colección Hermes

MÁS ALLÁ DEL NIHILISMO

Ofelia Schutte

LABERINTO

Más allá del nihilismo

Nietzsche sin máscaras

Ofelia Schutte

BIBLIOTECA COYOACAN

Colección Hermes

N.º 7 - Más allá del nihilismo. Nietzsche sin máscaras

Director de la colección:
Juan José Ortega del Blanco

Autor:
Ofelia Schutte

Traducción de:
Eloy Rodríguez Navarro

Diseño de Cubierta:
Rafael Estrada & Javier Requena
CROM - DISEÑO GRÁFICO

CLASIF. B3317 S44318
ADQUIS L. (6) 53619
FECHA
PROCED.
$

© 2000 EDICIONES DEL LABERINTO, S.L.

ISBN: 84-87482-89-9
Depósito Legal: M-40196-2000

Todos los derechos reservados. No está permitida la reimpresión de parte alguna de este libro, ni de imágenes ni de texto, ni tampoco su reproducción, ni utilización, en cualquier forma o por cualquier medio, bien sea electrónico, mecánico o de otro tipo, tanto conocido como los que puedan inventarse, incluyendo el fotocopiado o grabación, ni se permite su almacenamiento en un sistema de información y recuperación, sin el permiso anticipado y por escrito del editor.

EDICIONES DEL LABERINTO, S.L.
C/ Martínez Corrochano, nº 3, 2º - 28007-MADRID.
Centralita: 91 433 57 52* - Fax: 91 501 39 72
Teléfono pedidos: 91 501 71 85
E-mail: laberinto@edicioneslaberinto.es
www.edicioneslaberinto.es

Imprime:
Ibérica Grafic., S.L.
Pol. El Palomo. Fuenlabrada (Madrid)
Printed in Spain / Impreso en España.

ÍNDICE

Prefacio 7
Introducción 15
1. La verdad y lo dionisíaco 29
2. Crítica de Nietzsche a la metafísica 65
3. Modelos de continuidad existencial 91
4. La voluntad de poder como metáfora 115
5. Más allá del bien y del mal 153
6. La superación de la moral por el hombre superior . . 189
7. La política de Nietzsche 225
Conclusión 263
Cronología de las obras principales de Nietzsche 270
Lista de siglas 271
Notas 273
Bibliografía 301
Indice de términos 307

L (6) 53619

PREFACIO

Este estudio es un intento de leer a Nietzsche sin máscaras. Al decir esto, soy perfectamente consciente de la predilección de Nietzsche por las máscaras. Las máscaras que voy a cuestionar aquí no son tanto las de Nietzsche como las nuestras. Su obra se puede entender a pesar de las máscaras, porque el uso que hace de ellas es por lo general explícito. Nuestras máscaras, por el contrario, son menos fáciles de detectar. Nosotros no nos ocultamos detrás de un Zaratustra o un Dionisos, sino que nos ocultamos, a veces, detrás de armazones conceptuales, de abstracciones. Éstas son para nosotros lo que Zaratustra fue para Nietzsche. Si el desengaño de que parte Nietzsche le incita a hablar valiéndose de una figura única, situada a seis mil pies más allá del hombre y del tiempo, el nuestro debe incitarnos a dejar de hablar, en lo posible, como individuos. Nosotros contamos con sistemas de pensamiento con los que otros pueden hablarnos. Pero sobrevaloramos estos sistemas. Sobrevaloramos el tipo de comunicación con el que estos sistemas nos capacitan, la facilidad de diálogo, la discusión y los criterios comúnmente aceptados, a los que podemos recurrir si surgen desacuerdos entre nosotros. Nietzsche diría que, hasta que no nos liberemos para trascender nuestros sistemas conceptuales, no le hemos comprendido todavía plenamente. Nosotros, por nuestra parte, necesitamos tanto nuestros sistemas conceptuales como a Nietzsche. ¿Hay algún modo de salvar estas diferencias, de modo que podamos lograr una comprensión filosófica de Nietzsche sin perder, al mismo tiempo, los aspectos ricos y atractivos de su pensamiento?

En mi interpretación de Nietzsche he dado una importancia muy destacada al significado de sus metáforas. En mi opinión, la

metáfora no es una máscara que oculta al Nietzsche real (si se puede hablar de este modo). Al contrario, la metáfora es el lugar donde con mayor probabilidad se pueden descubrir las opiniones de Nietzsche. Sus metáforas no tienen por qué desorientar a cualquier intérprete. Pueden comprenderse fácilmente y valorarse precisamente en lo que son, es decir, figuras del lenguaje. Las metáforas de Nietzsche son portadores potenciales de verdad. Aunque una visión poética de la verdad y la verdad filosófica no siempre son compatibles, mi tarea es determinar dónde acierta Nietzsche cuando integra poesía y filosofía. Mi interés se centra en el tipo de contribución que Nietzsche puede ofrecerle a una concepción amplia de la investigación filosófica.

Además de considerar que la poesía de Nietzsche tiene un lado positivo, la he enfocado filosóficamente valiéndome de la mediación del concepto de lo dionisíaco. Si se comprende la perspectiva dionisíaca de Nietzsche, todo lo que él escribe puede verse como parte de una perspectiva, claramente identificable, sobre la existencia. Aspectos de su pensamiento que al principio resultan oscuros comienzan a perder su carácter enigmático. Todas aquellas verdades cuya autoridad se remite a un misterio pierden su importancia, al mismo tiempo que algunas de sus afirmaciones más sencillas y directas destacan como las más profundas. En algunos aspectos, el conocimiento que hemos adquirido así no le favorece a Nietzsche; en concreto, rompe la imaginería exaltada y la elevada conciencia con la que Nietzsche muchas veces adorna sus opiniones. A pesar de todo, nos ha desafiado a comprenderle como portavoz del dios pagano Dionisos. Nos ha invitado a buscar las ideas detrás de sus ideas. Mi estudio es una respuesta a este desafío.

La interpretación que ofrezco aquí comparte las opiniones ontológicas de Nietzsche, pero es crítica con su teoría moral y política. Por este componente crítico difiere de las lecturas filosóficas que ofrecen una versión particularmente favorable de su pensamiento. El

método asistemático y las expresiones enigmáticas de Nietzsche (el superhombre, la voluntad de poder) se ven obligados a generar controversias desde el momento en que se plantea cómo se le debe leer. La comunidad filosófica (especialmente en Fenomenología y Filosofía analítica) ha tendido a ver la obra de Nietzsche desde una luz positiva. Esto sucede porque, como filósofos, reconstruimos las teorías de Nietzsche en función de nuestras tradiciones y armazones interpretativas. De entre sus muchas expresiones elegimos lo que es más iluminador o perceptible. Los intelectuales influidos por Heidegger o Kaufmann tienden a seguir este enfoque. Más aún, siempre que el investigador de Nietzsche se plantea problemas como su teoría del tiempo o del lenguaje, su obra sigue siendo instructiva. Es cuando abordamos las cuestiones del poder y de la violencia donde surgen problemas serios.

Nietzsche ha recibido críticas negativas de pensadores, tanto conservadores como de izquierdas, interesados por la filosofía o la historia de la cultura. Desde un punto de vista conservador es criticado, directa o indirectamente, invocándose el fin de la moral. En esta línea, Stern ha llamado la atención sobre el papel de Nietzsche en la cultura alemana como ideólogo del poder y de la violencia. Los críticos de izquierdas (como Lukács) argumentan que la defensa de Nietzsche de una cultura superior viola tanto la dignidad moral como los intereses políticos de la clase trabajadora. A estas preocupaciones he añadido el problema del punto de vista de Nietzsche sobre la mujer, hoy de especial interés para muchos lectores. Uno de los principales blancos de los que critican las opiniones de Nietzsche sobre la moral y la cultura es su concepto de justicia (incluyendo la justicia social). Rechaza la idea de justicia basada en el respeto a las personas. Esto le permite establecer un sistema autoritario de valores, que defiende a su vez el derecho del fuerte a someter al débil. Cuando a Nietzsche se le lee desde el punto de vista de la historia de la cultura, no sale tan bien parado como cuando su obra se estudia

en relación con cuestiones especializadas de epistemología, ontología, teoría literaria o psicología existencial.

Mi estudio de la metafísica y de la moral de Nietzsche revela que éstas no se pueden separar (a no ser arbitrariamente) de su teoría de la cultura. Sólo es posible describir de una manera favorable sus opiniones sobre la cultura si se centra la atención en el papel que le atribuye al artista o al creador de valores. Por el contrario, los estudios sistemáticos de Nietzsche le dan poca importancia a sus opiniones sobre la esclavitud. Aprobó la esclavitud y la explotación como estructuras que se pueden usar para promover la autoexaltación de los artistas y de los genios. Para muchos de nosotros, que apreciamos otras intuiciones de Nietzsche sobre la creatividad y el arte, sus afirmaciones sobre la esclavitud no son atractivas. Por eso, tienden a no ser discutidas. Leer a Nietzsche sin máscaras —lo doy por supuesto— significa que, como filósofos, tenemos la responsabilidad de no encubrirle, especialmente cuando están en juego cuestiones de justicia y de injusticia. Sus contribuciones positivas al conocimiento se deben distinguir de la justificación que da de la crueldad en nombre de la cultura superior y del hombre superior. Es más, no basta con seguir algunos libros que elogian a Nietzsche, mientras que otros libros lo describen como pensador que defiende la violencia. Necesitamos una interpretación que hable tanto de los aspectos positivos como de los negativos de su pensamiento.

Aunque me he abstenido de mirar a otro lado cuando Nietzsche defiende la crueldad, mi objetivo principal ha sido trazar las implicaciones de los aspectos más creativos y constructivos de su pensamiento. Siempre que me ha sido posible, lo he leído como pensador que ha aportado un punto de vista más allá del nihilismo. A pesar de todo, según progresa el estudio, las contradicciones entre el intento de Nietzsche por superar el nihilismo y su exaltación del nihilismo son cada vez más acentuadas. La razón de esta tensión creciente es que estamos comprendiendo las implicaciones reales de sus

opiniones. Las conclusiones a que he llegado proceden directamente de la jerarquía de valores que Nietzsche justificó en sus últimas obras. La naturaleza controvertida de sus afirmaciones no es algo que yo he inventado, sino algo que produjo él mismo.

Finalmente, aunque he tomado en serio la alta estima que tiene Nietzsche del discurso metafórico, debo también manifestar la reserva de que las metáforas solas no pueden curarnos. Mientras el nihilismo esté presente en la vida humana, no se puede descartar la contribución del discurso racional al conocimiento (incluyendo el conocimiento de uno mismo). En una cultura nihilista, aunque la razón esté en un estado alienado, representa una fuerza más que una debilidad. Al defender la primacía de los impulsos y de los poderes inconscientes de la mente, Nietzsche trató de curar el nihilismo inherente al pensamiento alienado. Pero socavar la razón en favor de un nuevo tipo de fe en la vida puede llevar también a la autodestrucción. En un mundo alienado, ni la pasión ni la razón son los únicos depositarios de los valores. Si uno desea situarse más allá del nihilismo, es más sabio considerar cómo conservar mejor la fuerza de estos dos poderes que ver una capacidad humana como fundamentalmente débil y corrupta y a la otra como fuerte y dinámica.

Como es obligado, deseo dar las gracias a las instituciones y personas con las que estoy en deuda. La Universidad de Florida me proporcionó ayuda financiera con dos subvenciones del Departamento de Fomento de la Investigación y del Consejo de Investigación de Humanidades. Me han sido provechosas muchas discusiones informales con Lucie White, Michael Ryan, Gayatri Spivak, Thomas Auxter y J. Jay Zeman en diferentes estadios del desarrollo de esta obra. Estoy en deuda con Karsten Harries y George Schrader, de la Universidad de Yale, que me introdujeron en el estudio interpretativo y crítico del pensamiento de Nietzsche. Ensayos sobre temas relacionados con esta obra han sido presentados para su discusión en muchas diferentes ocasiones, incluyendo

sesiones de la North American Nietzsche Society, la Nietzsche Society y el Instituto de Filosofía y Religión de la Universidad de Boston. Doy las gracias a todos los que han participado en estos programas por sus observaciones y notas críticas. Mis colegas de filosofía de la Universidad de Florida, algunos de los cuales ya han sido mencionados, han expresado la crítica a mi estudio en distintos coloquios del Departamento. Diversas personas han leído un primer borrador de esta obra y me han ofrecido valiosos comentarios. En particular, doy las gracias a los profesores H. Stefan Schultz, de la Universidad de Chicago, y Marx Wartofsky, de la Universidad de Boston, por sus muy útiles consejos. Estoy también agradecida al profesor George Kimball Plochmann, de la Universidad de Illinois del Sur, por sus consejos y observaciones sobre el primer borrador.

La bibliografía contiene la mayor parte de las fuentes eruditas, ediciones críticas y traducciones de la obra de Nietzsche que he encontrado útiles. En un estudio de este tipo no era posible consignar en particular todas las obras sobre Nietzsche que he leído con interés. Aprovecho esta oportunidad para agradecer la obra de Harold Alderman, cuya visión de las máscaras y la metáfora difiere de la mía, pero con el que comparto y valoro su compromiso con la interpretación textual de Nietzsche, como lo demuestra su análisis del *Así habló Zaratustra*. He tenido ocasión, en Yale y en Florida, de sacar provecho de exposiciones informales de Jacques Derrida sobre una variedad de temas. Con agradecimiento cito el movimiento feminista, en particular la obra de Simone de Beauvoir, ya que plantea cuestiones acerca de la identidad existencial y social de la mujer, que hoy exigen continuos análisis.

Estoy también agradecida por el permiso para utilizar partes del capítulo 7, sobre la política de Nietzsche, que originalmente apareció en el *Journal of the British Society for Phenomenology*, 14, n. 2 (1983) 139-157.

Eric Kubli y Mariann Bienz me hospedaron generosamente en

mi primera visita a la región de Upper Engadine de Suiza, en agosto de 1979. Les expreso mi más cordial agradecimiento por su hospitalidad en aquella memorable ocasión. En el mismo espíritu, doy las gracias al personal de la Nietzsche-Haus de Sils Maria por su hospitalidad y amable ayuda. Finalmente, doy las gracias a mis alumnos, a los graduados y a los de licenciatura, por su contribución e interés por mantener vivo el espíritu y los retos de la filosofía de Nietzsche.

INTRODUCCIÓN

Este estudio investiga el propósito de Nietzsche de ofrecer un enfoque filosófico de la existencia, en el que la filosofía constituya una afirmación del proceso de la vida como un todo. Entre filosofía y nihilismo se da una alianza siempre que la filosofía acepte una teoría de la verdad y de los valores basada en la necesidad platónica de separar un mundo «real» de la verdad de la naturaleza temporal de la existencia. Y, sin embargo, un elemento indispensable de la tradición filosófica occidental ha sido desvalorizar la vida y su análogo ontológico, la temporalidad. Si el filósofo intenta profundizar en la teoría de la verdad o del bien, se toma algo distinto de la vida como más real o valioso que la vida, porque se piensa que lo «contrario» a la vida trasciende el cambio. El resultado más sublime de este tipo de pensamiento es la invención platónica de un mundo de ideas o esencias eternas, cuyo poder es inconmensurable con el de los entes temporales. Pero, para los que son escépticos de este mundo de las ideas, la alienación platónica misma del valor de los entes temporales les llevará a enfocar la acción humana como orientada a la muerte. La actitud más explícitamente nihilista se encuentra, por ejemplo, en Schopenhauer, que ve la característica esencial de la vida como una alternancia de dolor y aburrimiento.

El hilo que une a Platón y Schopenhauer es sólo una de las muchas manifestaciones del nihilismo en la cultura occidental. En *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche señala que es quizás el filósofo el que tiene una predisposición especial para considerar a la existencia como algo sin valor[1]. Esto sirve para alertar al lector sobre dos cuestiones más amplias e importantes. La primera es si los valores más altos de la cultura occidental —entre los que está incluida la activi-

dad filosófica— no manifiestan, secreta o abiertamente, un resentimiento hacia la vida. Si éste es el caso, se plantea una segunda cuestión: si puede adoptarse otra perspectiva filosófica, que establezca un nuevo fundamento de todos los valores en un espíritu de afinidad con la vida. Nietzsche creyó que había llegado la hora de que los filósofos asumieran el liderazgo de cambiar la actitud nihilista hacia los valores en cualquier dimensión de la existencia humana.

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche identificó el nihilismo como un vacío que devora cantidades cada vez mayores de vida y que, sin embargo, no se siente satisfecho con la vida[2]. El nihilismo que Nietzsche puso al descubierto duramente, hace cien años, está todavía con nosotros, tanto en la forma en que él lo describió como en formas más intensas. Las tendencias de la cultura occidental hacia la autodestrucción se han acelerado desde mediados y fines del siglo XIX. Actualmente, las autoridades políticas más altas del mundo tienen el poder de destruir y explotar la vida humana de una manera que no tiene precedentes. La vida no humana es destruida de un modo general con gran inconsciencia, porque la atención que se le presta a la continuidad e interdependencia de todas las formas de vida es sólo superficial. La tierra está siendo agotada rápidamente de sus fuentes naturales, pero el desarrollo de los armamentos está asegurado. Estos fenómenos específicos no constituyen, desde luego, el nihilismo como Nietzsche lo vio. Sin embargo, coinciden estructuralmente con la descripción de los resultados que hay que esperar de una conciencia guiada por el odio y el resentimiento hacia la vida. La destrucción de las formas futuras de la vida, apropiándose excesiva e imprudentemente las fuentes actualmente disponibles, es una manifestación de lo que Nietzsche identificó como un resentimiento hacia el tiempo[3]. El deseo de eludir la responsabilidad del futuro, lo mismo que el deseo de evitar asumir la responsabilidad del pasado, es un signo de vacío. El reto de detener el poder del nihilismo está todavía ante nosotros.

EL NIHILISMO Y LA MUERTE DE DIOS

Manifestaciones —a veces extremas— de nihilismo se encuentran hoy en todos los aspectos de la existencia humana, sean psicológicos, sociales, económicos o políticos. Y, sin embargo, habitualmente se piensa que el término «nihilismo» se refiere principalmente a las consecuencias de la pérdida de la creencia en Dios o en un sistema absoluto de valores. No se plantea la cuestión de por qué el nihilismo no se puede referir también a la muerte de la tierra y de los valores asociados con el cuidado de la tierra. La interpretación predominante del nihilismo lo vería como la característica de una cultura todavía controlada por valores nihilistas. En esta cultura, el nihilismo es interpretado como una crisis de valores del tipo «si nada es verdad, todo está permitido». No obstante, en una perspectiva de valores fijados de nuevo o transmutados, la misma situación se vería en los siguientes términos: nada que me oprime y me domina es verdad; todo lo que permite expresar el amor a la vida está permitido[4]. En otras palabras, lo que los valores establecidos consideran un caos, los nuevos principios defienden que es vitalidad y libertad.

A la persona influida todavía por el nihilismo se la asocia con la pérdida de la creencia en Dios. Pero Nietzsche pregunta: ¿Cuál es el origen de la creencia en un ser con poder absoluto para castigarle a uno? La investigación completa de esta pregunta nos llevará más lejos de lo que puede llevarnos Nietzsche. En este estudio cuestionaré la ideología del autoritarismo, que sintetiza los valores de la cultura occidental. En una cultura patriarcal se está tan dominado por el temor al castigo, que uno le tiene miedo, de una forma u otra, aunque se sepa que el viejo Dios ha muerto. Este fenómeno ocurre porque el papel de Dios en una cultura patriarcal ha sido el de patriarca absoluto. La conciencia dominada por el patriarcalismo sigue sintiéndose culpable de violar la autoridad de Dios incluso después de la

muerte de Dios. Más aún, en una estética dominada por el patriarcalismo, la muerte de Dios sigue siendo tema de tragedias. Se llora la muerte del patriarca en el arte, y también en la propia conciencia, con un sentimiento de culpabilidad. El mismo Nietzsche estuvo muy influido por estos valores, aunque en su teoría de los valores luche por liberarse él mismo de ellos. Y así, en *La gaya ciencia* y en *Así habló Zaratustra*, la muerte de Dios la describe Nietzsche, a la vez, como un acontecimiento trágico y como una condición previa para la posibilidad de la alegría[5]. Cuando Nietzsche considera la muerte de Dios trágicamente, está recurriendo todavía a la conciencia nihilista, aunque con la tragedia espera cambiar los valores del nihilismo en una afirmación de la vida. Por el contrario, cuando afirma la alegría y la risa, y cuando Zaratustra dice que sólo creería en un dios que supiera danzar, Nietzsche adopta una perspectiva nueva sobre los valores, cuyo fundamento es una celebración de la tierra, del cuerpo y de la capacidad humana para la actividad creativa.

Aunque Nietzsche, desde luego, no lo hace explícitamente, hay que subrayar que, en una sociedad patriarcal, nihilismo significa la muerte del patriarca y de su autoridad absoluta para controlar la vida. Si el patriarca ha muerto, hay que preguntar: ¿Quién lo sustituirá? Siguiendo un razonamiento patriarcalista, Freud pensaba que lo sustituirían los hijos del patriarca, pero que los hijos siempre se sentirían culpables por haber actuado así. Nietzsche, que negaba la culpabilidad, propuso que la autoridad es la que decide y que la responsabilidad del gobierno debía pasar de los representantes de Dios (los sacerdotes) a los «hombres superiores» de la cultura patriarcal. Sin embargo, puede ser fácil ver que, siempre que Nietzsche siguió un método autoritario de razonar, tanto el resentimiento como el nihilismo que él intentó curar reaparecen implicados en sus propios pensamientos y doctrinas. Es útil, cuando está luchando contra el nihilismo, examinar aquellas áreas de la teoría de los valores de Nietzsche donde consigue superar el nihilismo. Pero es también ins-

tructivo analizar por qué no siempre es capaz de superar el nihilismo. Aunque el impulso principal de su obra es afirmar la vida, la dependencia de Nietzsche del valor de la dominación, cuando pasa a resolver los problemas de la autoridad en moral y en política, le vuelve a colocar dentro de la órbita del nihilismo. Demostraré específicamente que, cuando en su obra se sigue exclusivamente el tema de la dominación, la concepción que tiene Nietzsche de la vida es autodestructiva[6].

Fundamentalmente, sin embargo, Nietzsche tuvo una actitud liberadora respecto de lo que generalmente se piensa que es la causa del nihilismo, es decir, la muerte de Dios o la pérdida de la creencia en valores absolutos. No creyó que la muerte de Dios provocaría un gran momento nihilista en la historia humana, hasta que no se entendiera el significado real de este «hecho». Lo que debe entenderse, en opinión de Nietzsche, es que con la muerte de Dios se ha destruido un gran símbolo del dualismo y de la alienación de la tierra. Cuando muchos de los mejores valores humanos se proyectan a la esencia de un ser divino y trascendente, se genera un dualismo entre lo que es divino y lo que es terrenal. La muerte de Dios, por tanto, significa el fin de una importante manifestación del dualismo entre los aspectos de luz y oscuridad de la existencia. Si se plantea en su contexto correcto —es decir, si no es sustituida por ninguna otra forma de dualismo—, puede verse como una experiencia liberadora, puesto que establece la posibilidad de la integración humana. Tal es el mensaje del Zaratustra de Nietzsche, que trató de guiar el viaje hacia la integración ofreciendo a los seres humanos el símbolo del superhombre, basado en la vida.

EL PODER DEL DUALISMO

La influencia del nihilismo, sin embargo, es tan poderosa que, en la *Genealogía de la moral*, Nietzsche observa que los seres huma-

nos prefieren querer la nada a no querer[7]. Si todos los valores de una cultura tienen su raíz en el nihilismo, esto significa que todo el mundo prefiere ser nihilista a dejar de vivir. El nihilismo obtiene su poder indirectamente adoctrinando a la conciencia humana en el dualismo entre el bien y el mal[8]. Este adoctrinamiento se refuerza luego con el uso del castigo. Y, sin embargo, Nietzsche pensó que podía cambiar el poder del dualismo fijando de nuevo todos los valores y su relación con la vida. Estudiando la unidad de la vida, Nietzsche intenta hacer ver que el dualismo implica la división y la separación de la vida de sí misma (p. ej., de unos aspectos de la vida de otros). Si la ideología del dualismo se apodera de los individuos, éstos quedan atrapados indefinidamente en ciclos de odio a sí mismos y de división consigo mismos. Esto lleva a la fragmentación de la energía creativa propia. La vida creativa del individuo se vuelve más limitada, si no completamente dañada.

Si Zaratustra tiene razón en que el dualismo del bien y del mal es la estructura más poderosa que le sirve de base al postulado de lo que tiene valor, ¿es posible todavía romper el poder de este dualismo? No basta declarar que un Dios trascendente ha muerto, ya que otras formas de dualismo están preparadas para ocupar el lugar de esta creencia. Nietzsche vio que, para extirpar el poder del dualismo, habría que eliminar el miedo al castigo, o más aún, la justificación ontológica del castigo. También habría que construir toda una concepción teorética nueva sobre la existencia. Esta concepción tendría que tener la característica de que el yo no se vea a sí mismo como algo opuesto al mundo y que la vida temporal de los seres humanos no se considere como opuesta a la vida eterna, donde, como elemento añadido, se experimentaría o una recompensa o un castigo eterno. Finalmente, se necesitaría también ser suficientemente sano —o sea, estar psicológicamente dispuesto— para aceptar la nueva interpretación de la existencia. Nietzsche asumió como tarea filosófica suya clarificar lo mejor posible esta interpretación nueva de la

existencia, de modo que su victoria sobre el nihilismo, grande o pequeña, pudiera contribuir a la liberación del amor a la vida en otros seres humanos. El proyecto sistemático con el que Nietzsche eligió desarrollar su interpretación de la vida fue llamado la «transmutación de todos los valores». Un análisis de sus principales premisas nos ayudará a comprender lo que Nietzsche quiso decir con la superación del nihilismo.

EL PROYECTO DE LA TRANSMUTACIÓN DE TODOS LOS VALORES

En su autobiografía, *Ecce Homo*, Nietzsche cuenta cómo en agosto de 1881, mientras daba un paseo por el bosque, tuvo la idea más inspirada de su vida[9]. Ésta era la idea del eterno retorno de todas las cosas. Una de las implicaciones de esta idea es que la vida que uno vive retornará eternamente, sin que un solo elemento quede sustraído del todo o se añada a él. Aunque, si se acepta esta creencia como verdadera, uno ya no se libra de la vida que ha vivido, Nietzsche considera la aceptación gozosa de esta creencia como un signo de que la vida se ha afirmado plenamente y de que se ha superado el nihilismo. A medida que pasó el tiempo, Nietzsche se interesa cada vez más por preparar a la humanidad para la aceptación de la idea del eterno retorno. Dieciocho meses después del momento de esta inspiración, y una vez terminado el libro I del *Así habló Zaratustra*, Nietzsche se da cuenta de que había dado el primer paso en aquella dirección.

Así habló Zaratustra es el primer intento de Nietzsche por llevar a cabo una transmutación de todos los valores. En orden a cambiar los valores del antiguo profeta Zoroastro, que había proclamado la eterna oposición del bien y del mal, el Zaratustra de Nietzsche desciende de la montaña para anunciar la muerte de Dios y la posibilidad de la autocuración. En una nota no publicada de 1884, Nietzsche observa que algunos de los resultados del cambio de los

valores serían los siguientes: «Ya no habrá alegría en la certeza, sino en la incertidumbre; ya no habrá 'causa y efecto', sino creatividad continua; ya no habrá voluntad de conservación, sino de poder; ya no se dará la humilde expresión 'todo es *meramente* subjetivo', sino 'es también obra *nuestra*: seamos orgullosos de ello'»[10]. Por lo tanto, el propósito de la transmutación de todos los valores es destruir la necesidad de una creencia en un mundo del ser, en orden a hacer posible la aceptación completa y gozosa de la existencia como un proceso de llegar a ser. Este proyecto filosófico fue parte de un esfuerzo de Nietzsche, durante mucho tiempo, para volver a colocar el origen de todos los valores en la «vida» y para darle a este análisis de la existencia un valor positivo excepcional. De hecho, cuando Nietzsche afirma en su primera obra, *El origen de la tragedia*, que la existencia sólo se puede justificar eternamente como un fenómeno estético, ya había comenzado a considerar la posibilidad de una justificación de los valores, basada en la vida[11]. En las últimas obras, Nietzsche extiende el principio de la creatividad a toda la existencia —no simplemente a las energías artísticas específicas. En un sentido alternativo, señala también que el problema de justificar la existencia —incluso con este principio de la creatividad de la vida en general— sólo tiene sentido para una conciencia nihilista. La existencia como tal no necesita justificación, y plantear la cuestión de su justificación revela ya una negación de la vida.

Aparte de la preocupación de Nietzsche por la cuestión del origen de los valores y por la «validez» de los valores en sus obras publicadas, es sabido que siguió trabajando en un proyecto distinto, en el que intentó trazar sistemáticamente los principios de su teoría de los valores. Este último proyecto —llamado a veces «La voluntad de poder» y, finalmente, en 1888, titulado «La transmutación de todos los valores»— nunca se llevó a cabo[12]. Nietzsche abandonó el proyecto de «La voluntad de poder», porque no pudo reconciliar los objetivos sistemáticos de su investigación con lo que él consideraba que era

una concepción más auténtica e intuitiva de la existencia. «Desconfío de todos los sistemáticos y los evito», afirma en *El crepúsculo de los ídolos*. «La voluntad de sistema es una falta de integridad»[13].

Después de descartar el proyecto de «La voluntad de poder», Nietzsche decidió organizar el proyecto de la «transmutación» de un modo diferente. Según sus últimos planes, *El Anticristo* debía haber sido el primer libro de una serie de cuatro partes con el título general de «La transmutación de todos los valores». A la obra *El Anticristo* le seguirían distintas críticas de la metafísica y de la moral y una obra final sobre el eterno retorno. Pero, en lugar de dedicarse a estas obras, Nietzsche escribió el ensayo *Ecce Homo* y luego su última obra, *Nietzsche contra Wagner*.

Los temas y argumentos que Nietzsche esperaba desarrollar en sus críticas no escritas de la metafísica y de la moral no son un secreto. Habían aparecido ya de varias formas —aunque breves— en sus obras publicadas, que se remontan hasta *El origen de la tragedia*. Sin embargo, es interesante dedicar alguna atención crítica a estos temas, no simplemente en el contexto de una crítica de los valores pasados —como se interpretan por lo general—, sino en cuanto que expresan la concepción que tuvo Nietzsche de un fundamento de una metafísica y una moral futura que afirmen la vida. Como toda la obra de Nietzsche, tanto la publicada como la no publicada, del período de 1883 a 1888, es especialmente relevante para su idea de superar y trascender el nihilismo, para los fines de este estudio he tratado las preocupaciones de sus últimas obras como aspectos de un único propósito, que era poner los fundamentos de una teoría de los valores que exprese la afirmación gozosa de la vida por el filósofo.

UNA LECTURA DIONISÍACA DE NIETZSCHE

La transmutación de todos los valores que pretende Nietzsche y su intento por superar el nihilismo se pueden leer desde muchas

perspectivas diferentes. Como su afirmación de la vida siempre está asociada con la figura de Dionisos, he optado por abordar a Nietzsche desde una perspectiva dionisíaca. Mi pregunta fundamental ha sido: ¿Por qué razones (dionisíacas) criticó Nietzsche a la tradición y qué alternativas propone en su lugar? Esta lectura, por eso, difiere de todas las que estudian a Nietzsche en términos distintos del dionisíaco[14]. Estos estudios son útiles, pero a veces omiten entrar en diálogo con la voz dionisíaca de Nietzsche. Mi tarea, por el contrario, es explorar el laberinto de la concepción dionisíaca que Nietzsche tiene de la existencia.

Hay analogías entre el mito de Dionisos y el tipo de razonamiento que Nietzsche emplea para investigar sobre el origen de los valores. Dionisos es el dios que nace dos veces. Su nacimiento y muerte siempre implican un renacimiento[15]. De un modo similar, la teoría de los valores de Nietzsche postula con frecuencia que los valores han nacido dos veces (dentro de un ciclo histórico). La tragedia dionisíaca aparece, primero, en el caso de los griegos y, más tarde, en el caso de Wagner. También filosóficamente se ha podido nacer dos veces —primero, en el espíritu de Heráclito y, luego, en el de Nietzsche-Dionisos. En estos casos, Nietzsche le atribuye al género humano o a la transformación de su acción un poder incluso mayor que al original. La especie humana renacerá como *superhombre*, y, desde luego, es el *superhombre* el que tiene el mayor poder en comparación con el hombre.

Podemos caracterizar el método dionisíaco de Nietzsche como regresivo-progresivo[16]. Nietzsche mira primero hacia atrás, al origen de algo. Luego mira hacia el futuro, a la segunda venida de lo que había encontrado valioso en el pasado[17]. Emplea este método de razonamiento repetidas veces. Sin embargo, como sus principios no se trazan explícitamente, su método muchas veces se interpreta mal. Puesto que no pensamos en términos dionisíacos, sólo somos capaces de ver la mitad del cuadro. Normalmente, nuestra atención se

centra en la relación de Nietzsche con el pasado. Sin embargo, en todos los textos en que reexamina el significado de su obra concibe sus contribuciones como dirigidas hacia el futuro.

El método de razonamiento de Nietzsche ha sido llamado genealógico en respuesta a su uso de este término en la *Genealogía de la moral* [18]. Deleuze, en particular, interpreta el método genealógico de Nietzsche como la descripción (o identificación) de las fuerzas que intervienen para hacer que algo sea valioso. Por ejemplo, Nietzsche caracteriza a los valores como originados en la fuerza o la debilidad, en la vitalidad o la decadencia. En este tipo de análisis afirma que está describiendo el origen de un valor, pero que simultáneamente está estableciendo una nueva jerarquía de los valores. Lo que él llama vitalidad es el nuevo principio más alto de los valores; lo que llama decadencia, el más bajo. Según este método de apreciación, algo malo, como la crueldad, puede perder inmediatamente su estatuto negativo, si Nietzsche es capaz de conectarlo con la vitalidad. Una virtud, como la prudencia, podría perder también su estatuto, si genealógicamente es asociada con la decadencia. Hablando estrictamente, este método de razonamiento no debería ser llamado «genealógico», ya que este término generalmente implica un mirar hacia atrás a un origen, sin que al mismo tiempo se establezca un cambio completo en la validez de los valores. En Nietzsche, genealogía es igual a transmutación de los valores. Para denominar el carácter global (hacia atrás/hacia delante) del tipo de razonamiento de Nietzsche, el nombre más apropiado sería el de «dionisíaco».

El razonamiento dionisíaco de Nietzsche incluye un movimiento hacia atrás con el fin de adquirir la vitalidad para avanzar hacia delante. Cuando critica los valores pasados, procede así para acumular fuerzas para crear valores futuros. Por ejemplo, Nietzsche no se interesó por la cultura griega por sí misma. Su importante estudio de la tragedia griega se equilibró con un interés por la obra

creativa de Wagner. Nietzsche ha sido criticado por relacionar su estudio de los griegos con la obra operística de Wagner[19]. No obstante, esta crítica es errónea y refleja una falta de comprensión del método dionisíaco regresivo-progresivo de razonamiento. La cualidad regresiva describe un valor por su supuesto origen; el aspecto progresivo revela el impulso de este valor para reproducirse en algún contexto futuro. Del mismo modo que el elogio de Wagner es una parte integral de *El origen de la tragedia*, así también la transmutación de todos los valores (y sus implicaciones para el futuro) es una tesis esencial de su filosofía.

Otra clarificación del método regresivo-progresivo de Nietzsche nos permite ver que Dionisos simboliza a la vez una fuerza (vitalidad, creatividad, visión trágica) y un tipo (siempre que pertenezca a la especie del que ha nacido dos veces). Cuando Nietzsche reflexiona sobre cuestiones de valor, habla alternativamente de fuerzas y tipos. La validez de un valor se atribuye la mayoría de las veces a una fuerza dionisíaca (p. ej., la vitalidad). Pero Nietzsche se refiere también a un tipo valioso como medida o criterio de valor (p. ej., el artista dionisíaco, el superhombre). Por esto, la crítica dionisíaca de los valores pretende conservar, aunque se pongan en otro orden, las jerarquías pasadas y presentes de los valores con la intención de facilitar las condiciones de la aparición jubilosa o de fuerzas o de tipos dionisíacos. Nosotros nos hemos interesado especialmente por la aplicación que hace Nietzsche de estas intuiciones a la filosofía.

Según Nietzsche, el filósofo (o tipo socrático) sólo será fuerte y noble como parte de una especie nueva e híbrida, a saber, el artista-filósofo. Nietzsche procuró una combinación de la vitalidad del artista y de la sabiduría del filósofo en una nueva raza de artistas-filósofos, a la que llamó «los filósofos del futuro». A estos nuevos filósofos Nietzsche les confía la tarea de promover la vitalidad, la fuerza de una cultura y la afirmación de la vida. Genealógicamente, los valores de estos filósofos se pueden encontrar en los poderes artísti-

cos dionisíacos. Tipológicamente, debían ser los ejemplares vivos del artista-filósofo dionisíaco. Y por último, ideológicamente, sus enseñanzas tendrían como objeto la celebración de una concepción dionisíaca de la existencia. Nietzsche piensa de sí mismo que él es el precursor de este tipo y mira al futuro para que le surjan compañeros. Sin embargo, a pesar de su anhelo de unidad con otros, se quedó fundamentalmente solo.

Una frase de *El origen de la tragedia*, expresada con moderación, nos dice que «Dionisos posee la naturaleza dual de un demonio cruel y salvaje y de un señor dulce y clemente»[20]. Como Nietzsche observa, Dionisos no puede experimentar la unidad en su plenitud, dispersa y hecha pedazos. No obstante, su prometido renacimiento simboliza la posibilidad de una unidad restaurada y, por tanto, de autocuración. Una lectura de la concepción dionisíaca que tiene Nietzsche de la existencia nos permitirá ver estos dos aspectos de Nietzsche-Dionisos. Empezaremos por la promesa de autocuración y por la concepción de Nietzsche del yo restaurado. Como él no podía defender el punto de vista de la redención, intentaremos también examinar el significado de «demonio cruel y salvaje».

CAPÍTULO 1

LA VERDAD Y LO DIONISÍACO

Nietzsche, ciertamente, no tiene una teoría sistemática de la verdad; si la tuviera, violaría algunas de sus más importantes intuiciones sobre este tema. Sin embargo, constantemente plantea la cuestión de la verdad cuando señala que todos los enunciados verdaderos son perspectivistas[1]. Evidentemente, el método o la perspectiva elegidos para determinar lo que es la verdad indicarán luego qué tipo de verdad es más valioso. Esto equivale a afirmar que la cuestión de la verdad no puede plantearse al margen de la cuestión de los valores o resolverse aislándola de la experiencia vivida. Su pensamiento se puede caracterizar existencialmente como el de alguien que luchó con diversas interpretaciones de la verdad y que en ciertas ocasiones se sintió como desesperado por lograr algún día una idea adecuada de la verdad, pero que la mayoría de las veces aceptó una concepción de la verdad a la que describió como dionisíaca.

En este capítulo, voy a comenzar examinando el intento de Nietzsche por basar la filosofía en una concepción dionisíaca de la existencia. La investigación inicial nos llevará a su primer libro, *El origen de la tragedia* (1872). Es aquí donde anuncia por primera vez la necesidad de reexaminar la cultura socrática en función de una visión dionisíaca de la realidad. En esta obra usa tres símbolos de la cultura griega para identificar los diferentes procesos por los que los griegos le dieron sentido y valor a la existencia. Dionisos, Apolo y Sócrates representan, respectivamente, el poder del impulso y la autotrascendencia, el poder de la imagen y la individuación perfecta y el poder de la lógica y el razonamiento. Mi análisis de la obra de Nietzsche empieza también por el símbolo que él consideró más

valioso (Dionisos) y no por el más próximo a la tradición filosófica (Sócrates). No ignoraremos los postulados de Sócrates; pero, siguiendo las prioridades de Nietzsche, voy a empezar por Dionisos. El propósito de este método es estudiar la obra de Nietzsche desde dentro hacia fuera; es decir, de lo que pensó que estaba en el centro de su experiencia (Dionisos) a su representación por medio de la imagen (Apolo) y el argumento (Sócrates). Mediante este método espero comprender, siguiendo los términos de Nietzsche, qué significa basar la filosofía en una concepción dionisíaca de la existencia. Si Nietzsche tiene razón cuando argumenta que el razonamiento socrático distorsionó ilegítimamente la voz de Dionisos, necesitamos comprender todo lo que la filosofía ha perdido por depender de los supuestos y de los procedimientos socráticos. Por otra parte, después de haber oído a Dionisos sin prejuicios, pasaremos a interpretar las intuiciones dionisíacas de Nietzsche desde la perspectiva de la razón.

EXISTENCIA Y VERDAD

Conseguir acceder a la filosofía dionisíaca de Nietzsche no es fácil. En el corazón de su concepción de la existencia se dan intuiciones a las que es imposible explicar con la lógica. En algunos aspectos, la posición de Nietzsche es comparable a la de Kierkegaard en la *Apostilla acientífica conclusiva a las 'Migajas filosóficas'* (1846)[2]. En una aguda crítica de la lógica dialéctica de Hegel, Kierkegaard objeta que la lógica como tal no puede captar los aspectos existenciales de la vida humana. Kierkegaard señala que, aunque es posible, ciertamente, un sistema lógico atemporal, es imposible una lógica existencial. La experiencia de la temporalidad —característica indispensable de la vida humana— no se corresponde con la estructura abstracta de la actividad lógica. Un enfoque exclusivamente lógico de la verdad, por lo tanto, está demasiado lejos de las complejidades de la existencia temporal para ofrecer una interpretación adecuada de la realidad.

Por el contrario, las experiencias de alegría y sufrimiento, las ambigüedades que se dan en el lenguaje, el sentido de la impotencia del individuo ante el paso del tiempo y el papel de la pasión y los impulsos en la formación de los valores son los que ofrecen los datos que necesita el pensador existencial. Aunque la filosofía por lo general se pone del lado del método de la lógica y el razonamiento, dada la naturaleza de estos temas existenciales, se plantea el problema de si no se investigarán mejor combinando varios métodos que usando uno solo, como la argumentación racional. Por ejemplo, la obra de Kierkegaard y Nietzsche, y más recientemente la de Sartre, ha demostrado que el proceso del pensamiento existencial tiende a combinar el uso de la argumentación con un vivo interés por la psicología humana y dando preferencia a los modos de representanción literarios o estéticos. El carácter multidimensional del proceso mediante el cual se representa la verdad existencial prueba la necesidad del filósofo existencial de trascender las distinciones y los límites lógicos, cuando tiene que articular los fenómenos relacionados con la formación de los valores en la existencia humana. La fuerza de la verdad existencial reside precisamente en su insistencia en considerar la importancia de la totalidad del ser de una persona, incluyendo el papel de las pasiones y del inconsciente. Es más, el poder de la perspectiva existencial puede o robustecerse o debilitarse, dependiendo de la manera en que se conciba o se describa la interrelación entre los diversos componentes de la vida humana. El viaje de Nietzsche por la dimemsión de lo dionisíaco nos ofrece un ejemplo interesante.

DIONISOS

En el segundo prefacio de *El origen de la tragedia*, o «Ensayo de autocrítica» (1886), Nietzsche observa que su primer libro es importante porque le planteaba un reto al conocimiento socrático, al con-

siderar a la ciencia desde la perspectiva del artista y al arte desde la perspectiva de la vida[3]. Esta afirmación confirma el compromiso de Nietzsche con el perspectivismo y también su concepción existencial de la verdad. Al colocar al artista en una categoría intermedia entre la ciencia y la vida, Nietzsche supone que el artista está más próximo a la vida (y por tanto a la verdad de la existencia) que el científico o el filósofo de inspiración socrática. La revelación de las verdades de la vida —afirma Nietzsche además— se da a través de la experiencia de lo dionisíaco.

La verdad dionisíaca principal, por lo que se refiere al individuo, es la agonía de la individuación[4]. El mito del ser de Dionisos, hecho pedazos por los Titanes, simboliza la intuición trágica esencial de que la individuación es la causa del sufrimiento humano. Aquí el cuerpo del dios de la vida (Dionisos) representa la existencia en su totalidad, mientras que la destrucción de esta totalidad en partes simboliza la separación violenta del individuo del todo. La individuación lo separa a uno del todo de la vida y, por así decirlo, lo condena a la muerte. Sin embargo, del mismo modo que el estado de individuación se considera como un estado de sufrimiento, así también su trascendencia o fin se experimenta como una fuente de alegría. Según Nietzsche, la redención dionisíaca promete «la destrucción del individuo y su identificación con el ser primordial»[5]. La mediación artística de esta intuición —argumenta también— se descubrió en la primera tragedia griega. En la tragedia ática, la doctrina del misterio de Dionisos se expresó a la vez como verdad abismal y como esperanza jubilosa. La tragedia enseña que todo lo que existe es uno y que la individuación es la fuente original del mal. Sin embargo, la tragedia cura también al individuo destruido, haciéndole trascender el hechizo de la individuación en la experiencia estética y, así, experimentar alegría. El sufrimiento de la individuación es el anverso de la alegría en la trascendencia del ego.

Hay que subrayar que el estado dionisíaco de la conciencia no

es un estado destructivo o caótico, como podría insinuar su asociación con la idea de embriaguez. Uno queda embriagado no con el caos, sino con la vida, con la energía, e incluso con la elegancia. Nietzsche señala que bajo la influencia dionisíaca se supera completamente la alienación de los seres humanos de la naturaleza y de unos con otros. Hay alegría en el olvido de sí mismo y alegría en la unión con otros seres humanos y con la tierra. Todas las relaciones de opresión entre los seres humanos quedan erradicadas. El esclavo es ahora un ser humano libre; «caen todas las barreras rígidas y hostiles, que la miseria, la arbitrariedad o la 'moda insolente' han levantado entre los hombres»[6]. Lo dionisíaco, por tanto, simboliza el fin de la conciencia egoísta con sus discriminaciones y juicios divisorios. En la unión de los seres humanos entre sí, mediante formas de comunicación como el canto y la danza, se rompe el poder de la individuación y se afirman las afinidades naturales entre los pueblos.

LA CONTINUIDAD DEL INDIVIDUO FRENTE A LA CONTINUIDAD DINÁMICA

Mediante la perspectiva de lo dionisíaco, Nietzsche destaca que nuestra concepción de la existencia como individual supone una ruptura de la continuidad y de la armonía fundamental del individuo con la naturaleza. Si a la individuación se le asigna el carácter de la discontinuidad y al fin de la individuación se le asigna la continuidad, ¿qué concepto de continuidad tiene Nietzsche en la mente? Por lo general, tendemos a pensar la continuidad como una propiedad de la existencia individual, no lo contrario. Por ejemplo, existe la continuidad del individuo o del yo en el tiempo. Normalmente, cuando se pierde o se suspende la conciencia del yo, a este fenómeno no se le llama «continuidad», sino «discontinuidad». Nietzsche invierte este paradigma admitido. La razón de esto es que vio en el principio de individuación una discontinuidad de la continuidad dinámica de la vida.

Lo que produce el estado dionisíaco es la vuelta a la continuidad dinámica de la vida. Esta posibilidad, a su vez, transforma y transfigura a la conciencia humana. La existencia individual es «maldita», porque su agente psicológica, el yo, se desconecta de la corriente total de la energía que se encuentra en la vida. El yo le sobreimpone su necesidad de continuidad y supervivencia al movimiento imprevisto del proceso de la vida. Las «olas» de la energía dinámica que se dan en la vida son o suavizadas o ignoradas en el modelo de la continuidad que el yo exige para su supervivencia. El poder del estado dionisíaco derriba las rígidas barreras de la arbitrariedad entre los individuos. En lugar de la seguridad del yo, que lucha por la conservación de las barreras arbitrarias entre las personas, la experiencia dionisíaca ofrece la continuidad dinámica de la existencia, cuyos ritmos naturales no pueden ser sustituidos por normas determinadas extrínsecamente. Sin embargo, antes de que se pueda experimentar o apreciar plenamente este proceso dinámico, hay que abandonar la creencia de que «continuidad» sólo puede significar la continuidad del yo y su supervivencia. Este concepto de individuación no sólo es algo que aliena necesariamente a los individuos unos de otros y de la naturaleza, sino que es también falso. El individuo perecerá en el tiempo. La continuidad del individuo siempre está amenazada por la muerte o por la destrucción. Por el contrario, para la conciencia identificada con lo dionisíaco, la vida y la muerte son aspectos continuos y necesarios entre sí.

La identificación del estado dionisíaco de la conciencia con la continuidad dinámica sirve también para explicar ciertos aspectos de la concepción de Nietzsche de lo dionisíaco, que, como primera consideración, no parecen casar con la armonía entre los individuos y la naturaleza de la que él habla. Un ejemplo de esto es el principio de destrucción, al que se enlaza con el poder de lo dionisíaco. Hablando de la transformación dionisíaca que una cultura «agotada» puede experimentar, si deja desarrollar plenamente una forma dio-

nisíaca de arte como la tragedia, Nietzsche escribe: «Un soplo huracanado barre todas estas cosas muertas, podridas, truncadas, fracasadas, en una roja nube de polvo, y, como un buitre, las eleva por los aires. Nuestras miradas deslumbradas y desconcertadas se afanan en vano por reconocer lo que va desapareciendo; pues lo que ven parece que ha salido de la tumba para elevarse en el oro de la luz...»[7]. Aquí, el motivo de la destrucción, la transfiguración y la creatividad dionisíacas, tan predominantes en la última filosofía de Nietzsche, se presenta bajo un conjunto de metáforas. El pastor de la visión de Zaratustra se transfigura cortando y arrancando la cabeza de la serpiente, y Nietzsche describe aquí la transfiguración valiéndose de la tragedia dionisíaca de una cultura «débil», que «odia el arte verdadero» y teme ser destruida por su poder[8]. Sin embargo, si el principio dionisíaco se interpreta como un principio de continuidad dinámica, la transfiguración no sorprenderá. A pesar de la destrucción de las formas individuales, hay continuidad en la vida. Lo que continúa es la energía de la vida y los aspectos del individuo que viven con esa energía. Lo que se deja fuera de la existencia es lo que queda sometido por una fuerza más fuerte de su propia clase. En la visión de Zaratustra, el pastor inspirado por lo dionisíaco devora la cabeza de la serpiente. Así queda destruida la forma individual de la serpiente, porque no es suficientemente poderosa para ofrecerle resistencia al pastor. De la misma manera, si el arte dionisíaco «barriera» todas las formas superficiales del arte en la cultura, nuestros ojos (aquí un símbolo de aquello con lo que se perciben las formas individuales) se quedarían desconcertados y buscarían las formas que han desaparecido. Al contrario que la percepción orientada a lo individual, el estado dionisíaco de la conciencia es un estado «en el oro de la luz» —una metáfora para indicar una presencia no individual—. Estas metáforas expresan el paso de una concepción de la continuidad orientada a la individuación a una concepción dionisíaca dinámica.

La aparición de los poderes dionisíacos en la conciencia huma-

na transforma a toda vida decadente, fragmentada, en una unidad dinámica. Ahora bien, cuando se destacan los efectos transformadores de lo dionisíaco, el énfasis se pone en lo *diferente* que es el estado dionisíaco del estado marchito que le precedió. Esto hace que parezca como si la unidad dinámica de lo dionisíaco fuera algo excepcional o lejano, cuando en realidad es el verdadero fundamento del ser. Sólo es lejano para nosotros cuando nos alienamos a nosotros mismos de su poder. Puesto que Nietzsche, con frecuencia, desea resaltar el contraste dramático entre la decadencia, causada por la alienación, y la unidad radiante de la vida como tal, parece que en su análisis de la existencia se introduce un dualismo incipiente. Pero lo que causa el dualismo es la alienación de la continuidad dionisíaca, y no la naturaleza misma de la vida con sus formas llamadas «débil» y «fuerte».

