo de esto en el mundo moderno es Mirabeau, que no tenía memoria para los insultos ni para las villanías que se cometían con él, y que no podía perdonar por la única razón de que -olvidaba). Un hombre así se sacude de un solo golpe muchos gusanos que en otros, en cambio, anidan subterráneamente; sólo aquí es también posible otra cosa, suponiendo que ella sea en absoluto posible en la tierra el auténtico “*amor* a sus enemigos”. ¡Cuánto respeto por sus enemigos tiene un hombre noble! -y ese respeto es ya un puente hacia el amor... ¡El hombre noble reclama para sí su enemigo como una distinción suya; no soporta, en efecto, ningún otro enemigo que aquel en el que no hay nada que despreciar y sí *muchísimo* que honrar! En cambio, imaginémosnos “el enemigo” tal como lo concibe el hombre del resentimiento -y justo en ello reside su acción, su creación: ha concebido el “enemigo malvado”, “*el malvado*”, y ello como concepto básico, a partir del cual se imagina también, como imagen posterior y como antítesis, un “bueno” -¡él mismo!...”

§ 11: “¡Justo, pues, lo contrario de lo que ocurre en el noble, quien concibe el concepto funda-mental «bueno» de un modo previo y espontáneo, es decir, lo concibe a base de sí mismo, y sólo a partir de él se forma una idea de «malo»! Este «malo» (schlecht) de origen noble, y aquel «malvado» (böse), salido de la cuba cervecera del odio insaciado —el primero, una creación posterior, algo marginal, un color complementario, el segundo, en cambio, el original, el comienzo, la auténtica acción en la concepción de una moral de esclavos—, ¡cuán diferentes son estas dos palabras, «malo» (schlecht) y «malvado» (böse), que aparentemente se contraponen a un mismo concepto «bueno» (gut)! Mas no se trata del mismo concepto «bueno»: pregúntese, antes bien, quién es propiamente «malvado» en el sentido de la moral del resentimiento. Contestado con todo rigor: precisamente el «bueno» de la otra moral, precisamente el noble, el poderoso, el dominador, sólo que cambia-do de color, interpretado y visto del revés por el ojo venenoso del resentimiento. Hay aquí una cosa que nosotros no queremos negar en modo alguno: quien a aquellos «buenos» los ha conocido tan sólo como enemigos, no ha conocido tampoco más que enemigos malvados, y aquellos mismos hombres que eran mantenidos tan rigurosamente a raya por la costumbre, el respeto, los usos, el agradecimiento y todavía más por la recíproca vigilancia, por la emulación inter pares [entre iguales], aquellos mismos hombres que, por otro lado, en su comportamiento recíproco mostraban tanta inventiva en punto a atenciones, dominio de sí, delicadeza, fidelidad, orgullo y amistad, —no son hacia fuera, es decir, allí donde comienza lo extranjero, la tierra extraña, mucho mejores que animales de rapiña dejados sueltos. Allí disfrutaban la libertad de toda constricción social, en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí retornan a la inocencia propia de la conciencia de los animales rapa-ces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil, convencidos de que de nuevo tendrán los poetas, por mucho tiempo, algo que cantar y que ensalzar. Re-sulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica bestia rubia, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva: — las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los

héroes homéricos, los vikingos escandinavos —todos ellos coinciden en tal imperiosa necesidad. Son las razas nobles las que han dejado tras sí el concepto «bárbaro» por todos los lugares por donde han pasado; incluso en su cultura más excelsa se revelan una consciencia de ello y hasta un orgullo (por ejemplo, cuando Pericles dice a sus atenienses, en aquella famosa oración fúnebre, «hemos forzado a todas las tierras y a todos los mares a ser accesibles a nuestra audacia, dejando en todas partes monumentos imperecederos en bien y en mal»). Esta «audacia» de las razas nobles, que se manifiesta de manera loca, absurda, repentina, este elemento imprevisible e incluso inverosímil de sus empresas —Pericles destaca con elogio la *παρρησία* [despreocupación] de los atenienses—, su indiferencia y su desprecio de la seguridad, del cuerpo, de la vida, del bienestar, su horrible jovialidad y el profundo placer que sienten en destruir, en todas las voluptuosidades del triunfo y de la crueldad —todo esto se concentró, para quienes lo padecían, en la imagen del «bárbaro», del «enemigo malvado», por ejemplo el «godo», el «vándalo». La profunda, glacial desconfianza que el alemán continúa inspirando también ahora tan pronto como llega al poder — representa aún un rebrote de aquel terror inextinguible con que durante siglos contempló Europa el furor de la rubia bestia germánica (aunque entre los antiguos germanos y nosotros los alemanes apenas subsista ya afinidad conceptual alguna y menos aún un parentesco de sangre). En otro sitio he hecho notar la perplejidad experimentada por Hesiodo cuando meditaba sobre el decurso de las épocas culturales e intentaba expresarlas mediante el oro, la plata y el bronce: a la contradicción que le ofrecía el mundo de Homero, un mundo tan magnífico, pero, a la vez, tan horrible y tan brutal, no supo escapar más que dividiendo una única época en dos y colocándolas una a continuación de la otra —primero, la época de los héroes y semidioses de Troya y de Tebas, tal como aquel mundo había subsistido en la memoria de las estirpes nobles, que en ella tenían sus propios antecesores; y luego, la edad de bronce, tal como aquel mismo mundo aparecía a los descendientes de los sojuzgados, expoliados, maltratados, deportados, vendidos: como una edad de bronce, según hemos dicho, dura, fría, cruel, carente de sentimientos y de conciencia, una edad que todo lo tritura y lo salpica de sangre. Suponiendo que fuera verdadero algo que en todo caso ahora se cree ser «verdad», es decir, que el sentido de toda cultura consistiese cabalmente en sacar del animal rapaz «hombre», mediante la crianza, un animal manso y civilizado, un animal doméstico, habría que considerar sin ninguna duda que todos aquellos instintos de reacción y resentimiento, con cuyo auxilio se acabó por humillar y dominar a las razas nobles, así como todos sus ideales, han sido los auténticos instrumentos de la cultura; con ello, de todos modos, no estaría dicho aún que los depositarios de esos instintos representen también ellos mismos a la vez la cultura. Lo contrario sería, antes bien, no sólo verosímil —¡no!, ¡hoy es evidente! Esos depositarios de los instintos opresores y ansiosos de desquite, los descendientes de toda esclavitud europea y no europea, y en especial de toda población prearia —¡representan el retroceso de la humanidad! ¡Esos «instrumentos de la cultura» son una vergüenza del hombre y representan más bien una sospecha, un contraargumento contra la «cultura» en cuanto tal! Se puede tener todo derecho a no librarse del temor a la bestia rubia que habita en el fondo de todas las razas nobles y a mantenerse en guardia: mas ¿quién no preferiría cien veces sentir temor, si a la vez le es permitido admirar, a no sentir temor, pero con ello no poder sustraerse ya a la nauseabunda visión de los malogrados, empequeñecidos, marchitos, envenenados? ¿Y no es ésta nuestra fatalidad? ¿Qué es lo que hoy produce nuestra aversión contra «el hombre»? —pues nosotros sufrimos por el hombre, no hay duda. — No es el temor; sino, más bien, el que ya nada tengamos que temer en el hombre; el que el gusano «hombre» ocupe el primer plano y pulule en él; el que el «hombre manso», el incurablemente mediocre y desagradable haya aprendido a