Resulta curioso que la idea de transformación regeneradora, que Nietzsche desarrolló al principio en forma de un imperativo al arte para transformar una cultura decadente, se convirtiera en sus últimas obras en una crítica de todas las formas de decadencia, incluyendo las psicológicas, fisiológicas y políticas. En su forma positiva, esta idea de regeneración reforzará las doctrinas de Nietzsche sobre el superhombre, el eterno retorno y la voluntad de poder. Como símbolos dionisíacos, esperaba que éstos transformarían radicalmente tanto la conciencia de los seres humanos como la estructura de la cultura occidental. Sin embargo, la idea de transformación regeneradora de Nietzsche contiene un paradigma que se convertirá más tarde en un importante punto débil de su pensamiento. La decisión de no dar importancia al individuo como tal se combinará con la idea de que toda vida decadente necesita ser destruida para hacerle un sitio a la vida fuerte. Esto significa que es casi un deber de la persona superior o destruir o manipular sin límites las vidas de los que se piensa que son decadentes o contrarios a la vida. En este caso, la idea de la unidad dinámica de la vida se ha perdido, ya que ésta sólo

puede ser un principio adecuado de la acción mientras no se convierta en un principio despótico. Es importante resaltar que la continuidad de la vida es un elemento significativo en la concepción dionisíaca del mundo. Demasiado énfasis en la idea de regeneración acaba condenando a la vida y también exaltándola. Esto falsea el significado de la doctrina dionisíaca y hace que la experiencia dionisíaca sea manipulada por el individuo como una huida (o pseudo-regeneración) de las divisiones inherentes en el yo alienado.

LA INFLUENCIA APOLÍNEA

Cuando Nietzsche habla de la transformación dionisíaca, que reunifica a la conciencia poniendo su fundamento en todas las energías naturales, concluye con entusiasmo: «Sí, amigos míos, creed conmigo en la vida dionisíaca y en el renacimiento de la tragedia. El tiempo del hombre socrático ha pasado. Con el tiro en la mano, coronaos de hiedra, y no os asombréis si el tigre y la pantera vienen a echarse cariñosos a vuestros pies»[9]. Al iniciado dionisíaco se le promete la reconciliación de todos los opuestos. Pero esta última redención es difícil de alcanzar, ya que Nietzsche presenta las energías dionisíacas de la vida como directamente opuestas a las otras dos poderosas tendencias de la existencia —la apolínea y la socrática—. Examinemos primero la dualidad apolíneo-dionisíaca.

Lo que tienen en común las energías apolínea y dionisíaca de la naturaleza es que las dos son «impulsos artísticos de la naturaleza»[10]. Esto es suficiente para que se combinen, a veces, en algunas formas de arte, como en la tragedia ática. Además, Nietzsche relaciona los impulsos apolíneo y dionisíaco con las fuerzas del inconsciente. A Apolo lo relaciona con las imágenes de los sueños, mientras que a Dionisos lo asocia con los estados de embriaguez. Pero hay otra conexión con el inconsciente, que Nietzsche expresa cuando afirma que estos estados inconscientes representan los impulsos

artísticos de la naturaleza de una manera inmediata[11]. Las energías inconscientes no dependen de su simple unidad o del individuo, sino que son más bien los medios con los que el individuo se une con el todo. Son también las energías más poderosas que tiene el individuo. Son energías creativas directamente conectadas con los ritmos dinámicos de la vida, contrarias a la conciencia individual del yo, que está separada de la fuente fundamental de la verdad, la creatividad, el poder y la armonía. Porque son impulsos artísticos de la naturaleza, y tienen por eso su raíz en el proceso natural de la creatividad, y porque son expresiones gemelas de los poderes inconscientes humanos, las energías apolínea y dionisíaca eventualmente se pueden combinar, aunque la mayoría de las veces la dirección de sus poderes creativos las impulse a fines diferentes. Aunque se combinen, están hasta cierto punto en conflicto. La evidencia de este conflicto se manifiesta en el hecho de que las energías apolíneas intentan convencer siempre al espectador trágico de que Apolo, no Dionisos, es el dios superior.

Apolo representa el principio de individuación y la belleza perfecta del fenómeno individual. Pero Apolo representa también la ilusión, como Dionisos representa la verdad. Una parte de la ilusión apolínea es presentar al individuo como lo bello eterno. Esto le da al individuo un gran sentimiento de seguridad en el mundo de las apariencias. Pero otra parte de la ilusión apolínea es persuadir al individuo de que Dionisos sólo existe para servir a lo apolíneo. Esto sucede en el arte trágico, cuando el principio apolíneo (evidente en el drama) usa el principio dionisíaco (evidente en la música) para aumentar los efectos dramáticos. Nietzsche observa que lo apolíneo «nos arranca de la universalidad del estado dionisíaco y nos interesa por los individuos», apartando así al yo de su realización en la unidad dionisíaca[12]. Con el inmenso poder de su imagen, de sus conceptos, sus enseñanzas éticas, y para despertar simpatía por lo individual, el proceso apolíneo *engaña* al individuo haciéndole ver el

mundo sólo desde su punto de vista —como si éste fuera el único punto de vista, como si la música y otros símbolos dionisíacos sólo lograran su propósito aumentando la imagen apolínea del ser.

Lo que Nietzsche describe es la interacción conflictiva entre los impulsos artísticos apolíneo y dionisíaco de la naturaleza, ejemplificados en una obra estética (como la ópera), donde estos dos impulsos se combinan con la finalidad de un simple efecto estético. Sin embargo, por muy poderosa que sea la ilusión apolínea, no puede existir sin una base dionisíaca. Con el tiempo se reconocerá que lo apolíneo está verdaderamente al servicio de lo dionisíaco, y no a la inversa. Nietzsche desarrolla esta idea cuando dice que todos los héroes de la tragedia ática (las formas individuales con las que disfruta el público) son realmente máscaras del dios Dionisos. Es realmente Dionisos el que está detrás de las representaciones de los individuos, porque los caracteres individuales (como Edipo) son fundamentalmente representaciones suyas. El principio apolíneo ignora esta deuda a lo dionisíaco siempre que puede. Sea que el instinto artístico apolíneo esté solo, como en el arte de la escultura, o sea que se una con lo dionisíaco, como en la tragedia clásica y la ópera wagneriana, su función siempre es ocultar el fundamento de la verdad —las «olas dionisíacas de la voluntad»— con la belleza de las formas individuales. Esta belleza es tan atractiva (para Nietzsche el arte es siempre una promesa de felicidad), que el público o los espectadores se sienten arrastrados a unirse con esa belleza y no con el fundamento dinámico y espantoso (para el individuo) de la existencia. Así, el impulso dionisíaco a la unión y a la unidad se pone al servicio de lo apolíneo y se aparta de su curso natural en los ritmos no individuales de la vida.

LA RUPTURA SOCRÁTICA DE LA NATURALEZA

Aunque la energía apolínea tiene como finalidad desplazar lo dionisíaco, deleitando al individuo con la belleza de las formas y de

la mera apariencia, lo apolíneo y lo dionisíaco son fuerzas interdependientes, «impulsos artísticos entretejidos», como Nietzsche observa antes de emprender la discusión de lo socrático[13]. La dualidad entre lo apolíneo y lo dionisíaco es como la que se da entre los sexos (comparación de Nietzsche)[14]. Los impulsos apolíneo y dionisíaco se complementan entre sí en el proceso creativo, cuyo vástago principal es la tragedia. A pesar de ser opuestas, las energías apolínea y dionisíaca son de un tipo similar. Para Nietzsche simbolizan el proceso de la creatividad de la naturaleza, que en los seres humanos se manifiesta y se expresa directamente en los poderes del inconsciente.

La aparición del principio socrático destruye la tragedia y, consiguientemente, toda creatividad artística, tanto desde dentro como desde fuera. Puesto que es un principio extrínseco al arte (pensamiento opuesto al arte), se sobrepone a él desde fuera. Y, sin embargo, como principio formal, hereda el impulso apolíneo desde dentro. El principio socrático significa la pretensión de la inteligibilidad de todas las cosas, incluyendo a la tragedia. Según Nietzsche, lo socrático es el nuevo antagonista de lo dionisíaco y un sustituto alienado del principio apolíneo, que desaparece de algún modo en el proceso. La forma de belleza que usó Apolo para imponerse, es ahora la forma inteligible pretendida por Sócrates. Nietzsche observa: «Ahora debemos examinar más de cerca el carácter del *socratismo estético*, cuya ley suprema es, más o menos, la siguiente: 'Todo debe ser inteligible para ser bello', ley que es paralela al axioma socrático: 'Sólo es virtuoso el que posee el conocimiento'»[15]. A Eurípides, que interiorizó el socratismo estético como su voz inspiradora, lo describe Nietzsche como el autor que abandona el proceso creativo de la dualidad apolíneo-dionisíaca y que pone en su lugar un drama fácilmente inteligible. Nietzsche prosigue diciendo que la táctica de Eurípides de utilizar a los dioses para darle credibilidad a la verdad de sus argumentos es una estrategia similar a la seguida por

Descartes, cuando este último garantiza que el mundo empírico existe porque Dios es incapaz de engañar[16]. El dios artificial y falso de la inteligibilidad sustituye a Dionisos, el dios de la energía creativa. El medio que usa el dios socrático de la inteligibilidad para deshacer la alianza apolíneo-dionisíaca es su poder para explicar, controlar y predecir los hechos de la realidad. Una vez que el mensajero del dios, que abre las obras de Eurípides, se presenta para descifrar y predecir el resultado de todos los hechos del drama, y el público se siente satisfecho de recibir el sentido de la vida en una fórmula inteligible, se ha asegurado el poder futuro de la ciencia sobre la vida y la cultura humana.

La ruptura socrática del proceso creativo de la naturaleza está mediada por la necesidad de controlar la realidad, pero no la realidad que le era conocida al iniciado dionisíaco, sino la realidad del mundo que aparece ante nosotros —el mundo como objeto de conocimiento—. La realidad no es ya el proceso dinámico del que nacemos (lo dionisíaco), ni tampoco la imagen contemplada en lugar del fundamento de nuestra existencia (lo apolíneo). Ahora la realidad es un objeto que hay que analizar y manipular. Ahora hay que atenerse a ciertos paradigmas predeterminados de pensamiento y no expresar, por medio del arte y el proceso onírico simbólico, verdades que se resistan a una comprensión inteligible. Estos paradigmas de pensamiento son una versión del principio apolíneo de individuación, en el que, a pesar de las pretensiones universales que se le atribuye al conocimiento, el conocimiento del que Sócrates habla tiene la característica de que facilita la función y aumenta el poder de los existentes individuales. El conocimiento refuerza el poder del individuo, si se exceptúa el conocimiento como autotrascendencia, una forma de conocimiento a la que Nietzsche celebra claramente como una dimensión de lo dionisíaco[17]. Pero, por lo general, lo que se conoce o es en forma de particulares o en forma de abstracción de los particulares y, además, existencialmente se procura que se con-

forme a lo que puede ser conocido por los individuos. Las reglas de la lógica tratan sólo de símbolos y proposiciones «discretas». El principio dionisíaco de la continuidad dinámica se viola hasta tal extremo, que el único recurso de Dionisos es vengarse de la humanidad condenándola a una fragmentación perpetua.

El equilibro creativo de la naturaleza es tal, que no se puede interrumpir el proceso natural sin provocar también algún tipo de reacción. El caso extremo de la violación socrática de los impulsos artísticos creativos de la naturaleza produce, como reacción contraria, la división del yo y, a partir de aquí, la locura. La locura, por tanto, es la amenaza dionisíaca perpetua que tiene que experimentar una cultura socrática. A pesar de todo, la forma más inmediata de amenaza es la fragmentación o división. La pérdida del fundamento dionisíaco unificado de la existencia, poniendo en el centro no las experiencias de síntesis, sino los procesos del pensamiento, constituye una violación de la naturaleza y también una violación de todas las posibilidades verdaderamente creativas de los seres humanos. De aquí, el análisis posterior que hace Nietzsche de la razón como una forma de decadencia. En *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche atribuye el origen de la confianza socrática en el razonamiento a la desintegración de los impulsos[18]. A la luz de lo que dice en *El origen de la tragedia*, esto significa que, cuando el inconsciente deja de actuar de una manera creativa, los seres humanos pierden el sentido intuitivo de la continuidad y ponen en su lugar la estética de la razón.

LA ESTÉTICA DE LA RAZÓN

Sin embargo, cuando considera a la ciencia desde la perspectiva del artista, Nietzsche explica el comienzo del socratismo —o la aparición del ser humano teorético— como un fenómeno que destruye, al mismo tiempo, la tragedia y que crea también, hasta cierto punto, un nuevo arte de sí mismo. Lo que hace la teoría es apro-

piarse las energías creativas de la naturaleza y aplicarlas a una justificación teorética, más que artística, de la existencia. Pero como, en opinión de Nietzsche, cualquier actividad que le intente dar un sentido a la existencia es fundamentalmente una actividad estética, a la razón se la ve también como la realización de una función estética que le da un sentido a la vida del individuo, porque le permite que tenga de ella una concepción inteligible[19].

En *El origen de la tragedia*, Nietzsche presenta dos aspectos de lo que podría llamarse una «estética» de la razón. En el primer aspecto, la razón le da forma y sentido a las cosas; pero es fundamentalmente estéril, porque actúa alienada de la riqueza dinámica del proceso artístico. Aquí, la estética de la razón tiene como meta la purificación de la experiencia y la adquisición y acumulación de conocimiento, basándose en criterios de orden y claridad. Por otra parte, Nietzsche afirma también que hay una actividad fundamentalmente artística en el proceso teorético, en cuanto que su objetivo es darle un sentido a la vida. Cuando la teoría abstrae de la vida, Nietzsche la llama alienada. Pero, si la teoría nace de una necesidad de servir a la vida, Nietzsche la elogia como artística en el sentido fundamental (no alienado) del término.

El paradigma de la razón alienada, en su forma estética, es el método lógico. El método lógico procede basándose en pruebas claras. Ordena también el conocimiento empírico con categorías lógicas, con las cuales se clasifican y se organizan los datos empíricos. Al inconsciente se le rechaza en su valor de verdad, aunque se reconoce que le es esencial al proceso artístico[20]. Teoría equivale a forma. El poeta, cuya creatividad se reconoce que está ligada a la inspiración, es excluido de la república de Platón. Sin embargo, el blanco principal de Nietzsche no es Platón, sino Eurípides. En sus dramas, Eurípides le deja a las emociones algún grado de expresión; pero Nietzsche observa que la emoción sólo se acepta en su inmediatez, es decir, por sus efectos inmediatos. Como el actor no es sino el por-

tavoz de la emoción que está evocando, esto significa que la emoción no es más que emoción, que no tiene ninguna relación con el fundamento trascendente de la verdad. Por eso, Nietzsche señala que el drama euripidiano es, al mismo tiempo, frío y apasionado —frío en su intención y apasionado en sus efectos—. La frialdad es una sustitución degenerada del principio apolíneo de la contemplación, mientras que el apasionamiento sustituye al éxtasis dionisíaco auténtico[21]. Este mismo fenómeno —se podría añadir— se da en el artista fragmentado, cuyo representante es Eurípides. La mente es fría; las pasiones son vehementes. Las energías inconscientes no pueden seguir su camino, libres de la actividad consciente, sin ser censuradas. La norma de la pureza mental exige que todos los elementos superfluos se mantengan estrictamente separados del pensamiento. El pensamiento alienado sólo puede absorber lo que está descontaminado de los elementos sensuales de la existencia. El placer y el dolor son reconocidos como reales; pero su realidad está en la esfera de la inmediatez, donde se les permite que existan con tal de que no planteen problemas. El placer y el dolor de ninguna manera pueden comunicar las verdades metafísicas de la existencia, como el dolor de la individuación o el placer de la integración con los que el yo se trasciende. Cuando se pierde esta integración creativa, se afirma que lo que le es ininteligible a la mente alienada (p. ej., las pasiones, los intintos, los sueños) carece de significación última. El individuo le presta atención sólo a lo que es «real», es decir, a lo que puede ser materia de comprensión para él, a lo que es seguro para la experiencia.

Pero la razón no pretende sólo que la realidad se conforme a las normas del pensamiento. Intenta también *reformar* la existencia. Comparada con la belleza formal del pensamiento, la realidad es un defecto que hay que corregir. La crítica de Nietzsche a Sócrates culmina con estas palabras: «Cualquiera que sea el lugar al que dirija su mirada escrutadora, comprueba la falta de juicio y el poder de la ilu-

sión, y de aquí concluye su carácter absurdo, llegando a la condenación de lo que le rodea. Partiendo de este nuevo punto de vista, Sócrates creyó que su deber era reformar la existencia...»[22]. Así aparece un tipo alienado de deber estético. Una parte de lo que significa reformar la existencia es negarle a los instintos el poder de afirmar la vida. Nietzsche cree que la naturaleza vitalista de la actividad instintiva se manifiesta en el impulso a la autotrascendencia. Una vez más, ésta es una enseñanza dionisíaca, la cual enlaza a la autotrascendencia con el final de la individuación y, por tanto, con el bien dionisíaco supremo. Sin embargo, la actividad racional, puesta al servicio de la conservación y del poder del yo, percibe el impulso instintivo a la autotrascendencia como una amenaza anárquica a su control[23]. Este fenómeno es un síntoma de la maldición dionisíaca al tipo socrático. Todo el que se aparta de la voz de los impulsos de afirmar la vida, de trascender el yo, es condenado a un estado de perpetua fragmentación, de modo que siempre se está al borde de ser amenazado con la división, si se mantiene a los impulsos de la vida bajo controles siempre vigilantes y estrechos. Uno de los instrumentos más efectivos de control sobre las necesidades instintivas auténticas es el uso de la razón y de la moral. Éste es el fenómeno que Nietzsche piensa que vio en Sócrates. Los impulsos, simbolizados por el «daímon» o voz de Sócrates, nunca le incitan a éste a la autotrascendencia; al contrario, le incitan o al autodominio o a la autarquía. El imperativo instintivo que Sócrates recibió es presentado en forma de disuasión, de un «no». Aquí reside la principal diferencia entre Sócrates y el iniciado dionisíaco, el cual, por el contrario, está dispuesto a unirse con el flujo dinámico de la vida y también a decirle «no» a las necesidades de la individuación, si hay que hacer una opción importante sobre cómo deben dirigirse las energías de uno. Pero siempre que Sócrates es el espectador y juez de la existencia, Dionisos tiene que doblegarse a su control.

El poder último de Sócrates fue ser capaz de aceptar su muer-

te sin ninguna necesidad aparente de las enseñanzas dionisíacas[24]. En el tipo socrático, la teoría, más que la pasión, es el único modo aceptable de autotrascendencia. El triunfo de Sócrates es que hizo de la muerte algo inteligible, y por eso la afrontó serenamente. Reformó lo duro del fenómeno natural de la muerte valiéndose de un análisis teorético que llenara de satisfacción a su intelecto, y así se persuadió, a la vez, a sí mismo y a sus compañeros de que había alcanzado el sentido de la existencia. En este punto, según Nietzsche, la teoría socrática, al justificar la existencia individual, convierte su proceso en una empresa apolínea (ilusoria). La verdadera actividad de darle sentido a la vida de un individuo es un proceso estético; incluso las actividades abstractas de la lógica y de la ciencia están, por tanto, al servicio del impulso estético cuando se usan para darle sentido a la vida. Sea como sea, Nietzsche delimita el valor de la razón al señalar que la teoría es valiosa sólo cuando el teórico es un artista cuyos materiales son la lógica y la razón más bien que el canto y la danza.

Del mismo modo que en la tragedia, como hemos visto, se da una unión ocasional de los opuestos apolíneo-dionisíaco, así también para Nietzsche es posible, aunque menos probable, la combinación de los impulsos socrático y dionisíaco. Hacia el final de su extraordinario comentario sobre Sócrates, Nietzsche plantea la posibilidad de que quizás en la oposición entre Sócrates y Dionisos no se da necesariamente una contradicción. Hay, ciertamente, otros muchos aspectos del pensamiento de Sócrates que el mismo Nietzsche reconoce que se han quedado sin investigar[25]. A pesar de todo, aunque se pueda dar una combinación entre los principios socrático y apolíneo, en cuanto que la teoría científica puede sustituir al mito tradicional para justificar el sentido de la vida, es difícil, sin embargo, imaginar una unión de lo socrático y lo dionisíaco *en términos dionisíacos*. Para esta unión no es suficiente que el teórico «se reserve algún tiempo» con el propósito de dedicarse a actividades

dionisíacas, como hizo Sócrates hacia el final de su vida cuando decidió «practicar la música»[26]. Lo dionisíaco no se puede compartimentar o colocar en un complejo tan ordenado. *Para combinar adecuadamente lo socrático y lo dionisíaco tendría que cambiar el sentido mismo del tiempo*. Tendría que reconsiderarse la relación del individuo con el tiempo desde una perspectiva en la que el individuo ya no quiera estar bajo el control del tiempo. En último término, la transmutación del sentido del tiempo tiene que orientarse por la idea del eterno retorno y por el mensaje salvador de Zaratustra contra lo que paraliza la continuidad dinámica de la existencia en el individuo, que es el resentimiento del ser humano alienado hacia el paso del tiempo[27].

Quizás la única conciliación posible entre el principio socrático de la inteligibilidad y la idea dionisíaca de un mundo de flujo y energía interminable, en el que la conciencia tiene que andar sobre las olas de la creatividad inconsciente, es crear una filosofía dionisíaca que le dé un alto grado de inteligibilidad a su intuición básica de la continuidad dinámica de la vida. En realidad, ésta es la tarea a la que se aplicó Nietzsche en el período de la transmutación de todos los valores. Las enseñanzas de Zarâtustra, la obra sobre la voluntad de poder y la crítica de todos los valores anteriores de la religión, de la moral y de la metafísica representan el intento de Nietzsche por enraizar la filosofía en una concepción dionisíaca de la existencia. En este contexto, tiene que cambiar el concepto mismo de filosofía, no por lo que respecta al amor a la sabiduría, sino por lo que respecta al método que ha usado, limitando el amor a la sabiduría sólo a algunos aspectos de la existencia y no abriéndolo a la totalidad. La lógica tiene que seguir existiendo en la filosofía del futuro; pero no hay que darle la voz exclusiva sobre cómo hay que interpretar la realidad. Tiene que ampliarse el concepto de inteligibilidad, y hay que poner sus raíces en la tierra. En resumen, es necesaria una transmutación de la filosofía misma.

CRÍTICA DE NIETZSCHE A LA LÓGICA

La transmutación dionisíaca de todos los valores exige la transmutación de la lógica. Desde el punto de vista dionisíaco, Nietzsche considera a la lógica clásica como un producto de la fragmentación, de la división. Más aún, ve el proceso de la abstracción de la realidad cotidiana como un proceso que, aunque ayude a la supervivencia de los individuos, sigue siendo una ficción. Lo que la lógica puede llegar a saber puede ser muy ilustrativo; pero Nietzsche cree que ha producido una distorsión fundamental de la realidad.

La primera objeción contra la lógica es que ha invertido la relación natural del inconsciente con el pensamiento consciente. Lo consciente debería ser el desagüe del proceso inconsciente, o al menos lo consciente y lo inconsciente deberían ser aspectos interdinámicos de un ritmo semejante al de las olas, como en el ritmo de las corrientes. En este modelo, los pensamientos conscientes se asemejarían a una pieza musical de tonos que interpretan melodías de alta o baja intensidad en armonía con los ritmos totales de la vida. Estas alusiones metafóricas expresan adecuadamente la idea que tiene Nietzsche de la relación del individuo con la totalidad de la vida. En su primera obra, siguiendo a Schopenhauer, Nietzsche pensó que la estructura simbólica más próxima a la esencia de la vida era la música[28]. En sus últimos ensayos se refiere al estado de su mente anterior a la obra sobre *Zaratustra* como un descubrimiento de un nuevo tipo de música[29]. Es comprensible que la música, con su estructura de un tema y unas variaciones, sus crescendos y disonancias, proporcione un modelo análogo al de la experiencia viva. La lógica, por el contrario, recibe su poder de la exclusión de estos ritmos de la vida, aunque su método claro y preciso pueda caracterizarse también como una melodía peculiar. Pero no era una melodía a la que Nietzsche le viera mucho sentido.

La segunda objeción que Nietzsche mantiene contra la lógica clásica tiene que ver con el método lógico mismo, aunque los puntos débiles que le atribuye a este método se refieren, según él, a la relación postiza entre lógica y vida. Aquí reaparecen, una vez más, todos los temas de la interpretación dionisíaca de la existencia. En lugar del proceso dinámico, la lógica se interesa por la seguridad formal y los límites convencionales. En lugar de la unidad dinámica, el método lógico parece aceptar un universo constituido de elementos «discretos», cuyas estructuras pueden ser conocidas o controladas por leyes lógicas. En lugar de la universalidad dionisíaca y el final de la individuación, el universo lógico se construye abstrayendo del fluir de las cosas. Y, finalmente, en lugar de modos expresivos, poéticos de comunicación, la lógica tiende a un discurso sencillo, no ambiguo.

Como alternativa al método lógico, el estado dionisíaco de la conciencia ofrece formas de comunicación como el canto y la danza. El Zaratustra de Nietzsche enseña a no creer en un dios que no sepa danzar[30]. La impiedad de la que Nietzsche habla es la del proceso creativo de la vida, que nunca está contenido dentro de unos límites. Los ritmos y el movimiento de la canción y la danza, como los de la vida, escapan a toda clasificación. Unos versos del poeta William Butler Yeats captan vivamente la visión dionisíaca:

> «¡Oh castaño florecido de grandes raíces!
> ¿Eres la hoja, la flor o el tronco?
> ¡Oh cuerpo, movido por la música! ¡Oh mirada brillante!
> ¿Cómo podemos distinguir al que baila de su danza?»[31].

La distinción sujeto-objeto, por la que se rige el pensamiento discursivo, desaparece cuando se percibe la unidad dinámica de la vida.

Cuando nos apartamos de la experiencia estética y nos volvemos al discurso lógico, podemos pasar a integrar la perspectiva dionisíaca o la apolínea con la socrática y realizar así el objetivo de inte-

grar la razón y la vida. Pero este tipo de integración no se puede alcanzar siempre. Por ejemplo, en sus últimas obras, Nietzsche señala que incluso el intento mejor intencionado de integración puede frustrarse. Aunque los dos antagonistas potenciales, la razón y la vida, se reconciliaran, su integración podría dificultarse como resultado de las reglas convencionales de la gramática. Su argumento es interesante, porque indica cómo una práctica convencional puede llegar a obstruir la solución de la dualidad dionisíaco-socrática.

Nietzsche afirma que el dualismo de sujeto-objeto, al que pretende eliminar su perspectiva dionisíaca, puede mantenerse vivo potencialmente por las reglas del lenguaje. Especialmente relevante es el caso de los lenguajes cuya estructura sintáctica exige que se haga una separación estricta entre el sujeto y el objeto o el sujeto y el verbo[32]. Lo característico de Nietzsche es que, mientras se dependa psicológicamente de las estructuras de la gramática de sujeto-verbo y sujeto-objeto, implícitamente se está permitiendo que se dé una escisión entre el sujeto y el mundo. Si, además de esto, se pasa a reificar metafísicamente los elementos gramaticales que operan como sujeto y predicado, el resultado es una visión del universo en la que la gramática, la lógica y la metafísica confirman su poder reforzando entre sí sus papeles. Así, Nietzsche observa que los seres humanos dependerán de Dios mientras tengan fe en la gramática[33]. Es decir, si Dios es concebido como nombre (sujeto) o verbo (proceso), o las dos cosas, su existencia refleja la reificación última de la estructura sintáctica de sujeto-verbo. Y a la inversa, mientras los seres humanos dejen de plantear cuestiones críticas sobre qué verdades, si hay algunas, pueden inferirse de la gramática, continuarán refiriéndose a la gramática como si fuera Dios.

Aunque el uso de estos argumentos prueba que Nietzsche era perfectamente capaz de usar la razón y la lógica para articular su visión dionisíaca de la existencia, fue reacio a creer que estos argumentos fueran suficientemente poderosos para cambiar el efecto de las con-

venciones en el pensamiento. En otras palabras, incluso donde la lógica se pueda usar para defender la perspectiva dionisíaca, Nietzsche parece haberla considerado más como un enemigo que como un amigo. Por ejemplo, aunque la lógica puede ayudar a clarificar la enajenación ilícita de las estructuras gramaticales en mistificaciones metafísicas, Nietzsche la describe como cómplice de la gramática. En el mismo sentido, sólo confía en la poesía y en otros usos artísticos del lenguaje como opciones para contrarrestar el efecto paralizador de las convenciones gramaticales. Incluso en los casos en los que la lógica sirve al bien dionisíaco, sólo la poesía o la tragedia son la garantía para conseguirlo. Esta situación —habría que añadir— no se sigue del uso de la perspectiva dionisíaca como tal, sino sólo del rechazo de Nietzsche a abandonar una fe especial en el genio artístico.

Así, pues, a pesar de la crítica de Nietzsche a la lógica, aguda por lo general, se hace necesario decir algunas cosas en defensa de la lógica. Sin intentar excluir, o sin excluir de hecho, la importancia de la perspectiva dionisíaca, podemos decir sencillamente que estamos en deuda con la lógica (y con la gramática), porque nos proporciona ciertas estructuras de pensamiento que garantizan la inteligibilidad de lo que se comunica verbalmente. La distinción entre sujeto y objeto puede ser que no conduzca a expresar la naturaleza del devenir; pero, mientras no se la considere como algo absoluto, o se adopte para referirse a un conjunto fijo de categorías, es una herramienta útil y válida para hacer inteligible el mundo. Más aún, no se puede pretender que la relación entre el yo y el mundo sea siempre una relación de unidad mística dionisíaca. Hay un problema político y ético en juego respecto de si a la lógica se le debe negar una palabra en cuestiones de verdad. Lo que sí se puede pretender es que el punto de vista de la lógica y el razonamiento clásico no se consideren algo absoluto y que se hagan explícitas sus limitaciones. Sin embargo, si se llega más lejos, señalando que estas limitaciones descalifican a la lógica como norma de conocimiento, esto es ir más allá

de la crítica original. Esta crítica se refiere a la naturaleza abstracta de la lógica y a su separación de los procesos inconscientes del organismo. Ahora bien, una vez que se han hecho estas puntualizaciones (y se han hecho según las reglas fundamentales del razonamiento lógico), se puede seguir usando la lógica. Lo que se añade son algunas reservas respecto de la extensión de su validez.

PERSPECTIVA Y POLÍTICA

Consideremos ahora, hipotéticamente, la opción más extrema de invalidar a la lógica. ¿Puede estar justificada esta táctica, incluso en nombre de la integración dionisíaca? Nietzsche ha mostrado que invalidar al inconsciente en el problema de la verdad constituye una importante distorsión de la naturaleza del conocimiento. Podríamos argüir que la invalidación de la lógica crearía un problema similar. A pesar de todo, parece que en algunos casos el método lógico se ha vuelto tan poderoso, que ha llegado a invalidar completamente la voz del inconsciente. Por ejemplo, se podría sostener que los deseos inconscientes sólo pueden expresarse adecuadamente en los sueños y añadir luego que los sueños no tienen nada que ver con la verdad. Éste sería un caso extremo de invalidar al inconsciente. ¿Qué sucedería si, como alternativa a este tipo de actitud por parte de la razón alienada, se propusiera exactamente lo contrario? ¿Qué sucedería si se intentara invalidar a la lógica, señalando que su única expresión lícita está en la gramática, pero se afirmara que la gramática (como los sueños) no tiene absolutamente nada que ver con la verdad? Del análisis de Nietzsche del pensamiento como ficción y de sus afirmaciones sobre la lógica y la gramática se desprende que a veces se inclina a considerar esta posición[34].

Suponiendo que ésta fuera la posición de Nietzsche, ¿por qué sucede que resulta tan monstruoso invalidar la relación de la lógica con la verdad en comparación con la invalidación de la relación de

los sueños con la verdad? ¿Por qué sucede que invalidar a la lógica parece ser un sacrificio muy grande de la verdad, cuando invalidar a los sueños podría ser un sacrificio equivalente? El poder de la lógica reside en su capacidad para procurar una cierta estabilidad y regularidad con las que se le pueda dar a las experiencias un sentido y una función dentro del ámbito del mundo lógico. Esto lleva a Nietzsche a sostener que la contribución de la lógica clásica al conocimiento reside en su función regulativa más que en la naturaleza específica de sus reglas. En otras palabras, en la medida en que se da una estructura formal con la que la conciencia puede comprender la experiencia, los elementos determinantes de esa forma son relativamente arbitrarios en relación con el conocimiento. Por ejemplo, los principios de exclusión de tercero y de no contradicción podrían ser arbitrarios para conocer el mundo; pero lo que no es arbitrario es que tiene que haber una estructura formal u otra. Digamos que, si en lugar de ver la realidad a través de la categoría de individuación, se suprime sencillamente esta categoría, ¿seguiría en pie la idea misma de no contradicción? O supongamos que, en lugar de considerar a las cosas o como estáticas o en proceso, se las considerara sólo como en proceso. ¿No seguiría siendo posible conocer el mundo? Estas hipótesis son compatibles con la teoría de Nietzsche del perspectivismo: «En la medida en que la palabra 'conocimiento' tiene algún sentido, el mundo es cognoscible; pero es *interpretable* de otro modo, porque no tiene un sentido detrás de él, sino innumerables sentidos»[35]. Lo que hasta cierto punto es incompatible con una tesis amplia del perspectivismo es la supresión predeterminada de algunas perspectivas, para asegurar la aceptabilidad de otras. Aunque para fines experimentales sea interesante la suspensión de algunas categorías del pensamiento, equivaldría explícitamente a una censura intentar la supresión de categorías específicas.

La idea de que el conocimiento depende de una forma, pero que su principio formal es relativamente arbitrario, es interesante.

Tiene en cuenta algunos experimentos teoréticos curiosos; por ejemplo: ¿Cómo sería el mundo si se borrara de la conciencia el concepto de individuación? ¿Cómo se le presentaría entonces la realidad a la conciencia? Una de las principales intuiciones de Nietzsche es que la realidad se podría describir como voluntad de poder, y nada más[36]. El perspectivismo experimental de Nietzsche tiene grandes posibilidades para el pensamiento. Pero presenta también importantes problemas teoréticos y prácticos. El principal problema es el de la supresión y la censura. Esto no es afirmar que las categorías que usamos ahora no supriman y censuren otros modos de examinar la experiencia, especialmente los modos dionisíacos. Pero invertir el proceso y sustituir unos agentes de censura por otros no es una solución satisfactoria. Meramente se reproduce la enfermedad, en lugar de buscar y tratar la causa. Las raíces del problema de la supresión y la censura están en el propio resentimiento, no reconocido, hacia la vida misma. Cuando Nietzsche intenta forzar la *inversión* de todos los valores anteriores, recurre a una teoría de dominación de la existencia, del sentido y del valor para justificar su violencia agresiva contra los valores superfluos. Al afirmar que, siempre que unas perspectivas se convierten en las más poderosas tienen que decretar necesariamente la eliminación de todas las perspectivas rivales[37], ignora su responsabilidad de defender la totalidad de la vida. La pregunta siempre es ésta: ¿Poderosas para quién? ¿Saludables para quién? La dominación en sí misma es un concepto vacío (como la ficticia esencia metafísica), si se usa simplemente para justificar algo que ya está demostrado que existe o que tiene valor. Por el contrario, si la dominación se usa para justificar el valor de formas intelectuales de agresión contra la vida, entonces se vuelve al esquema socrático de sometimiento y de reforma de la existencia.

Anteriormente se ha indicado que la auténtica conciliación de los impulsos socrático y dionisíaco sólo puede tener lugar en términos dionisíacos. Supuesta la represión socrática de lo dionisíaco y la

resultante exclusión dionisíaca de lo socrático, ¿hay una reconciliación posible entre la lógica y la perspectiva dionisíaca sobre la verdad? En el proceso de hacer inteligible la perspectiva dionisíaca, Nietzsche se apropia de la lógica no del método lógico mismo, sino de dos conceptos más amplios: la idea de regularidad y la idea de que, para que el mundo sea inteligible, tiene que haber alguna estructura formal para darle sentido. Pero, al mismo tiempo, mantiene su ataque a la lógica en el sentido específico del término. A la conciliación entre la inteligibilidad y el principio de la vida se le da la apariencia de que tiene lugar en la vida misma y no en virtud de la mediación de la razón. Nietzsche consigue este efecto o llamando a su principio formal una ley de la vida o usando ciertas figuras poéticas de lenguaje, como la personificación, para darle a la vida una voz humana y para poder explicar su sentido[38]. En sus últimas obras, Nietzsche intenta hacer inteligible el fluir dionisíaco con la idea, presentada en el *Zaratustra*, en *Más allá del bien y del mal*, la *Genealogía* y el *Ecce Homo*, de que la vida es un proceso de autosuperación (*Selbstüberwindung*). Esta perspectiva de la existencia, llamada retóricamente «ley», constituye la lógica de la filosofía dionisíaca de Nietzsche. Este principio informa la interpretación de Nietzsche de la vida y de la historia y es la estructura formal fundamental para sus argumentos contra la metafísica y la moral tradicionales.

El hecho de que Nietzsche minimice su deuda con la razón y con la lógica y confíe, en cambio, en la retórica y en la metáfora para presentar sus intuiciones más importantes no significa necesariamente que la lógica y la razón no participan en el desarrollo de la verdad o que sus intuiciones no son válidas. Eligió su método de presentación por una razón: para transmitir una sensación de la inmediatez de la vida y para dar la sensación de que la vida tiene ya un sentido y no necesita la teoría para imponerle un sentido superfluo y abstracto. A pesar de todo, la tendencia de Nietzsche a suprimir la necesidad de la lógica revela también ciertas debilidades. Su teoría

está abierta a los grandes éxtasis dionisíacos, pero también a posibles supresiones extremas del principio de individuación. Estas posibilidades de perspectiva, y también sus limitaciones, tendrán importantes consecuencias en sus opiniones sobre la naturaleza humana y en sus teorías éticas y políticas.

LA LÓGICA DE LA AUTOSUPERACIÓN

Nietzsche estaba decidido todavía a desafiar a Sócrates cuando desarrolló la lógica dionisíaca de la autosuperación. Sócrates afirma que recibió de Diótima su sabiduría sobre los misterios del amor; pero el Zaratustra de Nietzsche recibe el sentido secreto de la vida de la vida misma: «Y este secreto me lo reveló a mí la vida: 'Mira —me dijo—, yo soy lo que siempre *debe superarse a sí mismo*'»[39]. Al fenómeno de crecimiento y deterioro, de cambio y recuperación-reorganización, Nietzsche le dio el nombre de «autosuperación». La idea de superación unifica todos los procesos de la vida y, al mismo tiempo, da un criterio de lo que es y no es la vida. El concepto de superación es suficientemente amplio para abarcar el proceso del cambio en todas sus manifestaciones, incluidos los períodos de relativa estabilidad. Por otra parte, se puede aplicar más específicamente a lo que es activo, más que a lo reactivo, en la vida. Lo que es activo es capaz de trascenderse a sí mismo y de mantener ante sí un futuro abierto ilimitado. Lo que es reactivo sencillamente perece sin autotrascendencia. «Autosuperación» es el término que expresa una perspectiva con la que Nietzsche puede describir la totalidad de la vida y, al mismo tiempo, juzgar el valor de sus aspectos particulares. La razón de que este concepto de Nietzsche sea tan flexible como para aplicarse tanto a la totalidad de la vida como también a sus diversos aspectos, de una manera supuestamente descriptiva y también prescriptiva, es que el término «superación» es una metáfora, cuyo significado no se puede reducir a un referente literal o no ambiguo.

Los diversos niveles de discurso metafórico, implícitos en la concepción que tiene Nietzsche de la vida, tienden a hacer algo equívoco su uso del término «autosuperación», aunque no del todo inapropiado. El primer paso para su interpretación exige conocer cómo afecta el proceso metafórico al significado de las palabras de Nietzsche. Como a la vida, una vez personificada, se la describe como un interlocutor en diálogo con Zaratustra, de aquí parece seguirse que a la autosuperación se le da su significado en el contexto de una actividad humana. Pero esta impresión es falsa. El sentido moral de la «autosuperación» no es necesariamente algo que Nietzsche pretendía negar, sino que pertenece a las áreas fronterizas de la pedagogía de la vida, no a su corazón. De lo que Nietzsche trata aquí no es de un tipo de actividad humana, sino del proceso vital en todas sus determinaciones. El «yo» que representa al yo de la vida no se refiere exclusivamente al yo humano. Al contrario, amplía el significado del yo, puesto que se refiere a cualquier aspecto de la actividad de la naturaleza o de la cultura como un principio de orden y de relativa estabilidad en el tiempo. Aunque parezca que ahora se mantiene estable, tal estructura de poder será superada. Por tanto, el «yo» que representa a la vida no es algo contrario al individuo humano. Lo que se supera puede ser un aspecto de un organismo, un conjunto de creencias, un proceso, una meta. El «yo» se refiere al proceso dinámico de la vida. La ironía inherente al «secreto» de la vida es que el interlocutor le da forma y estabilidad a un proceso (el proceso del cambio, del fluir), afirmando que la estructura formal del proceso es destruir todas las formas que crea. En este sentido, el término «autosuperación» sintetiza la unidad dionisíaca de la creación-en-la-destrucción y de la destrucción-en-la-creación. El yo es lo que crea y lo que es destruido. En realidad, es lo que se destruye a sí mismo en orden a crear algo más allá de sí mismo.

El principio de Nietzsche de la autosuperación se opone directamente al principio de la autoconservación y supervivencia. Ahora

bien, si la vida es autosuperación, ¿significa esto que la autoconservación no es vida? La lógica de la autosuperación diría que, estrictamente hablando, no existe una cosa así como la autoconservación. En primer lugar, no existe una cosa así como un yo definible. En segundo lugar, el organismo no está sin cambios en ningún momento. Las células del organismo se están creando y destruyendo continuamente, y la identidad total, a la que se llama «yo», está también evolucionando y cambiando, aunque quizás menos explícitamente. Nietzsche no da mucho valor al concepto de autoconservación, ni siquiera en el sentido de protección de la propia vida de los cambios destructivos. «Lo que no me destruye me hace más fuerte», afirma en *El crepúsculo de los ídolos*[40]. Para Zaratustra el principio de la autoconservación es una manifestación del principio de la entropía. Los seres humanos que se preocupan de conservarse a sí mismos regresan a los «últimos» seres humanos[41]. Por el contrario, los seres humanos que eligen la senda de la autosuperación ponen el puente hacia el *superhombre*. La autoconservación tiende a concebirse como una parte reactiva de la vida. Cualquier acto auténtico de autoconservación que sea calificado como activo (p. ej., la superación de las fuerzas destructivas) se debería recalificar, más adecuadamente, como un acto de autotrascendencia. En el contexto total del sentido de la vida, Nietzsche concibe la conservación de la vida simplemente como un aspecto parcial, y de algún modo ilusorio, del proceso total de la autosuperación de la vida.

La interpretación dionisíaca de la autosuperación exige la suspensión del principio de individuación, incluso cuando se habla del yo. Desde el punto de vista dionisíaco, el yo siempre está en proceso. Representa la unidad dinámica del cuerpo, no algo que controla al cuerpo o que se aloja en una esfera diferente del cuerpo y de la tierra[42]. Pero hay también una interpretación apolínea de la autosuperación, que permite una lectura más individualizada, sin que necesariamente niegue el concepto fundamental de proceso. Según la lec-

tura apolínea, «autosuperación» significa el impulso a la autoperfección. La interconexión entre autoperfección y autosuperación es también una parte esencial del mensaje de Zaratustra a la humanidad[43]. Sin embargo, hay que subrayar que la idea de Nietzsche de autoperfección es estética más que moral. Ve el impulso de perfección como un impulso a la integración y a la totalidad, no como un esfuerzo moralista e intelectualista a ser perfecto en orden a acumular méritos o a adquirir poder para uno mismo para controlar o castigar a otros. También es importante recordar que la totalidad dionisíaca sigue siendo el fundamento, para la visión de Nietzsche, de la relación de la forma individual con el proceso total de la vida. En la medida en que se le dé preferencia a la forma individual sobre la totalidad, se viene abajo el propósito de las enseñanzas de Nietzsche.

EN EL CAMINO DE LA METÁFORA

Cuando se leen de una manera puramente discursiva los conceptos principales de Nietzsche, como el de superhombre, la voluntad de poder y el eterno retorno, se vuelve al punto de vista socrático alienado de intentar hacer inteligible el mundo exclusivamente mediante la lógica. Como estos conceptos se proponen ir más allá de la lógica, y expresan de algún modo la unidad dinámica de la vida y la riqueza del proceso artístico/creativo de la naturaleza, es un procedimiento inútil aplicarles un método de interpretación incompatible con lo que intentan expresar. Incluso el mismo Nietzsche, cuando intenta dar interpretaciones puramente analíticas del eterno retorno o de la voluntad de poder, es perfectamente consciente de que este método no es compatible con el significado global de sus ideas. En su obra publicada sólo se puede encontrar una exposición poética del eterno retorno y del superhombre, mientras que su intención de presentar sistemáticamente la voluntad de poder resultó un fracaso y una frustración. De esto no se sigue que las doctri-

nas de Nietzsche carecen de sentido, sino más bien que, para captar su sentido, hay que seguir un método diferente de interpretación.

El método de interpretación más adaptado a las doctrinas de Nietzsche es combinar el análisis crítico con una lectura metafórica de sus principales pensamientos. Si aceptamos que el proceso metafórico es un proceso apolíneo de representación, la combinación de los enfoques crítico-analítico y metafórico consigue unir los impulsos socrático y apolíneo de una manera no teoréticamente prevista por Nietzsche, pero que él realizó en la práctica, en mayor o menor grado, siempre que en sus doctrinas filosóficas se dan concepto y metáfora. En un primer ensayo, no publicado, Nietzsche afirma que todos los conceptos son como monedas lisas, cuyos grabados originales se han gastado después de siglos de uso[44]. Advierte que la metáfora es la esencia del pensamiento conceptual, que todo concepto es una metáfora olvidada. Pero una cosa es referirse al origen de los conceptos y a su separación de la experiencia viva, y otra distinta es conseguir descifrar la relación entre la función delimitadora y clarificadora del pensamiento conceptual y la función enigmática y desbordante del intuir-imaginar-pensar metafórico. Es necesario un modo más equilibrado de concebir la relación entre los aspectos apolíneo, dionisíaco y socrático.

La filosofía dionisíaca que ofrece Nietzsche en su última obra es, en el mejor de los casos, una mezcla de concepto y metáfora en forma de símbolos, como el superhombre, la voluntad de poder y el eterno retorno. Estos símbolos son conceptuales y anticonceptuales al mismo tiempo. Son conceptuales en cuanto que en ellos se da un sentido que puede explicarse conceptualmente. Pero son anticonceptuales en cuanto que su sentido es suprimir los límites del pensamiento dividido, tipificado por el dualismo entre cuerpo y alma, sujeto y objeto, tiempo y eternidad. Nietzsche, a veces, se atreve a explicar la liberación de la lógica por medio de la metáfora. La metáfora, que nos lleva más allá de nosotros mismos, es la estructura ver-

bal simbólica apropiada para expresar la concepción dionisíaca de la realidad. Derriba las barreras y los límites convencionales entre los objetos, que es lo que Nietzsche espera de una experiencia dionisíaca. El sujeto que interpreta las metáforas participa en el proceso de crear el sentido o los sentidos metafóricos, de modo que también se derriben las barreras convencionales entre el que conoce y lo conocido, el observador y lo observado. La metáfora es participación creativa y un salto más allá del mundo literal, más allá del mundo cotidiano de la conciencia dividida, más allá del mundo de lo particular, del individuo. Participe en la creación o en la interpretación del discurso metafórico, el filósofo dionisíaco está necesariamente comprometido en el proceso creativo-destructivo de la vida.

De todas formas, poner todas las propias esperanzas de verdad en un proceso metafórico de interpretación es una reacción demasiado extrema contra el dualismo que se ha dado en el pensamiento convencional. La imaginación es un poderoso agente simbólico e integrador; pero es necesario que se dé una continuidad entre el trabajo de la imaginación y las realidades de la experiencia viva. Normalmente, esta continuidad la proporciona la vida misma, como lo insinúa la visión dionisíaca. Si, como se ha indicado antes, la vida se censura a sí misma o respecto del proceso intuitivo-metafórico o respecto del proceso lógico, realmente no puede darse una continuidad o integración. La manera dramática de Nietzsche de representar la lucha entre la vida y la lógica tiene ciertas ventajas; pero también tiene el inconveniente de convertir a la lógica en un adversario de la vida. En su última filosofía, Nietzsche cae, a veces, en un nuevo tipo de dualismo, el dualismo de lo que está «a favor de la vida» frente a lo que está «contra la vida». Ésta es una táctica retórica divisoria, que protege hábilmente sus propios puntos de vista —sin importar los que sean— de la crítica razonable simplemente llamando a sus críticos enemigos de la vida. En cualquier caso, la afirmación del inconsciente y del proceso metafórico pierde su sentido, si se usa sólo como un truco en un nuevo tipo de

dualismo, en el que la lógica degenera en una disfunción, mientras se da rienda suelta a lo contrario de la lógica.

Para evitar algunos de los extremos en los que cae, a veces, el pensamiento de Nietzsche como resultado de su crítica del razonamiento lógico, propongo que adoptemos una actitud más receptiva que beligerante respecto del sentido y del papel del lado dionisíaco de la vida. El proceso apolíneo de representación metafórica y el proceso lógico-dialéctico socrático necesitan estar mediados por una aceptación dionisíaca de la vida. Esto haría de lo dionisíaco no el antagonista de lo apolíneo y lo socrático (como se describe en *El origen de la tragedia*), sino realmente el mediador y el fundamento común de comunicación entre los dos. Una tendencia socrática a la inteligibilidad de la existencia, si se armoniza con la aceptación dionisíaca de la vida, aceptará también fácilmente la contribución metafórica para hacer inteligible el sentido de la vida. De un modo similar, una representación poética de la realidad, si se acepta en el contexto de la totalidad de la vida, no se puede separar ni inmunizar de la investigación lógica y de la crítica. En último término, si Nietzsche tiene razón en que la vida es el fundamento del sentido, entonces sólo reconociendo y aceptando la totalidad de nuestras vidas es como adquirimos el poder para darle sentido a la realidad con estructuras simbólicas, tanto lógicas como metafóricas.

Aunque la observación parezca obvia, es importante ver a la vida como el fundamento de la continuidad de la actividad lógica y de la metafórica (y también de otras). Si no se hace esto, se perderá el hilo por el que se pueden captar las mejores intuiciones de la filosofía de Nietzsche. Una filosofía dionisíaca tiene que ser capaz de poner claridad en el significado de una perspectiva que trasciende el dualismo del bien y del mal. Toda oposición al socratismo puro —a la necesidad de darle sentido a la vida de manera que no se amenace la autoridad de la razón— aumenta la propia dependencia del dualismo. Por lo tanto, la tarea dionisíaca consiste en liberar a la filo-

sofía de depender exclusivamente de la autoridad de la razón y en librar al filósofo-artista del poder de todas las perspectivas autoritarias y dualistas de la vida.

CAPÍTULO 2
CRÍTICA DE NIETZSCHE A LA METAFÍSICA

Según Nietzsche, la reconstrucción de la filosofía tiene que comenzar replanteando el sentido de la metafísica. Pensaba que la tradición metafísica y sus doctrinas eran el símbolo principal de la fragmentación del espíritu humano[1]. Se refería principalmente al idealismo metafísico y a sus implicaciones psicológicas y morales. Nietzsche se propuso analizar el proceso responsable de formular las distinciones entre eternidad y tiempo, razón y naturaleza, cuerpo y alma. Vio que a este proceso le era inherente un gran alejamiento de la vida. En particular, percibió que la tarea de la metafísica había sido la negación de la vida (la temporalidad, la relación humana con la tierra) y la reconducción de las energías creativas de la vida a la satisfacción en un más allá sin sentido. Quizás la metafísica se le hizo especialmente odiosa a Nietzsche, porque también él buscó un más allá como fundamento de los valores. Pero su fundamento de los valores difería significativamente del de la metafísica tradicional. El más allá metafísico al que Nietzsche se opone se basaba en el dualismo, mientras que él afirma una realidad más allá del bien y del mal, es decir, más allá de la alienación del ser humano del flujo de la vida. Nietzsche describe la nueva realidad con diversas teorías e imágenes, como la voluntad de poder, el eterno retorno, la inocencia del devenir y el superhombre. El mensaje fundamental que se oculta detrás de todas estas ideas es el mismo: la superación del nihilismo, de la decadencia, del resentimiento hacia la vida y de la fragmentación psicológica. Pensó que sólo si el individuo se abría a sí mismo al flujo de la vida no habría ya fragmentación ni dualismo. Esto exigía una inversión del nihilismo, específicamente la inversión del resentimiento del individuo hacia el paso del tiempo.

La crítica de Nietzsche de la metafísica presupone una moral nueva. La nueva moral debe trascender el dualismo, así como también eliminar la necesidad de una justificación de la culpa y del castigo. Por eso, la crítica de Nietzsche de la metafísica está íntimamente unida a una crítica de los valores morales dualistas. Sostiene que la realidad, en el nivel metafísico, no es otra cosa que un «continuum» de apariencias. Por tanto, estrictamente hablando, todos los supuestos límites metafísicos entre el bien y el mal son proyecciones de la inseguridad humana o, en el peor de los casos, nihilismo y resentimiento. La moral, la metafísica, la religión y los otros sistemas de valores son signos de métodos que afirman o la continuidad sana de la vida o su ruptura. Cuando Nietzsche critica los sistemas metafísicos de Platón, Kant y Schopenhauer, lo hace principalmente porque puede probarse que ejemplifican tal ruptura.

La ruptura de la continuidad existencial puede encontrarse en el dualismo, en el que se basan la metafísica y la moral tradicionales. Para ir más allá que ellas, Nietzsche critica la polarización de los opuestos en la que se inspira la metafísica. La reconstrucción de la metafísica, por tanto, comienza con una valoración crítica de lo que hay de erróneo en estas polaridades. En este capítulo y en el siguiente pasaré a reconstruir las opiniones de Nietzsche sobre los dualismos ser-devenir, yo-mundo, voluntad-causa y eternidad-tiempo. Su crítica de la metafísica gira en torno a estos cuatro dualismos, así como también en torno al dualismo cosa-en-sí/apariencia, que está en el fondo de los otros cuatro. Nietzsche responde a la tradición con las teorías de la voluntad de poder y del eterno retorno. Ontológicamente, estas dos teorías afirman la misma tesis, a saber, que todo lo que existe se puede interpretar como energía que está en flujo perpetuo. El objetivo de Nietzsche es tender un puente sobre el dualismo metafísico entre ser-devenir, eternidad-tiempo y yo-mundo.

En su crítica de la metafísica, Nietzsche sigue un método genealógico y perspectivista de investigación. Más que explayarse larga-

mente en el análisis de teorías específicas, entra rápidamente en el problema del origen de una teoría. Nietzsche aborda los problemas metafísicos con preguntas genealógicas y perspectivistas: «¿Cuál es el origen del concepto de ser?», y «¿de dónde derivamos el concepto de causa?». La pregunta genealógica se une con un enfoque perspectivista, el cual intenta exponer todos los valores «que niegan la vida» por lo que son, sin importar que sean sagrados o que éstos se hayan establecido dentro de la cultura. De este modo, Nietzsche esperaba salvar a la interpretación de la vida de todas las formas de las concepciones ascéticas, dualistas y alienadas de la existencia. Pero para salvar a la interpretación, hay que salvar al intérprete. La meta es liberar al yo, para que se afirme a sí mismo y ame la vida. En los últimos borradores de la «Transmutación de todos los valores» de Nietzsche, la crítica de la metafísica tradicional se pensaba presentar con títulos como «Nosotros los que decimos sí» y «El espíritu libre». Las metáforas asociadas a los títulos del libro que se había propuesto expresan claramente el tipo de perspectiva que Nietzsche pensaba seguir en su crítica de la tradición.

Como resultado del objetivo y del método de Nietzsche, su crítica se centra mucho más en el análisis psicológico de los supuestos preliminares de las diversas doctrinas metafísicas que en las doctrinas mismas. Nietzsche pasa rápidamente de la teoría a la interpretación y, luego, a la psicología del intérprete. Su perspectiva personal como crítico-intérprete se basa en la afirmación de la vida. El resultado es una crítica de la metafísica que no puede desprenderse, por una parte, de una crítica de la religión y de la moral, y, por otra, de una esperanza positiva en una nueva concepción de la relación del yo con la vida.

SER Y DEVENIR

El dualismo metafísico fundamental atacado por Nietzsche es el dualismo entre ser y devenir. Mucho antes de que se le ocurriera

el término «voluntad de poder», para designar la realidad de todo lo que está en flujo, había defendido ya la concepción de Heráclito de la existencia[2]. Para Nietzsche, como para Heráclito, la existencia es un proceso que está siempre en flujo. El rechazo de Nietzsche del ser lo resume él mísmo en estas tres tesis básicas: 1) No hay ninguna realidad sobre y por encima de la realidad del mundo físico; el recurso a una realidad sobre y por encima de la realidad del mundo físico es una ficción; 2) específicamente, es una ficción usar el término «ser» para una realidad metafísica que está por encima del tiempo y del devenir; 3) más en general, es un error usar denominaciones (en el sentido de nombres) para referirse a lo que está en flujo; la estabilidad de las cosas no puede ser supuesta partiendo de la estructura formal del lenguaje[3]. En otras palabras, el ataque a la metafísica es realmente un ataque a ciertas inferencias que se derivan del uso del lenguaje, como ocurre cuando se inventa un mundo de estabilidad y de relativa seguridad. Esta ficción estabilizadora oscurece la realidad del único mundo que existe realmente, el mundo de la vida naciendo y desapareciendo.

Nietzsche usó el método perspectivista de crítica, mucho antes de que se le ocurriera el término «perspectivismo», para describir su postura epistemológica, del mismo modo que sus ideas ontológicas son de fecha anterior al uso del término «voluntad de poder». En su crítica del ser, Nietzsche combina los métodos genealógico y perspectivista de investigación. La pregunta: ¿Cuál es el origen del concepto de ser?, la utiliza para sacar a la luz un defecto en la perspectiva que pone como principio al ser. En un comentario sobre Heráclito, de 1873, Nietzsche acusa a los adversarios de Heráclito de «miopía», indicando con esto que el metafísico ve las cosas desde muy cerca; la mirada del metafísico no trasciende lo que le da consuelo y seguridad en el mundo del cambio y del flujo. Para Nietzsche, por el contrario, «ser» significaría la paralización de la vida en lugar de su continuidad o presencia. La vida es una, conti-

nua y fluyente, no hay un río estático en el que uno pueda pisar otra vez. Sin embargo, el concepto de «río» hace que parezca como si existiera el mismo río cada vez que se usa este término. Somos propensos a concebir la realidad del río como fijado por el concepto, más que como determinado por la realidad tangible que está sujeta al cambio. En resumen, por tanto, la idea de ser puede decirse que representa, primero, la paralización de la realidad y, segundo, la supresión de lo-que-es en favor de lo que al metafísico le gustaría que fuera.

La invención del concepto de ser tiene consecuencias que no se pueden separar de las categorías psicológicas, morales, e incluso religiosas, de la experiencia. El análisis de Nietzsche pasa inmediatamente a las cuestiones de la culpa y la responsabilidad. Según Nietzsche, los que postulan el concepto de ser son responsables de dividir a la realidad de sí misma. En un primer momento, la realidad se manifiesta como una unidad que se percibe intuitivamente. Pero, cuando aparece este concepto, la realidad queda dividida en lo que puede ser postulado conceptualmente y lo que es perceptible intuitivamente. El concepto, con su capacidad de predicción, su trascendencia sobre el flujo temporal y su tendencia a reformar la existencia, comienza a hacer que la existencia aparezca como un defecto porque no se conforma a lo que el concepto pretende que sea. El pensamiento conceptual prefiere tratar con entidades perfectas y encuentra satisfacción en ellas. El concepto experimenta que los existentes reales le plantean dificultades. Puede producirse un cálculo equivocado que no estuvo anticipado por los controles conceptuales. Más que admitir que el error se ha producido porque el concepto ha paralizado o suprimido el movimiento de la vida, el pensamiento conceptual tiende a atribuir el error a la naturaleza temporal, sensual, de la existencia o a su idiosincracia. Cuando esta sencilla situación psicológica se transforma en una teoría metafísica, el resultado es una desvalorización de todos los existentes temporales y

la simultánea elevación de la realidad al plano del ser, de la plenitud, de la perfección. La forma extrema de este tipo de auto-engaño es la teoría de que lo que nace, crece y perece está cargado con una culpa metafísica, mientras que lo que se separa a sí mismo de la existencia se alza contra ella como un salvador para redimirla. La vida es pensada como algo sin sentido, debido a su naturaleza temporal. Las ideas, por el contrario, son pensadas como algo que le da sentido y valor a la vida. Como se ha indicado antes, en *El crepúsculo de los ídolos* Nietzsche caracteriza al filósofo tradicional como un nihilista cuya convicción básica es el no-valor fundamental de la existencia[4].

La idea de que el ser implica presencia, mientras que el devenir o no-ser implica o ausencia o alienación de presencia, es una consecuencia directa de atribuirle una culpa metafísica al proceso del devenir. Al quedar cargada de culpa la temporalidad, la unidad de la existencia (que es un proceso de continuidad dinámica) es percibida como una desunión por el metafísico que quiere un todo que no contenga lagunas, ni oposición, ni pura evolución, sino meramente presencia indiferenciada. Siempre que al ser se le da el carácter de lo «uno» y lo «plenum», el devenir se ve como lo que es múltiple y vacío. Nietzsche señala que esto constituye la inversión de la situación original, en la que lo «uno» es todo-lo-que-es, es decir, devenir[5]. A diferencia del metafísico poco realista, Nietzsche ve la plenitud en la multiplicidad de los existentes. La unidad y la plenitud que se han atribuido al ser han pagado un precio excesivo. Se han conseguido a costa de negar la unidad y la plenitud del mundo de la multiplicidad y del cambio. Nietzsche está a favor de la presencia; pero esta presencia se refiere al devenir, que es el único tipo de existencia cuya realidad acepta.

Nietzsche desarrolla la investigación del origen de la huida de los seres humanos de la presencia de los existentes temporales combinando intuiciones psicológicas y metafísicas. Se pregunta por qué la necesidad de presencia tiene que tomar la forma de una retirada o

huida del cambio, el crecimiento y la corrupción. El Zaratustra de Nietzsche atribuye el problema a una división que incapacita al yo. El yo se aparta de desarrollarse de acuerdo con su naturaleza, que es afirmar la continuidad dinámica de la vida. Según Zaratustra, el bloqueo del auténtico auto-desarrollo lo causa el resentimiento hacia la naturaleza temporal de la existenica[6]. La necesidad de presencia en forma de «ser» tiene su raíz en la impotencia del ser humano para controlar la existencia temporal. Por ejemplo, uno se siente sin fuerzas o impotente respecto de lo que ya ha pasado. La mayor agonía del yo es que no puede «querer hacia atrás». Cuando intenta superar su propia impotencia para invertir el pasado, el yo se convierte en su propio torturador y se carga de culpabilidad. Como el pasado ya se le ha ido, el único modo de intentar que vuelva es haciendo que la pérdida del pasado se identifique con la aceptación del presente. En otras palabras, un pasado que no se acepta, y que se ha ido *como pasado*, es un pasado molesto que acaba perturbando el desarrollo presente de la vida en forma de culpa. Produce sobre el presente el resentimiento hacia el «fue». Y como todo momento presente se convierte en otro «fue», la voluntad bloqueada, que quiere que vuelva el «fue», sólo puede conseguirlo haciendo que el siguiente momento «sienta» culpa por estar ahí. De esta manera, el momento presente, con su pura presencia, su pura energía y sus posibilidades latentes para el desarrollo continuado de la vida, queda cargado con lastres y acusaciones, y de él se dice que *carece* de ser, porque ha venido sin que se le ordenara y se irá de nuevo del mismo modo. La naturaleza de la vida no coincide con las exigencias del yo alienado, cuya estructura psicológica es estar resentido por su falta de control sobre la vida. La persona alienada representa una forma de vida que, al odiarse o destruirse a sí misma, bloquea su desarrollo natural.

La alternativa de Nietzsche, contraria al resentimiento hacia el tiempo, es «la inocencia del devenir»[7]. Esta metáfora revela el intento de Nietzsche por liberar al devenir de su esclavitud al ser. La culpa

metafísica se eliminaría reconociendo que no debe haber ningún resentimiento hacia el perecer y nacer de los existentes. Pero la idea de Nietzsche de la inocencia del devenir se interpretaría mal, si se piensa que se limita principalmente a una aceptación del carácter perecedero de todas las cosas. Hay un tipo más sutil y vicioso de resentimiento hacia el tiempo que el que busca su satisfacción en la idea supramundana del ser. Zaratustra revela que la forma más enfermiza de resentimiento es el resentimiento hacia lo que perdura[8]. La persona sujeta a este tipo de resentimiento acepta la primera premisa de Nietzsche de que todo está en flujo. Sin embargo, esa persona pasa luego a sacar la inferencia de que, dado este estado de flujo, todo lo que exige permanencia a través del tiempo *merece* perecer. A veces Zaratustra se siente desbordado por esta doctrina nihilista, atribuida al adivino y relacionada también con las teorías de Schopenhauer. «Todo es perecedero; luego todo merece perecer. La justicia es la ley del tiempo, que obliga a devorar a sus hijos»[9]. Pero Zaratustra llama a esta doctrina «locura». La «venganza contra el tiempo» es la estructura psicológica enfermiza de la voluntad sadomasoquista, que suspende cualquier acción de querer porque no puede aceptar la continuidad dinámica de la vida. Todo el que está afectado por la venganza contra el tiempo sacrifica la inocencia del devenir (que incluye tanto la desaparición de las cosas como la continuidad de la vida) y dicta un juicio moral contra la continuidad declarando que, puesto que no hay nada permanente en la vida, entonces todo merece perecer. Puesto que nada permanece, no nos podemos permitir a nosotros mismos disfrutar con nuestros propios hijos, porque también ellos perecerán. Éste es el significado del mandato nihilista de suspender el querer. Esta locura es un acto de venganza contra la vida por parte del individuo que experimenta resentimiento por su impotencia para controlar el paso de la vida. Más que permitirse a sí mismo seguir queriendo a través de sus «hijos», la voluntad vengativa se vuelve contra la vida y condena a sus hijos a

no nacer nunca. «¡Toda [vida] está vacía; todo es igual; todo pasó!»[10]. Nada que perdura es apreciado, porque el único aspecto de lo que perdura que asimila la conciencia vengativa es la fatalidad de su eventual desintegración en el tiempo. El reconocimiento de la mortalidad encierra a la voluntad en un odio auto-destructivo a la vida. El hijo que es «devorado» por esta venganza contra la vida no es sólo el descendiente de uno, sea literal o simbólicamente, sino, lo cual es lo más importante, el hijo que hay dentro de uno mismo. Éste es el hijo que cree en la continuidad dinámica de la vida, en la inocencia del devenir y, como señalaré en el capítulo 5, en el *superhombre*.

Con la idea de la continuidad dinámica de la vida, expresada también en el *Zaratustra* como el proceso de la auto-superación, Nietzsche da una interpretación diferente del significado de venir-al-ser y desaparecer. La visión de Zaratustra de la auto-superación transforma el rechazo nihilista de la temporalidad en una afirmación esperanzadora del potencial de auto-desarrollo de la vida humana.

YO Y MUNDO

El mundo se ha explicado como el mundo heraclitiano del devenir. Las «cosas» no existen. Todo está en flujo. A las cosas se les da un nombre, se las iguala a unas con otras o se las llama «idénticas» a lo que eran en el pasado; pero sólo porque, en caso contrario, el mecanismo de la supervivencia quedaría probablemente dañado[11]. La siguiente ruptura importante de la continuidad existencial, a la que se refiere el mismo Nietzsche, es la ruptura entre el yo y el mundo. Nietzsche propone la relación entre la memoria y el olvido. Cuando yo recuerdo que esta silla en frente de mí es la misma silla que vi ayer, realmente he olvidado que no existe eso llamado «lo mismo» y eso llamado «cosa». Estos términos son ficciones convenientes para referirse a entidades cuya identidad o límites hay que afirmar para que mi vida diaria discurra sin problemas. Este proceso

analítico es relativamente justificado, puesto que, aunque nombrar cosas y distinguirlas a unas de otras constituye una ruptura de la continuidad existencial en términos de la unidad dinámica de la vida, yo también, como existente individual, necesito concretar mi continuidad en un mundo donde se requiere algún grado de estabilidad para funcionar psicológicamente. Sin embargo, mi continuidad, como se manifiesta por lo que yo he elegido recordar, no coincide necesariamente con la continuidad existencial de mi vida como es vivida realmente. La memoria es realmente una forma de olvido[12]. Al recordar ciertas cosas de mi pasado, siempre borraré otras muchas que yo decido no recordar. El papel de la transmutación de los valores es cuestionar la política y la sabiduría de lo que se recuerda y de lo que se olvida, es decir, de lo que se pone en primer plano y lo que se pone en el trasfondo. El transmutador de los valores tiene que cambiar el primer plano y el trasfondo. Tiene que llamar la atención sobre lo que se ha olvidado, de modo que se ponga en su sitio la significación de la identidad establecida de uno.

Aquí se plantea la cuestión de la autenticidad. Nos enfrentamos con la decisión sobre cómo entender los determinantes históricos y constitucionales del propio yo. Nietzsche dice que lo que yo identifico como mi yo, usando el primer plano de la memoria, puede no ser de ningún modo mi yo auténtico. Para hacerme posible a mí mismo acceder a *todo* lo que constituye el yo, tengo que rebajar la función de la memoria y dejar que mi propio yo se abra verdaderamente al mundo en el momento presente, suspendiendo el deseo de comprender el flujo de la vida tal como se mueve o hacia delante o hacia atrás. Esto le permitirá al yo o ego (*Ich*), que es por lo general el que controla mi identidad, suspender su control y comprender sus fundamentos[13].

La claridad conceptual es muy valiosa; pero, como Nietzsche señala en *Así habló Zaratustra*, es sólo una de las muchas dimensiones de la energía que constituyen la vida. Para poder alcanzar una

comprensión adecuada de uno mismo, el ego tiene que suspender o reducir su «status» como director del organismo y dejar que el organismo le hable de su realidad. Nietzsche usa a veces la metáfora del oír para referirse a este proceso de elevación de la auto-conciencia. Cuando el ego, que es el que por lo general controla al organismo, está al mando de la auto-conciencia, exigirá concebirse a sí mismo de acuerdo con lo que mejor fomenta sus intereses. Como puede justificar sus intereses apelando a la razón, consigue al menos una ventaja formal sobre el yo inconsciente. Por el contrario, el auténtico proceso del auto-descubrimiento se caracteriza por la capacidad para oír los muchos signos de armonía, de contradicción o desarmonía. Incluso aunque éstos se originen en procesos inconscientes, no se pueden considerar como insignificantes. Una vez más, tomando una metáfora de la música, se podría decir que el yo comprometido en comprenderse a sí mismo de un modo auténtico tiene que tener un oído fino para los tonos que el cuerpo y el inconsciente tocan en él y para él. Nietzsche subraya que, del mismo modo que el ego no es un observador apartado de la vida, sino que está arraigado en los instintos y las pasiones, así también el yo que oye no es en absoluto un observador apartado de sus experiencias. Cuando uno oye, tiene que hacer también valoraciones y juicios sobre lo que se debe conservar o transformar para el auto-desarrollo de uno y sobre lo que se debe desechar. «El yo siempre busca y escucha; compara, somete, conquista y destruye»[14].

¿Qué es este yo? El yo es el proceso de la vida tal como se manifiesta en el cuerpo y en la experiencia total de uno. El nombre que Nietzsche le da a este proceso es «la voluntad de poder». El proceso puede describirse metafóricamente como un escuchar, buscar, conquistar y descubrir. La transmutación del concepto de yo lleva a Nietzsche a analizar al yo y al mundo como voluntad de poder. Con esta idea, Nietzsche pone al descubierto la verdad, o más exactamente la falsedad, que hay detrás de la percepción del ego de sí

mismo como distinto del mundo. Afirma que la continuidad entre el yo y el mundo se ha roto a causa de los nombres convencionales, superficiales y diferenciadores de «yo» y «mundo» como dos extremos de una polaridad.

A diferencia de la disyunción de yo-mundo, Nietzsche dirá que toda la realidad es una unidad, aunque no una unidad bruta. Como le dicen a Zaratustra los animales: «Para los que piensan como nosotros, son las cosas mismas las que danzan»[15]. En lugar de este panorama de la unidad dinámica de la vida, la conciencia alienada distingue al yo del mundo, se retira de su plena participación en la vida y elige una perspectiva apartada, desde la cual pretende juzgar a la vida valiéndose de una dualidad que exalte a la vez al sujeto y al objeto. El sujeto, apartándose del mundo de la experiencia lo más posible, observa el mundo, y luego pasa a operar sobre él, como si el mundo (o el objeto) fuera un receptáculo de sus actos más bien que aquello que hace posible la actividad del sujeto. El campo unificado de la realidad queda roto en dos campos, con una parte que afirma todo el poder de un «director» y que, sin más, pasa a usar a la otra como aquello que debe ser dirigido. Muchas metáforas de este paradigma metafísico vienen a la mente como ejemplos. El mundo, por ejemplo, puede ser concebido como una orquesta que toca bajo la dirección de Dios. O, para recurrir al modelo más cercano a un paradigma de poder humano más que divino, la dualidad controlador-controlado puede imaginarse como el caso de una película en movimiento, en la que los actores que aparecen en la pantalla (el mundo controlado) son también los directores de la película y los jueces previstos de su calidad. La metafísica del sistema de Kant se aproxima mucho a este paradigma. Como cosa-en-sí, yo estoy separado de mi aparición en la pantalla, aunque controlo su realización. Como yo moral, me retiro lo más posible de cualquier placer que derive o de la visión de la película o de mi realización en ella. Mi función es permanecer completamente indiferente a la película, excepto para

corregir todas las deficiencias perceptibles en mi aparición (es decir, para ejercer más control sobre ellas).

La idea de voluntad de poder de Nietzsche pretendía anular e invertir este paradigma alienado de sujeto-objeto. Nietzsche afirma la continuidad de toda la experiencia: desde el dirigir hasta el actuar, pasando por el valorar, e incluso hasta el disfrutar por experimentar obstáculos en estas acciones debido a las tendencias opuestas y contradictorias de la realidad. La idea de voluntad-de-poder acaba con la discontinuidad entre sujeto y objeto, afirmando que en el mundo del devenir no existe una cosa así como un yo separado. El yo está enraizado en un mundo, que, lo mismo que el yo, consiste en un juego de fuerzas[16]. Ahora bien, la concepción de la realidad como voluntad de poder, a pesar de la función explicativa que Nietzsche a veces le da, es sobre todo una metáfora, ideada para salvar la ruptura, por la metafísica, de la continuidad existencial y de la unidad de la vida. Para ver por qué la idea de voluntad-de-poder no se puede tratar como una teoría científica, hay que considerar la crítica de Nietzsche de la causalidad. Nietzsche, a veces, parece que sustituye la idea de fuerza como voluntad de poder por el concepto de causalidad[17]. Pero esto no ocurre porque quiera hacer de la idea de voluntad-de-poder una teoría causal de explicación, sino más bien porque niega la existencia de la voluntad y de la causalidad. Esto le deja con una categoría de explicación, y ésta es la de fuerza. Como para Nietzsche no existe una cosa así como una voluntad en el sentido literal, «la voluntad de poder» tiende a ser usada como una metáfora vaga, cuyo significado cambia de acuerdo con el contexto en el que se emplea.

VOLUNTAD Y CAUSA

Nietzsche niega la existencia de causas, en el sentido trascendente, y de objetos del modo como se formula la distinción empíri-

ca entre causa y efecto. Rechaza el modelo kantiano de realidad por los dualismos que hay en él entre cosa-en-sí y apariencia o entre libertad y necesidad. Nietzsche no admite que el uso empírico de la causalidad sea útil para los seres humanos. Con un cierto grado de tolerancia llama a este tipo de explicación causal una «ficción convencional»[18]. Pero lo que sí encuentra virtualmente intolerable es la idea de causalidad trascendente. Su crítica del concepto de causalidad se basa principalmente en atacar el concepto metafísico de voluntad libre. Además, niega la existencia de Dios, especialmente la idea de Dios como causa primera y juez del universo. De esta manera trata de eliminar la dependencia de los seres humanos de un modelo religioso que usa la idea trascendente de causalidad —por ejemplo, la creencia en la voluntad libre y en la creación del mundo por Dios— como un medio de manipulación y de castigo de los individuos.

La crítica de Nietzsche de la voluntad libre y de la causalidad se basa en su desacuerdo con la representación general del mundo como cosa-en-sí y apariencia. Su rechazo del libre albedrío es un aspecto de su rechazo de la cosa-en-sí o, más exactamente, de la idea del alma como una forma de «en-sí» que dicta sus mandatos al cuerpo-como-apariencia. El distanciamiento de Nietzsche de este modelo de realidad parte de su negación de cualquier nivel de existencia más allá de lo que él llama «devenir». Sin embargo, su rechazo de la cosa-en-sí no es análogo a su negación del concepto de ser. Hay una diferencia importante entre la afirmación de Nietzsche del devenir y su aceptación matizada de la tesis de que la realidad no es más que apariencia. Mientras que en el caso del dualismo entre ser-devenir Nietzsche combina estos dos conceptos, aceptando un mundo del devenir al que le otorga los atributos de plenitud y presencia, en el caso de la cosa-en-sí y las apariencias no sólo niega la distinción, sino cada una de las dos categorías como representaciones adecuadas del mundo. Lo mismo que el ser, la cosa-en-sí es una ficción. Pero, a diferencia del devenir, Nietzsche considera también que el concepto

COYOACAN

kantiano de mundo fenoménico es una construcción ficticia. El reino de las apariencias, en el sentido kantiano, está orientado también científicamente a adaptarlo a él. Está en desacuerdo con el optimismo kantiano de que el mundo fenoménico puede ser conocido por la ciencia. Nietzsche cree que la predicción científica tiene sólo un valor de perspectiva limitado. El reino de las apariencias de Kant es un reino sometido a manipulación, un reino que carece de imaginación y espontaneidad. Por eso, Nietzsche sustituye las apariencias (*Erscheinungen*) por el concepto de apariencia como ilusión (*Schein*). Para Nietzsche, el mundo es verdaderamente un mundo de apariencia, pero apariencia en el sentido de lo que resplandece, de lo que se despliega a sí mismo, lo que se manifiesta a sí mismo, aunque desprovisto de una base sólida, ilusión. El mundo de las apariencias tiene que ser la justificación suficiente de sí mismo, ya que no hay ningún sustrato especial, semejante a la cosa-en-sí, que le sirva de base a la manifestación para garantizar su realidad.

Nietzsche afirma, además, que, mientras que al observador el mundo se le presente como *Schein*, si se le pide que le dé un nombre desde «dentro», llamaría a este *Schein* «voluntad de poder»[19]. La idea de voluntad de poder de Nietzsche sustituye al «en-sí» kantiano y a la concepción de la voluntad como «en-sí» de Schopenhauer, mientras que el concepto de *Schein* sustituye a las *Erscheinungen* kantianas y a la esfera de la representación (*Vorstellung*) de Schopenhauer[20]. Lo curioso es que, para Nietzsche, tanto *Schein* como «voluntad de poder» se refieren al mismo fenómeno, el mundo del devenir. Son dos maneras diferentes de referirse a una realidad que trasciende la comprehensión lógica. La siguiente nota, omitida de la colección *La voluntad de poder*, ofrece una información bastante precisa del modelo metafísico de realidad que tiene Nietzsche.

> «Contra la palabra '*apariencias*' [*Erscheinungen*]. N.B.: *Apariencia* [*Schein*], como yo la entiendo, es la realidad actual y única de las

L (6) 53619

cosas, es aquello a lo que por encima de todo le pertenecen todos los predicados existentes y aquello que, hablando relativamente, puede ser designado del mejor modo con todos los predicados y, por tanto, incluso con predicados antitéticos. Pero con esta palabra no se expresa ninguna otra cosa que la *inaccesibilidad* [de la realidad] a los métodos y distinciones lógicas: es así cómo 'apariencia' se relaciona con 'verdad lógica', la cual, sin embargo, sólo es posible en un mundo imaginario. Yo no propongo apariencia en oposición a realidad, sino que, por el contrario, tomo la apariencia como la realidad (la cual se opone a ser incluida en un 'mundo de la verdad' imaginario). Un nombre definitivo para esta realidad sería 'la voluntad de poder', o sea, darle [un nombre a la realidad] designándola desde dentro y no desde su naturaleza proteica, fluida e incomprensible»[21].

En esta nota no publicada de 1885, Nietzsche afirma que, cuando se accede a la realidad desde «fuera» —es decir, con el pensamiento conceptual y los métodos lógicos—, la realidad se percibe como una apariencia ilusoria. Pero la realidad se le ofrece *como ilusión* a una perspectiva que es, ella misma, una ilusión. Lo que es real, por tanto, no es la perspectiva ilusoria, sino lo que se opone a ser idealizado. Lo que es real se opone a la conceptualización y a la idealización en un «mundo de la verdad». Si se suspendiera tal punto de vista de la «verdad», la realidad se podría conocer por lo que ella es, algo inaccesible a los métodos y las distinciones lógicas, algo que incluye todos los predicados, incluso predicados antitéticos. Aquí Nietzsche está repitiendo la idea de lo dionisíaco y su oposición a lo socrático, sólo que ahora está usando un lenguaje metafísico en lugar de imágenes de héroes y dioses griegos. Consigue el mismo fin. El mismo papel que hizo Dionisos respecto de Sócrates se le confiere a la idea de voluntad de poder respecto del pensamiento lógico y discursivo. De la voluntad de poder se dice que es el nombre que el yo le da a aquello que se resiste a ser asimilado en un pensamiento discursivo.

¿Qué es lo que viola el pensamiento discursivo cuando trata de comprender la realidad? Por una parte, intenta hacerlo todo igual. Pasa por alto las diferencias individuales; pasa por alto el conflicto y la ambigüedad; no es lo suficientemente sensible para lo que no se adapta a su marco lógico. Los pies de la lógica nunca tocan suelo firme, podríamos decir, mientras que lo que a Nietzsche le gustaría es ver al metafísico enraizado en la tierra. ¿Qué sabe la tierra sobre cuantificación? La tierra sabe de fertilidad, alimentación o infra-alimentación. Puede ofrecer sus dones profusamente o puede tener poco o nada que ofrecer en otras ocasiones. No cuantifica su fruto, ni impone cuotas. No hace juicios como para tener éxito en cuotas de concurso de productividad o de falta de ella. La tierra simplemente hace crecer su fruto y lo alimenta. El pensamiento discursivo, por el contrario, impone patrones de cuantificación a la realidad, lo mismo que también juicios dualistas de valor de lo que es funcional o disfuncional, de lo que es bueno o malo. Estas observaciones, aunque no siempre las hace Nietzsche explícitamente, se presuponen en su crítica de la metafísica de la voluntad y de la causalidad. Su crítica de la causalidad empírica se basa en su preferencia por la cualidad sobre la cuantidad como criterio de medición de la realidad. Sus argumentos contra el concepto trascendente de causalidad —libre albedrío— están estrechamente relacionados con una crítica del dualismo entre bueno y malo y del afán psicológico de castigo.

Respecto del concepto empírico de causalidad, Nietzsche afirma que no existe una cosa así como causa. Sostiene que la atribución de la causalidad a una cosa o a un hecho es una proyección psicológica, basada en nuestros errores sobre la naturaleza del yo o de la voluntad. Nuestro sentimiento de la voluntad y nuestra intención de realizar un acto se han tomado equivocadamente por causas. «No tenemos absolutamente ninguna experiencia de una causa; considerado psicológicamente, derivamos todo el concepto de la convicción subjetiva de que *nosotros* somos causas, por ejemplo, de que el brazo

se ponga en movimiento. *Pero esto es un error*»[22]. Yo me separo a mí mismo de la acción que realizo. Manipulo, quiero o intento que se produzca algún «efecto». Esto quizás me da un sentimiento de poder psicológico; pero, según Nietzsche, dice poco o nada sobre lo que realmente sucede en el mundo. Señala que lo que sucede, sucedería independientemente de mi formulación sobre esa materia: «Haré esto». En *El crepúsculo de los ídolos* escribe: «El *mundo interior* está lleno de espejismos... La voluntad es uno de esos espejismos. La voluntad no pone ya en movimiento nada, ni, por consiguiente, explica nada. No hace más que acompañar a los acontecimientos, y puede también faltar»[23]. Una vez que desaparezca nuestra fe en la existencia de la voluntad, la voluntad no pone ya en movimiento nada para nosotros. Otros espejismos del mundo interior, cuya existencia Nietzsche rechaza, son los motivos y el ego. Un motivo «no es más que un fenómeno superficial de la conciencia, una cosa que está al lado del acto y que más bien oculta los antecedentes de los actos que los representa»[24]. Esto parece que es bastante cierto en los casos de auto-engaño. Nietzsche afirma que podemos estar viviendo en un estado permanente de auto-engaño respecto de nuestra visión del mundo, determinada por el ego.

Nietzsche atribuye la concepción empírica de la causalidad a una asociación errónea entre hechos que pensamos que queremos y hechos que vemos que se siguen el uno del otro con regularidad. Extiende también la crítica de la concepción empírica de la causalidad a una crítica psicológica de la necesidad de la ciencia. Aquí se recurre a un modelo psicológico un tanto diferente, aunque se mantiene el método psicológico de argumentación. Nietzsche ataca no la verdad o falsedad de las afirmaciones científicas, sino la necesidad científica de cuantificar la energía. «La ciencia ha vaciado el concepto de causalidad de su contenido y lo ha retenido como fórmula de una ecuación, en la que, en el fondo, se ha vuelto una cuestión indiferente en qué lado se coloca la causa y en qué lado el efecto. Se afir-

ma que en dos estados complejos (constelaciones de fuerza) los 'quanta' de fuerza permanecen constantes»[25]. Nietzsche señala que la cuantificación de las «constelaciones de fuerza» viola la naturaleza de las fuerzas en cuestión y que la reducción de la energía vital a una fórmula dice poco sobre la realidad en cuestión. Sus argumentos no deben tomarse en el sentido de que significan que no esperaba nada de la ciencia, sino más bien en el sentido de que las realidades que para él eran importantes no podían ser captadas por la ciencia. Volveré sobre este punto en el capítulo 4, cuando analice la teoría de la voluntad-de-poder más detalladamente.

En un argumento distinto contra la causalidad, Nietzsche señala que la regularidad de un tipo de hechos no implica su necesidad. Del hecho de que yo observo que ciertas cosas suceden con regularidad predecible no puedo deducir que tienen que ocurrir forzosamente de esa manera o que ocurrirán necesariamente de esa manera[26]. Nietzsche afirma que ciertas cosas son predecibles, porque son parte de procesos cuyos modelos forman ciclos más o menos regulares. Pero los conceptos de causa y efecto producen la sugestión de que la causa es de algún modo responsable del efecto o que el efecto se sigue necesariamente de la causa. Lo mismo que Hume, Nietzsche encuentra que la idea de una conexión necesaria entre causa y efecto es una proyección psicológica condicionada por la costumbre. Pero va mucho más lejos que Hume cuando señala que la razón de que la regularidad se interprete como necesidad es que los seres humanos le tienen mucho miedo a lo desconocido. Le tenemos miedo a no tener control de las cosas; quizás le tenemos miedo a las profundidades de nuestra propia naturaleza. Por eso, cuando nos enfrentamos con algo nuevo en nuestra experiencia, el temor a lo nuevo nos inclina a asociar el nuevo hecho con alguna experiencia del pasado más que a tratar de comprenderlo en sus propios términos. «No se procura sólo hallar una explicación de la causa, sino que se elige y prefiere una clase particular de explicación,... las expli-

caciones *más comunes*»[27]. En consecuencia, se aceptan ciertas causas o razones explicativas, y otras o se descartan o ni siquiera se deja que aparezcan. Nos hemos encerrado muy deprisa en un marco estrecho, pero seguro, de explicación. «Un tipo de postular causas predomina cada vez más, se ha concentrado en un sistema y, finalmente, aparece como *dominante*, es decir, como simplemente excluyendo otras causas y explicaciones»[28]. Nietzsche observa cómo se produce en la vida diaria la prevalencia de este fenómeno psicológico: por ejemplo, el banquero piensa sólo en los negocios, el cristiano en el sentido, y así sucesivamente.

Aquí reside quizás uno de los orígenes del poder psicológico de las ideologías totalitarias. Es el miedo a lo que es diferente, la inseguridad de no ser capaz de controlar lo que amenaza la estabilidad del mundo habitual, lo que nos mantiene encerrados en los modelos estrechos de las expectativas y, por tanto, de las explicaciones. Incluso la ciencia puede convertirse en un modelo estrecho de explicación (y en una ideología predominante), si se considera con qué fuerza satisface la necesidad de garantizar el control humano sobre los hechos naturales. Por el contrario, la sabiduría gozosa o gaya ciencia de Nietzsche comienza con la premisa psicológica de que hay que permanecer abierto a las aventuras teóricas, a los diferentes y múltiples modos de interpretar la realidad. La riqueza de la vida no puede ser agotada por la razón. Esto es algo que le debería producir satisfacción, más que pesimismo, al enamorado del conocimiento. La esperanza de Nietzsche es poder efectuar este cambio de actitudes con la transmutación de los valores.

Las ideas de Nietzsche pueden llevarse más lejos, a una crítica de la religión patriarcal. Mientras que la metafísica cristiana, con su gran miedo a la inseguridad y a la aventura, nos ha dado un universo sujeto a los decretos de un Dios-Padre, la metafísica de la inocencia del devenir de Nietzsche representa una liberación de tales decretos y de la represión de la espontaneidad de la vida. Nietzsche es

consciente, sin duda, de que sus contrapropuestas a la religión tradicional y a la ciencia son especialmente amenazadoras para el ego. La inocencia del devenir tiene como fin proporcionar un modelo metafísico no sujeto al control del ego. No debe haber ningún modelo de causa-y-efecto tal que la relación causa-efecto derive su esquema del supuesto control del ego sobre sus acciones. Desde el punto de vista de la inocencia del devenir, el ego es sólo un punto en el inmenso panorama de la existencia. La existencia es diferente del ego, cuyo único poder es convertir todo lo que pueda encontrar en una imagen de sí mismo y, de este modo, explicar el sentido de la realidad en términos de sustituciones de sí mismo, desde Dios a los átomos. Afortunadamente para la existencia, hay muchas cosas en la vida que se resisten al control del ego; pero, desgraciadamente para la vida, el ego tiene suficiente poder como para que todo lo que se le resista sea acusado de conspiración contra la «verdad» y, por eso, condenado. El ego rechaza la inocencia del devenir y, en su lugar, tiene que recurrir a una metafísica que le atribuya una culpa y le imponga un castigo a todo lo que se resista a su poder o ponga en evidencia su auto-engaño.

Nietzsche llama a la doctrina oficial del libre albedrío «metafísica del verdugo»[29]. Enlaza la teoría del libre albedrío con las doctrinas cristianas del pecado original y el castigo eterno en el infierno. Observa en concreto que, siempre que es poderoso el impulso a castigar y juzgar, se define a la «responsabilidad» de modo que intensifique el poder de la parte que juzga y castiga. En la sociedad patriarcal se inventó el «libre aldebrío» para que la clase sacerdotal pudiera manipular al pueblo con las amenazas del castigo de Dios[30]. «Tú eres libre» significa «tú eres responsable ante mí», lo cual a su vez significa «tú dependes de mí». Otra posibilidad, no mencionada por Nietzsche, pero también conforme con su modelo, es la situación en la que la libertad es presentada por una parte a la otra como un acto de generosidad o como un don. En este caso, «tú eres libre» signifi-

ca también «tú dependes de mí», es decir, «tú dependes de mí por este don». En el momento en que se me dice que soy libre, estoy manipulado a permanecer en un estado de dependencia hacia tal parte. Así, el recurso a la libertad puede funcionar en realidad como retórica enmascarada para reforzar la dependencia.

Nietzsche subraya aquí que este análisis de la libertad y la responsabilidad depende de que haya un fuerte impulso a juzgar y castigar por parte de los que definen la idea de libertad. Sin embargo, yo no puedo ser considerado libre y responsable en un sistema en el que «se me colgará» si no uso mi libertad «correctamente», es decir, exactamente como el juez-verdugo ha estipulado su sentido para mí. Aquí Nietzsche ha puesto al descubierto un fenómeno psicológico sorprendente. En el sistema de la religión patriarcal y de unas estructuras autoritarias de poder, libertad significa simplemente obediencia y dependencia. Aunque Nietzsche no hace referencia al mito del pecado original, un análisis de algunos elementos básicos de este mito podría servir para corroborar su punto de vista. «De todos los frutos de los árboles del jardín podéis comer, excepto del fruto de este árbol», significa realmente: «Sois libres para obedecer o desobedecer; pero si vais contra mi mandamiento o deseo expreso, seréis castigados severamente». Así, el Dios-Padre patriarcal expulsa a sus hijos del jardín, a no ser que su voluntad sea *idéntica* a la suya, es decir, a no ser que sean espejos de su presencia. «Libertad» en este caso significa: «Sigue mis mandatos a la letra; si no, serás libre para irte». Pero el exilio, por supuesto, significa muerte. «Si comes de este fruto, morirás». Más tarde, se modifica esta doctrina, y exilio de la voluntad del Padre se interpreta que significa castigo en el infierno. Aquí vemos un sistema de interpretación en el que el libre albedrío parece ser una estratagema para justificar la esclavitud y el castigo. Si el locutor hubiera dicho simplemente: «Haz lo que quiero, o de lo contrario serás exiliado, morirás o sufrirás eternamente», se obtendrían los mismos resultados. Se habrían obtenido con el uso de la

fuerza y sin ninguna necesidad de los conceptos de responsabilidad o libertad.

Lo que aquí corrompe los conceptos de libertad y responsa-bilidad es su uso dentro de una estructura en la que prevalece un uso tiránico del poder. La razón de que se dé un recurso verbal al concepto de libertad, y no al abuso físico de la fuerza, es que este tipo de estructura utiliza el consentimiento moral como táctica de control del comportamiento. Mientras Adán y Eva son «buenos», es decir, obedientes, Dios les otorga todos sus favores en el mundo y vivirán en el Paraíso. Desde el momento en que no son obedientes, se les envía un mensajero, que les habla de muerte, dolor y exilio. En este mito se expresa claramente el poder esencial de la desaprobación moral y la conexión del control del comportamiento con una metafísica de la responsabilidad y la libertad. Como táctica de castigo, el uso de la desaprobación moral combina el uso autoritario de la fuerza con el dualismo de bueno y malo. El dictador-juez moral está del lado de lo bueno, mientras que todo el que se aparte de la posición moral establecida es considerado «malo» y, por eso, merecedor de castigo.

El dualismo de bueno y malo hace imposible una metafísica sana, lo mismo que una moral sana. El análisis psicológico de Nietzsche del origen de las doctrinas metafísicas pone de manifiesto que donde no es fuerte el dualismo entre bueno y malo, tampoco lo es el deseo de castigar. Pero Nietzsche observa también que no hay que ser un firme creyente en el libre albedrío para estar afectado por el dualismo. Afirma que cualquier opción que se tome en la cuestión del libre albedrío —se sostenga el libre albedrío o el determinismo—, si el instinto de castigar es fuerte, ni siquiera una teoría determinista se librará de él. En este caso, el «enemigo» será meramente trasladado a otro plano, por ejemplo, a la sociedad:

> «Los unos no quieren, a ningún precio, abandonar su 'responsabilidad', la creencia en *ellos mismos*, el derecho personal a *su* mérito... Los

otros, por el contrario, no quieren responder de nada, ser la causa de nada, y ansían, como consecuencia de un secreto desprecio de sí mismos, *descargarse de no sé qué*. Estos últimos, cuando escriben libros, tienen hoy la costumbre de tomar en sus manos la causa de los criminales; una especie de piedad socialista es su indumentaria más apropiada»[31].

La idea metafísica de Nietzsche de la inocencia del devenir debe distinguirse de los distintos argumentos que usa para justificar el conflicto y la violencia. El punto que trata aquí es el problema del engaño del yo, y su caracterización es válida. Es decir, estoy enraizado en un autoengaño, si me concibo a mí mismo o como completamente libre o como completamente no-libre. En el primer caso, sufro quizás de vanidad. En el segundo caso, puedo sufrir fácilmente autodesprecio y, por desear excusarme o liberarme de algo dentro de mí que me aflige, culpo de la existencia de la condición que se da en mí a una condición que se da en la sociedad o a alguna otra influencia externa. Si, además, mi deseo de culpar a alguien o a algo es fuerte, tenderé a juzgarme a mí mismo o a otros muy severamente, dependiendo de si acepto la responsabilidad de la situación o le echo la culpa de ella a cualquier otra cosa.

Nietzsche propone una reconsideración de lo que significa para el individuo ser parte de la totalidad de una situación. El individuo no es responsable de la totalidad; tampoco la totalidad es responsable del individuo. Estas dos posiciones (claramente, la voluntad «libre» y «no libre») son psicológicamente interdependientes. Cada una es un intento por librarse de la carga implicada en la otra. La voluntad «libre», cargada con excesivas responsabilidades y colocada en un estado de dependencia de una autoridad superior, puede tratar de escapar de la culpa que se le atribuye haciendo a los otros completamente responsables de sus defectos. Por el contrario, la falta de poder subjetivo, implicada en la teoría de la voluntad «no libre», es

también una cierta carga para los seres humanos, porque los hace aparecer como meros objetos determinados por un entorno. Ninguna de estas posiciones es saludable o sana. Si Dios ha muerto, la necesidad de hacerse uno responsable de gobernar y juzgar al universo debe desaparecer. Por tanto, debe desaparecer el miedo a ser juzgado por una autoridad superior a uno. Estos hábitos psicológicos alienados, lo mismo que la idea de Dios, serían, según Nietzsche, sólo proyecciones del ego[32]. Sin embargo, es más fácil liberarse de la dependencia de Dios que de la dependencia del ego. Para comprender cómo Nietzsche intentó resolver este problema metafísicamente, hay que pasar a las ideas de eterno retorno y de voluntad de poder.

CAPÍTULO 3
MODELOS DE CONTINUIDAD EXISTENCIAL

Nietzsche vio que la continuidad existencial de la vida ha sido destruida por los valores inherentes a la tradición metafísica. El objetivo de su crítica de la metafísica es cuestionar, rechazar y cambiar todas las manifestaciones de la división del yo, originadas en la desconexión alienada del yo del flujo de la vida. Sus contrapropuestas a las concepciones alienadas de los valores y de la acción humana están contenidas en las doctrinas de la voluntad de poder, el eterno retorno y el superhombre. En cada una de estas interpretaciones de la existencia no hay una línea estricta de demarcación entre yo y mundo, sujeto y objeto, mente y cuerpo, individuo y cosmos, reflexión y acción, tiempo y eternidad. En el capítulo 5 se considerará el papel del superhombre en conexión con la idea de Nietzsche de lo que significa superar la moral tradicional. Aunque la voluntad de poder y el eterno retono no están desconectados de sus opiniones sobre la superación de la moral, Nietzsche prefirió asociar estos dos conceptos con la inversión de los valores metafísicos nihilistas. Por eso, el primer paso para comprender el grado en que estos conceptos pueden informar una metafísica de afirmación de la vida exige que consideremos ampliamente algunas de las contribuciones más importantes de estas dos doctrinas a la interpretación no dualista de la existencia.

LA VOLUNTAD DE PODER

El concepto más incomprendido de Nietzsche es, probablemente, el de voluntad de poder. No es una teoría plenamente desarrollada, pero contiene el potencial para proporcionar una síntesis de

su pensamiento. Como Nietzsche afirma, es el único concepto que puede incluir en sí todos los predicados, incluso predicados antitéticos[1]. «*Este mundo es voluntad de poder —¡y nada más!* Y vosotros mismos sois voluntad de poder —¡y nada más!»[2]. Aquí se da un concepto que salva la laguna entre el yo y el mundo, entre las diversas funciones del yo y los diversos aspectos del mundo. Inmediatamente surgen los problemas de cómo darle sentido a este concepto. El intento personal de Nietzsche de ofrecer una exposición sistemática de la voluntad de poder no tuvo éxito. Yo me centraré aquí más en el espíritu que en la letra de esta expresión de Nietzsche. En el capítulo 4 se ofrecerá una discusión teorética más elaborada de la voluntad de poder. Sin embargo, en el contexto de una discusión de la crítica de Nietzsche de la metafísica, el punto más importante que debe considerarse es en qué sentido se puede afirmar que el concepto de voluntad de poder establece una línea de continuidad entre la metafísica y la psicología. En otras palabras, si a uno se le define diciendo que no es otra cosa que voluntad de poder y al mundo se le define del mismo modo, ¿qué se afirma, cuando se dice esto, sobre la relación entre la naturaleza de uno, la naturaleza del mundo y el «mundo del devenir» metafísico, cuyo nombre último es «voluntad de poder»?

Desde una óptica metafísica, la voluntad de poder no fue el único nombre que Nietzsche le dio al mundo del flujo heraclitiano. También lo llamó «la inocencia del devenir», «mi 'más allá del bien y del mal'» y «el eterno retorno de todas las cosas». Cada una de estas expresiones es una metáfora de un aspecto de la existencia, que debemos resaltar considerando los problemas de la tradición que Nietzsche pretende corregir o curar. «La inocencia del devenir» se opone a la tendencia nihilista a ver la existencia temporal como una especie de castigo. «Más allá del bien y del mal» se refiere a la posibilidad de superar el dualismo implícito en la tradición moral. «El eterno retorno» se refiere a la presencia eterna de todo momento en el tiempo. «La voluntad de poder» se refiere a la energía universal en

su aspecto creativo-destructivo. Sin embargo, la exposición de Nietzsche del concepto de voluntad de poder carece de un marco con el que se pueda explicar la continuidad de la vida de un modo que vaya más allá de los dos principales modelos de explicación teórica que él ofreció. Estos dos modelos son el retorno de los estados de la energía y la dominación de unos estados de energía por otros. Las implicaciones de la posición de Nietzsche deben explicarse más detalladamente.

Un modo de describir la continuidad de la vida es mediante la idea de retorno: «lo mismo que ha sucedido antes volverá a suceder». Esta máxima no se toma en el sentido de causa y efecto (que Nietzsche niega), sino en el contexto de un ciclo o modelo en el que, una vez que aparece uno de los elementos del modelo, se piensa que se sigue el resto de los elementos únicamente por la razón de que todos son partes del mismo ciclo. Esta idea, desarrollada ampliamente, se encontrará en la idea de eterno retorno. Una vez que se consigue una cierta configuración de los estados de la energía, se piensa luego que todas las consecuencias de esta configuración particular se siguen en la misma secuencia, sin la adición o sustracción de cualquier elemento diferente. Por lo general, el modelo del retorno de la continuidad es el modelo principal de explicación de Nietzsche desde un punto de vista metafísico.

Por otra parte, el modelo psicológico principal de explicación de Nietzsche es la teoría de la dominación del orden y de la interacción. Otro modo de intentar explicar la continuidad entre los diversos aspectos de la existencia es decir que los estados de la energía están relacionados entre sí por una estructura de dominación. En este caso, *B* sigue a *A*, porque *B* está dominado por *A*. Supuesta la crítica de Nietzsche de la causalidad, tiene que abstenerse de ofrecer este tipo de interpretación. Sin embargo, es inconsecuente en este punto. Si critica el modelo de la causalidad diciendo que el mandato del ego puede acompañar a un acto, pero que no lo causa, debe-

ría al menos cuestionar el modelo de actividad de mandar-obedecer como una forma de explicación de todos los estados de la energía en la realidad. En una posición tomada por Nietzsche, invierte el paradigma controlador-controlado y observa que es el cuerpo el que controla al ego, y no a la inversa. También señala que la parte que manda es una constelación de fuerzas más que una entidad o facultad particular. Pero no se libera del modelo de continuidad-por-dominación, salvo con el paradigma de continuidad-por-retorno. Ésta es la razón de por qué su explicación parece incurrir en uno de estos dos tipos diferentes. En el modelo del retorno, no tiene sentido la separación entre causa y efecto, ni el dualismo, ni el ego, ni la voluntad, y todo está en flujo y fluyendo. En el modelo de la dominación, la estructura fundamental es el dualismo entre el fuerte y el débil, lo activo y lo reactivo, y hay mucha retórica cuando se separa al fuerte del débil mediante grandes actos de querer y dominar, sin hacer caso de las afirmaciones que se han hecho en otras partes sobre la no existencia de la voluntad.

También se da el modelo de continuidad que encontramos en la idea de voluntad de poder como auto-superación. Aquí Nietzsche intenta combinar las ideas del poder del retorno y de la dominación. Sin embargo, dada su crítica filosófica del yo y de la voluntad, hay que tomar el componente de la dominación de esta idea como no esencial y como superflua para el significado fundamental de la auto-superación. De hecho, al convertir la metáfora de la auto-superación en una ley de la vida —y, por tanto, al introducir el elemento de la dominación en la idea—, Nietzsche se opone a la naturaleza que inspira su propia teoría. En su moral política, donde el paradigma de la dominación alcanza su expresión más alta, la idea de auto-superación se pone al servicio de una visión opresora de la vida más que liberadora[3].