sentirse a sí mismo como la meta y la cumbre, como el sentido de la historia, como «hombre superior»; —más aún, el que tenga cierto derecho a sentirse así, en la medida en que se siente distanciado de la muchedumbre de los mal constituidos, enfermizos, cansados, agotados, a que hoy comienza Europa a apestar, y, por tanto, como algo al menos relativamente bien constituido, como algo al menos todavía capaz de vivir, como algo que al menos dice sí a la vida...”

§12: “—En este punto no me es ya posible reprimir un sollozo y una última esperanza. ¿Qué es esto que, precisamente a mí, me resulta del todo insoportable? ¿Esto de lo que sólo yo no puedo librarme, y que me ahoga y me consume? ¡Aire viciado! ¡Aire viciado! El hecho de que algo mal constituido se allega a mí; ¡el verme obligado a oler las entrañas de un alma mal constituida!... ¿Qué es, por otra parte, lo que en materia de miseria, de privaciones, de mal clima, de enfermedades, de fatigas y de soledad no soportamos? En el fondo nos sobreponemos a todo lo demás, puesto que hemos nacido para una existencia subterránea y combativa; una y otra vez salimos a la luz, una y otra vez experimentamos la hora áurea del triunfo, —y en ese momento aparecemos tal como nacimos, inquebrantables, tensos, dispuestos a conquistar algo nuevo, algo más difícil, algo más lejano todavía, como un arco a quien las privaciones lo único que hacen es ponerlo más tirante. —Pero de vez en cuando —y suponiendo que existan protectoras celestiales, situadas más allá del bien y del mal concededme una mirada, otorgadme que pueda echar una única mirada tan sólo a algo perfecto, a algo totalmente logrado, feliz, poderoso, victorioso, en lo que todavía haya algo que temer! ¡Una mirada a un hombre que justifique a el hombre, una mirada a un caso afortunado que complemente y redima al hombre, por razón del cual me sea lícito conservar la fe en el hombre!... Pues así están las cosas: el empuqueñecimiento y la nivelación del hombre europeo encierran nuestro máximo peligro, ya que esa visión cansa... Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más abajo, más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano —el hombre, no hay duda, se vuelve cada vez «mejor» ... Justo en esto reside la fatalidad de Europa al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa —¿qué es hoy el nihilismo si no es eso?... Estamos cansados del hombre...”

§ 13: “-Mas volvamos atrás: el problema del otro origen de lo “bueno” tal como se lo ha imaginado el hombre del resentimiento exige llegar a su final. -El que los corderos guarden rencor a las grandes aves rapaces es algo que no puede extrañar: sólo que no hay en esto motivo alguno para tomarle a aquéllas el que arrebatan corderitos. Y cuando los corderitos dicen entre sí “estas aves de rapiña son malvadas; y quien es lo menos posible un ave de rapiña, sino más bien su antítesis, un corderito, -¿no debería ser bueno?”, nada hay que objetar a este modo de establecer un ideal excepto que las aves rapaces mirarán hacia abajo con un poco de sorna y tal vez se dirán: “Nosotras no estamos enojadas en absoluto con esos buenos corderitos, incluso los amamos: no hay nada más sabroso que un tierno cordero”. -Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se