Hay todavía otro modelo de continuidad, que Nietzsche considera sólo pocas veces. Es el modelo del equilibrio interior y exte-

rior. En este caso, B sigue a A, porque el organismo trata de mantener un equilibrio interior cuando experimenta crecimiento, tensión o cambio. Es superfluo y erróneo sobreimponerle a un proceso fisiológico y psicológico la carga de que el proceso está siguiendo una estructura de dominación. Si se aplica el concepto de dominación a la estructura de cada hecho o interacción particular de la realidad, ya no será relevante aislar algunas estructuras como casos específicos de dominación, ya que cada estructura será la misma. La dominación será un dato del que nadie puede escapar. Sólo desde el momento en que se dice que causa y efecto son categorías superfluas para describir una serie de hechos, también lo son las ideas de «más fuerte» y «más débil». Puesto que Nietzsche quiso superar un modelo puramente determinista o mecanicista de explicación, tiene sentido que hubiera recurrido a paradigmas distintos del determinismo para explicar el cambio. Pero su intención era también curar una cultura muy fragmentada y alienada. Sin embargo, a pesar de todo, al describir la continuidad de uno en el tiempo con los modelos del retorno y/o la dominación, no se garantiza que se deje de ser una persona muy fragmentada. Es necesario un tercer modelo para darle perspectiva a la relevancia parcial de los otros dos. Yo sugiero que la idea de voluntad-de-poder puede interpretarse también desde el punto de vista del equilibrio interior.

El punto de vista del equilibrio interior se basa en la continuidad de uno en el tiempo, y la continuidad entre el yo y el mundo en una estructura diferente de las ideas de orden o de retorno o de dominación. En cada uno de estos modelos de explicación, las acciones de uno en la vida pueden ser las mismas, pero la concepción del yo es diferente. En el modelo de la dominación, yo puedo describir mi continuidad en el tiempo en una lista de mis proyectos y actividades. Desde que tengo control de mis proyectos, el currículum de mi continuidad lo demostrará el currículum de mi control sobre las cosas. La historia patriarcal está escrita desde este punto de vista de

control y dominación. El currículum acumulado de proyectos —sean fracasos o éxitos— se dice que constituye la historia de uno. Por el contrario, en el modelo del retorno no se pone el énfasis ni en la victoria ni en la derrota, sino meramente en que se es parte de un ciclo. Viajo con el ciclo; subo o caigo con sus olas. No hay ninguna meta, sino sólo el ciclo o la meta propia del círculo[4]. Los proyectos sobre los que tengo control consciente no necesariamente afirman mi identidad. Son epifenómenos que resultan de los estados de la energía, a los que identifico como aspectos del ciclo por el que tengo que pasar. Por eso, mi continuidad está ligada más a los estados de la energía que experimento que al uso al que aplico estos estados de la energía. Me experimento más como arrastrado por la existencia o como parte de un proceso más amplio que el yo, que como existencia que ordena que se me someta a mí lo que yo quiero.

La estructura del equilibrio interior comienza postulando un sentido de totalidad dentro del propio yo. Esta totalidad se puede atribuir a la capacidad del organismo para estabilizarse y para crear un equilibrio interior dentro de sí, basado en la energía de que dispone en cualquier estadio particular de su vida. Totalidad no significa que uno es una totalidad para sí mismo. Al contrario, uno es consciente de que la energía de que dispone es el resultado de los tipos específicos de interacción que elige para adaptarse a su entorno. Pero la interacción no opera como un modo de perderse en algo más amplio que uno (el modelo del retorno) o como un modo de explotar al entorno para aumentar el propio poder sobre él (el modelo de la dominación). La continuidad entre yo y mundo se basa en la necesidad de cada organismo de buscar su propio equilibrio a la luz de sus necesidades constitutivas y de las posibilidades disponibles en su entorno.

La idea de voluntad-de-poder puede tener este sentido, puesto que le recuerda a uno que no está compuesto de diversos compartimentos, cada uno de los cuales tiene una función distinta que hay

que cuidar. No hay distinción alguna entre mente y cuerpo o entre libertad y necesidad. Somos un todo continuo, aunque quizás no seamos conscientes de la continuidad. Lo último que se llega a conocer de un modo adecuado es la naturaleza del propio yo de uno. La idea de Nietzsche del yo como organismo total, más que como una función suya especializada (es decir, el ego), abre la posibilidad de una visión nueva de la existencia. Esto es una consecuencia de las ideas de Nietzsche de que el equilibrio interior no puede ser buscado por el ego o por lo que él piensa que es el equilibrio —una estructura de dominación dentro del cuerpo, sujeta a su control—. Es necesaria una transmutación del concepto de equilibrio. Encontramos el nuevo significado de equilibrio en la práctica logrando un sentido de totalidad dentro de uno mismo, sin hacerle violencia a ninguno de los centros de la conciencia. Por eso, es necesario practicar la honestidad y la sinceridad internas en lugar de vivir en el estado corriente de la confusión y del auto-engaño. El ego, al disminuir su control, asume una relación de dócil receptividad respecto del organismo total. Suprimida la censura del mecanismo del ego, el organismo puede crear su propio equilibrio, si se dan unas condiciones de salud.

Cuando uno descubre la continuidad dentro de sí mismo mediante la metáfora de la voluntad-de-poder («Vosotros sois voluntad de poder, y nada más»), ya no puede detenerse en los bordes de la piel. Deja que la continuidad de toda la realidad se haga sentir en su cuerpo y en su conciencia. «Y también el mundo es voluntad de poder, y nada más». Con la metáfora de la voluntad-de-poder se afirma la continuidad dinámica de la existencia y, si se dan las adecuadas condiciones de salud, se puede lograr un equilibrio creativo entre el organismo y el entorno.

Una vez que se ha logrado este equilibrio creativo, se verá que el modelo de la voluntad de poder como dominación es una destrucción tan importante de la continuidad existencial como los dua-

lismos criticados por Nietzsche, los del ser-devenir, causa-efecto, tiempo-eternidad, bien-mal. Dominador y dominado, amo y esclavo, héroe y decadente; estos dualismos no tienen lugar alguno en sistemas sanos, sean sistemas biológicos o sociales. La dominación es un intento desesperado por imponer el orden donde no existe ningún orden. No puede negarse la existencia de sistemas de dominación. Pero si uno se preocupa por curar la fragmentación y la alienación, como Nietzsche afirma que lo está, entonces de esto se sigue que hay que descartar el papel positivo que Nietzsche le da a la dominación y sustituirla por los conceptos de orden, síntesis y continuidad, basados en el equilibrio interior del cuerpo sano y en un equilibrio simbiótico entre los organismos y los entornos naturales y sociales, de los que son una parte. Esto no significa que el conflicto y la oposición dejarán de existir dentro de un organismo o entre los organismos vivos y su entorno. Lo que significa es que, cuando surjan los conflictos, no se deben interpretar, o forzar a solucionarlos, valiéndose de una estructura de dominación. Un conflicto no tiene por qué significar que dos entidades luchan a muerte para dominar la una a la otra (paradigma del conflicto de la cultura patriarcal), sino que la vida es rica y variada. En esto se expresa la riqueza y la variedad, y hay que convivir con ellas. Es sólo el miedo a lo nuevo, como Nietzsche lo observó, lo que nos tiene atados a expectativas estrechas y al paradigma de la dominación como explicación de todo lo que está en movimiento.

La dependencia de Nietzsche de la idea de dominación no fue absoluta. Si se respeta su crítica del dualismo metafísico y moral, se puede cuestionar seriamente el valor que para él tenía el «poder de dominar». La fuerza de la idea de Nietzsche está en que se resiste a una sistematización[5]. Al asignarle a la realidad el nombre más amplio posible con la metáfora de la realidad como voluntad de poder, Nietzsche deja abierto a los otros interpretar esta metáfora de unos modos que correspondan a su experiencia de la vida, lo mismo que

él intentó explicar su significado de unos modos que correspondieran a su propia experiencia y a sus observaciones. De esta manera, el filósofo no queda encerrado en una interpretación particular de la realidad, sino que siempre recibe con agrado nuevas perspectivas, cambios, e incluso contradicciones.

EL ETERNO RETORNO

Nietzsche no se propuso que la idea de eterno retorno fuera una parte de su crítica de la metafísica tradicional. La razón de esto, obviamente, es que, con esta expresión, Nietzsche intentó crear un mito nuevo que inspirara y guiara a los seres humanos. En los borradores de la «Transmutación de todos los valores», la doctrina del retorno encabeza habitualmente el libro cuarto y último de la serie, mientras que la crítica de la metafísica constituye un libro distinto. Sin embargo, es oportuno indicar que el «retorno» iba a ser la culminación de la crítica de Nieztsche de la metafísica. También es importante señalar que Nietzsche ve su doctrina como el símbolo de la transición de la visión de la existencia como negación-de-la-vida a la de afirmación-de-la-vida. La continuidad entre la crítica de Nietzsche de la tradición y la teoría del retorno es indiscutible.

El eterno retorno se presenta como la idea que inspira el principio de la continuidad dinámica y de la aceptación de todas las formas de vida. Esta teoría de Nietzsche, expresada principalmente en el *Zaratustra*, afirma que la vida que uno vive, exactamente como uno la ha vivido, retornará eternamente[6]. Retorna junto con el mundo entero de la energía, al que pertenece. Desde el punto de vista del individuo, el efecto de la teoría de Nietzsche es llevarle a uno a percibir su vida como vivida un infinito número de veces de la misma manera que ha sido vivida y está siendo vivida esta vez. «Retornaré... *no* para una vida nueva, ni para una vida mejor o parecida [*ähnlichen Leben*]. Retornaré eternamente para esta misma vida,

idénticamente igual [*zu diesem gleichen und selbigen Leben*], en lo grande y también en lo pequeño...»[7]. Desde el punto de vista metafísico, esta teoría propone el retorno infinito de grandes ciclos de energía a través del tiempo infinito.

> «Hay un gran año del devenir, un monstruoso gran año: es preciso que, a semejanza de un reloj de arena, se invierta sin cesar, de nuevo, para de nuevo correr y vaciarse..., de tal suerte que todos estos años se asemejan entre ellos en lo grande y también en lo pequeño..., de suerte que hasta nosotros somos en este gran año semejantes a nosotros mismos, en lo grande y en lo pequeño»[8].

Esencialmente, por tanto, Nietzsche enseña que la vida de un individuo y un gran ciclo del devenir tienen una estructura semejante. Todo lo que existe retorna; y nada puede ser sustraído del todo o añadido a él.

El significado principal de esta idea de Nietzsche reside en su potencial para inspirarnos a valorar la totalidad de nuestras vidas finitas y también la totalidad del universo ontológico al que pertenecemos. La cuestión planteada por Nietzsche es la siguiente: supongamos que todo lo que pudo existir alguna vez pudiera verse como reunido y contenido en un momento del tiempo, y este momento es ese momento, y no hay modo de evitar esta cuestión o este momento. Si fuera así, ¿qué actitud habría que tomar hacia la propia vida (como un todo, del nacimiento a la muerte)? Más aún, ¿qué actitud habría que tomar hacia el universo entero, donde la presencia de uno es meramente la de una «mota de polvo»?[9]. Para Nietzsche no hay mejor respuesta a esta situación que afirmar el momento, junto con la totalidad, como retornando eternamente. Ahora bien, como la teoría de Nietzsche representa no sólo una opción moral personal, sino también un pronunciamiento sobre la naturaleza de la realidad, hay que decir una palabra sobre si esperaba que sus lectores acepta-

rían esta enseñanza o las características que la inspiraban, o si otros factores, como la base de los datos científicamente relevantes, son los que deben determinar en último término su validez.

Dado que las doctrinas del Zaratustra de Nietzsche se presentan en una perspectiva metafórica y como una inspiración, parece que va contra la esencia misma del mensaje de Nietzsche sugerir que este mensaje debe ser repensado científicamente. El problema de si se debe exigir alguna evidencia, antes de que alguien acepte las teorías de Nietzsche, no se plantea en sus obras publicadas. Pero, sin embargo, sabemos por su obra no publicada que Nietzsche no excluyó la posibilidad de una formulación lógica de la idea del eterno retorno[10]. Pretendió que esta idea trascendiera a la razón, no que entrara en conflicto con la razón. Podría resultar terrible, arrolladora, misteriosa y producto de una inspiración, pero no absurda. Por eso, vamos a considerar brevemente si las teorías dionisíacas de Nietzsche tienen alguna relación lógica específica con opiniones distintas, pero paralelas, de la ciencia sobre más o menos los mismos temas.

Un especial interés tiene la relación entre las dos ideas principales de Nietzsche, de inspiración poética, en *Así habló Zaratustra* —el superhombre y el eterno retorno— y los resultados de la investigación científica de que disponían él y sus contemporáneos. Aquí, la conjetura básica es que las ideas de Nietzsche se pueden ver como alternativas poéticas a teorías científicas específicas que eran populares en su época. Sabemos que sus ideas se proponían ser una alternativa a la religión; lo que es menos probable que se advierta es que esa poesía puede cumplir el mismo papel respecto de la ciencia. En particular, el superhombre y el eterno retorno pueden tomarse como expresiones del intento de Nietzsche de ofrecer a sus contemporáneos una visión de los fenómenos más comprensiva de la que podía obtenerse con las ciencias. Por ejemplo, a diferencia de la teoría de la evolución de Darwin, basada en la selección natural, en la lucha

por la supervivencia y la adaptación al entorno, Nietzsche ofreció la idea de un proceso constante de auto-superación y evolución hacia el superhombre[11]. Aquí, el proceso de la evolución se describe como algo espiritual. Sus características no se trazan simplemente desde un estudio del pasado, por muy considerable que sea. Se desarrollan también dirigiendo la mirada al futuro de la humanidad[12]. En lugar de la adaptación al entorno, Nietzsche subraya la transformación del entorno. No se apunta, sobre todo, a la supervivencia, sino a la creatividad.

La teoría de Nietzsche puede considerarse aceptable, o no, como alternativa o complemento de la de Darwin. En cualquier caso, debe quedar claro que Nietzsche intentó transmitir poéticamente algo que, hablando estrictamente, no le concierne a la ciencia, porque cae fuera de su competencia. De una manera similar, a pesar de haber presentado la idea del eterno retorno de una forma mística y poética, Nietzsche no se propuso ponerla en una relación de lo uno o lo otro con los avances científicos de su época. La idea, al menos a primera vista, es compatible con las versiones del principio de conservación de la energía, que tenía un gran popularidad en tiempos de Nietzsche[13]. Pero no pudo reducir el significado de sus intuiciones a una teoría científica, porque esta última no le proporcionaba un marco que él pudiera utilizar para afirmar su existencia desligada del tiempo. La representación estética del sentido de la vida es su manera de reconciliarse a sí misma con la finitud. Si insistiéramos en que Nietzsche debió olvidar la poesía por respeto a la ciencia, le privaríamos de su mayor activo para superar el nihilismo.

LA TEORÍA DE LOS EFECTOS DESEADOS

Volvamos ahora a nuestra discusión sobre el papel que tiene el eterno retorno en la reconstrucción que hace Nietzsche de la metafísica. Para que sea consistente su crítica de la metafísica especulati-

va, que se centra en poner de manifiesto el proceso que lleva al individuo a proponer un sistema dualista y alienante de valores, debe dejarle un sitio a una concepción alternativa de la eternidad y del tiempo. De todas las destrucciones de la continuidad existencial quizás la más importante es la de la relación del individuo con el pasado perdido y con la muerte. La idea del eterno retorno, si se entiende correctamente, debe contribuir a salvar esta destrucción. Mi objetivo aquí es considerar el papel o la función de su teoría precisamente por su capacidad para llevar a la persona que la acepte más allá del nihilismo. Yo sostengo que la teoría de Nietzsche es, en algunos sentidos, muy vaga y que, por eso, es impredecible la respuesta que puede suscitar en los individuos. Aunque en algunos casos la teoría pueda llevarnos realmente más allá del nihilismo, ni su formulación lógica ni su aceptación por una persona como máxima moral indican que es la fórmula suprema de afirmación de la humanidad, como creyó el mismo Nietzsche[14].

La función positiva de esta expresión de Nietzsche es unificar los distintos conceptos metafísicos de tiempo, eternidad, yo y mundo en una gran relación sintética. Del mismo modo que el «retorno» es lo que más aproxima el devenir al ser, así también es el puente más grande entre la vida temporal y la eterna[15]. Todo momento que pasa retorna. Todo retorna como desaparece. Si se considera de un modo constructivo, esto podría ayudar a crear una síntesis entre el tiempo y la eternidad en el nivel de la auto-conciencia del individuo. Sin embargo, los efectos de la teoría pretenden ser de mucho más alcance que esto. Nietzsche pretendió también colocarla en el centro de la historia, redimiendo a toda la historia futura de la alienación de los valores que ha sufrido en el pasado. Esto, de nuevo, se puede interpretar de un modo positivo. Podríamos decir que nuestro sentido de la temporalidad está alienado, y que necesitamos una teoría nueva para elevarlo o modificarlo. En este contexto, Nietzsche se imaginó que el impacto de su teoría iba a ser tan

grande como para dividir a la historia en dos, como hasta ahora se le había atribuido al critianismo el honor de haberlo hecho. También creyó, según parece, que el pensamiento profundo de Zaratustra convencería a las personas que niegan la vida a dejar de vivir[16]. Aunque esta idea inspirara la fuerza para construir una cultura superior, sería también, para otros, una pensamiento paralizador más que inspirador. Podría usarse como un arma para destruir al débil. Como los efectos de la idea abarcan desde la integración del yo hasta el potencial rechazo y odio del yo, no podemos aceptar la caracterización que Nietzsche hace de ella como el signo definitivo de la afirmación de la vida[17].

De momento, abstengámonos de hacer conjeturas sobre los efectos históricos potenciales de la doctrina de Nietzsche. Antes de que se le pueda atribuir a esta idea de Nietzsche algún efecto histórico, primero debe producir su impacto en los individuos. Por esta razón, debemos investigar con algún detalle el proceso por el que una persona llega a comprenderla, y luego a aceptarla o rechazarla. Mi tesis es que la aceptación de la teoría como tal no es una garantía de la afirmación de la vida (como Nietzsche creyó), y que, por tanto, no es la aceptación o el rechazo de su significado objetivo, lógico o científico lo que debemos considerar, si intentamos ver cómo su teoría puede llevarnos más allá del nihilismo. Por otra parte, es a la vez apropiado y justificable considerar si las cualidades de afirmación de la vida, que Nietzsche le abribuyó a esta teoría, podrían no ser una función del proceso por el que se llega a pensar en ella. Recordemos aquí la afirmación de Kierkegaard de que el proceso por el que una persona cumple un compromiso ético dice más sobre la naturaleza y la cualidad del compromiso que el contenido objetivo real de la opción de la persona[18]. En otras palabras, Kierkegaard considera que el pagano que adora devotamente un ídolo tiene una relación mucho más auténtica con Dios que el cristiano que va a la iglesia por rutina. En el caso de la idea de Nietzsche

del eterno retorno, yo sugiero que el proceso por el que uno entra en relación con esta idea, y no su aceptación o rechazo real, contiene los datos más importantes sobre los aspectos, a la vez liberadores y paradójicos, de la idea de Nietzsche.

ALGUNAS RESPUESTAS HIPOTÉTICAS A LA TEORÍA DE NIETZSCHE

Consideremos, pues, en el nivel del individuo, los efectos psicológicos de la idea de Nietzsche. La idea del retorno se proponía curar la disyunción entre tiempo y eternidad, y especialmente el resentimiento hacia el pasado, que divide a la conciencia de la persona alienada. Si me imagino a mí mismo retornando eternamente, puedo sentirme psicológicamente más próximo a los ciclos de la vida y de la naturaleza: a las fases de la luna, al sol que sale y se pone, a los ciclos de las estaciones, a las olas del mar, al ciclo reproductivo. Éste es el espíritu de la teoría como le es comunicada a Zaratustra por los animales simbólicos, el águila y la serpiente[19]. Y, sin embargo, aunque la proximidad a la tierra pueda curar importantes aspectos de mi alienación de la vida, esto no significa todavía que el eterno retorno sea una idea verdadera. Por otra parte, reflexionando sobre esta idea, yo podría llegar a ser más consciente de los procesos que me unen a la naturaleza. Como le da un valor positivo a estos procesos, me capacita para ser más receptivo y para abrirme a la vida.

En *La gaya ciencia* y el *Zaratustra*, Nietzsche presenta la idea del eterno retorno como una prueba de la afinidad del espíritu con la vida. Los que no pueden soportar la vida y desean huir de ella de la forma que sea —piensa él— son incapaces de aceptar auténticamente esta idea[20]. La clave de la aceptación de la vida y del amor a la vida es, en primer lugar, que uno quiera aceptar todo su pasado hasta el punto de volverlo a vivir innumerables veces, y, en segundo lugar, que uno quiera afirmar de un modo similar la repetición de su pro-

pio futuro todavía desconocido. Primero tiene uno que aceptar todo su pasado como retornando eternamente, con todo lo que este pasado contenga. Esto incluirá no sólo las alegrías y los sufrimientos, no sólo lo que es excitante, sino lo que es insignificante y molesto, no sólo lo que estaba bajo nuestro control, sino lo que nos ocurrió a pesar de nuestra voluntad, no sólo los éxitos, sino también los fracasos. Incluso sin tener que aceptar de un modo similar también el futuro que está ante nosotros, ésta es ya una prueba difícil de pasar. Y, sin embargo, como lo sugiere Zaratustra, la aceptación de la idea del retorno revela que uno está curado de la enfermedad fundamental de la existencia humana alienada, la venganza contra el tiempo y el «fue»[21].

Pero, ¿no podría ser la idea del retorno otra forma de venganza contra el tiempo? ¿No podría revelar una incapacidad para dejar la vida cuando hay que dejarla, supuesto que uno no es divino o eterno? Incapaz para controlar el paso del tiempo, la persona alienada debería decirle al pasado: «Bueno, entonces te enseñaré a no huir de mí —haré que retornes para mí una y otra vez». Ciertamente, ésta es una posibilidad psicológica. Zaratustra posiblemente incluso pensó en ella[22]. Y, desde luego, hay una diferencia entre que uno acepte la idea del retorno con la intención de no dejar nunca el tiempo, o que uno afirme el paso del tiempo saliéndose de él y aceptando, sin embargo, su lugar en él. A favor de Nietzsche se podría sostener que la teoría del retorno tiene ciertas características constitutivas que tienden a impedir que alguien la acepte por resentimiento.

El individuo que desea recuperar el pasado tiene modos menos difíciles de hacer esto que afirmando el retorno. Es posible, por ejemplo, conservar vivo el pasado con la memoria o con actividades que lo unen al presente. En este caso, tenemos algún control sobre aspectos del pasado con los que deseamos estar en contacto, mientras que los aspectos dolorosos pueden descartarse o no destacarse. Pero si se acepta la idea del retorno, uno se obliga a mantener que

todo sucederá otra vez y que desaparecerá exactamente en la misma secuencia. No es como si uno registrara los mejores momentos que ha tenido y reprodujera ese registro una y otra vez. Según la teoría del retorno, no sólo todo volverá, sino que se irá también de nuevo en cuanto acabe su tiempo. Así, aunque es posible aceptar el retorno en un estado insano de la mente —el de querer sujetar el tiempo y mantenerlo bajo el control de uno—, la idea del retorno no se presta en absoluto a este tipo de concepción. La meditación sobre esta idea me remitirá a la verdad de que la existencia es temporal y de que *toda ella* desaparecerá, incluyéndome a mí.

A pesar de todo, hay que mencionar una restricción importante que Nietzsche no planteó. La doctrina de Zaratustra como tal no es lo suficientemente poderosa para superar el espíritu de venganza contra la vida. Destaco este punto, porque esta doctrina se describe, en *La gaya ciencia*, *Así habló Zaratustra* y *Ecce Homo*, como si se nos indujera a pensar que ésta es la explicación más alta que puede darse de la afirmación de la vida, y que si un individuo acepta esta teoría, ha pasado la prueba definitiva contra el nihilismo. Sin embargo, lógica y psicológicamente, es posible afirmar el retorno de un impulso sado-masoquista de torturar a otros y a uno mismo. Si se deja a un lado esta posibilidad, puede observarse que una persona que esté afectada por el espíritu de venganza contra el pasado no sentirá probablemente simpatía por la doctrina de Nietzsche. Aquí se ve la importante conexión que hay entre la inocencia del devenir y el eterno retorno. Aceptar el pasado de uno sin resentimiento significa que se ha superado la tendencia a los juicios morales punitivos. Por otra parte, de aquí no se sigue, a pesar de las explicaciones de Nietzsche en *La gaya ciencia*, que la persona que responda a la idea del retorno: «Nunca he oído nada tan terrible», está afectada necesariamente por un fuerte resentimiento hacia la vida. Nietzsche no admite la posibilidad de una persona que ama la vida hasta el máximo y que, sin embargo, rechaza la idea del retorno por razones que

puedan ser quizás válidas en la vida de esa persona. Se puede rechazar la repetición exacta de los grandes años del devenir no porque uno odie la vida, sino porque se odia la injusticia o la crueldad. Ésta no es una cuestión de negar la inocencia ontológica del devenir, sino de reconocer que los seres humanos no son tan inocentes como el «devenir». Si uno está implicado directamente en daños serios a personas inocentes, parece que es un signo de amor a la vida no desear repetir la propia existencia. La aceptación de la doctrina de Nietzsche no es en sí misma una prueba infalible del amor de uno a la vida o de la liberación de uno de la atracción nihilista al castigo.

Este punto nos remite una vez más a la tesis de que el significado existencial de la teoría de Nietzsche no depende tanto de su aceptación cuanto del proceso por el que uno se conforma a su mensaje. La importancia de eliminar todas las huellas del resentimiento está en si se está dispuesto a afirmar la idea del retorno. De la lectura del *Zaratustra* se concluye que, si ha habido resentimiento en el pasado de uno, ese resentimiento no puede ser superado. El pasado retornará eternamente tal como se ha vivido. Nada hay ahora que pueda cambiar la experiencia que uno ha vivido. Lo que se puede cambiar es la actitud que uno tome en el presente y en el futuro. Esto significa que afirmar el pasado sin resentimiento es un esfuerzo presente. Se abandona el pasado que ya no se puede controlar. Pero uno asume también la responsabilidad de afirmar que esa vida, y no otra, ha sido la vida de uno. Yo asumo la responsabilidad de mi propia historia y de *todos* los yo dentro de mí que constituyen mi historia. Si uno de mis yo es todavía el yo resentido (como el enano del Zaratustra), tengo que decidir si sigo alimentando ese yo en el futuro o si le hago frente adecuadamente a sus exigencias, hasta que pierda su razón de estar ahí. Esto nos lleva al otro aspecto del impacto de la idea del retorno: a su efecto transformador del futuro.

Un análisis psicológico de la afirmación de la vida, semejante al que hemos visto respecto del pasado, se da también respecto del

futuro. Si yo he vivido ya mi vida innumerables veces y la volveré a vivir también muchas más veces después de esta vida, ¿cómo afecta esto a mi actitud hacia el futuro? ¿No significa que estoy atrapado dentro de un ciclo del que no hay posibilidad de salir? ¿Es ésta una idea constrictiva o liberadora? Al oír esta idea la primera vez, uno se puede sentir arrastrado a verse a sí mismo como privado de toda opción futura. Sin embargo, el elemento determinista de la teoría no tiene por qué violar el sentido de la opción humana o la creatividad de una persona, a no ser que se insista, por ejemplo, en sostener el tipo de dualismo kantiano entre determinismo y libertad, al que Nietzsche trató de oponerse. Es verdad que, según Nietzsche, una persona que viva dentro de un «gran ciclo» está, por supuesto, necesariamente ligada a la red de los hechos que determinan su vida. Pero, como también dice Nietzsche: «Yo mismo pertenezco a las causas del eterno retorno»[23]. Para Nietzsche, la libertad existe dentro del destino como libertad para llegar a ser lo que uno es.

Por lo que respecta a afrontar el futuro, como a conformarse con el pasado, hay posibilidades psicológicas existenciales que sugieren motivos erróneos o para aceptar o para rechazar la teoría de Nietzsche. Por ejemplo, existe la posibilidad psicológica de que uno acepte la idea del retorno porque le da un sentimiento de seguridad sobre el futuro. En lugar de sorprenderme por intentar hacer algo nuevo, puedo tranquilizarme con la idea de que todo lo que suceda ha sucedido ya antes. Esto me mantendrá encerrado en un sentimiento de seguridad. Por otra parte, si me gusta la aventura, quizás desaparezca el gusto por la aventura cuando me imagino que lo he sentido ya un número infinito de veces. Aquí el grito del adivino: «Todo es lo mismo, todo ha sido», podría paralizarme. Pero ninguna de estas actitudes psicológicas hacia el futuro es sana. Las dos son reactivas. En el primer caso, soy reactivo al miedo a lo nuevo. En el segundo caso, soy reactivo al temor al aburrimiento. Para el yo sano, a lo nuevo no hay que tenerle miedo, y la vida no es un fenómeno

aburrido. Usar la idea del retorno como medio para contrarrestar cualquiera de estas dos tendencias podría ser demasiado oneroso. En los dos casos, uno se encerraría en un fatalismo más oneroso que o el miedo a lo que es nuevo o el temor a lo habitual.

Como la idea del eterno retorno parece justificar una forma extrema de fatalismo, su aceptación es contraproducente si no se dan las condiciones apropiadas. Nietzsche no le daría mucho valor a la visión que una persona tuviera de su idea, si el proceso que le lleva a uno a su teoría nace de una debilidad, una cobardía o una indiferencia fatalista hacia la vida. Para que su teoría pueda verse desde un punto de vista no nihilista, éste se debe defender con fortaleza, es decir, auténticamente. Hay que confiar en uno mismo y en la situación existencial de uno en la vida hasta el punto de que, si se enfrentara, por ejemplo, con la opción de una situación que tiene la apariencia de volver a repetir el pasado en su forma más terrible, se pueda decir: «Sí, quiero pasar por esta puerta», aunque uno sienta miedo y se estremezca por quedar atrapado para siempre en la situación dolorosa del pasado. Psicológicamente, sin embargo, el poder transfigurador de tal decisión puede cambiar la vida de uno. De esta manera, y sólo de esta manera, es posible superar el miedo a que se repita el pasado en la vida de uno.

En realidad, el único modo de comprobar tal situación es superando el temor a una decisión presente, que, si se toma en sentido afirmativo, parece que le lleva a uno a repetir la ex-periencia más dolorosa de su pasado. Si uno se decide a pasar por la puerta con el letrero «Retorno», encontrará que ha sucedido algo curioso. Si yo rechazara pasar por ella y me dijera a mí mismo: «No, esto es demasiado igual al pasado; prefiero seguir con mi vida 'segura' y quedarme con mi yo 'seguro' en su futuro», me quedaría encerrado en mi venganza contra el tiempo y en el miedo al «fue». Nunca sería capaz de trascender mi pasado, porque mi principal esfuerzo habría sido *evitar* repetir su dolor. Dependería para siempre de algo de lo que

aburrido. Usar la idea del retorno como medio para contrarrestar cualquiera de estas dos tendencias podría ser demasiado oneroso. En los dos casos, uno se encerraría en un fatalismo más oneroso que o el miedo a lo que es nuevo o el temor a lo habitual.

Como la idea del eterno retorno parece justificar una forma extrema de fatalismo, su aceptación es contraproducente si no se dan las condiciones apropiadas. Nietzsche no le daría mucho valor a la visión que una persona tuviera de su idea, si el proceso que le lleva a uno a su teoría nace de una debilidad, una cobardía o una indiferencia fatalista hacia la vida. Para que su teoría pueda verse desde un punto de vista no nihilista, éste se debe defender con fortaleza, es decir, auténticamente. Hay que confiar en uno mismo y en la situación existencial de uno en la vida hasta el punto de que, si se enfrentara, por ejemplo, con la opción de una situación que tiene la apariencia de volver a repetir el pasado en su forma más terrible, se pueda decir: «Sí, quiero pasar por esta puerta», aunque uno sienta miedo y se estremezca por quedar atrapado para siempre en la situación dolorosa del pasado. Psicológicamente, sin embargo, el poder transfigurador de tal decisión puede cambiar la vida de uno. De esta manera, y sólo de esta manera, es posible superar el miedo a que se repita el pasado en la vida de uno.

En realidad, el único modo de comprobar tal situación es superando el temor a una decisión presente, que, si se toma en sentido afirmativo, parece que le lleva a uno a repetir la ex-periencia más dolorosa de su pasado. Si uno se decide a pasar por la puerta con el letrero «Retorno», encontrará que ha sucedido algo curioso. Si yo rechazara pasar por ella y me dijera a mí mismo: «No, esto es demasiado igual al pasado; prefiero seguir con mi vida 'segura' y quedarme con mi yo 'seguro' en su futuro», me quedaría encerrado en mi venganza contra el tiempo y en el miedo al «fue». Nunca sería capaz de trascender mi pasado, porque mi principal esfuerzo habría sido *evitar* repetir su dolor. Dependería para siempre de algo de lo que

deseo liberarme desesperadamente. Por el contrario, si paso por la puerta cuyo letrero dice «Retorno: el futuro es el pasado que retorna», lo que sucede es que le hago frente al pasado con todo el poder de la conciencia y de una voluntad de afirmación de la vida; de esta manera, supero a la vez su influencia negativa sobre mí y mi miedo a que se repita. Aceptar la vida totalmente en tal coyuntura es, realmente, el único modo de abrirme al futuro que me había imaginado, pero que antes no podía alcanzar, porque estaba demasiado seguro de que podía separarme de mi pasado. Por tanto, el eterno retorno simboliza la continuidad dinámica de la vida, mediante la cual pueden curarse perpetuamente la división de mi yo y mi alienación.

Nietzsche no habla de aceptar el retorno en el sentido de aceptar una experiencia presente que parece idéntica a otra experiencia dolorosa del pasado. Pero este ejemplo es útil en cuanto que ilustra un proceso de análisis psicológico, en el que uno debe decidir si acepta la vida, a pesar del hecho de que parezca que le impone a uno exactamente el mismo modelo doloroso que experimentó en el pasado. Realmente, «el mismo» es una metáfora cuando se aplica a dos experiencias dentro de una sola vida. Dos experiencias no son las mismas, por muy semejantes que sean[24]. Si yo hubiera estado verdaderamente en contacto con la vida, habría percibido diferencias entre mis experiencias pasadas y presentes. Pero el yo alienado no quiere ver las diferencias, no es suficientemente receptivo para percibirlas. «Todo es lo mismo, todo fue». Es la voz del resentimiento hacia la vida lo que hay que afrontar dondequiera que se dé, sea en mis miedos, en mis pesadillas, en mis ideas filosóficas o en mis esperanzas. Si se dan las condiciones apropiadas, la conciencia alienada aprenderá, con el tiempo, de la conciencia sana que su modelo de vida ya no es aplicable. Cuando perciba que ya no puede dominar al yo o ganar victorias importantes sobre el proceso de la conciencia sana, la voz alienada dejará poco a poco de oírse. Cuando ya no pueda dividir, quedará auto-destruida.

El efecto psicológico de afirmar el eterno retorno de todas las cosas es que uno acepta el pasado y aumenta con ilusión el sentido de su vida en el futuro. Si la teoría es verdadera, nuestras vidas volverán a repetirse un número infinito de veces. Si no es verdadera, sigue siendo una cualidad psicológica valiosa tanto aceptar como asumir el pasado, sin tener en cuenta si volveremos a vivir la misma vida. Si uno cree que vivirá la misma vida otras muchas veces, probablemente intentará obrar de tal manera que haga de su vida algo que pueda valer eternamente.

La teoría de Nietzsche le exige a cada individuo que se examine dentro de sí mismo para determinar las opciones que haría en la vida, como si la idea del retorno fuera verdadera. Es posible que los tipos de opciones que uno haría como consecuencia de la idea del retorno difieran significativamente de las opciones que haría si pensara —como se hace normalmente— que su vida no se repetirá. Desde el punto de vista del paso del tiempo, habría que tender a querer usar el tiempo de uno sin perder un momento, sabiendo que el tiempo que se pierde nunca volverá otra vez. Desde el punto de vista del retorno, por el contrario, uno se puede poner en la perspectiva del yo eterno y recurrir a la sabiduría de ese yo. No habría una relación hostil entre el tiempo y la eternidad, como ocurre normalmente.

He mencionado la creencia de Nietzsche de que la aceptación de la idea del retorno, además de transformar y curar al yo interior, cambiaría el curso de la historia. Creyó que la idea tendría el mismo impacto dinámico en la historia que el que había tenido en su vida. De esta idea habían procedido Zaratustra y la visión concreta de una transmutación de todos los valores. Pero, a pesar de esta creencia, la idea del retorno no tiene el poder de un mito que pueda propulsar una era histórica. Es una expresión simbólica de la afirmación de la vida, pero no es una fórmula exclusiva de afirmación, y (a pesar de las expectativas de Nietzsche) carece de poder para destruir las fuer-

zas contrarias a la vida en la cultura. Ofrece una alternativa a un tratamiento alienado del tiempo y a la fragmentación del yo en el tiempo, que se deriva de separar y oponer el tiempo y la eternidad. Da a los individuos una oportunidad para reflexionar sobre, y para optar por, una metáfora de la vida y de la energía que va contra la corriente principal de la cultura occidental moderna, donde parece que nos tratamos a nosotros mismos como tratamos al tiempo. Del mismo modo que cuantificamos el tiempo, nos cuantificamos a nosotros mismos; del mismo modo que manipulamos el tiempo, manipulamos nuestras actividades en el tiempo; del mismo modo que «ahorramos» tiempo, dejamos de dar lo suficiente de nosotros mismos a la situación inmediata. La concepción del tiempo (y por tanto de nosotros mismos) como retornando eternamente es una idea contraria a la concepción imperante del tiempo en la cultura moderna. Si todo el mundo aceptara la idea del tiempo de Nietzsche y obrara en consecuencia con esta idea, cambiaría el fundamento de los valores históricos, como Nietzsche pronosticó. Pero este cambio no se puede imponer desde fuera ya en forma de mito o de ideología política. Tiene que venir desde dentro y salir tan libremente del yo de las personas como nos imaginamos que corren por el tiempo y el espacio infinitos las grandes olas del devenir.

CONCLUSIÓN

Como hemos visto, la crítica de Nietzsche de la tradición metafísica puede ser muy liberadora. Sus argumentos contra los diversos aspectos del dualismo metafísico tienen la finalidad de liberar al individuo, para que se forme una idea nueva de la relación entre el yo y el mundo. Nietzsche comienza a explorar las intuiciones fundamentales, necesarias para una ontología de la curación del yo, reexaminando el sentido de la metafísica. Aunque no se puede afirmar que la crítica de la metafísica tradicional vaya a convencer a una per-

sona a valorar de un modo nuevo su identidad de la manera general que se ha sugerido aquí, la crítica de Nietzsche es suficientemente concreta para señalar los casos problemáticos de fragmentación y alienación que se derivan de una destrucción de la continuidad dinámica de la vida. La importancia de curar la propia fragmentación y la división del yo es el mensaje principal de la afirmación de la vida, transmitido por la crítica de Nietzsche de la metafísica. Sin el restablecimiento del yo le es imposible a una persona transformarse en un espíritu libre genuino y afirmar auténticamente la vida.

Mucho más difícil es valorar las implicaciones de la teoría de Nietzsche del eterno retorno. En algunos aspectos, la teoría es muy específica, mientras que al mismo tiempo su presentación en forma de revelación la hace completamente vaga. Como en el caso de la idea de voluntad-de-poder, Nietzsche no completó la idea del retorno con un aparato de directrices interpretativas propuestas para preservar la intención de la teoría de la afirmación de la vida. En consecuencia, ni el mero elogio de la idea del eterno retorno, ni su aceptación como teoría ética, pueden tomarse como signos definitivos e infalibles de que se han superado todas las huellas importantes del resentimiento hacia la vida temporal. En el contexto de la vida y de la evolución filosófica de Nietzsche, esta idea puede verse como una expresión de su singular y excepcional amor a la vida y al destino. Pero, irónicamente, desde el punto de vista de las posibilidades que Nietzsche le abrió a sus lectores, la afirmación de la vida parece que ha sido más útil por haber cuestionado la tradición, que por su invitación a que sigamos su contenido más atractivo —afirmar la vida— como una teoría nueva sobre el sentido de la existencia. En este aspecto, nuestra respuesta a las intuiciones más valiosas que se pueden sacar de su obra no tienen por qué coincidir exactamente con sus expectativas.

CAPÍTULO 4
LA VOLUNTAD DE PODER COMO METÁFORA

Uno de los aspectos más controvertidos de la filosofía de Nietzsche es la interpretación de la idea de voluntad de poder. La voluntad de poder ocupa el centro de la obra madura de Nietzsche como el principio que no sólo explica la naturaleza de la realidad y de todo cambio, sino como lo que *es* la realidad misma. En una nota de junio/julio de 1885, Nietzsche afirma: «*Este mundo es voluntad de poder —¡y nada más!*»[1]. La misma idea se sugiere en *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal*[2]. Y, sin embargo, ¿qué significado se le puede dar a este término, «la voluntad de poder»? ¿Qué significado o significados le dio Nietzsche? ¿Ha sido entendida correctamente la idea de Nietzsche por los intérpretes de su obra? Como ha habido una muy clara variedad en la serie de las interpretaciones que se han dado a este principio, tanto por Nietzsche como por sus lectores, el problema que se plantea es si las diferentes interpretaciones tienen un significado filosófico. Desde la fe en la seriedad y la coherencia de la empresa filosófica de Nietzsche, rechazo desde el principio la acusación de que la variedad de las interpretaciones hay que atribuirla a algún deseo auto-destructivo, por parte de Nietzsche, de permanecer en la irracionalidad y la contradicción.

En este capítulo analizaré cuatro interpretaciones diferentes de la idea de voluntad de poder de Nietzsche, señalando por qué cada una de ellas toma un solo aspecto de esta teoría. Cada una de ellas contiene un elemento de verdad de las expresiones de Nietzsche sobre la voluntad de poder, pero ninguna de ellas, en la forma en que se expone, puede conciliarse con las otras. Defenderé que esta aparente paradoja se puede resolver si se distingue entre dos usos del

concepto de voluntad-de-poder en Nietzsche. En el primer caso, «poder» se usa en el sentido de dominación, mientras que, en el segundo, se usa en el sentido de energía que se repite. Aunque para Nietzsche estos dos sentidos de «poder» no eran mutuamente excluyentes, yo sostengo que, en orden a trascender el nihilismo, el uso del poder como dominación es enteramente inaceptable. Por esta razón, criticaré todos los intentos por elogiar el valor de la dominación mediante la teoría de la voluntad-de-poder, sea que estos intentos procedan del mismo Nietzsche o de los intérpretes que aceptan el espíritu de «prodominación» de su teoría. Por otra parte, para ser justos con Nietzsche, daré también razones contra las interpretaciones que reducen el significado de su teoría de la voluntad-de-poder únicamente a una justificación de la violencia, la dominación y la crueldad. Esta última posición es correcta en su comprensión de un aspecto de la concepción de Nietzsche, pero le falta reconocer el aspecto más luminoso de su concepción del poder.

EL FONDO DE ESTA INTERPRETACIÓN

Muchas notas de Nietzsche relacionadas con la voluntad de poder, y el abandono en 1887 de un intento por unificar su obra según una versión sistemática de su principio, revelan que, aunque consideró que esta idea era fundamental, se opuso a seguir un modelo sistemático de explicación como constitutivo de su teoría[3]. La razón de por qué Nietzsche se opuso a la sistematización no es que su pensamiento sea esencialmente discontinuo, como lo ha sostenido recientemente J. P. Stern[4]. Tal interpretación devalúa la importancia filosófica de la obra de Nietzsche, particularmente su crítica de la metafísica occidental. Por otra parte, los intentos por reducir todas las observaciones de Nietzsche, relacionadas con la voluntad de poder, a una sola idea filosófica, aunque procurando mantener su reputación como filósofo, no le hacen justicia a la extensa variedad

de fenómenos que Nietzsche se propuso incluir bajo este principio. Por eso, se hace necesario un método de interpretación de la teoría de la voluntad-de-poder que tenga en cuenta una pluralidad de interpretaciones y que sea capaz, al mismo tiempo, de exponer de un modo unificado y coherente el significado ontológico, moral y político de este pluralismo. Tal método —sugiero yo— es el que toma la voluntad de poder como una *metáfora* sobre la naturaleza de la realidad. Este enfoque coordina el significado teorético de la voluntad de poder con la epistemología y la ontología de Nietzsche. En efecto, la crítica de Nietzsche de todos los absolutos, y particularmente de la «cosa-en-sí» kantiana, revela que concibe a la realidad misma como un reino de apariencias salpicado de relaciones de semejanza —¿y qué es más apropiado para tal concepción de la realidad que creer que el sentido de la realidad-como-apariencia se comunica de un modo más verdadero mediante metáforas? En la teoría epistemológica perspectivista de Nietzsche, el conocimiento queda liberado de la dependencia de los «hechos» —y, por tanto, de sentido literal—, al mismo tiempo que queda liberado de una dependencia estricta de la lógica. ¿Qué mejor camino hay para precisar la concepción de Nietzsche del conocimiento sino que el filósofo reúna en unas pocas metáforas sugestivas, como la voluntad de poder y el superhombre, sus intuiciones sobre la realidad, que ninguna interpretación puede pretender agotar? En la perspectiva de la voluntad de poder como metáfora, no sólo se comprenden mejor todas las otras interpretaciones de Nietzsche, sino que muchas veces quedan liberadas de sus limitaciones más destacadas. La idea de voluntad de poder como metáfora, por tanto, le otorga una síntesis nueva e importante a nuestra comprensión de lo que Nietzsche quiso decir con esta expresión, al mismo tiempo que saca a la luz de un modo concreto una aplicación muy interesante de la teoría perspectivista de la verdad en Nietzsche.

La lectura de la voluntad de poder como metáfora puede ayu-

dar a explicar las importantes contribuciones y también las limitaciones de las distintas interpretaciones principales de la teoría de Nietzsche. He elegido cuatro de estas interpretaciones por la diversidad de puntos de vista que defienden y que representan, así como por la amplia influencia que o han ejercido o pueden probablemente ejercer en la investigación sobre Nietzsche, tanto en su país como fuera de él. La obra reciente de Stern, publicada en Inglateterra, se comparará con la lectura que hace Kaufmann de la voluntad de poder, ya que es principalmente a la lectura de Kaufmann a la que Stern yuxtapone su interpretación[5]. La interpretación de Deleuze en *Nietzsche et la philosophie*, estudio que ha influido mucho en la reciente crítica francesa y española de Nietzsche, se verá como un debate con la interpretación que hace Heidegger, de gran influencia, de la obra de Nietzsche[6]. A pesar de sus diferencias, sin embargo, todas estas interpretaciones tienen en común el hecho de que no exploran el posible significado filosófico de la voluntad de poder como metáfora. Mi teoría alternativa de la voluntad de poder se ofrecerá a la luz de este otro posible significado. Mostraré que con la ayuda de esta lectura alternativa se pueden explicar algunas de las contradicciones que están presentes todavía en las cuatro interpretaciones elegidas para su examen y que también, simultáneamente, se salva a Nietzsche de algunas de las contradicciones que él no advirtió y que se dan en su obra. En último término, mi objetivo es utilizar la interpretación de la voluntad de poder como metáfora como un instrumento crítico contra el nihilismo de la cultura occidental. Esta lectura alternativa separará la teoría de Nietzsche del paradigma de la voluntad de poder como dominación. Este último paradigma hace de guía, en todo o en parte, en las otras cuatro interpretaciones que vamos a examinar.

CRÍTICA DE LAS INTERPRETACIONES TRADICIONALES

En orden a clarificar las diferencias teoréticas que afectan a las diversas interpretaciones de la teoría de la voluntad-de-poder, a veces ha sido útil clasificarlas como psicológicas, metafísicas, científico-cosmológicas, etc., según que la interpretación de la teoría de Nietzsche afirme que ésta es una hipótesis sobre la conducta humana, sobre la naturaleza del ser o sobre la interrelación de las fuerzas en el universo[7]. La utilidad de estas categorías, para ofrecer una teoría más específica y comprensible que la que destaca a primera vista en los textos y notas de Nietzsche, hay que admitirla. Sin embargo, en este enfoque categorial por segmentos quedan sin responder ciertas cuestiones importantes. Por ejemplo, si se considera que la voluntad de poder significa una voluntad de auto-superación en sentido moral, como ha sostenido Kaufmann, ¿no elude esto la relevancia del ataque de Nietzsche a la moral tradicional? Si, por el contrario, se considera que la voluntad de poder representa una fuerza destructiva, irracional, un principio tosco o sutil de dominación, como ha sostenido Stern, ¿no hace esto a la interpretación de Nietzsche de la realidad humana tan estrecha, que resulta intelectualmente inaceptable y, en último término, de poco importancia a no ser por su potencial destructivo? Si la voluntad de poder se interpreta desde un punto de vista metafísico, como ha propuesto Heidegger, ¿no subvierte esto la crítica de Nietzsche de la metafísica y no ignora también todas las referencias a las aplicaciones psicológicas de la voluntad de poder que se encuentran en su obra? Además, si se hace el intento de dar una explicación de orientación científica de esta teoría, como lo ha hecho Gilles Deleuze, ¿no subvierte esto la dura crítica de Nietzsche de la ciencia? A pesar de la contribución a nuestra comprensión de la realidad que han aportado estas inter-

pretaciones de la voluntad de poder, parece que el método de elegir un aspecto de su filosofía, excluyendo otros, como irresistiblemente paradigmático de la idea de voluntad-de-poder acaba omitiendo algunas hipótesis igualmente importantes, o incluso más, del proyecto filosófico de Nietzsche. El hecho de que aspectos importantes de la teoría de Nietzsche queden excluidos de estas interpretaciones parciales de la voluntad de poder indica que hay que buscar un método más comprehensivo en la interpretación de su teoría.

Procurando conservar lo que hay de valioso en estos diferentes tipos de interpretación, aunque al mismo tiempo intentando alcanzar un punto de vista más fundamental, que pueda sintetizar estas intuiciones en un espíritu de afinidad con los textos de muchas facetas de Nietzsche, plantearé una cuestión que quizás nos acerque más a comprender esta idea, aparentemente esquiva, de la voluntad de poder. Aunque uno de los objetivos principales de esta idea de Nietzsche es superar el dualismo moral entre el bien y el mal, ¿hasta qué punto hay un dualismo moral, implícito o explícito, subyacente en las interpretaciones de Nietzsche? Al final, examinaré también si una de las versiones de Nietzsche de la teoría de la voluntad-de-poder no incluye ella misma un enfoque dualista de la existencia. La superación del dualismo, como yo la veo, es más fundamental en el espíritu de la idea de voluntad-de-poder que el derribo completo de la moral. Hay que poner en duda la retórica del extremismo e inmoralismo de Nietzsche. Parece más prudente ser fiel a otra característica nietzscheana, a saber, que los supuestos que se dan detrás de cualquier teoría están cargados de valor y que, de todos los valores, ninguno es más poderoso que nuestros supuestos morales implícitos o explícitos. La tarea crítica, por eso, no es intentar eliminar los supuestos morales que guían las interpretaciones de la teoría de la voluntad-de-poder, sino examinar sin ostentación qué tipo de papel tiene la moral en la interpretación de Nietzsche y determinar si tal papel respalda o falsea su crítica de la tradición moral, que explota el dualismo entre el bien y el mal.

UNA LECTURA MORAL DE LA VOLUNTAD DE PODER

El prestigioso análisis de Walter Kaufmann de la voluntad de poder como impulso de auto-perfección plantea la cuestión de qué significa dar una interpretación moral de la teoría de la voluntad-de-poder. La interpretación de Kaufmann se debe ver principalmente como una interpretación moral más que psicológica, como a veces se la presenta[8]. Esta lectura moral se obtiene destacando el vínculo real e importante entre la idea de voluntad de poder y el concepto de auto-superación[9]. Sin embargo, una vez que se ha defendido esta importante conexión, se interpreta mal el sentido nietzscheano de la auto-superación y queda oscurecido por la fuerte influencia de las categorías morales tradicionales que informan la interpretación de Kaufmann. Kaufmann interpreta que «auto-superación» significa el poder de auto-dominio racional contra la presencia de una disposición natural fuertemente pasional[10]. A la voluntad-de-poder como auto-superación la identifica con el control de los impulsos irracionales que hay dentro de uno, paradigma moral que Kaufmann contrapone a una lectura tosca e insensible de la voluntad-de-poder como dominación y manipulación de un individuo cualquiera por cualquier otro. (Hay que observar aquí que, aunque este último tema no se puede identificar como el principal significado de la voluntad de poder, tampoco se puede ignorar)[11]. Se afirma que la voluntad de poder significa el triunfo del yo sobre sus inclinaciones caprichosas. La interpretación de Kaufmann coloca a Nietzsche de lleno en la tradición del dualismo de alma/cuerpo, que Nietzsche se propuso rechazar. Aunque Kaufmann intenta explicar esta contradicción mediante una teoría de la sublimación sexual, similar a la de Freud, la fuerte presencia del dualismo en su interpretación plantea dificultades serias sobre si es adecuado o no leer a Nietzsche de esta

manera[12]. Contra Kaufmann puede argumentarse que la teoría de la auto-superación hay que considerarla en el contexto de la inversión que hace Nietzsche del modelo tradicional del yo en *Así habló Zaratustra*[13]. Además, la crítica del yo no está presente sólo en *Así habló Zaratustra*, sino que la confirman otros innumerables textos del período de la voluntad-de-poder de Nietzsche[14]. La voluntad de poder como auto-superación, por tanto, requiere una explicación mucho más cuidadosa que una explicación que se limite al sentido moral tradicional. En contra del enfoque de Kaufmann debemos preguntarnos, en primer lugar, qué significa la voluntad de poder como auto-superación, si se toman en serio los repetidos argumentos de Nietzsche negando la existencia del yo. En segundo lugar, hay que cuestionar la validez heurística y también moral del planteamiento paradigmático de la auto-superación que propone Kaufmann —es decir, la «auto-superación» como el control de la razón sobre las pasiones. Este tipo de interpretación no lleva al lector más allá del punto de vista moral alienado del dualismo entre razón y sensibilidad, deber y placer, que desgracidamente caracteriza a la mayor parte de la tradición filosófica. Aunque Nietzsche tome términos o conceptos de estas categorías y los use a lo largo de sus escritos, nuestra tarea es dar una interpretación crítica de esos escritos, para ver a dónde intenta llevarnos, más bien que de los conceptos que trató de superar. Nuestra tarea es comprender la unión entre el principio de la voluntad de poder y la transmutación de *todos* los valores como conceptos opuestos, para explicar la voluntad de poder en función de todas las categorías, valores y definiciones que Nietzsche propuso antes de la transmutación. Para llevar a cabo este objetivo, tenemos que investigar con rigor la concepción de Nietzsche de la moral y del yo, antes de fijarle cualquier sentido tradicional a la metáfora de la «auto-superación».

LA VOLUNTAD DE PODER COMO IMPULSO DE DOMINIO

Stern se opone a Kaufmann partiendo también de unas líneas tradicionales, de modo que su acuerdo sobre la importancia de la moral tradicional es más relevante que su desacuerdo sobre cómo hay que juzgar a Nietzsche por esos criterios. Lo mismo que Kaufmann, Stern no investiga la crítica de Nietzsche del yo. Tampoco investiga a fondo el intento de Nietzsche de ofrecer una perspectiva sobre la existencia «más allá del bien y del mal», aunque una parte principal de su estudio está dedicada a la obra de Nietzsche con ese título. Las líneas que sigue Stern en la interpretación de la voluntad de poder son muy afines a las de Kaufmann, exceptuando que, mientras que Kaufmann ve a Nietzsche desde el lado de la racionalidad, Stern subraya el fuerte impacto de irracionalidad que hay en los aforismos «discontinuos» de Nietzsche. Stern usa la metáfora de «la discontinua y catastrófica voluntad de poder» para resumir su visión de la concepción de Nietzsche de la realidad[15]. A esto se añade la acusación más seria de que el pensamiento de Nietzsche carece de credibilidad por su falta de sustancia y coherencia[16]. Stern rechaza el contenido sustancial de gran parte de la crítica filosófica que hace Nietzsche de la tradición, añadiendo duras acusaciones, que giran sobre el tema de que para Nietzsche las únicas verdades que importan son las espontáneas y las que carecen de continuidad. El tema de la discontinuidad lleva a Stern a examinar la discontinuidad entre el individuo «moral» de Nietzsche y los criterios morales de la sociedad, llegando así a la conclusión de que los valores del individuo «noble» de Nietzsche son a la vez vacíos e irrelevantes y que la concepción de Nietzsche del bien no sólo es vacía, sino antisocial y, por tanto, inmoral.

La devaluación de Stern del proyecto filosófico de Nietzsche

culmina, por eso, en la interpretación de la voluntad de poder como un principio estrecho, que sólo explica el vacío moral del impulso de dominio y de dominación en un individuo muy antisocial. Adolf Hitler es considerado como el paradigma de lo que signficaría la voluntad de poder para la conducta individual; pero la conducta de cualquiera que ponga su «voluntad» contra la «ley» serviría probablemente para ejemplificar la concepción de Stern de la voluntad de poder en el sentido psicológico. Stern señala que la voluntad de poder es la síntesis del egoísmo más que del acto moral de auto-superación sugerido por Kaufmann. Sea sutil o vulgar el concepto de voluntad de poder —dice Stern—, siempre es una justificación del dominio y de la dominación. «El propósito de toda auto-superación que no es decadente es la validación del dominio»[17]. El dominio no está sujeto a la moral, puesto que en lugar de la moral Nietzsche propone el criterio de las ocurrencias «discontinuas y catastróficas» de la vida. Stern concluye que Nietzsche deja de ir «más allá del bien y del mal» en su interpretación de la existencia, ya que, al ofrecer esta descripción de la naturaleza de la existencia, ha postulado la violencia de la voluntad de poder como el bien último.

Mientras que el análisis de Kaufmann de la voluntad de poder ignora toda auto-superación que no sea moral, a Stern le falta incluir los actos morales como una parte de la realidad, que es voluntad de poder. Stern, por eso, considera la transmutación de los valores simplemente como el reverso de los valores morales rectos y de los códigos morales socialmente sancionados. El resultado, en su opinión, es la descripción de un universo irracional y destructivo, en el que el principio de la violación es el bien, mientras que los principios del amor, la generosidad o la armonía adquieren el carácter del mal. Lo más importante que se puede decir de este tipo de interpretación es que realmente encontramos un gran número de pasajes en Nietzsche donde la crueldad y la dominación se ven en la esencia de la voluntad de poder [18]. Esto demuestra que hay una tensión no resuelta en la teo-

ría de los valores de Nietzsche. Para ayudar a resolver esta tensión hemos de cuestionar las bases de la descripción que ofrece Nietzsche de la voluntad de poder como voluntad de dominar, dondequiera que se dé esta caracterización. Un aspecto interesante en Nietzsche es que no se detuvo ante las convenciones sociales y no dejó que las morales religiosas, o los conceptos socialmente aceptables sobre el bien, quedaran exentos de la crítica de actos de violación y de dominación, perpetrados contra «la inocencia del devenir» y el «cuerpo sano»[19]. Es muy importante prestarle la adecuada atención al tema de la crueldad y la dominación en la obra de Nietzsche. No sólo se da en su obra una justificación errónea de la crueldad, sino que también sabemos que la interpretación histórica equivocada de estas ideas han pagado un alto precio. En cualquier caso, la cuestión más importante que se plantea en relación con la idea de voluntad-de-poder es la sugerida por el perspectivismo de Nietzsche: ¿Qué puede decirse sobre el origen histórico e ideológico de la perspectiva que hace que se interprete la vida en términos de destrucción agresiva, e incluso de auto-destrucción agresiva? Sin duda, según la teoría del perspectivismo de Nietzsche, tenemos derecho a sostener que el hecho de que nos veamos obligados a hacer una interpretación destructiva de la vida se debe a ciertas limitaciones de nuestra perspectiva. Pues las ideas del intérprete y las condiciones de posibilidad de una interpretación son interdependientes[20]. Si Nietzsche habla de violencia, consideremos el grado en que la violencia se ha hecho aceptable en nuestra cultura, antes de acusarla en particular de irracionalidad e irrelevancia. Para evitar las contradicciones que se derivan del problema de la violencia, que aparece en la teoría de la voluntad-de-poder, tengo que cuestionar si hay una relación necesaria e inevitable entre el principio de la voluntad de poder y el principio de la dominación. Aunque Nietzsche aprueba la dominación en muchos aspectos de su teoría, ésta no se puede atribuir directamente a la idea de voluntad de poder como tal, sino a uno de los modelos de explicación usados para interpretarla[21].

LA VOLUNTAD DE PODER COMO TEORÍA METAFÍSICA

Pasemos ahora de las interpretaciones explícitamente morales de la teoría de Nietzsche a la lectura que hace Heidegger de la voluntad de poder como culminación de la tradición occidental de la metafísica. Hay que observar que la interpretación de Heidegger es profundamente moral en el tono, a pesar de su presunta falta de interés por la teoría moral de Nietzsche y por la ética en general. Heidegger purifica el método crítico-genealógico de investigación de Nietzsche trasladando el examen de todos los problemas a un plano muy abstracto o metafísico. Incluso donde Nietzsche es más explícito sobre la conexión de algunos tipos de saber con la supervivencia, Heidegger rechaza fuertemente esta asociación del conocimiento con las necesidades biológicas[22]. Más interesante que el intento de Heidegger por salvar a Nietzsche del «biologismo» es su interpretación de lo que hace de Nietzsche un «inmoral». Heidegger redefine la moral en términos de metafísica. El intento por romper la distinción entre ser y devenir: éste, y sólo éste, es el sentido de todo el inmoralismo de Nietzsche[23]. Leyendo esto a la inversa, se podría decir que el sentido del esfuerzo crítico de Heidegger por restaurar la primacía del ser, contra la teoría de Nietzsche de la voluntad de poder como devenir, representa el derrumbamiento del inmoralismo por la moral. En la llamada del ser a la conciencia humana, que se afirma en Heidegger, hay un tono moral subyacente más fuerte que el de muchas teorías explícitamente morales.

El único modo de evitar las limitaciones del método de Heidegger es abandonar las categorías muy selectas y artificiales con las que le dio sentido a las expresiones de Nietzsche sobre la voluntad de poder. En el nivel ontológico, esto significa que a la voluntad de poder como devenir no se le puede dar el valor negativo de «eclip-

se» del ser[24]. La teoría de Nietzsche de la realidad como flujo, o devenir, no es un olvido del ser en el sentido heideggeriano. Al contrario, es una llamada a la conciencia humana a sus orígenes en la temporalidad. En otras palabras, ontológicamente las diferencias entre Nietzsche y Heidegger no son muy acusadas, a excepción de que la categoría principal de Nietzsche es el devenir, mientras que la de Heidegger es el ser. En el nivel epistemológico hay diferencias más serias. Para Heidegger, la voluntad de poder como conocimiento es la creación del orden a partir del caos[25]. Se establece así una fuerte polaridad entre conocimiento y caos. Pero esta polaridad se basa más en seguir la tradición filosófica occidental que la teoría real de Nietzsche. Nietzsche había subrayado la continuidad entre el conocimiento y todos los otros aspectos de la existencia precisamente desde el punto de vista de la metáfora de que todo es voluntad de poder, y nada más. Lo que se olvida en el análisis de Heidegger es que la voluntad de poder se refiere a todos los juegos de fuerza —a todas las constelaciones de fuerza[26]—. Esquematizando, las fuerzas son voluntad de poder; pero, en este sentido, es todo lo que desafía la esquematización. La siguiente exposición, tomada de la colección *La voluntad de poder*, y a la que ya nos hemos referido en el capítulo 3, merece llamar nuestra atención una vez más:

> «La *apariencia [Schein]*, como yo la entiendo, es la realidad real y única de las cosas [...] Pero con esta palabra no se expresa otra cosa que la *inaccesibilidad* [de la realidad] a los procedimientos y las distinciones lógicas... Un nombre definitivo de esta realidad sería 'la voluntad de poder', es decir, [un nombre de la naturaleza proteica de la realidad] designada desde dentro...»[27].

Cuando Nietzsche dice que la voluntad de poder es el nombre que le correponde al devenir por sí mismo, en cuanto que nunca puede ser conocido con categorías lógicas, está indicando un aspecto mucho más fundamental de la voluntad de poder que el dominio

del caos por el conocimiento, que los filósofos encuentran tan consolador. Esta satisfacción de dominar el «caos» nos aleja de preguntar la cuestión más fundamental, planteada por la teoría de la voluntad-de-poder de Nietzsche: ¿Cómo podemos suprimir la separación entre sujeto y objeto, yo y mundo, bien y mal? A modo de contraste, este tipo de dualismo nos impide alcanzar una comprensión adecuada de la teoría de la voluntad-de-poder. La teoría de Nietzsche ataca y niega el dualismo metafísico y epistemológico, tan predominante en nuestra civilización. Cuando Zaratustra le dice a los enamorados del conocimiento que fuera de su voluntad de verdad habla en ellos una voluntad de poder, su intención es aconsejarle al pensador que se vuelva hacia dentro, que evite el engaño del yo y que intente comprender los fundamentos fisiológicos e inconscientes del conocimiento teorético[28].

LA AUTO-SUPERACIÓN COMO ELEVACIÓN DE LA VIDA

Aunque el método de interpretación de Nietzsche que sigue Heidegger parece ejemplificar a veces el mismo tipo de reificación metafísica de los juicios, que Nietzsche trató de desmistificar, hay algunas intuiciones excepcionales con las que Heidegger contribuye a la interpretación de la teoría de Nietzsche. Entre éstas está la interpretación de la auto-superación como *Selbststeigerung*, análisis que se puede ampliar adicionalmente con el concepto de elevación de la vida, muy relacionado con aquél[29]. La elevación de la vida no debe verse únicamente en el arte, sino que se debe ensanchar como una perspectiva filosófica desde la que se pueda comenzar a comprender toda la realidad. Ésta es la perspectiva considerada por Zaratustra, que interpreta la existencia entera como un proceso de la voluntad de poder como auto-superación. Aquí es crucial observar que, en el proceso de la elevación de la vida, no sólo se disuelven los límites del

yo, sino que pierden su función de autoridad y de control sobre el organismo. La auto-superación, por tanto, implica la superación del yo de un modo muy distinto del concebido por Kaufmann. Lo que se plantea es la superación de esquematizar al yo, a ese yo al que, desde el punto de vista del poder, se define como contrapuesto al cuerpo y a las pasiones y al que, desde el punto de vista del conocimiento, se define como la medida de todas las cosas, incluyendo la máxima que garantiza la validez de esta medida.

La propuesta de Nietzsche de la voluntad de poder como auto-superación es a la vez una afirmación de la vida por medio del concepto de su elevación y una crítica del concepto metafísico de yo. Auto-superación significa una elevación de la vida, mediante la cual se destruyan y trasciendan todos los límites divisorios de la vida (incluidos los de conservación). La auto-superación implica la superación del principio apolíneo de individuación y del impulso de conservación en favor de la realidad más grande del flujo dionisíaco de la existencia, en la que desaparecen los límites entre sujeto y objeto, tiempo y eternidad. También el lenguaje adoptado en la metafísica del yo debe ser desenmascarado de la ideología que lo perpetúa con su metafísica de sujeto/predicado y su reificación de los límites. La tarea de la «metafísica del artista», con la que Nietzsche se propuso sustituir a la tradición metafísica, es la construcción de una teoría del sentido en la que el lenguaje no acepte ya esa función alienante. El resultado de esta eliminación de los límites, cuando es considerado por algunos intérpretes conservadores de Nietzsche (como Stern), es la recomendación del silencio (en lugar del lenguaje) para acceder al ser o a la verdad[30]. Nada podría ser más inconsecuente con la intención de la teoría principal de Nietzsche. Nietzsche señala explícitamente cómo el silencio, en una teoría del sentido, y el ascetismo, en una teoría de la acción, representan la culminación concreta del nihilismo, la «enfermedad» que los seres humanos tienen que superar[31]. Cuando superamos el nihilismo, buscamos una teoría diferen-

te del sentido. Para hacer esto, Nietzsche —a veces explícitamente, a veces implícitamente— se pasó a una teoría de la verdad y de la existencia, que, en pocas palabras, puede describirse como un recurso a la verdad como metáfora.

Sin embargo, la idea de que la finalidad más global de Nietzsche en la explicación de la realidad tenga que depender, a su vez, de una metáfora podría molestar a los que prefieren una consideración más científica de la realidad. Nuestra socialización ha hecho que sea más aceptable defender que la metafísica debe ser sustituida por la ciencia, que defender que el sentido metafísico tiene que recurrir a una afirmación de la vida mediante metáforas. Pero, para dejar constancia de cómo vería la teoría de la voluntad-de-poder un intérprete que considere que la interpretación científica tiene la primacía sobre la metáforica, podemos considerar la interpretación de Deleuze en *Nietzsche et la philosophie*.

LA VOLUNTAD DE PODER COMO PRINCIPIO GENERADOR DE FUERZA

A diferencia de Heidegger, Deleuze acepta la teoría de la voluntad-de-poder como una afirmación de la metafísica del devenir, no como una amenaza del ser. Deleuze se refiere a la preferencia metafísica de Nietzsche sobre una explicación científica de la realidad. Aquí, la voluntad de poder se pone en relación con el concepto más primitivo de fuerza, lo mismo que Heidegger lo relacionó con el concepto más primitivo de ser. El método de Deleuze es significativo en el sentido de que una de las tareas importantes de cualquier interpretación de la teoría de la voluntad-de-poder es explicar la naturaleza del complejo plural de las fuerzas que constituyen a la realidad. Deleuze descarta la crítica de los que pretenden que Nietzsche sólo tuvo un interés superficial por la ciencia a la hora de dar una prueba científica de la idea del eterno retorno[32]. Cree que es mucho

más interesante analizar lo que Nietzsche encontró censurable en la ciencia y cómo la liberó a ésta de las teorías y de la metodología que niegan la vida. En opinión de Deleuze, lo que separó a Nietzsche de la ciencia fue un modo de pensar sobre la realidad. Como él dice, Nietzsche creyó (justificablemente o no) que la ciencia tiende a igualar cantidades y a estudiar la fuerza desde un punto de vista exclusivamente reactivo. Políticamente, Nietzsche asoció también el método científico con el utilitarismo y el igualitarismo. Es particularmente por esta razón por lo que Nietzsche criticó a la ciencia. Pero, sin embargo, esto no significa decir que la teoría de la voluntad-de-poder sea incompatible con la ciencia. La compatibilidad es posible si a los elementos concretos y diferenciales en el juego de las fuerzas se le presta una atención científica contraria a una concepción abstracta y uniforme de la fuerza. En este concepto de «interacción de fuerzas» encuentra Deleuze el significado principal de la idea de voluntad de poder.

Deleuze separa la interpretación de la teoría de la voluntad-de-poder del campo específico de la metafísica y de la moral, del mismo modo que interpreta esa teoría sin ninguna alusión o atención especial a los individuos, a su constitución psicológica y a sus adaptaciones y estructuras políticas. Como Deleuze no se fía de la categoría errónea de yo, no se ve obligado a hacer un análisis extenso de la auto-superación, sino que parece dar por supuesto el análisis de Nietzsche. Trabaja principalmente con estas cuatro categorías básicas: fuerza activa y reactiva, y voluntad de poder afirmativa y nihilista[33]. Los términos «activa» y «reactiva» se predican exclusivamente de la fuerza, mientras que las cualidades «afirmativa» y «nihilista» de la voluntad de poder relacionan la actividad de la fuerza con cualquier otro aspecto de la realidad, incluyendo la experiencia humana. La interacción de fuerzas, en la que Deleuze basa su interpretación, nunca es tratada en función de categorías metafísicas no nietzscheanas, como «objeto», «yo» o «individuo»[34]. La diferenciación se expre-

sa en función de las diferencias cualitativas entre las fuerzas. Después se dice que el elemento cualitativo que diferencia y genera a las fuerzas es la voluntad de poder.

Las virtudes de la interpretación de Deleuze son varias. Tiene a su favor el atractivo de tener en cuenta que el universo está constituido por una pluralidad de fuerzas y que todo el proceso del devenir-activo es una afirmación dentro del conjunto de la realidad. La voluntad de poder ni se limita a la esfera de la conducta humana ni se centra en ella. La interacción de fuerzas es un *continuum* de relaciones de poder a través de toda la realidad. Cuando la conciencia no se considera ya como algo separado del resto de la vida, se da por primera vez una posibilidad real de que la ligazón anterior o actual de la conciencia con el nihilismo sea transformado por el poder liberador de la fuerza activa, creativa. Según Deleuze, esta liberación procede de abrir la prisión de la conciencia a las fuerzas del inconsciente que afirman la vida. La interpretación de Deleuze está tan cerca, en su espíritu, de los escritos de Nietzsche, que es difícl presentar una crítica seria contra ella. Pero, sin embargo, nuestra tarea es situar esta teoría, lo mismo que las otras ya mencionadas, dentro del ámbito de una interpretación más completa. La principal limitación de Deleuze es que él insiste en que en la teoría de la voluntad de poder de Nietzsche hay una diferencia teorética significativa entre el acto de determinar el sentido (*signification, sens*) de algo y el acto de determinar el valor (*valeur*) de algo. Deleuze afirma que interpretar es determinar el sentido de algo de acuerdo con la «fuerza» que le da un sentido, mientras que valorar es determinar el valor de algo de acuerdo con la «voluntad de poder» que afirma o niega su valor[35]. Pero esta distinción es de Deleuze, más que de Nietzsche, y se aparta del esfuerzo de Nietzsche por desarrollar una teoría del sentido en la que todo sentido sea considerado como un signo de valor («Preferimos querer la nada a no querer»)[36]. La importancia que le da Deleuze a la distinción entre sentido y valor (interpretación y valo-

ración) plantea el problema de si la intención de esta distinción no se basará en la necesidad de defender de la crítica los elementos analíticos que no se presenten bajo la etiqueta de un valor.

Veamos, por eso, más detalladamente algunos de los atributos de la fuerza activa y reactiva, de los que se dice que son puramente explicativos. Según Deleuze, fuerza activa es aquella que sintetiza, afirma, que manifiesta su diferencia de una manera creadora, mientras que fuerza reactiva es aquella que separa y hace impotente a la activa[37]. Pero estas descripciones están ya cargadas de valor, como lo sugieren los términos «activa» y «reactiva». También se dice que la fuerza activa por su misma naturaleza domina —sintetiza y crea dominando[38]. Aquí Deleuze sostiene la asociación que hace Nietzsche de la dominación con la creatividad. Ésta es la razón de que el análisis de Deleuze presente como definitiva la hipótesis interpretativa de que la creatividad y la actividad dependen de la dominación. Además, aunque las categorías de Deleuze de fuerza activa y reactiva están claramente fuera de lo moral, se introduce un juicio explícitamente moral en la explicación del cambio. Por ejemplo, Deleuze afirma que el «devenir-activo es afirmante y afirmativo, mientras que el devenir-reactivo es negador y nihilista»[39]. En su análisis final, Deleuze conecta las tres actividades o fuerzas de tal manera que las tres forman siempre una unidad. Éstas son la dominación, la actividad creativo-afirmativa y la fuerza activa. Así, el interés científico por investigar la naturaleza de la fuerza activa se convierte en una justificación de la dominación. La dominación, a su vez, queda ennoblecida al ser asociada con la actividad creativa y la fuerza activa. Esto significa que la explicación de Deleuze reproduce genuinamente, pero no resuelve satisfactoriamente, el conflicto que ya hemos encontrado en la teoría de Nietzsche entre el concepto afirmativo de un juego de fuerzas y la idea dualista de una lucha por el poder entre el débil y el fuerte. A pesar de su intento de basarse en la ciencia, la distinción que hace Deleuze entre devenir-activo y

devenir-reactivo está relacionada conceptualmente con la vieja idea de la lucha por el poder entre las fuerzas del bien y del mal. Tenemos que ver todavía en qué sentido ésta es una lucha nihilista. La estructura de la dominación debe concebirse críticamente más que afirmarse como elevación de la vida.

MÁS ALLÁ DEL ENIGMA DE LA DOMINACIÓN

Aunque Nietzsche intentó superar el dualismo entre el bien y el mal mediante la teoría de la voluntad-de-poder, las inter-pretaciones de la voluntad de poder que hemos examinado parecen mantener un dualismo moral, lo hayan intentado o no. La solución a este enigma no se aparta de la moral con la creencia de que la moral es una fuerza opresora que refleja los valores esclavos (como Nietzsche sostuvo a veces), sino que libera a la moral del modelo de dominación intrínseco a la dialéctica de amo-esclavo. En la interpretación de la teoría de la voluntad-de-poder, la solución no es la supresión de la moral, sino la supresión de la dominación y del dualismo alienante que perpetúa la tensión entre amo y esclavo. Antes de que podamos lograr esta solución, tenemos que estar dispuestos a abandonar el modelo de conocimiento de nuestras interpretaciones anteriores, el conocimiento como dominio de la realidad. Es el modelo del dominio, asumido en una teoría de lo que se considera el conocimiento, lo que nos lleva por mal camino. Pero erradicar esta concepción del conocimiento es difícil.

En todas las interpretaciones antes expuestas de la teoría de la voluntad-de-poder, a excepción de las observaciones de Heidegger sobre la voluntad de poder como elevación de la vida, el modelo de la dominación se usa inseparablemente de la interpretación de la voluntad de poder. En otras palabras, incluso cuando la teoría de Nietzsche no se interpreta como una teoría de dominación, la interpretación alternativa sigue un modelo de dominación no reconoci-

do. Así, Kaufmann, que argumenta específicamente contra una interpretación de la voluntad de poder como dominación, no ve que su propia teoría contraria del auto-control es una instancia de dominación, por supuesto, de la dominación de los instintos por intereses de control morales y racionales. Heidegger no reconoce que su examen impone la dominación del ser sobre el devenir, sino que sólo considera la violación que se hace a la verdad del ser cuando se le da la prioridad a otras verdades. Deleuze admite francamente que la fuerza activa impera sobre su entorno dominando a la fuerza reactiva y obteniendo de este imperio su mayor satisfacción. Stern limita la voluntad de poder como dominación al reino de lo irracional y recurre al dualismo del bien sobre el mal para demostrar que hay un reino de benevolencia y de justicia en la vida humana que está fuera del impulso de dominio. Sin embargo, cuando Stern absuelve a la espiritualidad tradicional y a la ley de ser instancias de dominación, pasa por alto la crítica incisiva que hace Nietzsche de estas estructuras sociales y culturales.

Las opciones lógicas sobre la inclusión o la exclusión del principio de la dominación en la teoría de Nietzsche de la voluntad de poder son las siguientes: 1) Se puede identificar a la voluntad de poder con la dominación, y darle un valor negativo porque uno se opone moralmente a la dominación. Ésta es la táctica seguida por Stern. 2) Se puede identificar a la voluntad de poder con la dominación, y darle, sin embargo, un valor positivo o desvalorizando la necesidad de una interpretación moral o atribuyéndole a la «dominación» características positivas, como p. ej. excluyendo de ella la impotencia y el resentimiento. Éste es el enfoque seguido por Deleuze y a veces por Nietzsche. 3) Se puede desconectar la idea de voluntad de poder del principio de la dominación, rechazando lo más posible tratar explícitamente el tema. Éste es el enfoque seguido por Kaufmann y, hasta cierto punto, por Heidegger. Todos estos enfoques son insafisfactorios, porque todos interpretan la voluntad

de poder de tal modo, que la interpretación excluya otros aspectos importantes o esenciales de la teoría total de Nietzsche. Pero es posible también la opción 4), que consiste en incluir en la interpretación que se dé la explicación de Nietzsche de la voluntad de poder como dominación, pero aceptando esta explicación críticamente a la luz de otros pasajes, donde la voluntad de poder no está relacionada con la dominación o no depende de ella. Éste es el método que yo he seguido al ofrecer una lectura crítica de la voluntad de poder como metáfora. Al seguir esta opción, mi intención es reconocer el fenómeno de la dominación, pero al mismo tiempo librar de su poder a la interpretación de las obras de Nietzsche. Aunque puede haber escépticos que no se dejarán convencer por la interpretación que sigue, intentaré al menos señalar de qué modo este método sirve para unificar los temas centrales de la filosofía de Nietzsche.

Para librar a la teoría de la voluntad-de-poder de un modelo de dominación, hay que volver primero a la crítica de Nietzsche de la metafísica y rechazar, junto con él, el concepto tradicional de yo y también la metafísica del lenguaje que guía las teorías tradicionales del sentido[40]. Esto supone un importante salto, en el que el significado de la metafísica se sustituye por una serie de metáforas. «Yo», «voluntad», «sujeto», «objeto», etc., son términos cuya connotación metafísica anterior hay que suprimir y sustituir por una connotación metafórica, filosóficamente crítica. El grito de Zaratustra: «Dios ha muerto, ¡el superhombre vivirá!», puede traducirse en la proposición: «La verdad metafísica ha muerto, ¡a partir de ahora la verdad metafórica vivirá!». Dios como absoluto y cosa-en-sí había sido una verdad metafísica, mientras que el superhombre, la doctrina principal de Zaratustra sobre la humanidad, es una verdad metafórica sobre la posibilidad de la realización humana. El superhombre es una metáfora de lo que significaría un ser humano que ya no está fragmentado por las fuerzas del dualismo y la condición de alienación de la tierra.

Que la voluntad de poder es una metáfora sobre la realidad es una conclusión tan evidente que se puede deducir de los escritos de Nietzsche, que su verdad ha pasado inadvertida. Decir que el mundo es «voluntad de poder, y nada más» no es decir que, literalmente hablando, nada existe excepto la voluntad de poder (aunque esto pueda explicarse). Más bien, una interpretación metafórica de esta expresión sugiere dos puntos principales. Primero, como la metáfora contiene una semejanza implícita, lo que Nietzsche quiere decir es que el mundo es semejante a «la voluntad de poder», y esta semejanza no excluye nada. Segundo, como la metáfora tiene la posibilidad de múltiples interpretaciones, considerar a la voluntad de poder como metáfora significa que hay que estar abierto a la posibilidad de múltiples interpretaciones de esta imagen. Aunque es parte de esta teoría decir que la voluntad de poder puede tener muchas interpretaciones diferentes, mi intención es buscar la mejor interpretación que podamos ofrecer. Según Nietzsche, interpretaciones rectas son las que se dan sin resentimiento hacia el tiempo, afirman la vida, evitan el auto-engaño y el engaño de los otros y son suficientemente globales para dar sentido a otras interpretaciones[41]. Una interpretación recta de la vida tiene que excluir también una justificación de la dominación. Examinemos si es posible combinar la perspectiva de Nietzsche y la mía.

Un buen lugar para comenzar es analizar lo que la metáfora de la voluntad-de-poder ha intentado expresar y conseguir. Después de haber analizado lo que la metáfora se propuso conseguir, pasaré a examinar el significado más preciso que se expresa con sus términos, en particular el significado de «voluntad».

LA INTENCIÓN DE LA METÁFORA DE LA VOLUNTAD DE PODER

La intención inmediata de la metáfora de la voluntad-de-poder es la supresión de los límites entre el yo y el mundo. «Este mundo es

voluntad de poder, y nada más. Y vosotros sois también voluntad de poder, y nada más». En esta supresión, la idea de voluntad de poder es esa ligazón o semejanza implícita, que, una vez postulada, transforma la conexión entre el yo y el mundo de un estado de alienación y auto-engaño en un estado de integración y veracidad. Pero hay más de una manera en la que se puede entender esta supresión. Aunque Nietzsche no parece ser consciente de esto, es posible que la idea de voluntad-de-poder establezca la ligazón entre el yo y el mundo (o el sujeto y el objeto, o los seres humanos y la naturaleza) de un modo que no lleve a la integración o veracidad. Esto sucede cuando se olvida el significado de los elementos metafóricos que se dan en la idea de voluntad-de-poder. Paradójicamente, la verdad de esta idea se hace manifiesta sólo si se tienen en cuenta sus elementos metafóricos y se unen a la auto-crítica filosófica de la idea de voluntad-de-poder. Nos será útil señalar en qué sentido tal interpretación crítica de la metáfora puede oponerse a una lectura ingenua. Pero presentemos primero una visión de conjunto de la intención general de la metáfora.

La teoría de la voluntad-de-poder es un intento por unificar la naturaleza de toda la realidad humana (desde los impulsos inconscientes hasta las manifestaciones más altas de la cultura) en un solo principio, la voluntad de poder. Es también, con la misma importancia, un intento por unificar y correlacionar la totalidad de la realidad humana, entendida como voluntad de poder, con la totalidad de la realidad fuera de la naturaleza humana. El resultado es la concepción de que todo lo que existe es voluntad de poder. Para Nietzsche, la unificación de la realidad, o la auto-superación de una concepción alienada de la humanidad (humanidad alienada del resto del universo), puede establecerse de dos maneras. O se puede atribuir al resto de la realidad características comparables a las de la naturaleza humana, o se puede desmitologizar la importancia «especial» de la naturaleza humana en el contexto más amplio de la reali-

dad. En el primer caso, se da una tendencia a personificar las fuerzas naturales, mientras que, en el segundo caso, se da una tendencia a despersonalizar la actividad humana y a concebirla basándose en la energía y la fuerza. Un rasgo peculiar de la teoría de Nietzsche es que aparecen en primer plano, a la vez, tanto reducir la actividad humana a fuerzas naturales como elevar las fuerzas naturales a actividad humana. Este efecto lo consigue Nietzsche combinando un uso poético del lenguaje con una auto-crítica filosófica de las ficciones proyectadas por su poesía filosófica.

DIFICULTADES PARA INTERPRETAR LA METÁFORA DE NIETZSCHE

Consideremos ahora el camino sencillo o filosóficamente ingenuo del uso que hace Nietzsche de la metáfora de la voluntad-de-poder. Supongamos que la voluntad existe y es algo personal, que una voluntad es siempre la voluntad de un yo o de un sujeto con conciencia. Esta idea comúnmente se considera indudable en el lenguaje corriente, aunque en sus análisis filosóficos Nietzsche se opuso a ella vehementemente[42]. Nietzsche aprovechó esta suposición común para atacar la distinción entre los seres humanos y la naturaleza. En efecto, todos los argumentos de los que se vale la hipótesis de que la voluntad existe se basan en una ilusión. No es sorprendente que las interpretaciones de la voluntad de poder que hacen uso de esta ilusión lleven al final a contradicciones. Mencionemos brevemente dos tipos posibles de concepción errónea, que probablemente pueden darse.

Si se piensa que la voluntad es una expresión definitiva de la personalidad o la subjetividad, y si se sostiene que toda la realidad es voluntad de poder, parece que la teoría de la voluntad-de-poder está afirmando que todo movimiento que se dé en la realidad es semejante al acto humano (personal) de querer. ¿Qué podría significar

esto? Una posibilidad es sugerir que Nietzsche hace uso de esta analogía para explicar todo movimiento como determinado por un centro *interno* de poder. Por ejemplo, se dice que la naturaleza se mueve «desde dentro» del mismo modo que se siente que obramos cuando hacemos algo[43]. Una variante de este tipo de interpretación la sigue Danto[44]. Esta línea de interpretación es correcta en la medida en que Nietzsche propuso una alternativa a las explicaciones del cambio, tanto teológicas como mecanicistas, usando la teoría de la voluntad-de-poder para excluir la intervención externa de Dios como creador y «primer motor» del mundo y también todas las otras teorías que separan y distinguen a la causa del efecto. Pero aquí hay que observar con cautela, como Danto lo ha hecho respecto de lo que su método acepta, que Nietzsche propuso el concepto alternativo de toda la actividad como un *proceso* donde todo está tan interrelacionado, que es una ilusión separar «causa» de efecto, «cosa» de proceso, «hecho» de interpretación. Ésta es la razón de por qué el concepto mismo de voluntad es una ilusión y de por qué es incorrecto y erróneo decir, sin restricciones, que detrás de todo diferente hecho perceptible del mundo hay una fuerza o voluntad de poder correlativamente diferente. Pero, aparte de esto, es importante preguntar qué tipo de teoría de valor, si hay alguna, está implicada en este concepto de poder.

Un segundo tipo de concepción errónea, que se deriva del uso irreflexivo de la metáfora de la voluntad-de-poder y del uso acrítico del término «voluntad» dentro de esa metáfora, se puede observar cuando se expresa la comparación entre los seres humanos y la naturaleza no en términos de fuerza o poder, sino en términos de conciencia y libertad. En este caso, decir de todos los fenómenos que son «voluntad de poder, y nada más», sugiere, con la mediación del concepto tradicional de «voluntad», que todos los fenómenos se asemejan a ciertas actividades de la conciencia y de la libertad. El mismo Nietzsche se inclina a usar este enfoque, especialmente en

contextos poéticos en los que se personifican los elementos no humanos de la naturaleza y se les da voz humana. Muchos pasajes del *Zaratustra* son un ejemplo en esta dirección. A primera vista, puede parecer que este enfoque es una humanización generosa de la naturaleza, puesto que, valiéndose de la metáfora de la personificación, se le atribuyen a la naturaleza una «voluntad» y el proceso de deliberación, con lo cual se le hace participar en operaciones que se han considerado como exclusivamente o principalmente humanas. Sin embargo, de hecho, la metáfora incluye mucho más que esto, ya que sugiere también lo contrario. El uso de la metáfora es siempre para Nietzsche bipolar. Como el estatuto de los dos términos es el de la apariencia (y no que un término se basa en algo metafísicamente más substancial que el otro), las relaciones de semejanza entre apariencias siempre son correlativas. Esto significa, en el caso de la metáfora de la voluntad-de-poder, que no sólo la naturaleza es semejante a nosotros, sino que nosotros somos semejantes a la naturaleza. Pero, ¿qué significa decir que somos semejantes a la naturaleza? ¿Nos obliga esta analogía a abandonar la moral?

El efecto retórico (aunque irreflexivo) del uso personificado de la voluntad de poder es elevar a las fuerzas naturales a un tipo de conciencia semejante a la nuestra. El resultado es que todos los aspectos menos racionales de los seres humanos (por ejemplo, la procreación, la agresión, la violencia) quedan elevados al estatuto de «voluntad», de conciencia. Supuesta esta elevación, lo que se acostumbraba a considerar como aspectos menos que humanos de los seres humanos se consideran ahora en el mismo nivel que la racionalidad y la moralidad (cada impulso o instinto dentro de nosotros es una voluntad de poder). De hecho, con la personificación de la naturaleza como voluntad-de-poder, las fuerzas naturales pueden llegar incluso a tener prioridad sobre el valor de la intencionalidad humana, de la que toman su nombre de «voluntad». En la *Genealogía de la moral*, por ejemplo, Nietzsche sostiene que, del

mismo modo que en la vida animal los depredadores fuertes vencen a su víctima y disfrutan plenamente de sus despojos, así también los seres humanos fuertes y nobles sienten satisfacción en aventajar a los débiles[45]. En último término, la exaltación de la voluntad indomada es una hipótesis implícita en un argumento de un alcance mucho más amplio, en el que se aplauden la irracionalidad y la violencia, especialmente si no están corrompidas por una razón llamada decadente, en el mundo natural y en el de las relaciones humanas. Lo que comienza siendo una personificación (y por tanto humanización) de las fuerzas extrahumanas tiende a invertirse y a producir una deshumanización de los seres humanos o, por lo menos, una desvalorización de la racionalidad. Por eso, la elevación que hace Nietzsche de la naturaleza, asignándole atributos como la nobleza y la fortaleza, se deben leer muy críticamente.

En capítulos siguientes tendremos la oportunidad de ver con más detalle cómo la supresión de Nietzsche de la distinción entre fuerzas humanas y naturales puede perfeccionar el concepto deshumanizado de humanidad. Pero, incluso aunque señalemos el riesgo de la concepción de Nietzsche, observamos también que pueden ofrecerse otras interpretaciones de su teoría menos cautas. Por ejemplo, una línea justificable de argumentación es mantener que, si Nietzsche buscaba una superación de la humanidad, su meta no podía ser deshumanizar a la humanidad, sino sacar a los seres humanos de la enfermedad o del tipo de nihilismo que los convierte en seres incapacitados[46]. No puede negarse que esta idea tiene algo de verdad. El problema en Nietzsche, como yo lo veo, es que no siempre sostiene esta perspectiva. Por eso, para evitar ser arrastrados por una interpretación idealista de su pensamiento, debemos destacar que su afirmación de la vida y de la naturaleza no se puede ver acríticamente. La afirmación de la vida, en el sentido pleno del término, sólo se logra cuando se da un estado de integración y equilibrio creativo entre la conciencia humana y la vida. Para lograr esto, tiene

que darse la liberación de una conciencia nihilista, como se ejemplifica en la superación de los valores trascendentes. Pero tiene que darse también la liberación de una visión de la vida que ponga el énfasis en la irracionalidad y la violencia, o que las legitime a éstas como bienes naturales. Por supuesto, Nietzsche criticó a la naturaleza humana por el resentimiento producido dentro de su conciencia y defendió que los seres humanos no pueden ser curados de la alienación y del nihilismo, si no aceptan su puesto finito en la naturaleza con una total afirmación de la vida, implícita en su teoría del *amor fati*. Lo que se necesita para completar esta argumentación, a pesar de lo que Nietzsche diga a veces en sentido contrario, es la cláusula de que el nihilismo no se supera, si los seres humanos no superan la necesidad de dominación en sus relaciones entre sí, con sus propios cuerpos, con la naturaleza y con el universo. Para curar el resentimiento que impulsa a los seres humanos a un estado de alienación no es suficiente suprimir los límites entre mente y cuerpo, yo y mundo o bien y mal, aunque su supresión, si estos límites se basan sólo en relaciones de dominación, es en sí misma un buen comienzo. Lo que también se necesita, y es en último término indispensable, es suprimir la ideología del dominio, que es la responsable de haber alienado a los seres humanos, y de continuar alienándolos, de la naturaleza, entre sí y de la existencia temporal, en resumen, del sentido de la tierra.

La razón de por qué el nihilismo no puede ser superado, a no ser que se erradique de nuestra cultura el principio de la dominación, se puede ver claramente destacando las muchas contradicciones en las que recae la teoría de Nietzsche, cuando intenta vencer al nihilismo siguiendo un camino de «prodominación»[47]. Por ejemplo, se ve obligado a decir que, haciéndose un mal mayor, los pueblos se harán más nobles; que, aprobando la violencia y la explotación con buena conciencia, se harán más justos; que, haciéndose subhumanos, se harán superhumanos. Se ve obligado a decir que hay que ele-

var los dos extremos a la vez, ya que de otro modo los seres humanos están condenados a la mediocridad[48]. Estos enigmas son las paradojas de la dominación, y no tienen lugar alguno en una teoría de la voluntad de poder que tenga conciencia de su carácter metafórico y no caiga en una identifición acrítica de la voluntad de poder con la voluntad de conquista o de los otros o de nosotros mismos, o del caos o de la decadencia. La ideología de la conquista es ya un signo paradigmático de decadencia moral. La decadencia misma interpreta a la voluntad de poder como una voluntad de dominio.

La inferencia concreta de que Nietzsche justifica la violencia a partir de ciertas premisas de la teoría de la voluntad-de-poder no se puede descartar como una aberración en su teoría. Si no se separa el término «voluntad de poder» de su sentido estricto de voluntad de dominación o de dominio, se llega a la conclusión errónea de pensar que la esencia de todo lo que vive es voluntad de dominio. Pero si recordamos la genealogía de la metáfora de la voluntad-de-poder, veremos que estamos tratando, mediante una figura del lenguaje, el sentido filosófico de algo que está lejos de ser obvio. Elevar a la naturaleza y, simultáneamente, sumergir a la conciencia en sus raíces oscuras es un recurso poético utilizado para romper las barreras y los límites en la conciencia humana, que son los que han separado a los seres humanos de la naturaleza y de sus cuerpos, amputándole así a la humanidad tanto el amor a la tierra como la fuente instintiva de la creatividad humana. Si se olvida la voluntad-de-poder como metáfora, y este concepto se entiende literalmente, se borraría de la conciencia el efecto transfigurador de lo emblemático de la voluntad-de-poder.

UNA LECTURA CRÍTICA DE LA METÁFORA

Tomemos ahora un camino diferente por lo que respecta a la metáfora de que todo es voluntad de poder, y nada más. Si conside-

ramos que Nietzsche negó la existencia de la voluntad y la existencia de un sujeto independiente de la volición, podemos comenzar, alternativamente, una interpretación filosófica crítica de la voluntad de poder. Si se presupone que no hay sujeto y que no hay voluntad, no hay por qué explicar el fenómeno psicológico del sentimiento de que, al menos en algunas instancias, parece que hay algo a lo que se puede describir apropiadamente como voluntad de poder. ¿Qué es lo que está en discusión en este caso? Como se ha indicado respecto de su crítica de la causalidad, Nietzsche afirma que lo que se cuestiona, en el caso específico del término «voluntad», es el sentimiento (erróneo) de que uno quiere algo[49]. Considera que este sentimiento es algo epifenoménico. Siempre hay una complejidad de fenómenos implicados en una «acción», pero no hay ni un «agente» existencialmente independiente ni un «acto». El agente y el acto son abstracciones de la vida, como lo es la facultad de la volición. Somos, pues, un juego de fuerzas en armonía o en conflicto con otras combinaciones de fuerzas. Nietzsche afirma que la voluntad, en el sentido psicológico, es una metáfora del trabajo de la fuerza, o, más exactamente, una metáfora del sentimiento de un individuo de que está mandando algo. Sin embargo, una investigación crítica de lo que ocurre en la volición revela que el trabajo de la fuerza implicado en la volición-como-mandato no es un hecho en sí mismo, sino parte de un «océano de fuerzas», cuyo movimiento se ha caracterizado esencialmente como auto-trascendencia o auto-superación. Para Nietzsche, el sentido positivo de la ilusión de la volición-como-mandato es el sentido de bienestar que uno experimenta cuando centra toda su atención y energía en la creación de algo. Esta actividad es éticamente importante, porque marca el contexto de la transición entre el trabajo del poder (como algo momentáneamente percibido por el individuo) y la *riqueza desbordante* de ese poder en el proceso continuo, y de largo plazo, de una vida de creatividad para el individuo. En otras palabras, el significado ético de la metáfora de la

voluntad-de-poder (cuando la metáfora se interpreta en el sentido psicológico) es la apertura del individuo a una relación más creativa con su entorno. Además de salvarse la interpretación psicológica de la voluntad de poder de la acusación de egocentrismo, este modelo de interpretación le permite también a la crítica distinguir entre un modelo no coercitivo de creatividad y una concepción del poder psicológico como orientado a la dominación.

La principal diferencia entre esta interpretación de la metáfora de la voluntad-de-poder y la expuesta anteriormente es que aquí el filósofo es consciente críticamente de que el uso del término «voluntad» no tiene un signficado literal. La «voluntad» sirve para designar el proceso idealizado de la auto-trascendencia, mediante el cual se renueva eternamente la inagotable recreación de la vida. Cuando la expresión «la voluntad de poder» se usa para explicar la naturaleza del mundo del devenir (la naturaleza de todo el movimiento y el cambio), lo que se está intentando es lo que Nietzsche llama «una visión de la realidad desde dentro», es decir, una visión de la realidad que se salga de la tendencia conceptual, por nuestra parte, a petrificar el proceso de la vida en entidades fijas y a medir el movimiento en términos de pérdidas y beneficios limpios. «La voluntad de poder» se usa porque connota el esfuerzo y el flujo del poder, no porque connote los actos que una persona hace con la finalidad de adquirir algo o de aumentarlo. Hay algo muy poético en llamar a la realidad «voluntad de poder»; pero con esto no se está diciendo nada en absoluto sobre el valor de adquirir poder o sobre la existencia de una voluntad. Para usar imágenes de Nietzsche, el mundo de la voluntad de poder existe «sin meta» y «sin voluntad», «a no ser que un círculo sienta buena voluntad hacia sí mismo», «a no ser que la alegría del círculo sea ella misma una meta»[50]. Lo que para Nietzsche está en juego es el intento de ofrecer una descripción, que afirme la vida, del mundo del devenir o del flujo.

METÁFORAS Y VERDAD

Una vez que la voluntad de poder se ha liberado del concepto tradicional de voluntad y la auto-superación se ha liberado del concepto tradicional de yo, se puede dar una lectura completamente diferente de esta expresión de Nietzsche. La corrección de esta lectura depende de la estrecha interrelación entre filosofía crítica y sentido metafórico. Las metáforas solas no pueden proporcionarnos la concepción de la realidad que Nietzsche quiere darnos, como puede verse por la confusión que se produce cuando sus metáforas se leen acríticamente. Pero tampoco la filosofía sola puede dar una concepción nietzscheana de la existencia. Esto plantea la cuestión de la importancia que Nietzsche dio a la relación entre metáfora y verdad.

Desde la época de *El nacimiento de la tragedia*, el análisis del sentido de las metáforas es esencial para la teoría de Nietzsche del sentido y para la crítica de las verdades establecidas[51]. De los escritos del período de la transmutación de todos los valores (1883-88) se puede deducir que las metáforas representan la forma más verdadera del conocimiento, porque, como relaciones de semejanza entre diversas formas de apariencia, están en perfecta armonía con la concepción ontológica de la realidad como un mundo de apariencias y de cambios. Las metáforas expresan la verdad de las apariencias como la metafísica había expresado la verdad de la cosa-en-sí, que ya no es creíble para nosotros. Mediante la metáfora se le da un nuevo sentido de unidad y multiplicidad a los diversos aspectos de la realidad, que anteriormente se habían pensado como independientes. Una metáfora pretende reflejar la unidad de dos aspectos de la realidad considerados diferentes en otros tiempos. Pero, al mismo tiempo, no hace a esta nueva semejanza metafórica tan estricta como para reificarla en una cosa fija y permanente. Las relaciones metafóricas son plurales y sin límites preestablecidos. Cualquier aspecto de la

realidad puede ser relacionado metafóricamente con una innumerable variedad de otros aspectos, y cada relación metafórica puede ser interpretada desde múltiples facetas. Estas relaciones manifiestan la rica variedad de perspectivas con las que pueden interpretar la realidad los seres humanos que han descartado la necesidad de un controlador de las interpretaciones (Dios, hechos, ego, sistema, método). Nietzsche creyó que, cuando se olvida el sentido metafórico de las cosas y de las relaciones y la diversidad de las interpretaciones literales asume nuestra concepción de las cosas, perdemos el fundamento de la verdad de la existencia y también la felicidad que la existencia puede dar a los seres humanos[52]. Por todas estas razones, tiene sentido decir que, desde el punto de vista de la ontología y de la epistemología crítica de Nietzsche, la única interpretación filosóficamente coherente de la idea de voluntad de poder es una interpretación metafórica, es decir, una interpretación que combine la crítica de Nietzsche de la lógica con su afirmación dionisíaca de la verdad, la vida y el arte.

DISTANCIAMIENTO DE NIETZSCHE DE LA METÁFORA DE LA VOLUNTAD-DE-PODER

Aunque una interpretación combinada, metafórica y crítica, de la voluntad de poder es más consecuente con la ontología de Nietzsche y con su concepción de la verdad, nos encontramos con que él mismo se aparta a veces de esta interpretación. Supuesto su rechazo de la explicación causal, Nietzsche necesitaba otro principio explicativo del acontecer de los hechos. La responsabilidad de dar una explicación alternativa de la realidad recayó sobre la teoría de la voluntad de poder. Una nota de 1885, que se refiere a la obra que Nietzsche proyectaba, *La voluntad de poder*, explica el significado de «voluntad de poder» del modo siguiente: «Bajo el título no sin riesgos de 'La voluntad de poder' tendrá su palabra, junto con ella, una

filosofía nueva o, dicho más claramente, el intento de una nueva exposición de todo lo que acontece»[53]. En el espacio de una sola frase, «voluntad de poder» significa una diversidad de cosas: el título de un libro, la tesis principal de una filosofía nueva, la intención de considerar buena esa tesis, la introducción de un nuevo principio de explicación causal y, lo más sutil de todo, el sentido de la naturaleza de la realidad («todo lo que acontece»). Sin embargo, cuando se inventa una metáfora como «el mundo es voluntad de poder», para que sirva de función explicativa, se empobrece el uso inclasificable de su simbolismo. Si, además, el uso explicativo de «la voluntad de poder» supone la existencia de la voluntad, que se rechaza en la crítica de Nietzsche de la metafísica, el resultado será una teoría que es, en el mejor de los casos, una ficción. En el peor de los casos, es una teoría erizada de confusiones conceptuales.