debe tan solo a la seducción del lenguaje (y a los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un “sujeto”. Es decir del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún “ser” detrás del hacer del actuar, del devenir; “el agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo. En el fondo el pueblo duplica el hacer; cuando piensa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale a un hacer-hacer: el mismo acontecimiento lo pone primero como causa y luego, una vez más, como efecto de aquélla. Los investigadores de la naturaleza no lo hacen mejor cuando dicen “la fuerza mueve, la fuerza causa” y cosas parecidas, -nuestra ciencia, a pesar de toda su frialdad, de su desapasionamiento, se encuentra sometida aún a la seducción del lenguaje y no se ha desprendido de los hijos falsos que se le han infiltrado, de los “sujetos” (el átomo, por ejemplo es uno de esos hijos falsos, y lo mismo ocurre con la “cosa en sí”); nada tiene de extraño que las reprimidas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza y del odio aprovechen a favor suyo esa creencia e incluso en el fondo, ninguna otra sostengan con mayor fervor que la de que *el fuerte es libre* de ser débil, y el ave de rapiña, libre de ser cordero: -con ello conquistan, en efecto, para sí el derecho de *imputar* al ave de rapiña ser ave de rapiña... Cuando los oprimidos, los pisoteados, los violentados se dicen, movidos por la vengativa astucia propia de la impotencia: “¡Seamos distintos de los malvados, es decir, seamos buenos! Y bueno es el que no violenta, el que no ofende a nadie, el que no ataca, el que no salda cuentas, el que remite la venganza a Dios; el cual se mantiene en lo oculto igual que nosotros, y evita todo lo malvado, y exige poco de la vida, lo mismo que nosotros los pacientes, los humildes, los justos” -esto escuchado con frialdad y sin ninguna prevención, no significa en realidad más que lo siguiente: “Nosotros los débiles somos desde luego débiles; conviene que no hagamos nada para lo cual no somos bastante fuertes” -pero esta amarga realidad de los hechos, esta inteligencia de ínfimo rango, poseída incluso por los insectos (los cuales, cuando el peligro es grande, se fingen muertos para no hacer nada “de más”), gracias a este arte de falsificación y a esa automendacidad propias de la impotencia, con el esplendor de la virtud reanunciadora, callada, expectante, como si la debilidad misma del débil -es decir, su *esencia*, su obrar, su entera, única, inevitable, indeleble realidad - fuese un logro voluntario, algo querido elegido, una *acción*, un *mérito*. Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentir suele santificarse, esa especie de hombre necesita creer en el “sujeto” indiferente, libre para elegir. El sujeto (o, hablando de un modo más popular, el *alma*) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como *mérito*.” (*La genealogía de la moral*, primer tratado, §10-13, pp. 50-61).

13.3. SEGUNDO TRATADO: MALA CONCIENCIA

El hombre es el único animal que hace promesas: ¿cómo se ha producido esto? ¿Cómo ha adquirido el hombre conciencia? La conciencia aparece por un largo proceso en el cual al hombre se le crea la capacidad de hacer promesas, cumplirlas y ser responsable de sus actos. En ese proceso, el hombre deja de vivir en el presente, de ser instinto, impredecible, etc., y se convierte en algo regular, que viven en el futuro, que promete.

La conciencia del sujeto autónomo es el producto de un proceso que comienza en la prehistoria en el que impera la eticidad de las costumbres y que mediante la mnemotécnica del sufrimiento consigue que el hombre no pueda olvidar una serie de “tú debes”. Sin el arrinconamiento del olvido (vivir en el instante), sin el desarrollo de la memoria, el hombre no habría llegado a ser el animal al que le es lícito prometer. La distinción entre el bien y el mal es el resultado de este proceso. Esta conciencia no proviene del cielo ni es el producto de ninguna racionalidad autónoma, sino que es el resultado de la interiorización de las costumbres, las normas, las imposiciones de la sociedad, por medio de la crueldad y del sufrimiento.

§ 1: “Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas —¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?... El hecho de que tal problema se halle resuelto en gran parte tiene que parecer tanto más sorprendente a quien sepa apreciar del todo la fuerza que actúa en contra suya, la fuerza de la capacidad de olvido. Esta no es una mera *vis inertiae* [fuerza inercial], como creen los superficiales, sino, más bien, una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra conciencia, en el estado de digestión (se lo podría llamar «asimilación anímica»), tan poco como penetra en ella todo el multiforme proceso con el que se desarrolla nuestra nutrición del cuerpo, la denominada «asimilación corporal». Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia; no ser molestados por el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio, un poco de *tabula rasa* [tabla rasa] de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles, para el gobernar, el prever, el predeterminar (pues nuestro organismo está estructurado de manera oligárquica) —éste es el beneficio de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún presente. El hombre en el que ese aparato de inhibición se halla deteriorado y deja de funcionar es comparable a un dispéptico (y no sólo comparable —), ese hombre no «digiere»

íntegramente nada... Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud vigorosa, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos, —a saber, en los casos en que hay que hacer promesas; por tanto, no es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no—poder—volver—a—liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan sólo la indigestión de una palabra empeñada una vez, de la que uno no se desembaraza, sino que es un activo no—querer—volver—a—liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica memoria de la voluntad, de tal modo que entre el originario «yo quiero», «yo haré» y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte. Mas ¡cuántas cosas presupone todo esto! Para disponer así anticipadamente del futuro, ¡cuánto debe haber aprendido antes el hombre a separar el acontecimiento necesario del casual, a pensar causalmente, a ver y a anticipar lo lejano como presente, a saber establecer con seguridad lo que es fin y lo que es medio para el fin, a saber en general contar, calcular, —cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes calculable, regular, necesario, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí como futuro a la manera como lo hace quien promete!”

§ 2: “Esta es cabalmente la larga historia de la procedencia de la responsabilidad. Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de hacer antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y, en consecuencia, calculable. El ingente trabajo de lo que yo he llamado «eticidad de la costumbre» (véase Aurora, págs. 7, 13, 16) —el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo período del género humano, todo su trabajo prehistórico, tiene aquí su sentido, su gran justificación, aunque en él residan también tanta dureza, tiranía, estupidez e idiotismo: con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue hecho realmente calculable. Situémonos, en cambio, al final del in-gente proceso, allí donde el árbol hace madurar por fin sus frutos, allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a luz por fin aquello para lo cual ellas eran tan sólo el medio: encontraremos como el fruto más maduro de su árbol, al individuo soberano, al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre al individuo autónomo, situado por encima de la eticidad (pues «autónomo» y «ético» se excluyen) en una palabra, encontraremos al hombre de la duradera voluntad propia, independiente, al que le es lícito hacer promesas —y, en él, una—conciencia orgullosa, palpitante en todos sus músculos, de lo que aquí se ha logrado por fin y se ha encarnado en él, una auténtica conciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal. Este hombre liberado, al que realmente le es lícito hacer promesas, este señor de la voluntad libre, este soberano —¿cómo no iba a conocer la superioridad que con esto tiene sobre todo aquello a lo que

no le es lícito hacer promesas ni responder de sí, cómo no iba a saber cuánta confianza, cuánto temor, cuánto respeto inspira—él «merece» las tres cosas —, y cómo, en este dominio de sí mismo, le está dado también necesariamente el dominio de las circunstancias, de la naturaleza y de todas las criaturas menos fiables, más cortas de voluntad? El hombre «libre», el poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable, tiene también, en esta posesión suya, su medida del valor: mirando a los otros desde sí mismo, honra o desprecia; y con la misma necesidad con que honra a los iguales a él, a los fuertes y fiables (aquellos a quienes les es lícito hacer promesas), —es decir, a todo el que hace promesas como un soberano, con dificultad, raramente, con lentitud, a todo el que es avaro de conceder su confianza, que honra cuándo confía, que da su palabra como algo de lo que uno puede fiarse, porque él se sabe lo bastante fuerte para mantenerla incluso frente a las adversidades, incluso «frente al destino» —: con igual necesidad tendrá preparado su puntapié para los flacos galgos que hacen promesas sin que les sea lícito, y su estaca para el mentiroso que quebranta su palabra ya en el mismo momento en que aún la tiene en la boca. El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la responsabilidad, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más: honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: —¿cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su conciencia...”

§ 3: “¿Su conciencia?... De antemano se adivina que el concepto «conciencia», que aquí encontramos en su configuración más clavada, casi paradójica, tiene ya a sus espaldas una larga historia, una prolongada metamorfosis. Que al hombre le sea lícito responder de sí mismo, y hacerlo con orgullo, o sea, que al hombre le sea lícito decir sí también a sí mismo —esto es, como hemos indicado, un fruto maduro, pero también un fruto tardío: —¡cuánto tiempo tuvo que pender, agrio y amargo, del árbol! Y durante un tiempo mucho más largo todavía no fue posible ver nada de ese fruto, — ¡a nadie le habría sido lícito prometerlo, por mas que fuese un fruto muy cierto y todo en el árbol estuviese preparado y creciese derecho hacia él! —¿Cómo hacerle una memoria al animal—hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?»... Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su mnemotécnica. «Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria» —éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra. Incluso podría decirse que en todos los lugares de ésta donde todavía ahora se dan solemnidad, seriedad, misterio, colores sombríos en la vida del hombre y del pueblo, sigue actuando algo del espanto con que en otro tiempo se prometía, se empeñaba la palabra, se hacían votos en todos los lugares de la tierra: el pasado, el más largo, el más

hondo, el más duro pasado alienta y resurge en nosotros cuando nos pone-mos «serios». Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos, los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su último fondo, sistemas de crueldades) —todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica. En cierto sentido toda la ascética pertenece a este campo: unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, «fijas», con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales «ideas fijas» —y los procedimientos ascéticos y las formas de vida ascéticas son medios para impedir que aquellas ideas entren en concurrencia con todas las demás, para volverlas «inolvidables». Cuanto peor ha estado «de memoria» la humanidad, tanto más horroroso es siempre el aspecto que ofrecen sus usos; en particular la dureza de las leyes penales nos revela cuánto esfuerzo le costaba a la humanidad lograr la victoria contra la capacidad de olvido y mantener presentes, a estos instantáneos esclavos de los afectos y de la concupiscencia, unas cuantas exigencias primitivas de la convivencia social. Nosotros los alemanes no nos consideramos desde luego un pueblo especialmente cruel y duro de corazón, y menos aún gente ligera y que viva al día; pero basta echar un vistazo a nuestros antiguos ordenamientos penales para darse cuenta del esfuerzo que cuesta en la tierra llegar a criar un «pueblo de pensadores» (quiero decir: el pueblo de Europa en el que todavía hoy puede encontrarse el máximo de confianza, de seriedad, de mal gusto y de objetividad y que, por estas cualidades, tiene derecho a criar todo tipo de mandarines de Europa). Estos alemanes se han construido una memoria con los medios más terribles, a fin de dominar sus básicos instintos plebeyos y la brutal rusticidad de éstos: piénsese en las antiguas penas alemanas, por ejemplo la lapidación (—ya la leyenda hace caer la piedra de molino sobre la cabeza del culpable), la rueda (¡la más característica invención y especialidad del genio alemán en el reino de la pena!), el empalamiento, el hacer que los caballos desgarrasen o pisoteasen al reo (el «descuartizamiento»), el hervir al criminal en aceite o vino (todavía en uso en los siglos xiv y xv), el muy apreciado desollar («sacar tiras del pellejo»), el arrancar la carne del pecho, y también el recubrir al malhechor de miel y entregar-lo, bajo un sol ardiente, a las moscas. Con ayuda de tales imágenes y procedimientos se acaba por retener en la memoria cinco o seis «no quiero», respecto a los cuales uno ha dado su promesa con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad, —y ¡realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar «a la razón»! —Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas»!...” (*La genealogía de la moral*, tratado segundo, § 1-3, pp. 75-81).