Se ha indicado en el capítulo 3 que Nietzsche se inclinó por un modelo de explicación o de retorno o de dominación y que usó la idea de voluntad de poder en el contexto de estos dos modelos explicativos. Cuando la idea de voluntad de poder se usa en el contexto de un modelo explicativo de retorno, los presupuestos ontológicos del pensamiento de Nietzsche se salvan de posibles rupturas. Esto significa que permanece en pie la coherencia de su perspectiva ontológica. En el modelo del retorno, «la voluntad de poder» no se refiere a una *voluntad* de *poder* literal, porque el punto de vista del retorno ha descartado ya la relevancia de una visión atomista de las cosas. En este contexto, Nietzsche observa que la voluntad de poder no se refiere a una voluntad o a una meta, que el proceso es su propia meta[54]. Sin embargo, cuando la idea de voluntad de poder se usa en el contexto de una teoría explicativa de dominación, los presupuestos ontológicos del pensamiento de Nietzsche se problematizan y se derrumban. Todo cambio es interpretado como una lucha. Los momentos de paz no son sino intervalos que le permiten a la voluntad reunir la fuerza suficiente para nuevas guerras. La lucha, la com-

petencia y la resistencia son llamadas entonces «voluntad de poder». No obstante, hay que subrayar que la metáfora de la voluntad-de-poder no obliga a tal interpretación de la existencia. Al contrario, la visión de la vida como dominación cierra la posibilidad de que la metáfora se interprete de cualquier otro modo. En el modelo explicativo de la dominación, toda la existencia se ve como una lucha por la competencia y el poder, y se piensa que todo cambio es reducible al impulso de cada unidad de vida por manipular y vencer a las otras. Una vez que uno se encierra en este modelo explicativo, es virtualmente imposible trascenderlo, porque se ha perdido el sentido del devenir de la vida. En lugar de percibir la riqueza y la continuidad de la vida, se percibe sólo la lucha de los opuestos. Como cada experiencia se percibe como una posible derrota o victoria, la energía y la atención de uno se apartan de la realidad total de los hechos. La capacidad para aprender de la existencia con una actitud receptiva hacia la vida queda, de este modo, bloqueada.

No se puede negar que hay condiciones de dominación en la realidad humana. Hay opresión, hay esclavitud, hay competencia por el poder y los privilegios, etc. Unos individuos dominan a otros, mientras que otros se dejan dominar o son obligados a someterse a un poder fuera de su control. Nietzsche es especialmente perspicaz cuando observa las muchas manifestaciones de estos fenómenos. Pero, ¿hay que hacer un modelo ontológico de esta condición y proyectar estos conflictos en la estructura del universo entero? ¿No sería mejor sugerir que donde se da dominación se introducen nuevos conflictos en la existencia, que de otra manera no tendrían razón de ser? ¿No es la dominación un intento nihilista de volver a escribir la historia y de negar la realidad de lo que es? Si se revalorizara el concepto de orden, se vería que el mundo no necesita ser ordenado mediante la dominación para que se mantenga la estabilidad. De hecho, donde se mantiene el orden mediante la dominación y la explotación, tiende a debilitarse gravemente la estabilidad de la vida.

Por ejemplo, se ha demostrado que la explotación selectiva de los recursos naturales lleva a casos graves de desequilibrio en el ecosistema.

Cuando Nietzsche usa el paradigma de la dominación como categoría natural u ontológica, hay que cuestionar su perspectiva. La idea de la realidad como «mandato-obediencia» no es una faceta dada de la realidad social, aunque sea importante. El conocimiento humano puede ayudar a darle una perspectiva a los usos y abusos de los conceptos de dominio, dominación y mandato. Para que esto ocurra, hay que liberar al conocimiento de ser definido en términos de una estructura de dominación. Hay que liberar al conocimiento de tener que ajustarse al modelo de dominio de lo desconocido o del caos (control y/o explotación de lo «otro»), como lo exige una teoría del poder como dominación. El análisis del conocimiento como asimilación del caos (que Heidegger atribuye a Nietzsche) recuerda el espantoso mito de Saturno devorando a sus hijos. No hay por qué aceptar la acusación de que la teoría del conocimiento de Nietzsche se conforma a este paradigma. Una interpretación nietzscheana demostraría precisamente lo contrario. El conocimiento es parto y auto-superación; es el resultado de la intimidad entre nosotros y el mundo. En el conocimiento, la intimidad y la continuidad entre nosotros y el mundo se puede experimentar críticamente, imaginativamente y creadoramente. Esta concepción del conocimiento como afirmación de la vida se ve, por ejemplo, en los diálogos de Zaratustra con la vida y aparece también, más analíticamente, en la crítica de Nietzsche de la lógica. Un rechazo del modelo del conocimiento como dominio de la realidad es esencial para liberar a la teoría de Nietzsche de la voluntad-de-poder de que presenta a la volición como un mandato.

Otra área que se debe revalorizar críticamente, por lo que respecta a la aplicación de la teoría de Nietzsche de la voluntad-de-poder, es el área de la psicología individual y de las relaciones socia-

les. Desgraciadamente, en estos aspectos, Nietzsche se adhiere muy firmemente a una explicación de la conducta humana basada en la dominación, especialmente en el contexto de la interacción social. Los momentos en que se aparta de esta posición pueden considerarse excepcionales. A pesar de todo, el hecho de que se den tales momentos excepcionales demuestra que es posible desarrollar una teoría moral liberadora fuera del marco ontológico de Nietzsche de la transmutación de todos los valores. El hecho de que él mismo no culminara este proyecto en una conclusión matizada indica que, en las áreas de la moral, de las relaciones sociales y de la política, Nietzsche no se imaginó de un modo concreto un universo en el que la continuidad y el flujo de la vida fueran una parte de nuestra experiencia social cotidiana. Desde esta actitud hacia la vida social, es comprensible que Nietzsche eligiera el camino de la soledad.

En conclusión, vuelvo a repetir que, aunque la metáfora de la voluntad-de-poder puede servir de base para muchas interpretaciones diferentes, la lectura filosófica más coherente de esta metáfora es la que salva la intención de Nietzsche de curar al yo de su alienación del mundo. La intención de representar al mundo y al yo como voluntad de poder —y nada más— fue ampliar los horizontes de la propia experiencia y hacer que las corrientes del devenir infundieran un vigor nuevo al yo con la energía fluyente de la vida. Las ideas de Nietzsche de la voluntad de poder, el superhombre y el eterno retorno están orientadas a esta concepción de la vida y de la experiencia humana. Siempre que algún dualismo rompa esta visión, sea que el dualismo se encuentre en el mismo Nietzsche o en las interpretaciones de sus escritos, ya no estamos ante lo que Nietzsche trató de curar en la cultura occidental, sino ante estados de conciencia que están todavía necesitados de curación.

CAPÍTULO 5
MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL

Cuando se ha intentado reconstruir las premisas de la teoría moral de Nietzsche, lo habitual en algunos de los más influyentes conocedores de Nietzsche en Estados Unidos ha sido decir que su método es un método genealógico de la moral y que su mensaje se reduce a criticar los valores «esclavos». El mensaje de Nietzsche se ha interpretado sobre todo, desde un punto de vista liberal, como un argumento para la abolición de la moral esclava. Esto significa, en primer lugar, que Nietzsche es considerado como un pensador que exaltó la libertad de los individuos, para que sean creadores de valores y para que se abstengan de seguir los modelos de conducta de la mayoría, o sea, del «rebaño». En segundo lugar, significa que el principio de autenticidad —«Sé la persona que eres»— es aceptado como la máxima suprema de la teoría moral de Nietzsche[1]. Aunque esta interpretación de la obra de Nietzsche recoge algunos de los temas más importantes de su crítica de la moral tradicional, deja también muchas cosas sin analizar. Antes de presentar una imagen más completa de su intención, tenemos que añadir otros diversos aspectos de las expresiones de Nietzsche en distintos aforismos y obras.

Los tres capítulos siguientes de este estudio recogen mi propósito de evaluar las ideas y los valores que Nietzsche propuso para sustituir los valores morales que niegan la vida, asociados a la moral cristiana, la moral kantiana y el utilitarismo. Como el ataque de Nietzsche a estas ideas es muy conocido, mi análisis no se detendrá en su crítica de la tradición[2]. Desarrollaré en tres estadios lo que Nietzsche intentó crear más allá de la tradición. En este capítulo se considerará el sentido de la expresión «más allá del bien y del mal», que le debe suceder a la moral tradicional. En el capítulo 6 se anali-

zarán las implicaciones del traspaso de la autoridad moral de Dios a los individuos. En el capítulo 7 se explicarán y evaluarán las ideas de Nietzsche sobre el uso político de la autoridad moral. Mi finalidad en estos tres capítulos es investigar el sentido y las implicaciones del intento singular de Nietzsche de orientar el futuro de la humanidad a partitr de una perspectiva extramoral.

EL «INMORALISMO» DE NIETZSCHE

Nietzsche se describe a sí mismo como un inmoral; pero, ¿estamos obligados a tomar en serio su retórica?[3]. Walter Kaufmann, que ha hecho una de las lecturas más influyentes de la filosofía de Nietzsche, ha sostenido lo contrario. Kaufmann ve la crítica de Nietzsche de la moral como una crítica de los valores esclavos, moralmente respetable. Además, restringe el sentido de los «valores esclavos» a un «modo de ser» del agente moral. De la interpretación de Kaufmann se sigue que, siempre que se cree en algo, incluyendo el dogma cristiano, prescindiendo de que se dé un sentimiento de fortaleza, no hay por qué considerarse creyente en valores esclavos. En opinión de Kaufmann, la crítica de Nietzsche de la moral es compatible con una fe en el cristianismo. «La diferencia entre la ética de Nietzsche y lo que él mismo consideró que era la ética cristiana no es reducible, en último término, a formas diferentes de conducta o a tablas divergentes de virtudes [...] La distinción básica aquí es la que se da entre dos modos de ser: de 'sobreabundancia de la vida' o de 'empobrecimiento de la vida', de poder o de impotencia»[4]. Este enfoque desconoce todos los casos en que Nietzsche critica la «decadencia» de la moral cristiana en orden a defender un uso inmoral del poder[5]. Kaufmann supone que Nietzsche se opuso a la moral esclava, porque los valores esclavos no son suficientemente morales. Es el responsable de la amplia adopción de esta opinión influyente, pero inexacta, de la teoría de Nietzsche.

A diferencia de Kaufmann, Arthur Danto destaca el ataque de Nietzsche a los valores cristianos. Pero Danto añade que a Nietzsche se le puede considerar un «inmoral» sólo en el «sentido específico de que se opuso a la moral cristiana»[6]. Danto da una interpretación política liberal de la defensa de Nietzsche de los valores aristocráticos. Sostiene que el análisis de Nietzsche del «rebaño» es anticuado y que los «amos son simplemente los individuos distinguidos, de la clase que sea, que le imponen unos valores al mundo»[7]. Danto ve las referencias de Nietzsche a una aristocracia natural como un error y también como una violación de su «mensaje perspectivista». Sin embargo, aunque la referencia de Nietzsche a tipos naturales (como Danto señala) sea una violación del espíritu de su perspectivismo, no es una violación concreta de su lógica. Nietzsche era muy consciente de que estaba dando una interpretación de la existencia, no un informe sobre hechos objetivos. En cualquier caso, el aspecto en el que Danto ofrece la descripción más equivocada de la teoría de Nietzsche es cuando rechaza la defensa de Nietzsche de la aristocracia como un error absurdo, que no afecta de ningún modo a la sustancia de su teoría moral. Yo, por el contrario, demostraré en los capítulos 6 y 7 que la idea de Nietzsche de «jerarquía» (*Rangordnung*) no es sólo una de las doctrinas centrales de la transmutación de todos los valores, sino el paradigma estructural en el que se basa la perspectiva inmoral de Nietzsche sobre los valores.

Como la crítica de Nietzsche de la moral tradicional es muy compleja, requiere una lectura y una interpetación muy cuidadosas. La razón de que esta crítica no se haya entendido adecuadamente es que se ha puesto el énfasis en lo que Nietzsche atacó y no propiamente en lo que propuso como la meta de la transmutación. Se ha puesto demasiado énfasis en cómo se dirigió al pasado y demasiado poco énfasis en cómo miró al futuro. En la lectura de las obras de Nietzsche he procurado tener presente que él se llamó a sí mismo «inmoral» por razones más que puramente retóricas. Para lograr una

comprensión completa de la perspectiva inmoral de Nietzsche, es necesario ver que su enfoque genealógico (la búsqueda del «origen» de los valores) es sólo una parte, y no el conjunto, o de su método filosófico o de la intención de su teoría filosófica. Como transmutador de los valores, Nietzsche le prestó una atención constante al presente y al futuro, no meramente al pasado. Estuvo tan preocupado por efectuar cambios sociales y políticos específicos, mediante su teoría de los valores, como intentó investigar los orígenes psicológicos de los valores. Creyó que la superación de la moral y el comienzo de su «filosofía del futuro» iban juntas. Aunque *Más allá del bien y del mal* tuvo como subtítulo «Preludio a una filosofía del futuro», por la información de sus notas en la edición Colli-Montinari sabemos ahora que podía haberse subtitulado «Intento de una superación de la moral»[8]. Es importante, pues, determinar qué tipos de cambios intentó Nietzsche estimular mediante este esfuerzo.

Con la doctrina de la superación de la moral, Nietzsche intentó conseguir dos metas principales. En primer lugar, pre-tendió la erradicación del dualismo en la metafísica y en la moral occidentales. En segundo lugar, pretendió una inversión tal de los valores, que lo que se consideraba «malo» en los sistemas anteriores de valores se considerara una fuente de fortaleza en el sistema futuro. Supuestos estos propósitos, se plantea la cuestión de si estas dos metas no podrían ser contradictorias. El análisis que se puede hacer demuestra que, en efecto, son contradictorias, en cuanto que la segunda meta (la inversión de los valores esclavos) hace que recaiga sobre ella el dualismo de la tradición.

¿Vio Nietzsche que en este ataque a la moral tradicional perseguía dos metas diferentes, o que estas dos metas podían ser opuestas? Parece que no hay constancia alguna por su parte de que, lo que definió en la *Genealogía* como oposición entre «bien y mal» (amo y esclavo), era tan dualista como el ojetivo de sus ataques: la fijación de lo cristiano como una oposición entre bien y mal. Sin embargo,

en *Ecce Homo* hay una indicación de que se sintió mucho más satisfecho con su trabajo en *Así habló Zaratustra* que con su trabajo en *Más allá del bien y del mal*[9]. En el *Zaratustra* se había centrado particularmente en atacar el dualismo, mientras que en *Más allá del bien y del mal* se había centrado en restablecer un sistema de valores basado en la distinción entre noble y bajo. Sin embargo, como Nietzsche no vio la distinción entre «noble y bajo» como dualista o nihilista, fue incapaz de ver que él era el responsable de resucitar el dualismo que trató de superar en un contexto distinto.

¿Cuál es, por tanto, el sentido del inmoralismo de Nietzsche? Aquí es importante aclarar qué es inmoral en la perspectiva de Nietzsche y qué no lo es. Aunque tanto la erradicación de los valores anteriores como la inversión de tales valores pueden describirse como tentativas inmorales, en cada caso la acusación contra Nietzsche contiene presupuestos diferentes. En el primer caso, Nietzsche niega la posición moral que se basa en el dualismo de bien y mal para justificar sus juicios de valor. La persona que trasciende este dualismo sólo es inmoral a los ojos del que está todavía aprisionado en la perspectiva moral dualista. En el segundo caso, Nietzsche sigue siendo dualista, pero invierte el valor de los ideales de sus adversarios. Nietzsche ve que el conflicto entre amos y esclavos tiene su origen en que la cultura occidental se ha apropiado todos los valores. La posición atacada por Nietzsche es la del «moralista», es decir, la del esclavo o demócrata que afirma que todas las personas tienen dignidad moral prescindiendo de su sexo, clase o raza. Nietzsche defiende aquí al amo o aristócrata inmoral que niega los valores del esclavo. Yo mantengo que, cuando Nietzsche toma partido por el amo y afirma que no existe esa cosa llamada la dignidad humana, es correcto identificarle como inmoral, es decir, como alguien que se opone a la idea de que todos los seres humanos tienen una identidad moral y unos derechos morales que no se pueden ignorar arbitrariamente. Sin embargo, cuando argumenta contra el inhumanismo del

autoritarismo moral y contra el dualismo, no hay razón para llamarle inmoral, como se podría sentir tentado a hacerlo el fanático moral.

EVOLUCIÓN TEMÁTICA DEL INMORALISMO DE NIETZSCHE

En 1885-86 Nietzsche decidió unificar el sentido de todas sus obras, sintetizándolo en el tema de la superación de la moral (*die Überwindung der Moral*). Se reafirmaba la visión estética de la realidad, presentada en *El nacimiento de la tragedia*, en función de su contribución a una doctrina anti-moral y anti-cristiana de los valores. En el prefacio de 1886 a *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche escribió: «Fue *contra* la moral contra lo que se dirigió mi instinto, desde hace tiempo, con este libro discutible; era un instinto que se alió con la vida y que descubrió por sí mismo una doctrina y valoración de la vida fundamentalmente contrarias, puramente artísticas y *anti-cristianas*»[10]. Nietzsche vio su trabajo en *Aurora*, *La gaya ciencia* y el *Zaratustra* como una profecía de la destrucción de la moral. En una de sus notas no publicadas resumió el tema de estas obras del modo siguiente:

> «*Aurora*: la moral como un compendio de prejuicios.
> *La gaya ciencia*: desprecio del moralismo europeo. *Z[aratustra]*: visión de una superación de la moral. ¿Cómo debe estar constituido un ser humano que viva más allá de la moral?»[11].

Aunque se dieron anticipaciones de la idea de la superación de la moral incluso desde *El nacimiento de la tragedia* y en las dos obras que preceden al *Zaratustra*, Nietzsche identificó el punto de inflexión de esta idea con la aparición del «tipo Zaratustra». Aplicó a Zaratustra el epíteto de «el destructor de la moral» (*der Vernichter der Moral*)[12]. Cinco años más tarde repitió este punto en el *Ecce*

Homo: «La palabra 'superhombre' [...] —una palabra que en labios de un Zaratustra, el *destructor* de la moral, adquiere un sentido altamente sugeridor de reflexiones— ha sido entendida casi siempre con una enorme inocencia en el sentido de unos valores completamente contrarios a los valores afirmativos de Zaratustra»[13]. La petición de Nietzsche de que se le lea menos inocentemente es aplicable todavía hoy.

Si Nietzsche ha sido malinterpretado, y lo sigue siendo, no ha sido totalmente por defecto de sus lectores. El mismo Nietzsche es responsable de algunas de las interpretaciones erróneas que han salido de sus obras. Repetidamente se llamó a sí mismo un heredero de la moral y un inmoral. Invita así a la controversia sobre sus obras, pero también al desacuerdo. La tensión entre sus identidades «moral» e «inmoral» puede explicarse examinando las dos distintas concepciones que mantuvo sobre la superación de la moral: la autosuperación de la moral y la superación de la moral por el superhombre. (Habitualmente Nietzsche se refirió a esta última idea simplemente como la superación de la moral). Es importante para el lector seguir el distinto uso que hace Nietzsche de estas dos ideas, especialmente porque él no hace una distinción clara entre ellas. Las fusiona o las presenta como complementarias. Un pasaje en el que afirma explícitamente su interpretación aparece en *Más allá del bien y del mal*:

> «Pero hoy... nosotros, inmoralistas, sospechamos que precisamente lo que hay de 'no intencional' en un acto es lo que le presta un valor decisivo [...] Superar la moral, en un cierto sentido, superarse a sí misma la moral; ésa sería la larga y misteriosa tarea, reservada a las conciencias más delicadas y más leales, pero también a las más perversas que hay hoy en día»[14].

Aquí la superación de la moral se presenta como la tesis que verdaderamente incluye a las dos. Esto no es sorprendente, ya que en

Más allá del bien y del mal Nietzsche había abandonado la primacía del concepto de auto-superación, desarrollado en las primeras partes del *Zaratustra*. El interés principal de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* fue desarrollar el fundamento de una teoría de los valores, basado en la idea de un orden de dominación y jerarquía en la naturaleza y en la cultura. Mientras que en el *Zaratustra* los símbolos asociados con la auto-superación de la moral habían sido el superhombre y el eterno retorno, en *Más allá del bien y del mal* se abandonan estos símbolos importantes. El concepto de auto-superación se usa sólo como el soporte de un modelo jerárquico de la vida, donde el sacrificio de las formas «inferiores» viene exigido por las formas «superiores». La tesis de la superación de la moral por el superhombre se introduce para justificar la subida social y política al poder de esos hombres llamados superiores.

Voy a pasar ahora a la tesis de la auto-superación de la moral (la tesis menos controvertida de las dos) y a examinar brevemente su evolución en las obras de Nietzsche de los períodos intermedio y último. En los capítulos 6 y 7 pasaré a examinar la superación de la moral por el superhombre y sus implicaciones políticas.

LA AUTO-SUPERACIÓN DE LA MORAL

La auto-superación de la moral es un producto de la auto-crítica de la moral, predominante en los primeros escritos de Nietzsche, especialmente en *Aurora*. Lo que comienza siendo una auto-crítica acaba finalmente en la auto-destrucción (*Selbstvernichtung*) o auto-superación (*Selbstüberwindung*) de la moral. Sin embargo, lo que se piensa que se destruye es lo que es superficial, hipócrita o inauténtico en la moral. Las mentiras dentro de la moral son aniquiladas, según es posible suponer, en favor de la verdad. Como se supone que la autoridad moral se ha basado en una mentira (la existencia de Dios o de un orden moral del mundo), la destrucción de la moral es,

realmente, un esfuerzo creativo por lograr un fundamento más puro de los valores. Pero la dependencia del pasado de una base absoluta o independiente de los valores morales es todavía fuerte, y la crítica de la moral parece que produce el colapso de un gran orden o un estado de caos. Zaratustra, sin embargo, subraya que el caos está lleno de promesas: «Es preciso tener en sí mismo un caos para poder engendrar una estrella danzante»[15]. Aunque la destrucción de sí misma de la moral (es decir, la auto-destrucción de la conciencia moral segura de sí misma) representa un momento destructivo en la historia de la humanidad, Nietzsche creyó que este hecho se convertiría en algo muy afirmante de la vida.

Los temas de la auto-destrucción, la afirmación, el caos, el renacimiento y la liberación de un orden alienante caracterizan a esta tesis como dionisíaca. Pero, paradójicamente, la idea de la auto-superación de la moral puede tener también un especial atractivo para un auditorio cristiano. Esto ocurre porque la idea se presenta desde el punto de vista de la *moral misma*. El mandato de sinceridad de la moral mina sus propios fundamentos. La presentación que hace Nietzsche de la auto-superación de la moral tiene muchas veces un tono moralista, el de atraer a los cristianos. Usa un tipo especial de retórica moral: «La misma moral, en la forma de sinceridad, nos impulsa a negar la moral»[16]. Nietzsche sabía que las personas que se adhieren a los principios morales tradicionales podían al menos sentirse parcialmente en casa en esta perspectiva, e hizo también un uso retórico de estas sugerencias morales para ganarse la benevolencia de los lectores de educación tradicional. En el prefacio de 1886 a *Aurora*, Nietzsche afirmó que la moral última de los seres humanos conscientes es el rechazo a creer en algo no fiable, sea que ese algo se llame Dios, virtud, verdad, justicia o amor al prójimo[17].

La elocuencia retórica de Nietzsche tiene también una consecuencia contraria. No deja claro precisamente qué aspectos de la moral deben ser destruidos y sobre qué bases. El recurso moral a la

autoridad de la conciencia —como la resistencia de Lutero contra la Iglesia católica romana— no debilita necesariamente los fundamentos de la moral. Meramente transfiere la autoridad de los juicios morales a una base diferente. Como demostraré, hay que completar la retórica idealista de Nietzsche con otras consideraciones. ¿Por qué es importante para una persona seguir creyendo en la virtud? Si la fe en la virtud o el amor al prójimo ya no son aceptables, ¿hay alguna alternativa específica que se pueda poner en su lugar, y por qué? Estos son los tipos de preguntas que plantearé en mi análisis de la superación de Nietzsche de la moral tradicional. Me interesan los argumentos que dio contra la moral, pero también el procedimiento que usó para establecer valores nuevos o alternativos.

Nietzsche tuvo una doble intención al cuestionar la autoridad del orden moral del mundo. Se opuso tanto a la ideología de este orden como al proceso por el que se forma esta ideología. Por ejemplo, se opuso a la ideología implícita en la fe en el Dios cristiano. Esto significa que se opuso a los conceptos de pecado, de la necesidad de redención por Cristo, de la posibilidad de castigo eterno, etc. Además, se opuso al proceso por el que esta ideología consigue una aceptación en la conciencia humana. Como explicaciones hipotéticas de la alienación de la conciencia, Nietzsche ofreció las teorías del miedo al devenir y del resentimiento hacia el tiempo. Cuando considera el proceso de la formación de esta ideología, subrayó el papel que tienen los procesos e impulsos inconscientes[18]. Este método es comparable a ciertas teorías materialistas de carácter ideológico, en cuanto que estas teorías atribuyen el origen de una idea (o su amplia aceptación en una época dada) a condiciones económicas, estructuras de clase y otras similares. Pero, en el caso de Nietzsche, la psicología tiene un peso mayor al explicar el origen de los valores. Él buscaba una explicación cualitativa del origen de los valores. Ésta es la razón de su interés por averiguar la cualidad del carácter de una persona antes de atribuirle alguna validez a sus juicios. Según esta teo-

ría, una vida nihilista produciría juicios alienados y faltos de autoridad, mientras que una vida que se afirma a sí misma produciría elevación de la vida y juicios de autoridad. Idealmente, por tanto, si una persona estuviera plenamente integrada con sus instintos de afirmación de la vida, además de esta integración ofrecería una base auténtica de la moral.

La aplicación de Nietzsche del método genealógico a la psicología puede ser o crítica o dogmática. Este método es función de un método regresivo-progresivo más amplio, que, como afirmé en la introducción, une la investigación del origen de los valores con la creación de una serie futura o de un tipo futuro de valores. Si la actitud de Nietzsche hacia los valores futuros es dogmática, también lo será la investigación genealógica que le corresponde a su implantación. Como hemos visto, toda la mirada que Nietzsche dirige hacia el pasado, o hacia el origen de los valores, es también parte de un esfuerzo creativo por establecer otros valores (diferentes) para el futuro. El método que usa es interesante, pero en sí mismo no puede garantizar resultados perfectos. En efecto, usando el método en un sentido auto-crítico, se puede descubrir que se tiene un resentimiento hacia el paso del tiempo. Se puede detectar que el resentimiento le lleva a uno a adoptar ciertos valores, que no se hubieran adoptado en caso contrario. Estos descubrimientos podrían conducir a un reexamen crítico de los valores de uno. Por el contrario, el método se podría usar dogmáticamente. En este caso, uno no se pregunta a sí mismo si, en caso de no darse resentimiento, se obtiene el mismo juicio respecto de un valor. O se podría hacer a sí mismo tales preguntas, pero entonces viviría en el auto-engaño y obtendría, en consecuencia, una respuesta falsa. El enfoque no crítico de la genealogía limita la cuestión del valor a una mera oposición. O el proceso que lleva a un valor, o el valor mismo, se ajusta a una cierta expectativa o no. O es «pro-vida» o es «anti-vida». Si es pro-vida, queda completamente justificado; si no, queda desacreditado. Los criterios

que definen el sentido del valor se dan por sentados y se consideran fijos. Todo lo que los cuestione se piensa que es anti-vida.

Hemos visto que Nietzsche usó el método genealógico críticamente; también lo usó dogmáticamente. Por ejemplo, su oposición al movimiento democrático era tan fuerte, que llegó a llamar «nihilistas» a valores como la compasión hacia el oprimido y la igualdad de derechos de todos los seres humanos. Se podría pensar que llegó a llamar «valores que elevan la vida» a los valores opuestos, a la severidad contra uno mismo y contra los otros, al uso del poder para dominar y esclavizar al débil, etc. En última instancia, condenó a todo el que se opusiera a sus valores específicos como alguien que es nihilista o decadente, y por eso indigno de tener voz de autoridad moral. Los ideales de la auto-integración y de la afirmación de la vida se convierten en justificaciones del autoritarismo y del extremismo.

El modelo de la auto-integración como fundamento de los juicios morales es válido. Sin embargo, antes de dar tanto poder al ideal de un yo afirmante de la vida, integrado, hay que dejar muy claro qué modelo de curación se está siguiendo. Algunas de las cosas específicas —aunque desde luego no todas— a las que Nietzsche llamó saludables son realmente decadentes y depravadas. Por eso, es importante no dejarse arrastrar por la retórica de Nietzsche y examinar insistentemente el papel que le asigna a la verdad, una vez que se ha suprimido la autoridad de la moral. Antes de aceptar si Nietzsche está hablando verdaderamente contra las mentiras inherentes a la viejas morales, o si está llevando a su auditorio a nuevas mentiras (después de haber suprimido su confianza en las morales antiguas), hay que analizar muy cuidadosamente sus ideas sobre la superación de la moral, especialmente la relación entre la superación de la moral y el papel futuro de la verdad.

LA SUPRESIÓN DE LA MORAL POR LA VOLUNTAD DE VERDAD

En su forma positiva, el argumento de Nietzsche de la auto-superación de la moral se basa en dos premisas: por un lado, en la tesis de que todas las cosas grandes han de emprenderse dentro de un proceso de auto-trascendencia y, por otro lado, en la tesis de que, como el sentido de la moral y de la verdad evoluciona históricamente, el fundamento absoluto de la moral está destinado a quedar eliminado[19]. Aunque el argumento de la auto-superación de la moral es fundamentalmente simple, surgen dificultades sobre el uso que hace Nietzsche de las diferentes variaciones del argumento principal. Le preparó el terreno de diversas maneras: psicológicamente, políticamente y metafísicamente. Usó también diferentes términos para referirse al proceso de la auto-superación: *Selbstüberwindung, Selbstaufhebung, Selbstvernichtung*[20]. Esto, en unas ocasiones, le dejó en libertad para subrayar la cancelación y la auto-destrucción de la moral, mientras que, en otras ocasiones, tuvo en cuenta una idea menos destructiva, como la auto-superación o la auto-trascendencia de la moral. En cualquier caso, el argumento central de Nietzsche es que la evolución de la conciencia moral está obligada a lograr el punto en el que la sinceridad ordene que hay que abandonar la fe en un fundamento independiente de la moral. En otras palabras, Nietzsche defendió que la investigación del origen de la moral destruye la credibilidad de recurrir a la moral como el fundamento independiente o absoluto de los valores. La moral no puede imperar ya de un modo absoluto, porque uno descubre que no hay mandatos puramente morales como tales. Los juicios morales no tienen un origen independiente, separado del resto de la estructura fisiológica y psicológica de uno, o separado del orden político de la sociedad[21]. De esto concluyó Nietzsche que el poder que la moral tiene sobre la

vida de una persona tiene que ser analizado desde una perspectiva extramoral.

En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche afirma que los juicios morales hay que analizarlos psicológicamente, del mismo modo que los miedos, los ideales, sueños y neurosis de una persona hay que comprenderlos basándose en la investigación psicológica. La psicología es saludada como la disciplina científica principal del futuro. «La psicología será de nuevo proclamada como la reina de las ciencias, porque las otras ciencias no existen sino por ella, para servirla y prepararla. La psicología será desde entonces la senda que conduce a los problemas fundamentales»[22]. Según Nietzsche, aplicando un método psicológico a la pregunta: «¿Cómo surgió la moral?», descubre el filósofo una concepción de la naturaleza humana mucho más realista y profunda que la supuesta interpretación cristiana.

Nietzsche no dio una respuesta concreta global a la pregunta de cómo surgió la moral. Sin embargo, todas sus respuestas tienen en común el uso del método psicológico de explicación. En *Más allá del bien y del mal* señala que la moral del rebaño surgió del temor, y en *La genealogía de la moral* sostiene que la primera moral de todas, la moral del dominio, nació simplemente con la auto-afirmación[23]. Por auto-afirmación entendió Nietzsche el hábito, por parte de las personas más poderosas en una sociedad, a considerar nobles sus propias decisiones, distinguiéndolas de la conducta general de las menos poderosas. Además de esta interpretación, predominantemente política, Nietzsche consideró una interpretación del origen de la moral de orientación estética. Esta interpretación ve la acción moral como una manifestación de una voluntad apolínea de apariencia. Afirma que la moral tuvo su origen en un esfuerzo de embellecimiento[24]. Fue consecuencia de la determinación de los seres humanos a aparecer menos vulgares, más humanos, más nobles de lo que realmente eran. En otras palabras, la moral surgió del instinto de «encubrir», del deseo de engañarse a uno mismo y de engañar

a los otros. Paradójicamente, basándose en el fuerte deseo de *aparecer* noble, la moral legitimó un instinto que se oponía al instinto de apariencia, es decir, la voluntad de verdad. Aunque la moral sometió el impulso extramoral de verdad y lo hizo adaptarse a sus reglas, después de muchos siglos la voluntad de verdad tendría como destino la destrucción de la moral misma. De este modo, Nietzsche considera que la voluntad apolínea de apariencia es todavía un antagonista poderoso, aunque no del todo irresistible, de la naturaleza dionisíaca de la vida. Nietzsche se situó en el giro decisivo de la historia humana en el que se derrumbarían los fundamentos de la moral. Mantuvo que su filosofía de la voluntad de poder representaba la «llegada a la auto-conciencia» de la voluntad de verdad: «En nosotros, la voluntad de verdad se hace consciente de sí misma como un *problema* [...] Cuando la voluntad de verdad adquiera así autoconciencia [...], la moral desaparecerá gradualmente»[25]. No obstante, sería más correcto decir que lo que desaparece es la pretensión de la moral de que el bien moral es algo incontaminado por el mal. Lo que la voluntad de verdad revela es que el dualismo entre bien y mal es infundado. Todos los valores —aunque sean sagrados— se originan combinando el impulso de supervivencia y el impulso de autotrascendencia, que son constitutivos de la vida humana.

Así, pues, la auto-superación de la moral significa la superación de la mentira en lo que se refiere al origen y a la autoridad de la moral tradicional. Aunque la moral tradicional tienda a ser destronada, sería posible que la moral continuara operando al servicio de la vida. Pero Nietzsche no desarrolla este punto y, en su lugar, subraya la desaparición de la moral. Lo que sí tiene, sin embargo, una importancia especial para Nietzsche es el destino de la voluntad de verdad, una vez que se ha separado de la moral tradicional. Siguiendo los principios de la transmutación de todos los valores, la voluntad de verdad no pierde valor porque comparta un origen común en la vida con la voluntad de mentira. Al contrario, la volun-

tad de verdad se hace más fuerte con este conocimiento, se baja de su falsa sublimidad y pone sus acciones al servicio de la vida. Específicamente, su tarea es equiparar a los seres humanos con la vida natural y derribar la vanidad que les hace pensar que tienen su origen en algo superior a la naturaleza[26]. Hay que observar que las referencias de Nietzsche a la voluntad de verdad, la voluntad de apariencia, la voluntad de conocimiento, etc., son un intento de desmitologizar el carácter abstracto de la verdad y del conocimiento. Esta retórica no significa que Nietzsche crea en la existencia de tales voluntades o en la voluntad misma. Tales referencias designan el complejo de las fuerzas que se manifiestan en la vida humana y que, en sus formas específicas, expresan el proceso humano de auto-trascendencia.

La predicación de Zaratustra a los seres humanos señala el comienzo del retorno de la voluntad de verdad al sentido de la tierra. En *La gaya ciencia*, Nietzsche presenta el intento de Zaratustra de superar el viejo dualismo entre el bien y el mal como una nueva tragedia del espíritu humano[27]. El comienzo de esta tragedia no está desconectado de la destrucción del punto de vista moral, que ha protegido la seguridad metafísica de los seres humanos recurriendo a la paternidad de Dios o a la redención de la humanidad de la muerte. Sobre esto, no obstante, hay que observar que la liberación de un Dios patriarcal y de una idea sublime falsa de uno mismo no se debería considerar como una tragedia, sino como una celebración de sabiduría jubilosa[28]. Lo que es trágico (en un sistema de transmutación de los valores) no es el retorno de uno a la tierra, sino los esfuerzos constantes de uno, y muchas veces sublimes, por separarse a sí mismo de sus orígenes en la naturaleza. El resentimiento hacia la tierra ha creado un dualismo en el espíritu humano, que ha llevado al espíritu a practicar la crueldad contra el cuerpo, porque el cuerpo le recuerda a uno la tierra. El cuidado del cuerpo y de la tierra —es decir, la ausencia de toda explotación del cuerpo y de la tierra— es un prerrequisito para

destruir con éxito el dualismo. Por eso, el «más allá del bien y del mal» de Nietzsche no se puede alcanzar hasta que no desaparezca de la vida la explotación. Sin embargo, como maestro de las ideas del superhombre y de la voluntad-de-poder, el Zaratustra de Nietzsche se aproxima más, sensiblemente, a la afirmación de la tierra que la tradición religiosa y moral, que guía a la cultura occidental. En este sentido, la necesidad de Nietzsche de moverse más allá de los valores nihilistas y dualistas de la cultura tuvo que expresarse como un movimiento más allá de la condición humana misma. Por eso, la trascendencia del bien y del mal se promete, en *Así habló Zaratustra*, con el simbolismo del superhombre.

EL SUPERHOMBRE

Hemos mencionado que Nietzsche escribió respecto del *Zaratustra*: «Idea de una superación de la moral». Esta afirmación es importante, porque Nietzsche defendió más de una opinión sobre lo podría significar superar la moral. La idea descrita en el *Zaratustra* es su respuesta más radical, y también la más prometedora, a la superación del dualismo. Las mismas primeras palabras que Zaratustra dirige al pueblo se refieren a que la humanidad tiene que trascenderse en el superhombre: «Yo os muestro al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho vosotros para superarlo?»[29]. Como los seres humanos se miden a sí mismos por los criterios de la moral, la superación de la moral requiere la superación de la concepción actual del yo. La importante conexión que se establece en *Así habló Zaratustra* es entre la superación de la moral y la superación de lo que significa ser hoy humano. La superación del yo es importante en cuanto que representa un camino ejemplar para alcanzar esta meta.

La superación de la moral (y de la condición humana) simboliza el fin del dualismo entre cuerpo y espíritu que ha fragmentado

las vidas de los seres humanos. Zaratustra se refirió incluso a los seres humanos mejores como una mezcla de planta y de espíritu[30]. Como Zaratustra da a entender, el dualismo de mente-cuerpo ha debilitado tanto al cuerpo como al espíritu con el poder de una ideología de negación de la vida. El dualismo ha caracterizado a la tradición filosófica y también a toda la predicación cristiana. Nietzsche considera que la superación del dualismo de mente-cuerpo produce un gran enriquecimiento del poder creativo en la vida humana. El poder creativo es culto del bien, afirmación de la vida y no negación de la vida, *versus* el mal, en el que se desprecia el valor de la vida temporal, del cuerpo, las pasiones y los instintos.

En lugar del dualismo entre cuerpo y espíritu, Nietzsche enseña que la vida entera es un proceso de auto-superación o voluntad de poder. La mejor expresión de lo que significa esta doctrina en relación con la auto-superación de la moral se encuentra en el primer discurso de Zaratustra sobre las tres metamorfosis del espíritu humano. Aquí Zaratustra describe cómo el espíritu humano, mediante la auto-superación, pasa del estadio ascético a la negación de todos los valores alienantes y, finalmente, a la afirmación desbordante de la vida. Los símbolos que Nietzsche usa para cada uno de estos estadios son el camello, el león y el niño. «¿Qué es pesado?, pregunta el espíritu sufrido, y se arrodilla como el camello y espera a que lo carguen»[31]. El camello cargado corre al desierto y en su soledad se transforma en león, cuya tarea es crearse la libertad de todos los valores alienantes. Sin embargo, el mayor enemigo del espíritu transformado en león es el «tú debes». La inversión de la moral —la inversión del «tú debes»— es dramática y abismal.

> «¿Cuál es el gran dragón a quien el espíritu ya no quiere llamar señor ni dios? ¡Ese gran dragón se llama 'tú debes'! [...]
> Valores milenarios brillan en esas escamas [del dragón], y así habló el más poderoso de todos los dragones: 'Todos los valores de las cosas

brillan en mí. Todos los valores están creados, y todos los valores creados se resumen en mí'[...]
Para crearse libertad y oponer un sagrado 'no' al deber, hace falta ser león. Crearse el derecho para nuevos valores es la más terrible conquista para un espíritu sufrido y reverente» [32].

Según Nietzsche, está dentro del poder del león vencer el «tú debes» y crearse una nueva libertad. Pero ni siquiera el león puede crear valores nuevos. El poder del león reside en la resistencia; actúa todavía según los límites entre el yo («Yo quiero») y el otro («Tú debes»). Para la creación de valores le es necesario a la existencia un «sí sagrado». Esta última transformación del espíritu humano está simbolizada por el niño.

La aparición del niño en la parábola de las tres metamorfosis del espíritu representa claramente la auto-superación del dualismo entre el bien y el mal. El niño es la inocencia, el olvido de la culpa inducida por el dualismo, un nuevo comienzo, un «sí sagrado»[33]. El espíritu del niño simboliza la rueda del retorno y la continuidad dinámica de la vida. El niño ha trascendido las parejas de opuestos que acosaban al espíritu del camello y del león. La trascendencia del dualismo se hace posible por la afirmación ilimitada de la vida que hace el niño. El niño del espíritu humano es también una metáfora del superhombre de Nietzsche. También el superhombre simboliza la plenitud del espíritu que se ha alejado de la vida humana alienada. En el *Zaratustra*, Nietzsche intenta mostrar cómo la culminación natural del amor al conocimiento y a la verdad es, para los seres humanos, trascender el dualismo, venerar nuestros orígenes en la tierra y lograr la visión de la vida, simbolizada por el superhombre. Muchas veces Zaratustra dirige sus discursos a los enamorados del conocimiento, de los que cree que están divididos de sí mismos a causa de las influencias dualistas. Zaratustra intenta mostrar que la realización de la conciencia moral, que se identifica con la carga del

camello de lo que es costoso, reside, en último término, en el estadio del niño-superhombre. El superhombre, por tanto, no representa la mera negación de la moral, sino la trascendencia de todas las categorías dualistas del pensamiento y de la acción.

Las interpretaciones del símbolo de Nietzsche del superhombre han sido diversas. Al tratar de este concepto, como sucede con la voluntad de poder, nos enfrentamos a una de las metáforas centrales de Nietzsche. El significado del superhombre hay que sacarlo del contexto en el que Nietzsche usa el símbolo. En el *Zaratustra* es un símbolo de plenitud, de creatividad y afirmación. Pero está claro que el superhombre es también algo que está más allá de la condición humana, o al menos más allá de la condición histórica actual de los seres humanos. Nietzsche no anima simplemente a su auditorio a superar sus debilidades humanas, mientras que al mismo tiempo destaca sus fuerzas. Su mensaje es mucho más radical. Anima a los seres humanos a *perder* su humanidad para que puedan recorrer el camino hacia el superhombre[34]. ¿Qué significa esto? Lo que se pide es la transformación completa del yo dividido, que se nos impone actualmente. Como ya se ha explicado, la desaparición de la conciencia de un yo, como soberano del organismo, y también la superación del resentimiento designan los tipos de cambios psicológicos radicales que se tienen que producir, antes de que se pueda abordar la posibilidad de vivir una vida plenamente creativa. Pero también se necesitan cambios sociales y políticos. Las comunidades alienadas tienen que restablecerse y transformarse en comunidades auténticas[35]. Una de las razones de que los discípulos de Zaratustra sean invitados a la soledad es para revitalizar sus espíritus, de modo que un día puedan ser guías de nuevas comunidades. Estas comunidades se basarán en el principio del respeto a la tierra. Los individuos que vivan en estas comunidades no estarán socializados según códigos dualistas de valores y sistemas legales punitivos[36].

Puede verse, por eso, que Nietzsche usa la idea de la superación

de la moral para oponerse al dualismo y a la alienación en sus dimensiones tanto culturales como psicológicas. Nietzsche critica que los valores más altos que rigen la cultura occidental no están originados sólo en la decadencia, el nihilismo y el resentimiento hacia la tierra, sino que con su autoridad transmiten este sistema de alienación de una generación a la siguiente. Prevé cambios radicales en los seres humanos futuros y en las instituciones. La idea del superhombre no se presenta como una meta privada que puede ser conseguida por unos pocos individuos. Es un símbolo que se puede concebir colectivamente, en cuanto que unifica «los mil y un propósitos» que la humanidad ha fijado hasta hoy[37].

El lado crítico de la idea de Nietzsche puede verse en el hecho de que afirma que todavía nunca ha habido un superhombre. La razón de esto es clara. No se puede crear un superhombre (aun cuando esta persona pueda ser uno mismo en algún momento futuro) en medio de una cultura nihilista y dualista. No se puede crear un superhombre, mientras los seres humanos y sus culturas estén alienados de la tierra y mientras la venganza contra el tiempo no se haya curado en los niveles psicológicos y culturales. Los que desean trabajar por esta integración tienen que emprender dos tareas principales: la tarea de curar al yo y la tarea de curar al entorno social de valores e instituciones alienantes. Para los seres humanos, la opción de trabajar por la salud del yo y de la sociedad es parte del proceso de la auto-superación, la cual, aunque a veces suponga un esfuerzo importante, le confiere, sin embargo, un sentido creativo a la vida.

Se ignora la naturaleza crítica del símbolo de Nietzsche cuando se piensa que el superhombre es una meta alcanzable para seres humanos «superiores». En contra de la afirmación de Nietzsche de que nunca ha habido un superhombre, Walter Kaufmann y Arthur Danto sostienen que el superhombre tiene que ser un ideal alcanzable para los seres humanos contemporáneos. Danto da la mejor razón filosófica a favor de esto. Si no puede ser un ideal ascético

—tipo de ideal que Nietzsche criticó tantas veces y al que le opuso su filosofía—, entonces, argumenta Danto, el superhombre tiene que ser una meta humana alcanzable[38]. La observación de Danto es correcta, pero es incompleta. Como ya he indicado, el superhombre es, para Nietzsche, el tipo humano del «niño». Es tanto un recuerdo de los orígenes de uno como un símbolo de la realización propia más allá del dualismo del bien y el mal. En el *Zaratustra*, el nacimiento del superhombre se describe como el resultado de una evolución gradual. Lo que es alcanzable para los seres humanos ahora es «trabajar por», no el ideal mismo. Para los seres humanos de hoy, este ideal implica la sublimación de su consecución final, en el mismo sentido en que los padres pueden trabajar por crear una sociedad mejor y un entorno mejor para el futuro de sus hijos, sin que ellos lleguen realmente a disfrutar los frutos de ese entorno. El superhombre no es un ideal ascético, porque este símbolo nace del sentido de la tierra y retorna también a ella. «Dios es una conjetura; pero yo quiero que vuestras conjeturas no vayan más allá de vuestra voluntad creadora. ¿Sabríais *crear* un dios? ¡Entonces no me habléis de dioses! Pero sí podríais crear al superhombre. Quizás no podáis vosotros crear al superhombre; pero podríais transformaros en padres y antepasados del superhombre. ¡Que sea ésta vuestra más grande creación»[39]. Los seres humanos no son invitados a dirigir sus energías a un más allá sin vida; son invitados a trabajar por la meta de construir una vida más creativa, posible para otros seres humanos.

También es importante observar que no se puede identificar al superhombre con la idea de «individuo superior» o también de «espíritu libre». Hay una línea muy estricta de demarcación en Nietzsche entre el superhombre que todavía no se ha dado y el tipo superior de ser humano que incluye a los genios literarios, héroes militares, grandes filósofos y otras personas excepcionales. La transformación *radical* del yo, que este símbolo supone, de ningún modo se puede reducir a la estructura de una personalidad de tipo superior

o de espíritu libre. Estas concepciones del superhombre son las que ofrecen Kaufmann y Danto, respectivamente. En los descripciones psicológicas de Nietzsche, estos seres humanos son llamados hombres superiores y espíritus libres. No son superhombres. Kaufmann y Danto citan y rechazan como superflua la siguiente frase del *Zaratustra*: «Todavía no ha llegado el superhombre. Yo he visto desnudos a los dos: al hombre más grande y al más pequeño de los hombres; todavía se parecen mucho los dos»[40]. Kaufmann añade que la frase de Zaratustra «importa poco», porque Goethe fue un superhombre[41]. El problema es que la interpretación de Kaufmann se basa en una fusión errónea de tres ideas nietzscheanas: el hombre superior, el superhombre y el espíritu libre del artista. Este último es caracterizado por Nietzsche como un tipo de hombre superior, pero ciertamente no es su única concepción de lo que constituye un ser humano excepcional. La confusión de Kaufmann es más evidente cuando afirma que «César se aproximó más al ideal de Nietzsche» de superhombre que Goethe. Aquí Kaufmann junta tres tipos diferentes. Goethe es un ejemplo de espíritu libre, César de hombre militar superior, y ninguno de ellos del superhombre. Kaufmann concluye su breve exposición de la idea de superhombre de la misma confusa manera, afirmando que la persona que se ha hecho un superhombre «ha superado su naturaleza animal, ha organizado el caos de sus pasiones, sublimado sus impulsos y le ha dado estilo a su carácter»[42]. Como ejemplo, Kaufmann se refiere al elogio que hace Nietzsche de Goethe. Pero la cita de Nietzsche describe a Goethe como un espíritu libre. Kaufmann sigue mezclando «espíritu libre» con «superhombre». Influido posiblemente por el análisis de Kaufmann de la idea de «superhombre», Danto concluye: «Tiene algo de ironía que Nietzsche sea menos original donde más ha influido. Aquí se da un viejo ideal, vagamente pagano: que las pasiones sean disciplinadas, pero no negadas...»[43].

El intento de estos filósofos por rebajar el concepto metafórico

de superhombre al nivel de personas reales, presentes o pasadas, es desmentido por los discursos de Zaratustra. En particular, la tesis propuesta por Danto y Kaufmann se niega en el prólogo del *Zaratustra* y también «En las Islas afortunadas» y «De los sacerdotes»[44]. El superhombre trasciende las posibilidades presentes de los seres humanos. Es el niño, y una creación de los seres humanos. El superhombre es una metáfora de lo que significa trascender el dualismo y la alienación de la condición humana. Para conseguir esto, hay que aprender de la espontaneidad de la vida de los niños y hay que preparar al mundo para niños cuya conciencia no se haya debilitado con valores nihilistas, como lo ha sido la nuestra. El hombre superior es aquel que se hace dueño del dualismo, mientras que el superhombre representa la trascendencia del dualismo. No podría haber diferencias más fuertes entre los dos tipos.

A veces se piensa que, para Nietzsche, el superhombre está relacionado con el eterno retorno, en cuanto que todo el que acepta la idea del eterno retorno se hace un superhombre, o en cuanto que el distintivo de tal persona es profesar la idea del retorno. Estas dos interpretaciones, estrictamente hablando, se refutan en el *Zaratustra* de Nietzsche. Aunque a Zaratustra se le describa como el que enseña las ideas del superhombre y del retorno y aunque se le represente como el que acepta la idea del retorno, no se le describe como un superhombre. Ni tampoco se señala específicamente en ninguna parte que el superhombre tiene que afirmar el eterno retorno de todas las cosas. Una cosa es, por tanto, enseñar la superación del dualismo y de la fragmentación en todos los aspectos de la existencia humana (el superhombre), y otra curar la fragmentación del yo en el tiempo (significado del retorno). Mientras haya dualismo, no puede haber un superhombre. El que Nietzsche viera esto directa o indirectamente, no es algo crucial. Lo importante es que éste es el modo en que se describe al superhombre. Lo más que se puede decir sobre la consecución de la superhumanidad por los seres humanos es

que en momentos especiales de la vida de uno, cuando se trasciende el poder del dualismo, se puede vislumbrar lo que significaría ser un superhombre. Sin embargo, la teoría sigue siendo primordialmente metafórica. Como metáfora de la propia realización mediante la auto-trascendencia, la idea de Nietzsche tiene como finalidad afirmar el proceso de la superación de sí mismo y criticar todas las formas de estancamiento humano. El superhombre se opone a la fijación de límites dentro de la vida humana (cuerpo/alma) y entre el ser humano y el mundo (sujeto/objeto). Hay una conexión entre las ideas del superhombre y del retorno. Pero esta conexión consiste en que estas dos ideas son metáforas de la integración del ser humano con la vida, no de que el superhombre tenga que creer en el retorno o que la fe en el retorno le convierta a uno en superhombre.

LA RELACIÓN DEL SUPERHOMBRE CON LA VOLUNTAD DE PODER

Por otra parte, parece que hay una interesante conexión entre las teorías del superhombre y de la voluntad de poder. Si seguimos la interpretación de la voluntad de poder expuesta en el capítulo 4, el superhombre y la voluntad de poder deben considerarse más bien como metáforas independientes. Para Zaratustra, la idea del superhombre es *la* proyección de la voluntad de poder, la única meta que trasciende a todas las otras y que manifiesta el sentido de la tierra[45]. Pero hablar de «meta» aquí es un tanto erróneo. El sentido de la tierra es auto-trascendencia y auto-superación. Es un proceso, no la consecución de un fin específico, a no ser que el fin sea el proceso mismo. Por eso, el superhombre no es el fin de un proceso, sino más bien el símbolo que indica el comienzo mismo de la capacidad de los seres humanos para identificarse con el proceso de la vida y la muerte, sin construir muros y barreras mentales contra él. Es un símbolo dionisíaco que le recuerda a uno la continuidad dinámica de la vida.