La conciencia moral es un producto social e histórico. La culpabilidad no tenía que ver con la idea de agente libre, sino que se entendía como deuda dentro de la sociedad y de las relaciones contractuales. Cuando no se pagaba la deuda se aplicaba el castigo, independientemente de intencionalidad o de libertad. Los conceptos morales tienen su origen en el complejo de relaciones contractuales. Con la conciencia se produce una profundización del alma y del conocimiento.

§ 16: “En este punto no es posible esquivar ya el dar una primera expresión provisional a mi hipótesis propia sobre el origen de la “mala conciencia”: tal hipótesis no es fácil, hacerla oír, y desea ser largo tiempo meditada, custodiada, consultada con la almohada. Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, -de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y la paz. Lo mismo que tuvo que ocurrirles a los animales marinos cuando se vieron forzados, o bien a convertirse en animales terrestres, o bien a perecer, eso mismo les ocurrió a estos semianimales felizmente adaptados a la selva, a la guerra, al vagabundaje, a la aventura, -de un golpe todos sus instintos quedaron desvalorizados y “en suspenso”. A partir de ahora debían caminar sobre los pies y “llevarse a cuestras a sí mismos” cuando hasta ese momento habían sido llevados por el agua: una espantosa pesadez gravitaba sobre ellos. Se sentían ineptos para las funciones más simples, no tenían ya, para este nuevo mundo desconocido, sus viejos guías, los instintos reguladores e inconscientemente infalibles, -¡estaban reducidos, estos infelices, a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, a su “conciencia”, a su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse! Yo creo que no ha habido nunca en la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar, -¡y, además aquellos viejos instintos no habían dejado, de golpe, de reclamar sus exigencias! Sólo que resultaba difícil, y pocas veces posible, darles satisfacción: en lo principal, hubo que buscar apaciguamientos nuevos y, por así decirlo, subterráneos. Todos los instintos que no se deshogan hacia fuera se vuelven hacia dentro -esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su “alma”. Todo el mundo interior originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando inhibido. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad -las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones- hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volviesen contra el hombre mismo. La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresividad, en el cambio, en la destrucción -todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la “mala conciencia”. El hombre que falto de enemigos y resistencias exteriores, encajonado en una opresora estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba, se perseguía, se mordía, se roía, se sobresaltaba, se maltrataba impacientemente a sí mismo, este animal

al que se quiere “domesticar” y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula, este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del desierto, que tuvo que crearse a base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa -este loco, este prisionero añorante y desesperado fue el inventor de la “mala conciencia”. Pero con ella se había introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre por el hombre, por sí mismo, resultado de una separación violenta de su pasado de animal, resultado de un salto y una caída, por así decirlo, en nuevas situaciones y en nuevas condiciones de existencia, resultado de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad. Añadamos en seguida que, por otro lado, con el hecho de un alma animal que se volvía contra sí misma, que tomaba partido contra sí misma, había aparecido en la tierra algo tan nuevo, profundo inaudito, enigmático, contradictorio y lleno de futuro, que con ello el aspecto de la tierra se modificó de manera esencial. De hecho hubo necesidad de espectadores divinos para apreciar en lo justo el espectáculo que entonces se inició y cuyo final es aún completamente imprevisible, -un espectáculo demasiado delicado, demasiado maravilloso, demasiado paradójico como para que pudiera representarse en cualquier ridículo astro sin que, cosa absurda, nadie lo presenciase. Desde entonces el hombre cuenta entre las mas inesperadas y apasionantes jugadas de suerte que juega el “gran niño” de Heráclito, llámese Zeus o Azar, -despierta un interés, una tensión, una esperanza, casi una certeza, como si con él se anunciase algo, se preparase algo, como si el hombre no fuera, una meta, sino sólo un camino, un episodio intermedio, un puente, una gran promesa...

§ 17: “Entre los presupuestos de esta hipótesis sobre el origen de la mala conciencia se cuenta en primer lugar, el hecho de que aquella modificación no fue ni gradual ni voluntaria y que no se presentó como un crecimiento orgánico en el interior de nuevas condiciones, sino como una ruptura, un salto, una coacción, una inevitable fatalidad, contra la cual no hubo lucha y ni siquiera resentimiento. Pero, en segundo lugar el hecho de que la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas ni a inhibiciones en una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia, -que el “Estado” más antiguo apareció, en consecuencia como una horrible tiranía, como una maquina trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por tener también una forma. He utilizado la palabra “Estado”: ya se entiende a que me refiero -una horda cualquiera de animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es como, en efecto se inicia en la tierra el “Estado”: yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que le hacia comenzar con un “contrato”. Quien puede mandar, quien por naturaleza, es