El mismo propósito que se intentaba con la teoría del superhombre lo pretende la metáfora de Nietzsche de la voluntad de poder. En la voluntad de poder, Nietzsche celebra la alegría del círculo, donde no hay ninguna meta, a no ser que el proceso mismo sea su propia meta. De un modo similar, en la voluntad de poder Nietzsche celebra el fin del dualismo: «*Este mundo es voluntad de poder —¡y nada más!* Y vosotros sois esta voluntad de poder —¡y nada más!»[46].

¿Por qué la idea de Nietzsche del superhombre no se desa-rrolló más? Puesto que es un símbolo tan poderoso de la integración humana, ¿por qué razón no amplió Nietzsche su mensaje en sus otras obras posteriores? En parte, la respuesta a esto es simplemente estructural. La idea pertenece a un texto poético. Ponerse a dar una interpretación discursiva de esta idea, o una explicación que sea completamente dócil a las reglas de la lógica, es situarse por debajo del espíritu de superhumanidad, transmitido por el símbolo mismo. El superhombre está *por encima de* y *más allá de* la estructura del pensar dividido, ejemplificado por la ley del tercero excluido y los pares de opuestos «o/o». Cuando la lógica intenta apropiarse la idea del superhombre, parece que ve en ella la expresión de un ser humano superior más que un símbolo de la afinidad humana con la vida. En la medida en que la idea es una metáfora de la creatividad y de la auto-trascendencia de la vida, su sentido se transmite mejor con símbolos que trasciendan las reglas del pensamiento discursivo. Por eso, el uso que hace Nietzsche de la imagen del superhombre recurre a los poderes inconscientes de la mente y al poder de la imaginación. La idea tiene importancia filosófica, ya que se puede decir que no todas las interpretaciones que se hacen de ella son adecuadas. Por ejemplo, del mismo modo que no se puede tomar literalmente la alegoría de las tres metamorfosis del espíritu (un camello nunca dará a luz a un león, o un león a un niño), así tampoco no tiene ningún sentido decir que los seres humanos darán a luz a una especie superior de superhombres. La finalidad de llamar superhombre al ser

humano curado es resaltar la alienación que perturba el desarrollo creativo de la vida humana. El hecho de que la enseñanza de Nietzsche sea metafórica no significa que es irracional. De hecho, sólo atendiendo a sus cualidades metafóricas es como se pueden encontrar interpretaciones razonables del símbolo de Nietzsche.

Hay, sin embargo, otra posible razón de por qué el significado del superhombre no se sigue desarrollando después del *Zaratustra*. La decisión de Nietzsche de no desarrollar más esta idea puede haber estado causada por un cambio en su uso del concepto de voluntad de poder, más que por un defecto inherente a la idea como tal. En otras palabras, así como la metafóra de la voluntad-de-poder (como se ha interpretado en el capítulo 4) resulta práctica para eliminar el dualismo, del mismo modo lo es también la del superhombre. Ahora bien, Nietzsche exploró otras interpretaciones de la voluntad de poder que están relacionadas con modos dualistas de pensar; la más importante, la idea de la voluntad de poder como dominación. Cuanto más se decide Nietzsche a interpretar la voluntad de poder en el contexto de una teoría psicológica de dominación, tanto más su preocupación por la naturaleza humana se distancia totalmente del superhombre y sigue el concepto de hombre superior o de ser humano superior, del que es un ejemplo, en su polo extremo, la voluntad de poder como dominación. Donde se encuentra la idea de voluntad de poder como dominación, puede verse a Nietzsche como atrapado en un universo dualista, cuyo principal par de opuestos son el amo y el esclavo. Entonces pierde importancia el tema de la auto-superación de la moral, a la que se sustituye por el tema de la superación de la moral por el hombre superior. Donde mejor se ejemplifica la transición entre estos dos puntos de vista es en el paso del estilo visionario y el tono profético del *Así habló Zaratustra* al estilo psicológico y el tono de raíces históricas de *Más allá del bien y del mal*[47].

Tal vez Nietzsche pensó que el superhombre era todavía una meta demasiado distante y que, para ser más realista, se debía dirigir

a la condición humana siguiendo el modelo del poder como dominación, que actualmente divide a los seres humanos espiritual y socialmente. En el *Ecce Homo*, Nietzsche elogia la sabiduría de Zaratustra; pero también añade que Zaratustra está a tal altura, que su resplandor es más clarividente que incluso el del zar de Rusia. Nietzsche comenta que su intención en *Más allá del bien y del mal* es acercarse al aquí y ahora[48]. Ciertamente, esta distinción puede explicar, al menos hasta cierto punto, la diferencia de énfasis entre el superhombre y el hombre superior. Lo que Nietzsche dejó sin decir es que, consecuentemente con estos dos ideales, tuvo también diferentes paradigmas de interpretación de la voluntad de poder. Con el superhombre y con la voluntad de poder como metáfora, Nietzsche podía trascender tanto la moral como su opuesto, el inmoralismo. Podía ir más allá del bien y del mal y sugerir ideas para el desarrollo saludable de la vida humana. Por el contrario, con el hombre superior —un tipo histórico concreto, distinto del superhombre— la voluntad de poder queda reducida al ejercicio de la dominación por parte del «fuerte» para oprimir al «débil». Aquí Nietzsche no puede trascender los opuestos, por lo que toma partido por el fuerte contra el débil. También se declara *contra* la moral cuando define el significado de fuerza y debilidad. Según Nietzsche, los criterios de la fuerza no dependen de la tradición moral. Sólo los que se declaran contra la moral cristiana y contra sus derivados modernos tienen derecho a definir lo que es la fuerza. (Este derecho es una consecuencia de su poder para dominar). El escenario, ahora, es explicar el segundo enfoque de Nietzsche de la superación de la moral: la superación de la moral por el hombre superior.

EL FIN DE LA MORAL Y LA VOLUNTAD DE PODER

La oposición entre superhombre y hombre superior manifiesta que Nietzsche previó dos modos de ir más allá de la moral en el pro-

yecto de la transmutación de todos los valores. El primero era mediante la auto-trascendencia de la moral, cuya meta integradora está simbolizada por el superhombre. El otro modo es mediante la superación de la moral por el hombre superior. El superhombre representa la meta de trascender el dualismo del bien y del mal (y también el dualismo entre amo y esclavo). Nietzsche parece haber pensado que, mientras que las condiciones sociales sean lo que son —es decir, sigan el modelo de una estructura de dominación—, la persona que trata de ir más allá del bien y del mal tiene que seguir el camino de la soledad, dejando a un lado todas las relaciones sociales. Es posible que, después de haber expulsado el dualismo del «tú debes/yo quiero» dentro de uno mismo en la soledad, se desee volver a la comunidad humana para enseñarle a otros seres humanos la destrucción del dualismo. Pero el problema es que el proceso de superar el dualismo es una tarea continua. Uno no puede simplemente retirarse, curarse a sí mismo y volver a la sociedad (como Zaratustra lo intentó hacer más de una vez) con la expectativa de que todo saldrá bien. El curarse a sí mismo está relacionado con la situación de uno en el mundo, y la situación de uno nunca es estática. Una medida muy proteccionista, como la retirada total del mundo social (la respuesta final de Zaratustra), no parece que sea el modo más realista de encontrar un modo integrado de vivir. Y, sin embargo, Nietzsche describe al eremita como alguien que es consciente de su continuidad con la naturaleza, como alguien distinto de los habitantes de la ciudad, que han olvidado lo que significa ser humano y también su deuda con el mundo natural[49].

Aunque Nietzsche no desarrolló la idea del superhombre aparte del texto del *Zaratustra*, esta idea es importante en el período de la transmutación por su contraste con las otras metas, que Nietzsche derivó del concepto básico de la voluntad de poder. El superhombre representa la voluntad de poder como creatividad. El hombre superior representa la voluntad de poder como poder. A pesar de la seme-

janza entre creatividad y poder, Nietzsche tiende a limitar el uso del poder del hombre superior a actividades estructuradas por el concepto de dominación. No es extraño que, dado el contraste entre dominación y creatividad, Kaufmann, Danto y otros relacionen al superhombre con el espíritu libre del artista, dándole así al ideal extramoral de Nietzsche una interpretación humanista.

La idea de superhombre es una consecuencia de la concepción estético-ontológica de la voluntad de poder. «La belleza del superhombre se acercó a mí como una sombra. ¡Ah, hijos míos! ¿Qué me importan ya los dioses?»[50]. Por el contrario, la categoría de «hombre superior» es primordialmente una consecuencia de una interpretación psicológico-política de la voluntad de poder. Sin embargo, estos dos tipos tienen entre sí ciertas afinidades. Nietzsche subraya la superioridad psicológica del superhombre sobre los seres humanos y también la superioridad estética del hombre superior sobre el rebaño. Pero estos dos tipos no se podrían distinguir si el superhombre no representara una plenitud ontológica que le falta al hombre superior, precisamente porque este último es todavía un tipo humano dividido.

En esta interpretación he relacionado el significado simbólico de la idea de Nietzsche únicamente con sus rasgos positivos. Se ha descrito al superhombre como un símbolo de integración, regeneración, creatividad, etc. Pero como el superhombre está más allá del bien y del mal, hay que observar, aunque sólo sea brevemente, que Nietzsche, en principio, le atribuye al niño-superhombre la libertad para crear y también para destruir. Puesto que el superhombre está también más allá de la alienación y el resentimiento, es razonable pensar que no sería un espíritu destructivo, sino todo lo contrario. Pero Nietzsche no matiza sus frases como yo lo acabo de hacer aquí. En cualquier caso, la libertad para crear y destruir significa algo muy diferente para el que sufre alienación, para el que no es todavía un superhombre. Incluso los creadores de valores, a los que Zaratustra

desea dirigirse, pueden no estar completamente libres de resentimiento; y, sin embargo, Zaratustra les garantiza libertad total para crear y destruir como quieran. Éste es un aspecto del mensaje de Nietzsche que las interpretaciones idealistas de su pensamiento dejan a un lado. Y, sin embargo, es esencial no pasar por alto las implicaciones de este aspecto.

Si nos limitamos a una lectura puramente metafórica de los símbolos de Nietzsche, se plantea un problema importante. Una cosa es afirmar, sin más precisiones, que toda creación implica destrucción, y otra es tener que decidir qué valores específicos deben ser creados o destruidos. Para ser justos con Nietzsche, hay que recordar que la moral tradicional y cristiana no han estado indemnes de practicar la crueldad y la dominación. En la *Genealogía*, Nietzsche cita a teólogos cristianos que celebran el castigo de los que sufren en el infierno[51]. Pero la quema de brujas y herejes en esta vida sería un ejemplo igualmente bueno. Aún así, defender la destrucción como una parte necesaria de la vida (del modo que lo hace Nietzsche) es justificar la violencia en todas sus formas. Aunque Nietzsche defendió que la vida debe ser una actividad sana e integrada, no dio un método para verificar qué significa la integración. La retórica de la integración no necesariamente representa la realidad de la integración. Con un ideal tan vago y atractivo es alto el riesgo del auto-engaño. Dado que, en el análisis de Nietzsche, la voluntad de verdad es el poder que se opone al auto-engaño, es imprescindible otorgarle a la voluntad de verdad un valor muy alto, cuando se va más allá de las restricciones impuestas por las las reglas de la moral. La creación de valores nuevos y la práctica de la auto-crítica tienen que ir juntas. Además, si los valores que se crean van a afectar a las vidas de más de una persona —como lo hacen la mayoría de los valores— y si, especialmente, se postulan como los valores más altos de la nueva cultura, entonces es imprescindible que se les considere responsables de la crítica de todos aquellos cuyas vidas van a ser limitadas o for-

talecidas por los valores elegidos. Aún suponiendo que la práctica que yo recomiendo sea demasiado idealista, es, sin embargo, el único modo en el que se puede desarrollar una sociedad verdaderamente humana.

La fuerza de la imagen-del-niño de Nietzsche está en que el niño representa la energía de la vida, el impulso de espontaneidad y de creatividad y la trascendencia del resentimiento. Pero la libertad de culpa tiene que equilibrarse con una disposición a escuchar las necesidades de los otros[52]. El símbolo del niño no se debe usar para justificar la expresión o la expansión ilimitada o incondicional del yo. Las limitaciones son necesarias para garantizar que se le presta atención a los otros. Si no, con la excusa de ejercer su propia actividad, el niño se convierte en un tirano que no puede soportar el sentido del «no». El «sí sagrado» simbolizado por el niño no debe leerse acríticamente como un imperativo para crear y destruir arbitrariamente, o como una licencia para ejercer tan intensamente la energía de uno, que se sea ciego a las necesidades del mundo que nos rodea. El problema de las metáforas de Nietzsche es que estos otros tipos de interpretación, no contenidos necesariamente en sus textos, pueden estar sugeridos, sin embargo, por los textos, puesto que no hay ninguna negación contra ellos.

En el caso de la interpretación de la metáfora de la voluntad-de-poder, he observado que la mejor lectura de la metáfora es la que reconoce los elementos metafóricos en esta expresión, aunque incorporando en ellos también una interpretación filosófica crítica de lo que Nietzsche entendió por «voluntad», «poder», «yo», etc. En el caso del niño-superhombre, sugiero que a esta metáfora hay que unirle una interpretación filosófica crítica del sentido de la acción humana. Sin el enfoque crítico, la idea de voluntad-de-poder se convierte en una estratagema para justificar todas las formas de dominación, del mismo modo que el símbolo del superhombre se convierte en una justificación previa para la creación de un monstruo

solipsista. El hecho de que Nietzsche no ponga suficientes controles críticos en estas ideas demuestra que en su obra hay una deficiencia estructural. Si quiere abogar seriamente por la integración humana, tiene que excluir de un modo explícito aquellas aplicaciones inmediatas de sus símbolos que indican precisamente lo contrario a la integración. Por el contrario, si quiere mantener abiertas *todas* las posibilidades para la interpretación de expresiones como el superhombre y la voluntad de poder, entonces tampoco puede afirmar que estas metáforas llevarán a los seres humanos más allá de la fragmentación. Tiene que fundamentar sus frases retóricas con aclaraciones filosóficas más específicas, de modo que su mensaje contra la fragmentación (donde se intente tal mensaje) se entienda inequívocamente. Por ejemplo, cuando Nietzsche afirma, en *El Anticristo*, que lo bueno es todo lo que eleva el sentimiento de poder en una persona, deja el significado de «poder» demasiado ambiguo. Por eso, significa tanto el flujo de la energía como la capacidad de un individuo para vencer, para dirigir, para dominar[53]. Un enfoque crítico, por el contrario, distinguiría entre todos estos significados de poder e indagaría más a fondo los efectos y las implicaciones de cada uno de ellos. La razón de que los símbolos de Nietzsche sobre la integración —como la voluntad de poder y el superhombre— se malinterpreten con tanta facilidad y se usen erróneamente es que no se han puesto los suficientes controles críticos en ellos para distinguirlos de las estructuras dualistas, alienantes, de la conciencia, a las que Nietzsche intenta curar por medio de estos símbolos.

En la raíz de la deficiencia estructural del proyecto de Nietzsche sobre la transmutación de todos los valores está la naturaleza de la tarea que le asigna a la voluntad de verdad, una vez que se supera la moral. Es importante concluir el análisis de Nietzsche de la auto-superación de la moral prestándole atención crítica a este problema.

EL FIN DE LA MORAL Y LA VOLUNTAD DE VERDAD

Recordemos que la tesis de Nietzsche de la auto-superación de la moral afirma que ésta, con la ayuda del trabajo del vástago de la moral —la voluntad de verdad—, se ordena ahora a sí misma que debe ser abandonada. La voluntad de verdad reconoce que la moral ha sido dualista y que ha afirmado falsamente un fundamento independiente y absoluto de sus reglas, separado del gran todo de la vida. Según el modo dramático de Nietzsche de describir esto, mientras que la moral en su forma antigua desaparece, la voluntad de verdad se alimenta de la vida y se reconcilia con ella. Pero, ¿qué significa esta reconciliación? Nietzsche ofrece un bosquejo muy vago de la trayectoria actual y futura de la voluntad de verdad. Es claro que no pretendió hacer de la voluntad de verdad el único heredero de la autoridad anterior o de Dios o de la moral. La voluntad de verdad, que le dice al individuo que abandone la moral, no habla ya únicamente en nombre de sí misma; habla en nombre de la vida. Luego no es simplemente la verdad como tal la que habla contra la moral, sino la verdad-en-alianza-con-la-vida. La pregunta filosófica, por tanto, es ésta: ¿Qué criterios hay que aplicar para determinar el significado de «verdad» y de «vida» en esta fórmula nietzscheana fundamental?

Como Nietzsche no filosofó definiendo los criterios de sus argumentos, la investigación de este problema sitúa necesariamente al lector en un diálogo con Nietzsche. Incluso aunque todas las interpretaciones se basen en la finitud y aunque cada uno sea limitado para conocer la totalidad de la vida y de todas sus posibilidades, no se puede dejar de preguntar: ¿Quién habla en nombre de la vida? ¿Quién habla en nombre de la verdad de la vida? Aquí Nietzsche recurrió al método genealógico y trató de responder, en parte, a esta cuestión apelando a los orígenes[54]. Pero, ¿no es la vida, a la que le falta algo, la que habla también en nombre de la vida? En otra oca-

sión afirma que lo que nace del amor a la vida está a favor de la vida, mientras que lo que nace del odio a la vida es antivida y, por lo tanto, carece de verdad[55]. Pero también esto puede ser impugnado. ¿No incluye la vida el amor y el odio a la vida? Además, ¿quién define lo que significa «odio a la vida», Nietzsche o, digamos, Wagner? Otro recurso de Nietzsche es afirmar que lo que nace de la fuerza está a favor de la vida. ¿Significa esto que lo que nace de la debilidad no está a favor de la vida? Y de nuevo, ¿quién define el significado de «fuerza»? ¿Quién debe ser el juez?

En *El Anticristo* Nietzsche dice: «¡Que los débiles y los fracasados perezcan!: primer principio de nuestro *amor* a los hombres. Y que se les ayude a morir»[56]. Si Nietzsche pensó que estaba aquí a favor de la verdad y de la vida, estaba sufriendo sin duda un autoengaño. No basta simplemente considerarse a sí mismo una persona que está a favor de la «vida», ni tampoco dar unos criterios sobre el significado de la «fuerza», que meramente anticipan el valor de lo que se va a decir, después de hablar «desde fuera de la fuerza». No importa lo impresionantes que sean las capacidades de cualquier persona o perspectiva; la autoridad de una persona debe estar siempre *limitada* y *abierta a la recusación* tanto respecto de la materia tratada como respecto de las reglas de juego.

El problema estructural de lo que se imaginó con la expresión de voluntad de verdad, que le sigue a la negación de la moral tradicional, no se resolvió nunca en los últimos escritos de Nietzsche. Su intención era liberar a los individuos de un concepto ascético de verdad y de su distanciamiento alienado de la verdad de la vida. Pero, ¿quién controla el significado del término «vida», a cuyo servicio está la verdad para descubrir su esencia? Quizás es todavía la conciencia ascética disfrazada. Una recaída inesperada en el nihilismo, el dualismo y el resentimiento es perfectamente posible. Lamentablemente, en la obra de Nietzsche se encuentran muchas recaídas, especialmente en los temas que tratan la cuestión de la autoridad. El fra-

caso de la voluntad de verdad, para desarrollarse de una manera sana más allá de la moral tradicional, se debe a la poca disposición de Nietzsche para dejar que algunas de sus posiciones autoritarias permanecieran abiertas a la crítica. De aquí que se exalte el principio de dominación y se pervierta o se silencie la voluntad de verdad, especialmente en aquellas ocasiones en que la tendencia de la voluntad de verdad a la crítica es más necesaria. Para confirmar esto, lo mejor es examinar con detalle una de las doctrinas más seductoras de Nietzsche, pero también intrínsecamente nihilista, que es la superación de la moral por el hombre superior.

CAPÍTULO 6
LA SUPERACIÓN DE LA MORAL POR EL HOMBRE SUPERIOR

Otra manera de ver la tesis de Nietzsche de la autosuperación de la moral es afirmar que el proceso de voluntad de verdad que se vuelve contra ella sólo se puede realizar en unos pocos individuos excepcionales. Reflexionando sobre el origen y la naturaleza de la moral, estos individuos llegan a la conclusión de que la moral no tiene una autoridad absoluta para mandarles, ni ninguna otra. Pero también, creyendo que los seres humanos necesitan algún tipo de sistema moral para regular y valorar su conducta, estos seres humanos excepcionales se atreven a decir que son ellos, en cualquier caso, los guardianes de la moral. Específicamente, trabajarán para crear nuevos valores y morales, construidos para elevar la voluntad de poder de las personas a las que se sienten destinados a dirigir.

En pocas palabras, en ese caso, éste es el origen de la idea de Nietzsche de la superación de la moral por el hombre superior. Con esta tesis, Nietzsche no defiende la disolución de la práctica moral, al menos para la mayoría. Sólo se intenta la sustitución limitada de la autoridad moral. Hablando claramente, una elite de individuos asume el poder que en otros tiempos se le atribuía a un soberano absoluto, Dios o a un consejo de dioses. Repasando la historia de las religiones, Nietzsche conjetura que lo que él defiende abiertamente (la voluntad de poder de una elite que dispone las normas morales de una sociedad) es el curso natural de las cosas y también su orden legítimo. El cristianismo es interesante en cuanto que, siguiendo al judaísmo, desarrolló una «rebelión del rebaño en cuestiones morales»; la consecuencia de esto es que la voluntad de poder del débil, por la fuerza de los números, se ha convertido gradualmente en la

medida de la moral[1]. Nietzsche sostiene también que, en lugar de describir el conflicto entre los dirigentes y los súbditos en sí mismo, la autoridad moral —sea del débil o del fuerte— se ha basado siempre en una «mentira sagrada» para reforzar sus mandatos. La idea de la mentira noble, tomada de la *República* de Platón, la aplica Nietzsche a la práctica de todos los dirigentes morales que imponen sus ideologías a las personas sobre las que ejercen control[2]. Nietzsche se inclinó a creer que la diferencia entre su teoría de la jerarquía (*Rangordnung*) y todas las otras teorías de los valores consiste precisamente en su nobleza y en que no recurre a una mentira sagrada para darle una sanción divina o eterna[3]. Esta afirmación nietzscheana es cuestionable, porque la justificación que da a su teoría se basa en el carácter inevitable del destino o de las leyes naturales. El recurso al destino o a la naturaleza es claramente una mistificación. Además, como mentir es una prerrogativa del creador de valores, para Nietzsche y para otros creadores de valores es aceptable en principio mentir, si la situación lo justifica. Sin embargo, hacia el final de su carrera, Nietzsche llega a pensar que su posición es tan sólida, que no tiene necesidad de mentiras para defenderla[4].

Pero, ¿es Nietzsche sincero consigo mismo? ¿No está autoengañado sobre el poder virtualmente ilimitado que los pocos pueden ejercer sobre los muchos? ¿Y esta teoría de una jerarquía estricta no entra realmente en conflicto con la idea de Zaratustra de que todos los seres tienden a ser algo superiores a sí mismos? En el esquema estático de gobernante y gobernado, dirigente y rebaño, no hay ninguna oportunidad de que los individuos se desarrollen más allá de los confines de funciones estrictamente limitadas: un sistema de ideas se aplica al rebaño, otro a los dirigentes. No puede haber ninguna transgresión de los límites, ni una superación o cancelación de los límites, por parte o de los dirigentes o del rebaño. «Mi filosofía se basa en una jerarquización, no en una moral individualista. Las ideas del rebaño deben imperar en el rebaño —pero no se extienden

más allá de él—; los dirigentes del rebaño necesitan una evaluación fundamentalmente diferente de sus propias acciones, como lo hacen los independientes, o los 'animales de presa' [...]»[5]. Las funciones limitadas que aquí se le otorgan a los individuos sustituyen el constante proceso de aprendizaje y de trascenderse a sí mismo que caracteriza a las doctrinas de Zaratustra.

Partiendo de la idea dionisíaca de un universo de cambio sin fin (devenir) y de un impulso innato, en todo lo que vive, a la autotrascendencia, Zaratustra sostiene que la moral es perjudicial para el impulso creativo de los seres humanos, porque la moral tiende a la diversidad y al cambio. La fuerza de la tradición moral quiere hacer que los valores del pasado dirijan el futuro. Esto no sólo impide un desarrollo espiritual del individuo en el tiempo, sino el desarrollo espiritual de la especie. Todos los valores futuros se vuelven ilícitos o injustificados cuando se cree que los valores del presente o del pasado son absolutos. Esta tesis se presenta también en *El gay saber*, en el contexto de una visión evolucionista de la formación de los valores. Nietzsche sostiene ahí que el «establishment» moral se basa siempre en ser «bueno», mientras que cualquier sistema alternativo de valores que comience a amenazar el «establishment» moral es considerado «malo»[6]. Invirtiendo las expectativas de la sociedad, Nietzsche le asigna a los valores «nuevos» y «malos» una importancia superior a la de lo viejo. Indirectamente se ataca el concepto de rigidez moral. En otras palabras, la incapacidad para aceptar lo que es nuevo —lo que crea conflicto o contradicciones en un sistema moral— señala el comienzo del fin de ese sistema. Un sistema moral que se aparta de la vida nueva perjudica el desarrollo de la especie, frenándole a los seres humanos su propio futuro.

En el *Zaratustra* se desarrolla un tipo similar de argumento en el extenso discurso «De las viejas y de las nuevas Tablas». Nietzsche se refiere a la crucifixión de Cristo como el paradigma para juzgar «malo» a un pensador moral por su oposición al «establishment»

moral de su tiempo. Sugiere que los fariseos odiaron a Cristo, porque Cristo era un creador de valores. Este punto se subraya, además, cuando Zaratustra le atribuye a Cristo la intuición de que los que se consideran, «en sus corazones», a sí mismos «los buenos y los justos» *tienen que ser fariseos* [7]. En otras palabras, Nietzsche critica que «los buenos y los justos» tengan que penalizar a todo el que tiene poder para crear una concepción de la virtud distinta de la de la ideología dominante.

Zaratustra da un paso más en su justificación del derecho de los seres humanos a ir más allá de los valores morales establecidos de una sociedad. Como «los buenos», que permanecen fijados en sus ideologías, son incapaces de aceptar otros creadores de valores, se dice de ellos que bloquean el progreso histórico de la humanidad. «Sacrifican el futuro en pro *de sí mismos*; crucifican todo el futuro de los hombres»[8]. Los buenos no pueden trascender sus propios valores. Permanecen fijados en su opiniones. A veces creen que tienen un especial acceso a la bondad o a la verdad y piensan que esto les da derecho a ser intolerantes con los otros. Lo que es un tanto excesivo es la conclusión que Zaratustra saca de todo esto. Zaratustra anima a sus seguidores a romper en pedazos a los buenos y los justos[9]. Puesto que representan la vida decadente, tienen que ser destruidos.

La superación de la moral por el hombre superior comienza justificando la eliminación de «los buenos y los justos» y de sus tablas de valores. Zaratustra describe a sus adversarios como fariseos. Dice que la destrucción que pide para ellos está justificada, porque con ella se derriba el mundo de la vida decadente. «¡Oh hermanos míos! ¿Soy yo cruel, por ventura? Mas yo os digo: ¡Lo que cae debe ser todavía empujado! Todo lo que es de hoy cae y se descompone: ¿Quién querría retenerlo? Pero yo,... ¡yo quiero empujarlo!... ¡Y si hay alguno a quien no enseñéis a volar, enseñadle al menos a caer más de prisa!»[10]. Desde esta perspectiva, las personas ya no cuentan como personas, sino como portadores de vida prometedora o de vida

decadente. Los que representan la decadencia —se sugiere— deben ser satisfechos con su propio exterminio. Realmente, como se mencionó en el capítulo 3, hay una cierta evidencia en sugerir que Nietzsche consideró el uso de la idea del eterno retorno como el tipo de doctrina que induciría al decadente a no desear seguir viviendo.

La justificación de destruir la vida decadente va más allá que la idea de que las personas decadentes puedan sentir satisfacción con la muerte o el suicidio. No se excluye el homicidio del decadente.

> «'¡No robarás! ¡No matarás!'. Estas palabras se consideraban santas en otro tiempo; ante ellas se doblaban las rodillas y se bajaba la cabeza, y la gente se quitaba las sandalias. Pero yo os pregunto: ¿Dónde hubo nunca mayores bandidos y mayores asesinos en el mundo que los bandidos y los asesinos provocados por estas palabras?
> ¿No existe en la misma vida el robo y el asesinato? Y, al santificar estas palabras, ¿no se ha asesinado a la verdad misma? ¿No era predicar la muerte santificar lo que iba contra la vida, todo lo que desautorizaba a la vida? ¡Oh, hermanos míos, romped, romped las antiguas tablas!
> [...] ¡Oh, hermanos míos! Hasta que os he dicho que destruyáis a los buenos y a las tablas de los buenos, no he embarcado al hombre en su alta mar!»[11].

Es posible interpretar la «destrucción» de los buenos y los justos de unos modos menos duros que el homicidio. Es posible interpretar la identidad de los buenos y los justos en el sentido de que no se refiere a los individuos vivos, sino a aspectos concretos del carácter de una persona. En este caso, el intento de Nietzsche se podría interpretar sencillamente como una recomendación a los individuos para que destruyan o cambien al fariseo que hay dentro de ellos mismos. Esta lectura sugeriría un cambio moral saludable dentro de los individuos y excluiría definitivamente la justificación de la violencia sobre otras personas. Más aún, el juicio de «decadente» no se debe-

ría atribuir a otros —sólo a uno mismo. No obstante, aunque ésta sea la interpretación más favorable que se le pudiera dar a estos pasajes, hay una evidencia sustancial para demostrar que Nietzsche no deseó excluir las interpretaciones más crueles. Si no fuera así, habría poco o nada que señalar a la tesis de la superación de la moral por el hombre superior.

En primer lugar, se puede demostrar específicamente que Nietzsche se reservó para sí mismo el derecho a juzgar a los otros como decadentes y, además, a condenar a esas personas llamadas decadentes a morir o a sufrir explotación por una «vida» elevada. En *El crepúsculo de los ídolos*, por ejemplo, afirma:

> «Si [el individuo] representa la línea ascendente [de la vida], entonces su valor es realmente extraordinario (y en interés de la vida total, que con él da un paso hacia adelante, el cuidado de su conservación y de crear su *optimum* de condiciones vitales debe ser extremado...). Si representa la evolución descendente, la ruina, la degeneración crónica, la enfermedad..., entonces su valor es bien escaso, y el *minimum* de equidad exige que usurpe lo menos posible a los hombres de constituciones perfectas, puesto que él no es más que un parásito»[12].

En *El Anticristo* escribe: «¡Que los débiles y los fracasados perezcan: primer principio de *nuestro* amor a los hombres. Y que se les ayude a morir»[13]. Las ideas de Zaratustra no se expresan tan explícitamente, ni la estructura del razonamiento de Zaratustra es tan estricta como ésta. Sin embargo, Nietzsche, no obstante, usurpa gradualmente el papel del juez-verdugo, que él había condenado en el sacerdote y el metafísico. Castiga a las personas no por ser «malas», sino por ser «decadentes», es decir, por no ser suficientemente malas. En cualquier caso, mientras que las acusaciones que llevan a condenar se pueden invertir, la estructura de dominación, crueldad y castigo no se puede. No hay aquí «transmutación de todos los valores», sólo una repetición desafortunada y extrema de algunos aspectos de

la alienación y la fragmentación, a los que Nietzsche se había opuesto en otro contexto.

En segundo lugar, puede demostrarse también de un modo concreto que una razón de que la destrucción o la crueldad hacia los individuos no era imaginable para Nietzsche es que evitó la realidad del individuo vivo en favor de la fórmula «vida ascendente» o «descendente» o «vida decadente». Esto quiere decir que la persona responsable de ser cruel con un individuo sólo piensa en términos de tipos, como en el siguiente caso: «Yo (es decir, la vida ascendente) estoy siendo cruel con la vida decadente». De esta manera ha quedado borrada la individualidad del explotador y del explotado. El explotado es visto como un representante de algo mal formado, es decir, un parásito, o algo que, para empezar, no tiene ningún derecho a existir o a proclamar un derecho continuado a la existencia. La doctrina metafísica de la inocencia del devenir queda pervertida bajo este modelo de dominación. En el modelo original de Nietzsche de lo dionisíaco, la tesis de que la individualidad es una ilusión se usó para oponerse a la idea de individuo *alienado*. En otras palabras, era el individuo percibido como un átomo, o como una entidad completamente distinta del resto de la realidad, lo que se afirmaba que era una ilusión. Pero bajo el modelo de la dominación se descarta o se olvida esta oposición a la individualidad alienada. El modelo de dominación de la individualidad postula la individualidad como real donde encuentra que es conveniente para ella ser real, y afirma que la individualidad es irreal donde es inconveniente reconocer individuos. Por ejemplo, bajo el modelo de dominación de la existencia, a los «pocos» se les permite ser individuos: «La independencia es cosa de una pequeña minoría; es el privilegio de los fuertes»[14]. El resto, los que esperan ser dominados por estos pocos, están ontológicamente desprovistos de la posibilidad de ser individuos. Ésta es la razón de por qué la parte dominante puede explotarlos o matarlos; de por qué, realmente, muchas veces *debe* hacer esto como un deber hacia

la «vida ascendente». La subordinación total de la realidad de unos individuos concretos a unos tipos humanos (a abstracciones) le permite a Nietzsche hablar de destrucción de individuos como si sólo estuviera destruyendo abstracciones. Pero «los buenos y los justos», por muy farisaicos que puedan ser, son también seres humanos concretos. Antes de que se sugiera que deberían ser destruidos, al menos se debería plantear de un modo directo y explítico la cuestión del asesinato de individuos.

La concepción de los poderes extraordinarios de los «hombres superiores» tenía ya sus precedentes en la época de Nietzsche, aunque parece que fue él el que llevó la concepción del poder como dominación hasta sus consecuencias extremas. Respecto de la prerrogativa especial de algunos individuos, «destinados» a estar por encima de la línea estricta de los criterios de la moral, Hegel había afirmado ya lo siguiente: «Una figura de la historia universal no tiene el comedimiento de querer esto y aquello o de actuar con muchas contemplaciones, sino que vive entregado, sin miramiento alguno, a *un* fin determinado. Ocurre por lo mismo que tal individuo trata con ligereza otros importantes y hasta sagrados intereses, y esta conducta cae bajo la censura ética. Pero una gran figura debe aplastar unas cuantas flores inocentes y demoler alguna cosa en su camino»[15]. Hegel modera esta afirmación observando que los seres humanos deberían ser la última forma de vida que ha de tratarse como un objeto. A Nietzsche le falta moderar la idea de que los buenos y los justos sean rotos en pedazos. Le toca al lector decidir dónde ha de colocarse la moderación.

En las «nuevas tablas», Zaratustra recomienda la destrucción del decadente. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche pasa a una posición más conservadora y, sin embargo, más insidiosa. Aquí Nietzsche es partidario de la subordinación del débil y decadente al fuerte. Nietzsche interpreta que el «modus operandi» de la naturaleza es el de subordinar siempre todo lo que es débil a lo que es fuer-

te. Éste es un principio superfluo de explicación, pero parece admitirse sin dudas en una cultura como la nuestra, en la que a las personas y las naciones les resulta moralmente aceptable hacer uso de la fuerza. El principio de la subordinación del débil al fuerte es el modelo de Nietzsche del orden y de la continuidad (*Rangordnung*) bajo el punto de vista de la voluntad de poder como dominación. Lamentablemente, cuando se usa este modelo de explicación, no se puede experimentar nada que no esté hecho para encajar en el dualismo de dominador-dominado. A todas las transacciones en biología, fisiología, moral, religión, epistemología, etc., se le da una explicación conforme al paradigma de actividad y orden de amo/esclavo. Todo cambio que uno siente, toda función metabólica, e incluso la ausencia de movimiento aparente, se interpretan como un conflicto entre fuerzas «ascendentes» y «descendentes» en la vida. Éste es el último dualismo, un dualismo que Nietzsche no pudo comprender plenamente, porque está arraigado muy profundamente en una de las ideologías más omnipresentes de la cultura occidental —la glorificación de la guerra de todos contra todos[16].

LA EXPLOTACIÓN DE LA VERDAD EN NIETZSCHE

¿Cómo resuelve el filósofo Nietzsche esta aparente inconsistencia en sus ideas? En el *Zaratustra* condena los sistemas morales, porque se oponen al cambio y porque proscriben al creador; pero en *Más allá del bien y del mal* defiende los sistemas morales, porque lo mantienen todo en la misma posición y porque obligan a los seres humanos a obedecer los mandatos morales, sin importar lo absurdo que sea su contenido. La segunda concepción se defiende en *Más allá del bien y del mal* en el contexto de una justificación de la esclavitud.

> «Parece ser que la esclavitud es, ya en su sentido grosero, ya en un sentido más sutil, el medio indispensable de disciplina y de educación

intelectuales. Considerad toda moral bajo este aspecto. La 'naturaleza' es lo que en la moral enseña a detestar el *laisser-aller*, el exceso de libertad, implantando la necesidad de horizontes limitados y de tareas que estén a nuestro alcance; que enseña la *reducción de perspectivas*; por consiguiente, en un cierto sentido, la estupidez como condición de la vida y del crecimiento.

'Tú debes obedecer a alguien, y debes obedecer por largo tiempo; de lo contrario, caminarás a la ruina y perderás el último respeto que puedas tenerte a ti mismo' [...]»[17].

Una sugerencia en relación con esto sería decir que cuando él mismo es el proscrito, Nietzsche se opone al «establishment» moral, mientras que cuando está al mando justifica la obediencia, e incluso la esclavitud de cualquier posible adversario[18]. También vale la pena investigar una respuesta más teorética, basada en el problema de la verdad.

Nietzsche tiene que creer que el principio que justifica la destrucción de la tradición moral, lo mismo que la defensa de la esclavitud, es la síntesis entre verdad y vida, que ha ofrecido en sus teorías de la jerarquía y de la voluntad de poder como dominación. Pero los supuestos de Nietzsche bajo el modelo de la dominación son superficiales. Hay mejores caminos de descubrir la relación entre verdad, moral y vida que recurrir al principio ciego de la obediencia en la naturaleza o al orden natural de superioridad, basado en el poder del tipo superior para dominar al inferior. Postular que estas hipótesis son irrefutables parece que es una violación de la voluntad de verdad, cuyas líneas directrices se habían seguido cuando se llegó a cuestionar la autoridad de la moral tradicional.

Para Nietzsche, la moral es, respecto de la verdad, como una mentira o una ilusión; pero las mentiras y las ilusiones son necesarias para la vida. Como Nietzsche está comprometido con una filosofía que quiere afirmar la vida, no negará el poder de la moral mien-

tras se pueda usar para fomentar la vida. En *Más allá del bien y del mal*, las llamadas «mentiras» de que Nietzsche habla no son las indiscreciones corrientes. Son todas las ficciones metafísicas. Se refiere a la fe en el sujeto, en la causalidad y en la autoidentidad de los objetos como mentiras sin las que la especie humana no podría conservarse a sí misma en la existencia, o incluso desarrollarse[19]. Aunque no nombra específicamente a la moral entre estas ficciones convencionales, es claro que las evaluaciones morales son muy importantes para los seres humanos. En el *Zaratustra* había observado que «ningún pueblo hubiera podido vivir, si antes no hubiera fijado valores» y que «Zaratustra no encontró poder más grande sobre la tierra que el bien y el mal»[20]. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche defiende que la preservación de la especie exige una fe práctica en la moral[21]. Ésta es la misma fe práctica que, en una esfera diferente, se dirige a ficciones metafísicas como el mundo externo, la causalidad y la libertad de la voluntad. La moral es un agente regulativo para la vida.

La verdad, para Nietzsche, es el verdadero poder que se opone a tal estabilidad y regulación. La verdad exige que el filósofo vea que la vida es fundamentalmente un proceso constante de auto-superación, la voluntad de poder. La exigencia de verdad supone exponerse constantemente a la destrucción y a la creación; esto implica también el riesgo reiterado de la auto-destrucción (si se tiene un concepto estático del yo). Nietzsche considera a la valentía el factor determinante de hasta dónde la verdad puede llevar a un individuo en orden a seguir viviendo. «Todos tenemos *miedo* a la verdad»[22]. La transmutación de los valores, sin embargo, fue un esfuerzo por reconciliar la verdad y la vida. Por una parte, la verdad debería reconocer el valor de la ilusión y, por tanto, ponerse del lado de la vida. Por otra, el valor de algunas de esas verdades, inicialmente indeseables, debería cambiarse de negativo en positivo (es decir, el cambio ontológico debería verse positivamente más bien que negativamen-

te). La verdad y la vida deberían ser reconciliadas, porque estas verdades «duras» se harían más aceptables una vez que se transforme su valor para los individuos. El «mundo aparente» sería una incitación a la vida (para el viviente humano), más que una objeción a la vida, como en la mayor parte de la tradición filosófica occidental.

Con su teoría de la jerarquía (*Rangordnung*) es posible que Nietzsche intentara una reconciliación entre la verdad y la vida. El concepto de jerarquía fundamenta la idea de conservación (manteniendo las cosas en su lugar adecuado y, por tanto, favoreciendo la estabilidad de la vida). Por otra parte, la jerarquía fundamenta la idea de la subordinación de unas cosas a otras de acuerdo con su valor intrínseco. Esta subordinación justifica la concepción de Nietzsche de la justicia: «A *mí* la justicia me dice: 'Los hombres no son iguales'. ¡Ni deben serlo!»[23]. Ahora bien, dada la fuerte creencia de Nietzsche en la desigualdad social, lo que precisamente hay que cuestionar es su concepción de la jerarquía, a la que se presenta como un hecho natural. Incluso aunque el concepto de jerarquía tenga algún grado de verdad, ¿no podría haber otros caminos de valoración que sean justos y verdaderos, e incluso más de lo que él propone? Esto no lo puede negar a priori, a no ser que quiera hacer de la jerarquía un absoluto. Pero son sus propios principios de la voluntad de poder los que le exigen eliminar todos los valores absolutos. Además, los principios de la transmutación exigen un cuestionamiento total, por parte de los seres humanos, de sus supuestos más valiosos[24]. Si Nietzsche no quiere violar sus propios dogmas, no puede deshacerse de la moral cristiana y sustituirla por su favorita *jerarquía*, sin someter a esta última a una crítica tan severa como la que le aplicó a la primera.

He señalado que Nietzsche sólo consigue una reconciliación superficial entre la moral (la moral del hombre superior) y la vida. De hecho, cualquier moral, cuyo principio fundamental sea la superioridad de unos seres humanos sobre otros, tiene que ser super-

ficial, porque no hay forma de confirmar una creencia de este tipo. En el mejor de los casos, esta concepción es muy simplista; en el peor, puede ser un prejuicio inexcusable. La conexión entre la moral y la voluntad de verdad o queda suprimida o queda eclipsada. La doctrina de Nietzsche de la auto-superación de la moral postula la dinámica de una voluntad de verdad, que en última instancia se ve que es la autoridad fraudulenta de una moral absoluta. Pero, desde este punto de vista, la verdad sólo se basa en una fuente: en la voluntad de poder como naturaleza de todo lo que es. La «vida» se convierte en la manifestación predominante de la voluntad de poder, y Nietzsche, luego, le atribuye a la vida el estatuto de autoridad que en otros tiempos le pertenecía a un absoluto. Sólo hay que decir: «'A' es antivida; luego 'A' tiene que ser superado». Por ejemplo: la moral es antivida; luego la moral tiene que ser superada. La voluntad de verdad, que en otras ocasiones motivó que la moral se cuestionara a sí misma, pasa a un segundo plano. El aspecto lógico es que, *una vez que se ha producido la ruptura entre la verdad y la moral, ya no es necesaria la doctrina de la auto-superación de la moral por la voluntad de verdad*. En otras palabras, la teoría de la auto-superación de la moral la *usa* Nietzsche como un escalón intermedio para llegar a la teoría de la superación de la moral por el hombre superior.

Un interés particular tienen las dos notas no publicadas, de fines de 1884, en las que Nietzsche se refiere a su filosofía como «*die neue Aufklärung*», la nueva ilustración. La fecha de estas dos notas las sitúa entre la composición de las partes III y IV del *Zaratustra*. En la primera nota, Nietzsche menciona tres pasos o estadios de la nueva ilustración. El primer estadio es el descubrimiento de errores fundamentales, como el error del libre albedrío, de la causalidad y de la moral de domesticación. (Una exposición de lo que quiere decir con la moral de domesticación es de varios años más tarde en *El crepúsculo de los ídolos*)[25]. El segundo estadio es el descubrimiento del instinto o impulso creador. Pero el tercer y último estadio es la supera-

ción de los seres humanos[26]. Con esto Nietzsche quiere decir la superación de la decadencia humana; pero la decadencia se interpreta de un modo extremo. Según Nietzsche, el principio o actividad de la auto-superación debe ser un paso hacia la superación de la humanidad (decadente). Esto demuestra que la idea de auto-superación la está usando para promover otros fines. La nota que sigue hace más explícitos estos otros fines. La nota se titula: «El eterno retorno: una profecía»[27]. Nietzsche afirma aquí que la vieja Ilustración estaba dirigida al rebaño democrático, mientras que la nueva ilustración está destinada a los dominadores. La nueva ilustración dará a los dominadores el principio de que para ellos *todo está permitido*. En estas notas, ninguna de las ideas de la transmutación de los valores se relaciona con la verdad o con la afirmación de la vida. El eterno retorno no se toma aquí como una expresión de la afirmación de la vida, sino como una herramienta («martillo» es la palabra favorita de Nietzsche para esto). La idea del retorno se describe como un instrumento de manipulación, por el que los seres humanos más poderosos pueden moldear al resto de la humanidad conforme a sus fines. Aunque esto se hace en nombre de una visión «artística», la retórica de Nietzsche es especialmente confusa en tales casos. Su propósito es justificar «moralmente» el uso ilimitado del poder por el ser humano superior.

La obsesión de Nietzsche por la necesidad de dominar del tipo superior le hace reinterpretar todas las ideas afirmantes de la vida de la transmutación de los valores como herramientas utilizadas para justificar el uso indiscrimado del poder por el tipo dominante de persona. Para el tipo superior «todo está permitido». Pero este travestismo del sentido de la vida no se sigue de los otros principios de la transmutación. Es producido por la explotación de la voluntad de verdad. Cuando la función de la voluntad de verdad pierde su significado, no sólo adquiere importancia la doctrina de la superación de la moral por el hombre superior, sino que no siempre se preserva la

conexión entre el hombre superior y la verdad. El distanciamiento del hombre superior de la verdad se produce porque se olvida el significado ontológico original de la voluntad de poder en favor de una concepción del poder como dominación, a la que se usa para justificar los intereses del hombre superior. La concepción del poder como dominación tiende a fortalecerse mediante la represión. El poder se crea no dando nada de uno mismo y también reprimiendo el poder de los otros lo más posible. La estructura de la dominación, realmente, es una negación transitoria de la voluntad de poder dionisíaca, la cual se caracteriza por la auto-trascendencia, la auto-destrucción y la auto-superación. La verdad de todo el proceso es sustituida por los instintos particulares de una parte de la vida a conservarse a sí misma, a acumular todo el poder posible para sí misma y a hacer que todo lo que esté en su poder para oponerse al cambio.

Por lo que respecta a la moral se plantea una paradoja. En cuanto se deja a un lado a la verdad, la moral reaparece inmediatamente en la escena bajo la etiqueta de la necesidad de una ilusión. La moral, con su «tú debes» (*Du sollst*), ilusorio y poderoso, se ve ahora por lo que puede contribuir a la vida —no simplemente a la estabilidad, sino a la dominación, el control, la disciplina—. El concepto de obligación moral (*das Sollen*) de Kant —carente de vida, vacío y formal— entra ahora en la filosofía de Nietzsche como un aliado de la vida. No ya categórico, se convierte en «el imperativo moral de la naturaleza»[28]. Tiene la forma de una amenaza: si no obedeces a alguna autoridad ciegamente durante un largo tiempo, no sobrevivirás. Y, sin embargo, sabemos que el punto de vista de la conservación y la supervivencia es precisamente lo que Zaratustra quiso derrocar con la doctrina de la auto-trascendencia. El paradigma que Nietzsche siguió en su teoría dionisíaca de la verdad es que todo lo que ayuda a la supervivencia humana es en general una mentira o una ficción; su valor consiste simplemente en su conveniencia para mantener la vida. La verdad le libera a uno de estas ficciones y

conduce a que se logre la estabilidad interna sin la creencia en reglas ficticias. Por tanto, el Nietzsche que escribió *Así habló Zaratustra* se contradice, en estos aspectos, con el que escribió *Más allá del bien y del mal*.

En *Ecce Homo*, Nietzsche observó que *Más allá del bien y del mal*, en su forma y su tema, representaba para él una «recreación» del *Zaratustra*.

> «Se encontrará en todo el libro [...] [*Más allá del bien y del mal*] idéntico alejamiento *voluntario* de aquellos instintos que hicieron posible un *Zaratustra* [...]
> Todo esto recrea: ¿Quién adivina, en último término, *qué* especie de recreación se hace necesaria tras un derroche tal de bondad como es el *Zaratustra*?»[29].

Sin embargo, lo que Zaratustra defendía no era la bondad. Era el deseo de inspirarle a otros ideas y doctrinas *sin imponerle estas ideas a los pueblos*. Incluso los ataques excesivos contra los buenos y los justos no se presentan como un imperativo moral de la naturaleza. La recomendación es derribar el «tú debes». Por eso, se ha presentado con espíritu de libertad. Aunque Zaratustra pueda dejar dudas sobre el valor de una línea particular de conducta, sus instintos intentan liberar el futuro de la vida. La llamada recreación de estos instintos, en *Más allá del bien y del mal*, indica que Nietzsche deseaba contrarrestar estos instintos buenos rechazando las teorías que repriman el futuro de la vida.

DE LA CREATIVIDAD AL AUTORITARISMO

La defensa de Nietzsche de una moral autoritaria (después de la crítica de Zaratustra) representa una decisión, por su parte, a reprimir sus propios instintos dionisíacos. Éstos eran los instintos a

transgredir todos los límites, a dejar que sus pasiones y su espíritu se desborden, a permitirse a sí mismo la continuidad con el juego de la existencia. Estos instintos se consideran retrospectivamente como un «derroche» del espíritu. «Derroche» es aquí una metáfora económica: designa la preocupación por una concepción cuantificada de ganancias y pérdidas. Esta misma preocupación demuestra que se ha abandonado la perspectiva dionisíaca. En lugar de ésta, se comienza a concebir al viviente humano desde el punto de vista de la cuantificación. El tiempo y la energía de uno se miden y se controlan meticulosamente, de tal forma que quede asegurado que no se despilfarra ninguno de ellos. Desde este punto de vista está claro por qué Nietzsche iba a pensar luego que la voluntad de poder de un individuo sano tiene que estar marcada por la restricción deliberada de las pasiones. Si se les compara con la restricción defendida por el punto de vista de la cuantificación y la dominación, las pasiones de Zaratustra resultan auto-destructivas. Lo que se ha suprimido del análisis es la consideración crítica de que Zaratustra no pretendía destruir al yo, sino sólo esos controles dentro del yo que bloquean la continuidad dinámica de la vida —y, en la vida humana, el proceso de la creatividad.

Es una representación errónea describir el flujo dionisíaco de la vida como algo caótico. Hay orden y perspectiva dentro de la afirmación dionisíaca de todo lo que existe; sólo que no es el orden de la dominación. No hace falta abandonar la perspectiva dionisíaca para considerar que, sin una dirección, orden o criterio de restricción, el proceso de la liberación de los instintos puede llevar a la destrucción del yo o de los otros. Esto es verdad particularmente, supuesta la insistencia de Nietzsche en que se suprima también la prohibición del lado «malo» de los seres humanos. Pero la cuestión psicológico-política que hay que plantear no es si es necesario algún criterio de control, sino *en beneficio de quién* se ejerce el control. Ésta es la misma pregunta que Nietzsche dirige a sus enemigos, cuando

critica los valores estériles de los buenos y los justos. Una lectura del *Zaratustra* demuestra que Nietzsche defendió en esta obra la liberación de los instintos en beneficio de la creatividad, puesto que el sentido de la voluntad de poder estaba relacionado, psicológica y metafísicamente, con una filosofía de la creatividad. Por eso, yo defendería que, mientras se tenga presente el fin de la creatividad, no hay ninguna razón especial para pensar que la liberación de las pasiones produce ningún gran peligro psicológico. Por el contrario, si se pierde el fin de la creatividad y se liberan ciegamente las pasiones, perdería su sentido el mismo concepto de Nietzsche de una afirmación dionisíaca de la vida. Sin una base psicológica sana, la perspectiva dionisíaca no podría mantener su estabilidad por mucho tiempo en la conciencia de nadie.