“señor”, quien aparece despótico en obras y gestos -¿qué tiene él que ver con contratos! Con tales seres no se cuenta, llegan igual que el destino, sin motivo, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos, demasiado convincentes, demasiado “distintos” para ser siquiera odiados. Su obra es un instintivo crear-formas, son los artistas más involuntarios; más inconscientes que existen: -en poco tiempo surge, allí donde ellos aparecen algo nuevo, una concreción de dominio dotada de vida, en la que partes y funciones han sido delimitadas y puestas en conexión, en la que no tiene sitio absolutamente nada a lo cual no se le haya dado antes un “sentido” en orden al todo. Estos organizadores natos no saben lo que es culpa, lo que es responsabilidad, lo que es consideración; en ellos impera aquel terrible egoísmo del artista que mira las cosas con ojos de bronce y que de antemano se siente justificado por toda la eternidad, en la “obra”, lo mismo que la madre en su hijo. No es en ellos en donde ha nacido la “mala conciencia” esto ya se entiende de antemano, -pero esta fea planta no habría nacido sin ellos, estaría ausente si no hubiera ocurrido que, bajo la presión de sus martillazos, de su violencia de artista, un ingente quantum de libertad fue arrojado del mundo, o al menos quedó fuera de la vista, y, por así decirlo, se volvió latente. Ese instinto de libertad, vuelto latente a la fuerza -ya lo hemos comprendido-, ese instinto de la libertad, reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo eso es, en su inicio, la mala conciencia.

§ 18: “Guardémonos de tener en poco este fenómeno por el simple hecho de que de antemano sea feo y doloroso. En efecto, esa fuerza que actúa de modo grandioso en aquellos artistas de la violencia y en aquellos, organizadores, esa fuerza constructora de Estados, es en efecto, la misma que aquí, más interior, más pequeña, más empujueñecida reorientada hacia atrás, en el “laberinto del pecho”, para decirlo con palabras de Goethe, se crea la mala conciencia y construye ideales negativos, es cabalmente aquel instinto de libertad dicho con mi vocabulario: la voluntad de poder). Sólo que la materia sobre la que se desahoga la naturaleza conformadora y violentadora de esa fuerza es aquí justo el hombre mismo, su entero, animalesco, viejo yo -y no como en aquel fenómeno más grande y más llamativo, el otro hombre, los otros hombres. Esta secreta autoviolentación, esta crueldad de artista, este placer de darse forma a sí mismo como a una materia dura, resistente y paciente, de marcar a fuego en ella una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio, un no, este siniestro y voluptuoso trabajo de un alma voluntariamente escindida consigo misma que se hace sufrir por el placer de hacer sufrir, toda esta activa “mala conciencia” ha acabado por producir también -ya se lo adivina-, cual auténtico seno materno de acontecimientos ideales e imaginarios, una profusión de acontecimientos ideales e imaginarios, una profusión de belleza y de afirmación nuevas y sorprendentes y quizá ella sea la que por vez primera ha creado la belleza... ¿Pues qué cosa sería bella si la contradicción no hubiese cobrado antes conciencia de sí misma, si lo feo no se hubiese dicho antes a sí mismo: “Yo soy feo”...

Al menos tras esta indicación resultará menos enigmático el enigma de hasta qué punto puede estar insinuado un ideal, una belleza, en conceptos contradictorios como desinterés, autonegación, sacrificio de sí mismo; y una cosa se sabrá de ahora en adelante, no tengo duda de ello-, a saber, de qué especie es, desde el comienzo, el placer que siente el desinteresado, el abnegado, el que se sacrifica a sí mismo: ese placer pertenece a la crueldad. -Con esto basta, provisionalmente, en lo que se refiere a la procedencia de lo “no egoísta” en cuanto valor moral y a la delimitación del terreno de que este valor ha brotado: sólo la mala conciencia, sólo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el valor de lo no-egoísta.” (*La genealogía de la moral*, tratado segundo, § 16-18, pp. 108-113).

La misma voluntad que impulsa a los aristócratas a sojuzgar a los débiles, es la que lleva a los débiles a atacarse a sí mismo, por no poder atacar a los fuertes, por medio de la mala conciencia.

13.4. TERCER TRATADO: EL IDEAL ASCÉTICO

El ideal ascético muestra la supeditación de la filosofía a la religión y al sacerdote ascético, y le permite a Nietzsche realizar una reconstrucción e interpretación de la historia universal: la determinación nihilista de su sentido.

¿Qué es el ideal ascético?

§ 1: “¿Qué significan los ideales ascéticos? — Entre artistas, nada o demasiadas cosas diferentes; entre filósofos y personas doctas, algo así como un olfato y un instinto para percibir las condiciones más favorables de una espiritualidad elevada; entre mujeres, en el mejor de los casos, una amabilidad más de la seducción, un poco de morbidez [morbidez] sobre una carne hermosa, la angelicidad de un bello animal grueso; entre gentes fisiológicamente lisiadas y destempladas (la mayoría de los mortales), un intento de encontrarse «demasiado buenas» para este mundo, una forma sagrada de desenfreno, su principal recurso en la lucha contra el lento dolor y contra el aburrimiento; entre sacerdotes, la auténtica fe sacerdotal, su mejor instrumento de poder, y también la «suprema» autorización para el mismo; finalmente, entre santos, un pretexto para el letargo invernal, su novísima gloriae cupido [novísima avidez de gloria], su descanso en la nada («Dios»), su forma peculiar de locura. Ahora bien, en el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su horror vacui [horror al vacío]: esa voluntad necesita una meta — y prefiere querer la nada a no querer. —¿Se me entiende?... ¿Se me ha entendido?... «¡De ninguna manera, señor!» —Comencemos, pues, desde el principio.” (*La genealogía de la moral*, tratado tercero, § 1, pp. 127-128).

El modo en que el sacerdote ascético concibe el ideal ascético es superior al de los otros porque éste lleva el peso, el significado y el alcance verdadero de este ideal. El ideal ascético significa que el hombre prefiere querer la nada a no querer.

El hombre es incapaz de soportar un sufrimiento si no lo dota de sentido. El problema no es sufrir, sino sufrir sin razón. El ideal ascético dota de sentido al sufrimiento. El ideal ascético es un compacto de interpretación, voluntad y meta. Esa interpretación es el método y le síntoma de una voluntad. El ideal ascético tiene un sentido, una finalidad, consistente en la creación de las condiciones óptimas para el desarrollo de un tipo de vida o voluntad (conservación y desarrollo del poder).

“El ideal ascético ha corrompido no sólo la salud y el gusto, sino también una tercera, y una cuarta, y una quinta, y una sexta cosa —me guardaré de decir cuántas (¡cuándo acabaría!). Lo que aquí pretendo poner de manifiesto no es lo que ese ideal ha realizado, sino, más bien, única y exclusivamente lo que significa, lo que deja adivinar, lo que se oculta detrás de él, debajo de él, dentro de él, aquello de lo cual él es la expresión superficial, oscura, sobrecargada de interrogaciones y de malentendidos. El no escatimar a mis lectores una mirada a lo monstruoso de sus efectos, también de sus efectos funestos, he podido permitírmelo sólo en orden a esta finalidad: a saber, la de prepararlos para el último y más terrible aspecto que posee para mí la pregunta por el significado de aquel ideal. ¿Qué significa justamente el poder de ese ideal, lo monstruoso de su poder? ¿Por qué se le ha cedido terreno en esa medida? ¿Por qué no se le ha opuesto más bien resistencia? El ideal ascético expresa una voluntad: ¿dónde está la voluntad contraria, en la que se expresaría un ideal contrario? El ideal ascético tiene una meta, —y ésta es lo suficientemente universal como para que, comparados con ella, todos los demás intereses de la existencia humana parezcan mezquinos y estrechos; épocas, pueblos, hombres, intérpretales implacablemente el ideal ascético en dirección a esa única meta, no permite ninguna otra interpretación, ninguna otra meta, rechaza, niega, afirma, corrobora únicamente en el sentido de su interpretación (—¿y ha existido alguna vez un sistema de interpretación más pensado hasta el final?); no se somete a ningún poder, sino que cree en su primacía sobre todo otro poder, en su incondicional distancia de rango con respecto a todo otro poder, —cree que no existe en la tierra ningún poder que no tenga que recibir de él un sentido, un derecho a existir, un valor, como instrumento para su obra, como vía y como medio para su meta, para una única meta... ¿Dónde está el antagonista de este compacto sistema de voluntad, meta e interpretación?” (*La genealogía de la moral*, tratado tercero, § 23, pp. 187-188).

El ideal ascético es una interpretación de la vida. El budismo, la metafísica, el cristianismo, comparte una proestructura que remite al ideal ascético.

“El pensamiento en torno al que aquí se batalla es la valoración de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos: esta vida (junto con todo lo que a ella pertenece, «naturaleza», «mundo», la esfera entera del devenir y de la caducidad) es puesta por

ellos en relación con una existencia completamente distinta, de la cual es antitética y excluyente, a menos que se vuelva en contra de sí misma, que se niegue a sí misma: en este caso, el caso de una vida ascética, la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia. El asceta trata la vida como un camino errado, que se acaba por tener que desandar hasta el punto en que comienza; o como un error, al que se le refuta —se le debe refutar— mediante la acción: pues ese error exige que se le siga, e impone, donde puede, su valoración de la existencia.” (*La genealogía de la moral*, tratado tercero, § 11, pp. 151-152).

Frente a este mundo (devenir, caducidad, muerte, etc.) se opone otro mundo inexistente, ficticio, que contiene todas las perfecciones. El ideal ascético considera que el mundo aparente es sólo un medio para alcanzar el mundo verdadero. Niega el mundo aparente y lo somete al verdadero. Este es el gran engaño del sacerdote ascético. Esta protointerpretación ha conducido la historia de la humanidad. Esta interpretación es síntoma, signo e instrumento de una determinada voluntad, la voluntad de verdad, la voluntad de nada, la voluntad de venganza. Este tipo de voluntad aparece como germen de esta interpretación del mundo y de la cual es síntoma o signo inequívoco. Estas voluntades remiten a una voluntad negativa, a la cualidad negativa de la voluntad de poder —Deleuze— pues son modalidades de la voluntad de poder. Esta voluntad se encarna en el tipo humano que ha sido educado por el sacerdote ascético. La voluntad positiva no niega la vida, es fuerza activa y no reactiva.

La finalidad del ideal ascético es la conservación y el incremento del poder. El ideal ascético preserva la vida a través de su negación, a través de favorecer la vida enferma. Esta contradicción sólo se da en el plano fisiológico, pero no en el plano psicológico: no es vida contra vida, sino como un tipo de vida puede preservarse en la vida, a costa de dañar los orígenes y las raíces de la vida.

“Pero volvamos atrás. Una autocontradicción como la que parece manifestarse en el asceta, «vida contra vida», es —esto se halla claro por lo pronto—, considerada fisiológica y ya no psicológicamente, un puro sinsentido. Esa autocontradicción no puede ser más que aparente; tiene que ser una especie de expresión provisional, una interpretación, una fórmula, un arreglo, un malentendido psicológico de algo cuya auténtica naturaleza no pudo ser entendida, no pudo ser designada en sí durante mucho tiempo, — una mera palabra, encajada en una vieja brecha del conocimiento humano. Y para contraponer a ella brevemente la realidad de los hechos, digamos: el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera, la cual procura conservarse con todos los medios, y lucha por conservarse; es indicio de una paralización y extenuación fisiológica parciales, contra las cuales combaten constantemente, con nuevos medios e invenciones, los instintos más profundos de la vida, que permanecen intactos. El ideal ascético es ese medio: ocurre, por tanto, lo contrario de lo que piensan sus adoradores, — en él y a través de él la vida lucha con la

muerte y contra la muerte, el ideal ascético es una estratagema en la conservación de la vida. En el hecho de que ese mismo ideal haya podido dominar sobre el hombre y enseñorearse de él en la medida que nos enseña la historia, especialmente en todos aquellos lugares en que triunfaron la civilización y la domesticación del hombre, se expresa una gran realidad, la condición enfermiza del tipo de hombre habido hasta ahora, al menos del hombre domesticado, se expresa la lucha fisiológica del hombre con la muerte (más exactamente: con el hastío de la vida, con el cansancio, con el deseo del «final»). El sacerdote ascético es la encarnación del deseo de ser—de—otro—modo, de estar—en—otro—lugar, es en verdad el grado sumo de ese deseo, la auténtica vehemencia y pasión del mismo; pero justo el poder de su desear es el grillete que aquí lo ata, justo con ello el sacerdote ascético se convierte en el instrumento cuya obligación es trabajar a fin de crear condiciones más favorables para el ser aquí y ser—hombre, justo con este poder el sacerdote ascético mantiene sujeto a la existencia a todo el rebaño de los mal constituidos, destemplados, frustrados, lisiados, pacientes de—sí de toda índole, yendo instintivamente delante de ellos como pastor. Ya se me entiende: este sacerdote ascético, este presunto enemigo de la vida, este negador, — precisamente él pertenece a las grandes potencias conservadoras y creadoras de síes de la vida...” (*La genealogía moral*, § 13, pp. 155-156).

El ideal ascético es el imprescindible instrumento para la conservación de la vida enferma, de la vida que degenera. Enfermará aún más la vida si con ello consigue el predominio y la conservación de este tipo humano.

La ciencia no es el contraideal del ideal ascético. La ciencia no crea valores. Tiene su jurisdicción limitada que es completamente distinta a la instancia que crea valores. Por eso no puede oponerse al ideal ascético. Puede destruir valores pero no puede crearlos. La ciencia también está contaminada por el ideal ascético.

En su depuración, su purificación, pero también es su final, porque en ella se muestra autocontradictorio, como falso. Se revelan las contradicciones que hay en su seno. El ideal ascético es la primera forma del nihilismo, pero también es la causa de la aparición de otros tipos de nihilismo. Como motor, nos permite hacer inteligible este proceso. En la modernidad, el nihilismo cobra conciencia de sí. Con los científicos, la verdad se convierte en el mundo verdadero. Caer en la cuenta de la mentira de la existencia de Dios, es la conclusión lógica del ideal ascética, que plantea en su origen una falsedad. La voluntad de verdad toma conciencia de sí como voluntad de poder.

14. NIHILISMO

Nihilismo significa que los valores supremos se desvalorizan, significa que ya no hay una respuesta a la pregunta por qué. Ese nihilismo es el característico de nuestra época, pero no es el mismo que el de épocas pasadas. El nihilismo no es la causa de la decadencia, sino que es su lógica. El cristianismo es nihilismo en praxis. Las formas de vida decadentes disfruta de la hegemonía es el nihilismo. El nihilismo no es el efecto de la decadencia, sino que es una determinada interpretación de la decadencia que le da importancia a la enfermedad. La causa del nihilismo reposa en una determinada interpretación de la decadencia.

Ya en el origen, los valores supremos eran nihilistas, falsos, iban contra la vida. Cuando se descubre aquellos valores contenidos en la palabra “Dios” que daban sentido al mundo, se pierden los valores, se pierde el sentido, el que fue determinado por el ideal ascético. Ya no se tienen los valores que permitan seguir viviendo en un mundo horrible, pero se sigue teniendo un mundo horrible.

Los tipos de nihilismo se pueden ordenar en una secuencia histórica:

1. Nihilismo negativo: es la originaria y la fundamental. Las otras son sus consecuencias. Es el principio del despliegue lógico del mismo: el ideal ascético. El ideal ascético es la protoestructura del nihilismo. El resto de tipos nihilistas remiten a él. Se da una doble negación: lo que debe ser, por desgracia, no es; y lo que es, no debería ser. Es un nihilismo inconsciente. Representado por la figura del camello.
2. Caracteriza nuestra época. Desvaloración de los valores superiores. La voluntad de verdad como conciencia como voluntad de poder. Viejos ideales como falsos. Nihilismo activo (león) y nihilismo pasivo (Schopenhauer y el adivino). El nihilismo activo acelera la destrucción e los viejos valores, pero no puede crear valores.
3. El reto. Aún no ha ocurrido. Nihilismo extremo o perfecto. Autosuperación del ideal ascético, de la moral vigente. Transvaloración de todos los valores. Incondicional afirmación de la vida. Superación del eterno retorno. Autosuperación del nihilismo.