Aparte de disiparse el mito de que la perspectiva dionisíaca es psicológicamente peligrosa —mito que, posiblemente para resaltar su poder, Nietzsche contribuyó a fomentar—, está el hecho de que Nietzsche fue muy consciente de que, para aumentar la posibilidad de una vida creativa para los seres humanos, había que conseguir primero ciertas condiciones psicológicas y sociales. Defendió explícitamente la idea de que la salud física y mental son condiciones necesarias para la liberación de los instintos creativos. Su crítica del nihilismo cristiano y cultural se refiere a esto. En su crítica del cristianismo, Nietzsche señala que la creatividad está arraigada directamente en el funcionamiento natural de un cuerpo sano. Su objetivo en el *Zaratustra* es restaurarle a los seres humanos la confianza y el orgullo en el cuerpo que habían sido cuestionados por la doctrina cristiana. Con sus doctrinas alienantes y represivas de lo pecaminoso, la culpa, el castigo y la vida futura, el cristianismo rompió la posibilidad de una relación sana entre el cuerpo y la conciencia. A diferencia de la condena de lo pecaminoso y licencioso por parte de los moralistas, Nietzsche condena las condiciones sociales y fisiológicas que han llevado a la desintegración de la fuerza de los instintos. «La

Iglesia y la moral dicen: 'El vicio y el lujo son la causa de que perezcan los pueblos y las razas'. Pero lo que mi razón *recuperada* afirma es esto: 'Cuando un pueblo perece, cuando degenera fisiológicamente, entonces de esto se siguen los vicios y el lujo'[...]»[30]. Es claro que Nietzsche pensaba que el cristianismo era la principal causa ideológica y emocional de la violación y represión de los instintos. En el *Anticristo* expone sus objeciones a los valores cristianos, tomando como criterio las desmoralizadoras consecuencias psicológicas de la fe cristiana en el individuo. Básicamente, Nietzsche pensaba que el cristianismo ha reprimido la naturaleza sexual e intelectual de los seres humanos (la desconfianza de la Iglesia hacia el progreso científico, su insensibilidad hacia la actividad sexual). «Realmente, ¿cómo puede ponerse en las manos de niños y de mujeres un libro que contiene estas palabras abyectas?: 'Para evitar la fornicación, que cada uno tenga su propia mujer y que cada mujer tenga su propio marido [...]. Más vale casarse que abrasarse'»[31]. Además, Nietzsche creyó que una religión que glorifica el amor y el sufrimiento incondicionales («Dios en la cruz») deja a los seres humanos débiles e incapaces para hacerle frente a los aspectos necesariamente agresivos de la vida.

A diferencia de la concepción alienante y represiva que el cristianismo tiene del cuerpo, los primeros discursos de Zaratustra se centran directamente en la necesidad psicológica de enraizar al yo en un cuerpo sano[32]. Nietzsche sostiene que el cuerpo sano (orientado a la vida) es por naturaleza un cuerpo creativo. Un cuerpo sano quiere participar en el proceso de la vida, lo cual significa que participa instintivamente en la rueda del retorno y quiere crear algo más allá de sí mismo. Por el contrario, cuando se reprime esta disposición instintiva a la creatividad, se produce un desequilibrio insano en el organismo, que tiene como consecuencia un resentimiento hacia el cuerpo. «¡Por eso os habéis hecho despreciadores del cuerpo! Porque ya no sois capaces de crear nada por encima de vosotros»[33]. Nietzsche

analizó la represión de la creatividad como codeterminada por la represión de los instintos y a estos dos tipos de represión como una perversión de la vida. Trató, por encima de todo, de curar la fragmentación y alienación de la naturaleza humana negando los valores que anteriormente se habían presentado como enemigos de la vida. Mientras no le imponga a sus valores la estructura de la dominación, puede llevar a todos sus lectores el mensaje de la integración humana.

Además de proponer un cambio radical en el sentido de la salud personal, Nietzsche habla también a favor de una revalorización del modelo de las condiciones sociales necesarias para el progreso de la creatividad. Ésta es la razón de su desprecio de la «nivelación» democrática y de su exaltación de la era de los griegos. No obstante, su defensa de los principios autoritarios para propósitos aristocráticos le llevaron a violar su crítica particular de la represión psicológica. A Nietzsche hay que recordarle que su filosofía de la creatividad tiene suficiente categoría para desechar la necesidad del llamado «imperativo moral de la naturaleza», obediencia ciega a la autoridad. Este principio se introduce, en *Más allá del bien y del mal*, no para justificar la moral, sino para que sirva de base a las ideas políticas reaccionarias de Nietzsche. Su teoría de la liberación de los instintos es suficientemente sólida porque la modera con las teorías complementarias de un cuerpo y un orden social sanos. Que se pueda haber equivocado sobre el tipo específico de orden social más conducente para la creatividad, no le quita mérito a la solidez formal de su teoría, que tiene en cuenta la importancia de las condiciones sociales para el desarrollo de una vida humana más equilibrada.

Nietzsche presentó una meta por la que los pueblos puedan luchar o solos o con otros. Fue consciente de que esta meta no representaba un absoluto y de que su logro dependía de las condiciones psicológicas y sociales dadas. Este punto de vista filosófico no es verosímil que acabe en nihilismo o auto-destrucción, puesto que

razonar en función de las condiciones materiales y espirituales para la posibilidad de algo es rechazar la fe en lo incondicionado en relación con esta cuestión. Y Nietzsche creyó que es precisamente la fe en lo incondicionado lo que tiende a provocar las tendencias nihilistas y auto-destructivas de los seres humanos.

A lo que Nietzsche le hizo frente, como autor de una filosofía a la vez positiva y negativa (que critica las prácticas de su tiempo, que intenta ofrecer una visión alternativa a sus lectores), fue al problema de persuadir a los pueblos para que destruyan ciertos aspectos de sí mismos y de sus costumbres, que, según creía, les estaban impidiendo un tipo superior de vida. Pero si esta persuasión fracasaba, Nietzsche consideró que era una manipulación total. Esta manipulación se demostrará que es tanto ideológica como fisiológica. Pero si se considera el curso de la manipulación, hay que abandonar la pretensión de una filosofía de la creatividad. La idea de Nietzsche de que los hombres superiores coordinan la educación de tipos humanos disminuye la dignidad de la elite, tranformándolos en manipuladores de otros seres humanos. La misma observación se puede hacer contra la insistencia de Nietzsche en la interdependencia de las morales del amo y del esclavo, que, en un contexto diferente, predica la libertad de unos pocos selectos sobre la opresión de las masas. A pesar de todo, mientras el amo dependa del esclavo para su libertad, el amo no es libre (observación ya hecha por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*). Si al creador de valores se le obliga a ser un educador de valores o un dictador de valores, se pierde el título de creador, y el trabajo de la persona ya no merece el respeto que se debe a un espíritu creativo.

La idea de manipulación le da una dimensión política al problema del elitismo, ya que implica la creencia de que los individuos superiores tienen tanto el derecho como la obligación no sólo de ser líderes de la sociedad, sino de dominar los destinos personales de otros. A estos otros se alude impersonalmente como las masas, el

rebaño, el débil. La idea de dominación de Nietzsche demuestra toda la debilidad del modelo patriarcal de responsabilidad, de uso del poder y de autoridad —la necesidad de controlar las vidas y los valores de otros y la necesidad de usar la fuerza para mantener ese control en caso necesario—. Una parte de lo racional de Nietzsche —la dominación de los muchos por los pocos— se basa en un sentimiento de paternalismo protector hacia las masas. Recordemos los momentos de compasión de Zaratustra hacia las multitudes. Pero Nietzsche se inclinó también a sostener un elitismo estricto en virtud de su desprecio de los valores de las masas. Creyó que alguien debe defender el futuro de los valores nobles contra los valores del rebaño. Alguien debe ser también responsable de modificar el juicio de las masas, semejante al del rebaño, y de elevar su gusto. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche afirmó que el gusto está en las manos de los creadores de valores, y su promesa se basa en la superación de la moral por el hombre superior.

LIBERTAD DE ESPÍRITU *VERSUS* EDUCACIÓN

La idea de la auto-superación de la moral no se basa en una psicología de poder y de privilegio. En este aspecto difiere de la contraposición sistemática de Nietzsche entre las morales del amo y del esclavo, ideada desde el punto de vista de la superación de la moral por el hombre superior. La auto-superación de la moral se basa en las consecuencias lógicas que se siguen de la idea de una voluntad de verdad, que la auto-conciencia saca de sus propios fundamentos (o falta de fundamentos). Pero la auto-superación de la moral no se refiere meramente al movimiento lógico de una idea, es decir, no se refiere meramente a las implicaciones lógicas que se derivan de la falta de una verdad absoluta. Es también un hecho moral (o más exactamente, postmoral), que exige de los seres humanos una capacidad espiritual inusual tanto para experimentar el nihilismo como

para superarlo. En la concepción de Nietzsche, esta «superación» de la moral y del nihilismo no puede ser una realización de los muchos. El subtítulo de *Así habló Zaratustra*, «Un libro para todos y para ninguno», expresa la apertura existencial y también la seria dificultad de la posibilidad de esta experiencia. Siempre se da el reconocimiento de que las doctrinas de Zaratustra, incluyendo la de la auto-superación de la moral, sólo pueden ser comprendidas, al menos al principio, por unos pocos individuos. Sin embargo, estos individuos no constituyen una elite social o política, como se concebía en *Más allá del bien y del mal*. Al contrario, la minoría son los solitarios. «¡Vigilad y oíd, solitarios! [...]. Vosotros, solitarios de hoy, vosotros, que vivís apartados, seréis el día de mañana un pueblo: de vosotros, que os habéis escogido, se formará un día un pueblo escogido, y de este pueblo nacerá el superhombre. ¡Verdaderamente, la tierra será todavía un lugar de curación!»[34]. Es claro que la prueba para ser uno de los precursores del *superhombre* es existencial. El éxito profesional o el triunfo político no se pueden confundir con la autenticidad. Los creadores están separados de las otras personas porque tienen un radio más amplio de visión, combinado con una generosidad de espíritu que posiblemente les permite afirmar el eterno retorno de todas las cosas sin resentimiento.

Aunque la invitación a ser un creador de valores esté abierta a todos, la teoría de Nietzsche depende del presupuesto de la existencia de una elite natural. Sólo los individuos que están excepcionalmente dotados con una compleja variedad de medios son capaces de superar el nihilismo, o de afirmar la doctrina del retorno, o de anunciar el nacimiento del *superhombre* —dado lo que Nietzsche afirma acerca de estas teorías. Sería difícil imaginar cómo alguien que no tenga al menos la oportunidad de una vida relativamente buena podría salir airoso si se le aplican los criterios de Nietzsche. ¿Podría unirse a Zaratustra de un modo realista el pobre, o los miembros no educados de la población, en la búsqueda para llegar a ser artistas y

creadores de valores? ¿Podría alguien que no tiene lo suficiente para comer afirmar la «danza» de la existencia o disfrutar con la inocencia del devenir? ¿Podría la madre de un hijo hambriento creer que la puesta a prueba de su carácter se basa en la afirmación del eterno retorno de todas las cosas? Para librar del nihilismo a su teoría, Nietzsche tiene también que respetar el sufrimiento que le impone a los seres humanos la explotación y la opresión innecesaria. Tiene que defender la transformación de las condiciones de la sociedad de manera que *todos*, en principio, tengan la oportunidad de afirmar la vida sin resentimiento. Esto no puede ser privilegio de unos pocos o de una elite.

Mientras que los filósofos han tenido muchas veces la costumbre de teorizar sobre la racionalidad o sobre lo bueno, abstrayendo de las condiciones materiales, sin las que estos valores ni siquiera podrían empezar a tener sentido, Nietzsche no descuidó totalmente prestarle una consideración seria a la base material de todos los ideales. Sus ataques a la falsa sublimidad del idealismo y su énfasis sobre un cuerpo y una sociedad sanos demuestran su preocupación. El problema de Nietzsche no es que desatendió la importancia de las condiciones materiales o sociales, sino que en ciertos puntos importantes de su pensamiento consideró que las estructuras injustas son valiosas. El modo concreto en que vio cómo hay que llenar el vacío material de su teoría entre los creadores de valores y el resto de la humanidad, por ejemplo, es muy controvertido, aunque digno de investigarse.

En esta controversia está en juego el problema de la manipulación *versus* lo que yo llamaría sencillamente liderazgo espiritual. Hay una inconsistencia entre la visión de Zaratustra del creador y los comentarios que Nietzsche hace en otras partes sobre los hombres superiores como clase dirigente. Zaratustra exige de sus seguidores la más vigorosa independencia espiritual.

«Ahora parto yo solo, queridos discípulos. Y vosotros también debéis partir solos. Así lo quiero yo. En verdad os digo: ¡Alejaos de mí y preveníos contra Zaratustra! ¡Y mejor aún avergonzaos de él! Quizás os engañó.

El hombre del conocimiento no sólo debe amar a sus enemigos, sino que debe también saber odiar a sus amigos.

Mal se paga al maestro cuando se sigue siendo su discípulo. ¿Por qué no queréis hacer añicos mi corona? [...]

Y ahora yo os mando que me perdáis y que os encontréis; y sólo cuando todos hayáis renegado de mí, volveré entre vosotros» [35].

La idea de liderazgo espiritual, expresada en este pasaje, parece estar reñida con la transferencia de esta idea a un contexto político, donde a los líderes se les garantiza un poder extenso para manipular a las masas. La inconsistencia podría resolverse (o evitarse) teniendo en cuenta la distinción de Nietzsche entre los valores diferentes y desiguales de los líderes y del rebaño. Sin embargo, esta separación es ya una negación de las esperanzas de Zaratustra de que algún día los solitarios deberían ser los pueblos, lo cual significa que Nietzsche esperaba también una sociedad compuesta enteramente de seres humanos espiritualmente fuertes, autodeterminados. Detrás de las esperanzas de Zaratustra de una curación de la fragmentación ontológica y psicológica de los seres humanos (una vez más, esperanza que se aplica a todos) puede estar la hipótesis de que los tipos «decadentes», que no pueden superarse a sí mismos, dejarán de existir con el tiempo. Esto se basaría en la hipótesis de que cualquier organismo que está en un estado de decadencia está también en un estado de desintegración y que, al final, será incapaz de reproducirse a sí mismo. «Y si hay alguno a quien no enseñáseis a volar, enseñadle, por lo menos, a 'caer más deprisa'»[36]. Pero esta hipótesis es demasiado general para ser verificada adecuadamente y, dejando a un lado este espejismo (de Nietzsche), es muy poco realista. Como

alternativa a la eliminación de la decadencia, Nietzsche defendió un proyecto político en el que se acepta la supervivencia de los tipos decadentes con la condición de que domine siempre el tipo más fuerte.

En el pasaje del *Zaratustra* que acabamos de citar, no hay ninguna indicación de que Nietzsche buscara un método programático para lograr un cambio de valores. Al contrario, Zaratustra insiste en que los individuos tienen que buscar el auto-desarrollo por sus propios esfuerzos y reflexiones. Este pasaje, que concluye la primera parte de *Así habló Zaratustra*, fue escrito en enero de 1883. Es poético y, a pesar de su sabiduría práctica, es idealista. Es interesante contrastarlo, finalmente, con otro pasaje escrito unos pocos meses más tarde, en la primavera o verano de 1883, y contemporáneo de la segunda parte del *Zaratustra*. Aquí, en una nota no publicada, Nietzsche ofrece la extraña idea de que la educación debe sustituir a la moralización, si la meta de uno es conseguir cambios de carácter. «Cambiar los caracteres. Educación en lugar de moralización. Trabajar influyendo directamente en el organismo, en lugar de indirectamente con disciplina ética. Otro cuerpo se *construirá* a sí mismo *otra* alma y otra moral. Por tanto, *¡invirtamos el orden!* [...]»[37]. Comparando la obra publicada y no publicada de Nietzsche, de más o menos el mismo período, se ve que la idea de que «otro cuerpo se creará para sí mismo otra alma y otra moral» es básicamente la misma que Zaratustra le propuso a sus seguidores. La frase de Zaratustra es ésta: «¡Guardad fidelidad a la tierra, hermanos míos, con toda la fuerza de vuestra virtud! ¡Que vuestro amor generoso y vuestro conocimiento sirvan al sentimiento de la tierra!... Devolved a la tierra, como hago yo, esa virtud perdida; sí, devolvedla al cuerpo y a la vida; que dé a la tierra su sentido humano»[38]. La diferencia entre los dos pasajes está en el hecho importante de que, en el caso de Zaratustra, la vuelta al cuerpo refleja un compromiso auto-consciente por parte de los que cambian sus valores. En el segundo caso,

el cambio tiene lugar sin ninguna reflexión por parte de los implicados, puesto que se produce mediante la educación.

Hay otras similitudes entre el pasaje que concluye la primera parte del *Zaratustra* y la nota que recomienda el cambio mediante la educación. De nuevo, el elemento diferencial en la nota es el concepto de manipulación. Según la teoría de Nietzsche en el *Zaratustra*, la «voz del cuerpo sano» que se alza para reformar el sentido de la vida de uno traerá también el camino hacia el *superhombre*.

> «¡Que vuestro espíritu y vuestra virtud se pongan al servicio del sentimiento de la tierra, hermanos míos, y que el valor de todas las cosas sea renovado por vosotros! ¡Para ello es preciso que seáis combatientes, que seáis creadores!
>
> [...] De vosotros, que os habéis escogido, se formará un día un pueblo escogido, y de este pueblo nacerá el superhombre»[39].

La idea de *superhombre* se ha enlazado ya con el cuestionamiento ontológico de Nietzsche de la función estabilizadora de todas las leyes. El *superhombre* se relaciona también con una nueva tendencia psicológica a confiar en los instintos y con una vuelta al sentido de la tierra, como en el pasaje que acabamos de citar. El mismo análisis de la ley y la misma vuelta a los instintos aparece en el pasaje de 1883. Lo que se añade en el último caso es una preocupación por la educación (*Züchtung*) y también la idea de que la gente vulgar le tiene miedo a la expresión sana de los instintos. Estas dos observaciones, ausentes del texto del *Zaratustra*, se conectan con la idea de que la manipulación política de las masas es una prerrogativa del hombre superior.

> «Ley: la voluntad de conservar las condiciones existentes de poder. Presupuesto de lo que es la satisfacción con estas condiciones. Todo lo venerable será usado para demostrar que esta ley es algo eterno.

Consecuencias prácticas: Cambiar los caracteres. Educación en lugar de moralización [...]
Desconfianza *plebeya* de Sócrates hacia los afectos [*Affekte*]: son feos, salvajes —por tanto, algo que hay que suprimir—; ésta es la distinción de *Epicuro* en comparación con los estoicos. Pero éstos son más fáciles de comprender para la gente corriente.
Exactamente igual, el santo cristiano es un ideal plebeyo»[40].

En la nota no publicada, Nietzsche considera la idea de usar la fuerza física («trabajar directamente sobre el organismo») para alcanzar la sociedad deseada por los creadores de valores, mientras que en el *Zaratustra* se decía que el cambio se produce por el poder del autoconocimiento y la auto-conciencia.

Lo que se añadió en la primavera-verano de 1883 revela un énfasis alternativo por parte de Nietzsche al considerar los medios para una transmutación de los valores. En los escritos de Zaratustra, la invitación al cambio se basa siempre en la libertad de espíritu y en la inspiración. El cambio depende de la fuerza de voluntad y del carácter de los que inician un cambio de valores en la sociedad. El otro método (la «educación» sugerida) indica el procedimiento inverso. Exige unos medios biológicos para efectuar un cambio del carácter, y por tanto un cambio de los valores. En el *Zaratustra*, el valor del propio cuerpo se recupera por el esfuerzo del propio carácter. Curándose uno a sí mismo, se ayuda a la tierra a ser «un lugar de recuperación». El otro método plantea la hipótesis de un «si» inicial, para el que no hay explicación ética. «Si» se parte de un cuerpo sano, ese cuerpo gradualmente dará expresión a un alma y una moral sanas. Nietzsche puede haber tenido razón en que, supuesta una transformación del valor de los instintos (de la desconfianza y la represión de los instintos a su afirmación y expresión, por ejemplo), el «alma» y la «moral» nuevas de los seres humanos tenderán a la curación psicológica y a la posibilidad de una existencia más creativa. Lo que parece

que es una contradicción psicológica es la idea de que la libertad, la responsabilidad o la creatividad del tipo que Nietzsche ensalzó pueda reproducirse biológicamente en la especie humana.

Nietzsche, aparentemente, compara la educación («producir una influencia directa en el organismo») con el efecto condicionante de la moral y de la educación ética («en lugar de [basarse] indirectamente en la disciplina ética»). La educación es manipulación directa y manifiesta, mientras que la moral ha operado como manipulación indirecta, camuflada bajo mentiras sagradas. Este análisis es perfectamente coherente con la afirmación de Nietzsche de que al menos su filosofía no dependerá de tales mentiras sagradas para conseguir sus metas. Pero, ¿no depende? Una vez que se ha garantizado a *algunos* hombres el poder para educar al pueblo para una meta específica, ¿no pierde toda referencia a la creatividad presente del primer grupo (los educadores) y a la creatividad futura del segundo grupo (los educandos) el sentido que ha intentado? ¿Por qué Zaratustra se atrevió a decir: «Sed creadores»? ¿No sería más apropiado decir: «Sed educadores de tipos humanos selectos»? ¿Y no patinó Nietzsche, algunas veces, al enseñar la teoría vulgar: «Sed educadores de una raza fuerte», de tal modo que el *superhombre* queda reducido a un significado que no había intentado originalmente? El giro hacia la manifiesta manipulación de la gente corriente socava desde dentro la teoría de Nietzsche, ya que destruye la nobleza profesada de los «hombres superiores», que quedan reducidos a meros instrumentos de ejecución del poder. Destruye también la dignidad potencial de las personas «corrientes», que quedan reducidas a animales manipulables (las metáforas de «rebaño» y de «bestia», usadas por Nietzsche, serían aquí indefectiblemente apropiadas). Para evitar que la teoría de los valores de Nietzsche pueda quedar reducida a una concepción vulgar de la voluntad de poder, hay que eliminar la defensa retórica del poder como manipulación y dominación o de uno mismo o de otros. Esto hay que hacerlo, sea que el mismo

Nietzsche tratara de ponerle esta limitación a su teoría o no.

Para responder a la objeción de que los comentarios de Nietzsche sobre la educación no se deben tomar en tal sentido literal, es muy útil referirse a otros pasajes, especialmente de sus obras publicadas, donde parece usar el término «educación» bastante literalmente. En *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche dedica un capítulo entero, «Los que quieren hacer mejor a la humanidad», a comparar la moral cristiana (a la que denomina una moral de «domesticación») con la moral más excelente de la educación.

> «En todos los tiempos se ha querido *mejorar* al hombre; en rigor, esto es lo que llamamos moral. Pero debajo de la palabra moral se ocultan tendencias muy diferentes. La domesticación de la bestia humana y la *educación* de una especie determinada de hombres, son un 'mejoramiento' [...] Llamar 'mejoramiento' a la domesticación de un animal, suena en nuestros oídos casi como una broma»[41].

Nietzsche se refiere al ser humano como un animal o una bestia a la que se debilita cuando es domesticada. Observa también que estos términos zoológicos (die *Zähmung* des Bestie Mensch, die *Züchtung* einer Gattung Mensch) tienen que usarse para expresar realidades que el mejorador moral típico, el sacerdote, no quiere entender.

En la concepción de Nietzsche, la moral de domesticación y la moral de educación han llevado a cabo sus metas con medios radicalmente inmorales[42]. De las dos, la moral de educación es considerada como algo excelente. Como ejemplo más claro cita el sistema indio de las castas, inspirado por la ley de Manú. Nietzsche admira el sistema de educación «nada menos que de cuatro razas a la vez», aunque también le pone objeciones a la exclusión de una quinta categoría de individuos —los chandalas— del privilegio de ser educados[43]. De esto puede concluirse razonablemente que Nietzsche no aceptaría ver a todos los seres humanos educados para una función

específica —como en las castas elogiadas por él, donde unos serían sacerdotes, otros guerreros, otros agricultores y comerciantes y otros siervos—. Es significativo que Nietzsche eligiera la ley de Manú más que la *República* de Platón por su autoridad[44]. Esto resalta la importancia que tuvo para Nietzsche la noción específica de educación. El énfasis en el elogio del privilegio racial no puede pasarse por alto. «¡Cuán pobre resulta y cómo hiede el Nuevo Testamento al lado de la ley de Manú!»[45].

En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche expresó la creencia de que el hombre aristócrata tiene que estar convencido de que por su bien tiene que ser sacrificado el destino de otros.

> «Aun arriesgándome a escandalizar a los oídos castos, declaro que es para mí un hecho que el egoísmo forma parte integrante del alma aristócrata; afirmo la creencia inquebrantable de que seres 'como nosotros' tienen una absoluta necesidad de la cercanía de otros seres que funcionen sometidos y que se sacrifiquen a ellos. El aristócrata acepta su propio egoísmo como un hecho, sin escrúpulos de conciencia, [...] [pues] 'es la justicia misma'»[46].

El tema del sacrificio que aparece en este aforismo publicado es la contrapartida retórica enmascarada de la idea del derecho del hombre superior a destruir al desafortunado. Este último tema se explicitó en las notas de 1884.

> «Primer principio: ninguna consideración por los números; las masas, el miserable y el desafortunado, no me interesan; pero [sí me interesan] los tipos *primeros y más espléndidos* y que, *al margen de la consideración por los mal educados* (es decir, las masas), *no salgan perdiendo*.
>
> Destrucción de los mal educados —para este fin tiene uno que emanciparse a sí mismo de toda moral tradicional»[47].

En otra nota de la primavera de 1884, Nietzsche relaciona la idea de «educación» con la idea de aniquilación selectiva de los «fallos» humanos. La elite tiene que «conseguir esa inmensa *energía de grandeza* en orden a formar al hombre del futuro mediante la educación y, por otra parte, [mediante] la aniquilación de millones de fallos, y [sin embargo] *no morir* del sufrimiento de que uno *crea*, aunque nunca haya existido nada semejante a ello»[48]. Los destinados a realizar esta tarea de educación, dice Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, son los filósofos. El filósofo, por encima de todos los seres humanos, tiene «la conciencia de la evolución global de la humanidad»[49]. Pero el hecho de que el filósofo sea el elegido para dirigir esta intentada elevación de la humanidad no le ennoblece de ningún modo su tarea al que está familiarizado con los detalles específicos del proyecto político de Nietzsche.

La superación de la moral por el hombre superior (como opuesta a la idea de la auto-superación de la moral) es una doctrina cargada de implicaciones despóticas. Más que basarse en la voluntad de verdad se basa en un prejuicio. ¿Qué otro término podría describir mejor la afirmación personal de Nietzsche de que la justicia misma depende de «esa creencia inquebrantable de que seres 'como nosotros' tienen una absoluta necesidad de la cercanía de otros seres que funcionen sometidos y que se sacrifiquen a ellos»?[50]. Es una ironía que, en una obra cuyo primer capítulo se titula «Los prejuicios de los filósofos» y donde se desenmascaran cuidadosamente numerosos prejuicios metafísicos y morales, Nietzsche no se detuviera a cuestionar su propia «creencia inquebrantable» en los poderes que le atribuía al llamado «hombre superior».

Nietzsche no abandonó la fe en estas ideas después de la publicación de *Más allá del bien y del mal*. En una nota de 1886-87 afirma:

> «Mis ideas no versan sobre el grado de libertad que le está concedido a uno o a otro o a todos, sino sobre el grado de *poder* que uno u otro

debe ejercer sobre otros o sobre todos, y en qué medida un sacrificio de la libertad, e incluso la esclavitud, ofrece la base para el surgimiento de un *tipo superior*. Dicho de la forma más vulgar: *¿Qué puede uno sacrificar a la evolución de la humanidad* para facilitar que una especie superior de hombre venga a la existencia?»[51].

En el otoño de 1887, Nietzsche reconoció, al menos para sí mismo, que en el proceso de desear un «superhombre» o un «hombre superior» se consigue precisamente lo contrario.

«El hombre es una bestia y una superbestia; el hombre superior es inhumano y sobrehumano: éstos forman una pareja. Con cada aumento de grandeza y de altura en el hombre, hay también un aumento de profundidad y de horror: uno no debería desear lo uno sin lo otro, o más bien: cuanto más radicalmente se desea lo uno, tanto más radicalmente se consigue precisamente lo otro»[52].

Lo que él *consiguió* era inhumano; lo que deseó, como puede verse en la nota anterior a ésta, era más que humano —y también más que una raza superior.

«No meramente una raza superior, cuya única tarea es dominar, sino una raza con su propia esfera de vida, con un exceso de vida, con un exceso de fortaleza para la belleza, la valentía, la cultura, lleva a la cumbre más alta del espíritu [...]»[53].

Sin embargo, en el mismo conjunto de notas del otoño de 1887, Nietzsche separa a los espíritus de más alta jerarquía de cualquier sentimiento o interés por la moral.

«La preocupación por la moral coloca a un espíritu en un orden bajo de jerarquía: carece del instinto para el privilegio, del *a parte*, del sen-

timiento de libertad de las naturalezas creativas, de los 'hijos de Dios' (o del diablo). Y es igual que predique la moral vulgar o que use su ideal para una crítica de la moral vulgar: pertenece al rebaño —aun cuando él sea la necesidad suprema del rebaño, su 'pastor'»[54].

En los escritos de 1888, especialmente *El crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*, la reiteración de estos temas (como ya se ha indicado) fue continua.

La superación de la moral por el hombre superior es una doctrina nietzscheana definitiva, una doctrina que Nietzsche mantuvo sin interrupción desde la época del *Zaratustra* hasta el final de su vida. Yo he centrado mi exposición en algunas de las implicaciones más discutidas y (moralmente) objetables que Nietzsche sacó de esta teoría, principalmente porque es importante mostrar lo que Nietzsche quiso decir cuando se llamó a sí mismo un inmoral. El término «inmoral» no es simplemente algo que hay que ignorar como mera retórica. La idea de Nietzsche de jerarquía (*Rangordnung*) y su concepto de justicia («Los hombres no son iguales») fueron axiomas importantes de su teoría de los valores. Son, por tanto, esenciales para una comprensión de la teoría de Nietzsche y para la interrelación entre su psicología y su política. Una exposición más detallada de las ideas de Nietzsche sobre la justicia se dará en el capítulo 7. En este lugar, a modo de resumen, sólo puedo intentar ofrecer una síntesis de algunos de los temas tocados en esta exposición.

Una filosofía dionisíaca de los instintos, mientras esté enraizada en un cuerpo sano (como el mismo Nietzsche recomendó), no constituye un gran *peligro* para la humanidad (como Nietzsche profesó creer). Representa, más bien, una gran liberación para los seres humanos —específicamente, una liberación de la conciencia alienada de cualquier poder—. Lo que Nietzsche no logró hacer fue conservar la fe en su teoría de la liberación de los instintos. No logró ver cómo se podía aplicar a las «masas», dada la baja estima que tuvo

hacia la mayoría. Más aún, no siguió su propio consejo de liberar a la vida del poder de un ego punitivo. No logró considerar las implicaciones últimas de la muerte del Dios patriarcal. Por creer todavía en el gran mito patriarcal del Hombre como creador, juez y verdugo de la humanidad, Nietzsche no vio que el hombre superior, como él lo describió, es una ficción. La deificación del tipo superior, la absurda creencia de que la voluntad del hombre superior es el dominio de todos los demás, y los excesos a los que llevó esta idea, demuestran que, a pesar de sus buenas sugerencias, y con frecuencia no válidas, para la curación del espíritu humano, Nietzsche no curó completamente la alienación dentro de sí mismo. Su método para resolver el conflicto entre fuerza y debilidad fue a la vez muy simple y muy agresivo. A pesar del hecho de que defendió con carcajadas al espíritu liberado, su doctrina de la superación de la moral por el hombre superior está vacía de una palabra afable. La fascinación de Nietzsche por la dominación —ella misma producto de valores occidentales— destrozó la intención de su proyecto e interrumpió la transmutación de todos los valores.

El resultado concreto de la alienación de Nietzsche puede verse en la forma en que trata la relación de la elite con las masas y también la de los hombres con las mujeres en sus obras maduras y últimas. Algunos de los aspectos psicológicos y políticos de este problema se discutirán en el capítulo 7. Por el momento, debe quedar claro que la psicología de la dominación exige la guerra de todos contra todos. Al margen de la desconfianza hacia el pueblo, al margen de la desconfianza hacia las mujeres, al margen de la desconfianza hacia el propio cuerpo de uno, la conciencia autoritaria establece la necesidad de la obediencia prescindiendo del carácter absurdo del dominio. Bajo la psicología de la dominación, la contribución al bienestar personal que se deriva de una moral sana y que afirma la vida es sustituida por la voz dominadora de un déspota, al que le gustaría en gran medida dominar el mundo.

Esta vuelta a la represión socava todos los aspectos liberadores de la filosofía de Nietzsche. La afirmación dionisíaca de la auto-trascendencia queda contradicha por el establecimiento de unos límites rígidos en la vida humana («líder» y «rebaño»). La alegría y el orgullo por los valores propios de uno («es... trabajo nuestro, estemos orgullosos de ello») queda minada por la defensa de la educación y la esclavitud[55]. Y, por encima de todo, la unión de verdad y vida, que era el objetivo de la transmutación dionisíaca de los valores, queda completamente ensombrecida cuando se usa la doctrina de la superación de la moral para separar a la verdad de la vida.

CAPÍTULO 7
LA POLÍTICA DE NIETZSCHE

El derecho del fuerte a dominar al débil —la premisa esencial de la visión de Nietzsche de la superación de la moral por el hombre superior— se traduce políticamente en una justificación de los sistemas de gobierno muy autoritarios. Nietzsche creyó erróneamente que la superación del nihilismo requería la destrucción de la democracia y de todos los movimientos inspirados por los ideales de la Revolución Francesa de libertad, igualdad y fraternidad para todos. El movimiento feminista, que estaba empezando a alcanzar un cierto impulso en la época de Nietzsche, también fue condenado por él. Como Nietzsche se presentó a sí mismo como un pensador antipolítico, no se ha pensado con frecuencia que su filosofía tiene implicaciones políticas serias o que anticipó ciertas concepciones políticas junto con su crítica de la moral[1]. Y, sin embargo, en *Más allá del bien y del mal* afirma: «Me detengo, pues me encuentro ya en el umbral del 'problema europeo' tal como yo lo entiendo, en la selección de una nueva casta que dominará a Europa»[2]. Aunque fuera preferible dejar a un lado este aspecto de la teoría de Nietzsche, sería una interpretación errónea de sus intenciones o modificar o ignorar las metas políticas que él esperaba conseguir por medio de la transmutación de todos los valores.

INTERPRETACIONES DE LA POLÍTICA DE NIETZSCHE

En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche sostiene que todos los sistemas de valores (y por tanto todas las interpretaciones de la existencia) son intrínsecamente políticos. Los valores que en último tér-

mino triunfan en una sociedad no reflejan necesariamente unas verdades filosóficas, sino más bien los intereses de los que ejercen el mayor poder[3]. Esto significa que hay que mantener siempre una actitud crítica hacia los valores propuestos, planteando preguntas como éstas: ¿Cuáles son las hipótesis políticas implícitas en esos valores? ¿Por el poder de quiénes han sido propuestos? ¿Quién se va a aprovechar de la aceptación general de esos valores? Estas preguntas críticas no deben plantearse sólo contra los adversarios, sino que tienen que dirigirse también hacia uno mismo. En *Así habló Zaratustra* y en *Ecce Homo*, Nietzsche relaciona el proceso de la auto-crítica con el proceso continuo de auto-superación que caracteriza a la evolución de la vida en su totalidad[4]. Pero él no siempre pone en práctica el imperativo de la auto-crítica. Como esta materia quedó sin resolver en los escritos del período de la transmutación, es importante analizar el significado de las contradicciones implícitas en la posición de Nietzsche.

El método que sigo aquí consiste en desmitificar el recurso de Nietzsche al destino como justificación de la fuerza o de la verdad de sus ideas. El recurso al destino se aproxima mucho, en su espíritu, al cristiano «Dios lo quiere», para justificar las teorías de un pensador que proclamaba la muerte de Dios. Es especialmente interesante seguir el uso retórico que hace Nietzsche del «destino», sobre todo cuando esta retórica se usa para justificar la opresión de las mujeres o el derecho de los filósofos a gobernar el mundo[5]. La sugerencia de Nietzsche, en *Ecce Homo*, de que, como iniciador de la «gran política» (*grosse Politik*), está hablando en favor del destino de la humanidad, será rechazada. Por el contrario, lo que sí hay que cuestionar es cómo pueden afectar sus concepciones políticas al bienestar presente y futuro de los seres humanos[6].

En el pasado ha sido una tendencia, por parte de los eruditos, evitar sacar a la luz algunos de los aspectos más políticamente controvertidos de la teoría de los valores de Nietzsche. Esto puede

entenderse como una reacción histórica contra el uso inadecuado de las ideas de Nietzsche por los nazis. Pero también se puede llevar demasiado lejos la tendencia a proteger de la crítica pública las ideas políticas de Nietzsche. Por ejemplo, mientras que muchos textos, tanto de los primeros escritos como de los últimos, muestran que Nietzsche justificó repetidamente la esclavitud y la explotación de los retrasados en orden al desarrollo de una «cultura superior», las interpretaciones oficiales de Nietzsche se ponen a discutir el sentido de «cultura superior», pasando por alto el problema de la esclavitud y de la explotación. Contra este enfoque habría que observar que Nietzsche defendió el derecho de los hombres «superiores» a explotar a los «inferiores» como una condición necesaria para la existencia de una cultura digna. En particular, Nietzsche defendió la explotación de las masas por el bien del individuo «superior» y también la explotación de los valores llamados «femeninos» por un ideal cultural «masculino». Estos dos temas deben entenderse como aplicaciones interdependientes de la idea de que una cultura «fuerte» no puede existir sin la explotación de seres «inferiores» por el bien de unos «superiores». A diferencia de las afirmaciones directas y explícitas de Nietzsche sobre estas materias, la tendencia de la crítica ha sido des-tematizar la interconexión entre la defensa de la explotación y la afirmación de un ideal «fuerte» y «masculino» para la cultura occidental. Como ilustración de cómo algunos críticos han pasado por alto la defensa de Nietzsche de la explotación citaré brevemente algunos ejemplos representativos de las obras de Jaspers y Kaufmann.

En el análisis que hace Jaspers de la política de Nietzsche se reconoce abiertamente que éste consideró que la guerra es tan necesaria para el Estado como la esclavitud para la sociedad. Después de haber afirmado esto, Jaspers pasa a investigar el significado filosófico de las observaciones de Nietzsche sobre la guerra, sin hacer ningún comentario crítico sobre la aprobación de Nietzsche de la escla-

vitud[7]. El método de Jaspers es defender las afirmaciones de Nietzsche de la mejor manera que puede, evitando cualquier cosa que no pueda defenderse. Este tipo de análisis es muy insatisfactorio.

Kaufmann sigue una estrategia similar. Sobre el problema del prejuicio racial, por ejemplo, ha realizado la difícil tarea, aunque legítima, de salvar a Nietzsche de las acusaciones de anti-semitismo[8]. Y, sin embargo, el análisis de Kaufmann evita plantear la cuestión más radical de si la aprobación de Nietzsche de la superioridad de unas razas sobre otras constituye la base para un principio general de discriminación étnica o racial[9]. Incluso una lectura casual de *Más allá del bien y del mal* podría demostrar que Nietzsche defendió opiniones duras contra los ingleses[10]. Aunque esto pudiera dejarse a un lado como filosóficamente insignificante, una lectura cuidadosa de las notas no publicadas de Nietzsche demuestra que a veces insinuó que razas enteras (juzgadas decadentes) deberían ser exterminadas y/o eliminadas de la existencia[11]. Para ilustrar su punto de vista, Nietzsche sugiere, a modo explicación, la aniquilación de los ingleses. Estas afirmaciones, que a nosotros nos parecen absurdas, puede decirse que son «lamentables» o «irónicas», y, en efecto, cualquiera de estas conjeturas puede ser correcta. Pero lo que ocurre también es que las afirmaciones de Nietzsche encajan lógicamente en una ideología política bien definida respecto de qué grupos especiales y estructuras de poder deben controlar el futuro de Europa. Es incomprensible que eruditos humanistas intenten dar la mejor lectura posible de pasajes que contienen un significado ambiguo o que puedan parecer que son superfluos dentro de las teorías principales de un filósofo sobre metafísica, ética o epistemología. No obstante, la tesis crítica que yo deseo mantener es que la defensa de Nietzsche de la explotación no puede separarse totalmente de sus otras teorías. Tenemos que precisar más la naturaleza de esta conexión.

Por lo que respecta a la ambigüedad de algunas de sus afirmaciones, el mismo Nietzsche admite en su obra muy antidemocrática,

Más allá del bien y del mal, que no le corresponde a las preocupaciones de un «espíritu libre» anti-igualitario (como él mismo) «descubrir en cada [caso] particular *de qué cosa* debe el espíritu librarse y *hacia qué* debe lanzarse después»[12]. Sin embargo, ha dicho bastante cosas para transmitirle al lector la sensación de que, como parte de su pretendida transmutación de todos los valores, espera ver un renacimiento en la estima de la sociedad hacia un tipo tiránico de gobierno.

Está también aquí en juego una cuestión filosófica más general. Jaspers y Kaufmann tienen razón cuando destacan la idea de que Nietzsche se interesó por establecer las condiciones que permitan una regeneración del espíritu humano y la búsqueda de la realización humana. Muchas ideas de la obra de Nietzsche apoyan esta hipótesis. Pero cualquier filosofía que subraye la necesidad radical de regeneración tiene que afrontar también el problema concreto de cómo se puede alcanzar esa regeneración. El hecho de que el renacimiento del espíritu humano fuera la meta fundamental de la transmutación de todos los valores en Nietzsche no significa necesariamente que tuviera siempre razón al señalar cómo se conseguiría esta meta. El lector crítico tiene que ser capaz de hacer responsable a Nietzsche de las metas que el mismo Nietzsche propuso y también insistir en que las desviaciones de esta meta no pueden encontrarse al margen de la comunidad erudita. La tensión entre la necesidad de realización humana y las obstrucciones de la decadencia y de las diversas formas de prejuicio es un problema, tanto teórico como práctico, para cualquier teoría de los valores que ponga un fuerte acento en llevar a cabo sus posibilidades. Haciendo frente honradamente a cómo Nietzsche trató esta tensión —que puede ser concebida, en sentido amplio, como la tensión entre la afirmación y la negación de la vida humana—, podemos formarnos algunas ideas muy valiosas sobre la fuerza y la debilidad del método de Nietzsche, así como posiblemente evitar repetir en nuestro propio libro algunos de los errores en los que Nietzsche pudo haber caído.

CATEGORÍA, ARISTOCRACIA Y EXPLOTACIÓN

Nietzsche tuvo un conjunto de opiniones políticas que reaparecen, con una regularidad casi predecible, en sus escritos aforísticos. Sin embargo, muchas veces se ha pensado que no se interesó ni por la teoría ni por la práctica de la política, puesto que ni escribió ni intentó escribir un tratado político. Sus opiniones políticas aparecen como observaciones tangenciales en el contexto de una crítica sociocultural. Aunque la existencia de una cultura alta es un asunto muy importante para Nietzsche, esto no quiere decir que o se desinteresó de la política o que consideró a la política poco importante. Mientras que presentó en general sus ideas políticas como funciones de la tesis de que la decadencia es la característica principal de los tiempos modernos, este enfoque se completa siempre con el juicio de que la decadencia se debería eliminar y con la afirmación de que su filosofía se centra en esta tarea histórica crucial. Por eso, la lógica de Nietzsche se mueve de la crítica de la cultura contemporánea a la defensa del cambio social y político. La importancia de articular las opiniones políticas de Nietzsche está en que nos proporciona la información más accesible, aunque no siempre evidente, sobre la dirección del cambio que él presintió. Todo el mundo está de acuerdo en que Nietzsche fue un crítico vehemente del «*establishment*» de su tiempo. La pregunta que sigue en pie es ésta: ¿Por qué razones lo criticó y con qué fines?

Nietzsche intentó los cambios políticos que preveía para influir en el curso de la historia moderna. Con el objeto de disponer de una base desde la que criticar las políticas y estructuras gubernamentales modernas, se volvió al pasado lejano —a la Grecia y la Roma antiguas—. Y para la realización de sus expectativas políticas tuvo en cuenta el futuro lejano. De todos modos, al final de su carrera parece que pensó que el momento del cambio era inminente: «Cuando

la verdad entre en la lucha con la mentira milenaria, nos tambalearemos como nunca; habrá una enorme convulsión de temblores de tierra, [...] como ni en sueños pudieron imaginarse jamás [...] Todas las combinaciones de poder de la sociedad vieja saltarán por el aire, porque todas ellas están apoyadas sobre la mentira [...] Y únicamente después de mí empezará en el mundo la *gran política*»[13]. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche expresó así sus expectativas del futuro político de Europa:

> «La democratización de Europa tenderá, pues, a crear un tipo de hombres preparados para la *esclavitud*, en el sentido más sutil; pero, en casos aislados y excepcionales, el tipo de hombre *fuerte* llegará necesariamente a ser más fuerte, más próspero y más rico que en el presente [...] He querido decir: la democratización de Europa es al mismo tiempo un plan involuntario para el cultivo [*Züchtung*] de *tiranos* —tomando aquella palabra en todos los sentidos, incluyendo el más espiritual»[14].

Aunque el tono de la frase de Nietzsche es descriptivo, era muy consciente de que estaba haciendo una interpretación de la historia. En último término, se nos deja a nosotros juzgar si Nietzsche, en el cambio de un sistema de estructuras de poder basado en «mentiras» (como él consideraba que eran los sistemas políticos de sus contemporáneos), propuso algo fundamentalmente diferente. En el caso aquí citado, el mito de Nietzsche de que el futuro de Europa pertenece al dominio de «tiranos» selectos no es menos falso que las estructuras de poder de la vieja sociedad, que él considera que están basadas en mentiras. A pesar de las estructuras dominantes de poder que afectan a las vidas de los seres humanos modernos, el futuro pertenece a los que vivan en él, no necesariamente a los tiranos. Además, las instituciones democráticas *pueden* fomentar en el pueblo el amor de la libertad, más que convertirlos o en esclavos o en tiranos. Al señalar que la subida al poder de futuros tiranos es histó-

ricamente o inevitable o está destinado, Nietzsche evita afrontar un problema mucho más importante: cómo ver la condición humana de una manera que o rectifique o trascienda el dualismo de amo/esclavo. Más que ver en la historia las alternativas posibles a este dualismo, Nietzsche tendió a utilizarla para confirmar esta estrecha perspectiva.

Es importante resaltar que Nietzsche fue un pensador fuertemente antidemocrático. Cuando se volvió al pasado —a la Grecia antigua, por ejemplo—, lo hizo por razones políticamente reaccionarias. En la Grecia y la Roma antiguas trató de encontrar una alternativa a las tendencias cada vez más igualitarias de los movimientos políticos modernos. Mientras que otros pensadores del siglo XIX miraron a la Grecia antigua para celebrar los orígenes de la democracia, Nietzsche usó a la sociedad griega como un excelente modelo precisamente para razones contrarias[15]. Al menos desde los años 1871-72 elogió a los griegos por su dependencia de la esclavitud, argumentando que ésta es necesaria para el desarrollo del arte y de la cultura. «La esclavitud pertenece a la esencia de la cultura», afirma en «*El Estado griego*», un ensayo no publicado, escrito en la época de su intensa relación con Wagner[16]. En esta primera obra, Nietzsche habló en favor de aumentar la miseria de los «hombres trabajadores» para facilitarle a un pequeño número de «hombres olímpicos» la producción del «*Kunstwelt*». Da un argumento económico a favor de esto. La clase trabajadora tiene que ser explotada de modo que el excedente de su trabajo le proporcione tiempo a los artistas.

> «Para que haya [...] un suelo firme para el desarrollo del arte, la inmensa mayoría, por servicio a la minoría, tiene que estar sujeta servilmente a la lucha de la vida... A costa suya, por el excedente de su trabajo, esa clase privilegiada [la minoría] debe estar exonerada de la lucha por la existencia, con el fin de crear y satisfacer un nuevo mundo de indigencia»[17].

Podría objetarse que el uso exagerado de la opresión contra la mayoría para mantener el bienestar de una elite podría violar el concepto de dignidad humana. Pero Nietzsche había argumentado ya, en el mismo ensayo, que la dignidad humana no se puede alcanzar hasta que uno esté liberado de la necesidad de ganarse la vida. Su argumento es interesante, no porque demuestre la influencia del modelo griego de libertad, sino porque admite las condiciones alienantes bajo las que los seres humanos tienen muchas veces que trabajar para conservar su existencia. En lugar de seguir el camino de Marx y exigir una reapropiación del poder del propio trabajo, Nietzsche adopta una posición elitista respecto del trabajo y también respecto de las personas que están «destinadas» a pertenecer a la clase trabajadora. La influencia del pensamiento griego y la distinción entre libertad y necesidad llevan a Nietzsche y a Marx en dos direcciones diferentes. Para conservar los privilegios de una elite, Nietzsche necesita desacreditar a todos los movimientos que le ofrezcan algún beneficio ideológico, legal o moral, a la clase trabajadora. Mantiene agresivamente que los seres humanos como tales no tienen ninguna dignidad:

> «Tales fantasías como la dignidad del hombre, la dignidad del trabajo, son los productos necesarios de un esclavismo que se oculta de sí mismo... Malditos seductores, que han destruido el estado de inocencia del esclavo... Ahora el esclavo tiene que ir tirando inútilmente, un día y otro, con evidentes mentiras, reconocibles para cualquiera de intuición más profunda, como los supuestos 'derechos iguales para todos' o los llamados 'derechos fundamentales del hombre', del hombre como tal, o la 'dignidad del trabajo'. En efecto, no puede comprender en qué etapa y a qué altura puede hablarse por primera vez de dignidad —a saber, en el punto en que el individuo se trascienda enteramente a sí mismo y ya no tenga que trabajar y producir para conservar su existencia individual»[18].

Estas frases rechazan el significado de la dignidad humana, restringiendo la posibilidad de alcanzarla a una minoría idealizada. Nietzsche usa estas ideas como base de una ideología elitista. Pero hay que recordar también que se opuso al sistema de la cuantificación del trabajo humano, esto incluiría lo que hoy se conoce como «productividad». Nietzsche se refirió siempre a la cuantificación de los valores como una de las características más discriminatorias y alienantes de la cultura occidental[19]. Por eso, en su teoría alternativa de los valores luchó por trascender todas las concepciones de los valores sometidas a medida por la cuantificación. Para lograr esto, tenía que desengancharse de la sociedad y de la ideología de mercado de la sociedad. En el mundo del arte, en las ideas del superhombre, de la voluntad de poder y del eterno retorno, Nietzsche encontró expresiones del valor de la existencia que trascienden los criterios de la cuantificación. Lo que no vio fue que en su modelo de dominación y de jerarquía se sigue dando otro tipo de alienación, la del ser humano por el ser humano, supuesta en la justificación de la esclavitud y la explotación de los muchos por la «libertad» de unos pocos. A Nietzsche habría que preguntarle: ¿Cuál puede ser el significado de la dignidad humana, si los únicos que se piensa que son dignos de una existencia humana exigen la explotación y la esclavitud de todos los otros seres humanos?

JUSTIFICACIÓN «ÉTICA» DE LA POLÍTICA DE NIETZSCHE

Nietzsche usa la doctrina de la superación de la moral tradicional por el individuo «superior», desarrollada con gran extensión en *Más allá del bien y del mal*, para reforzar directamente sus creencias políticas. De hecho, la política de Nietzsche y su doctrina de la superación de la moral por la persona superior están intrínsecamente relacionadas entre sí en los escritos del período de la transmuta-

ción. El objetivo de la política de Nietzsche es hacer que el mundo se ajuste a una concepción ética, en la que el control de todos los valores se ponga en las manos de un «tipo superior» de ser humano. Pero la misma elección de esta jerarquía de control indica ya una visión radicalmente politizada del universo. Nietzsche admite que la teoría ética del ser humano «superior» es una moral política. Con sus propias palabras, es «una moral con la intención de formar una casta dirigente»[20]. Y, como ya se ha observado, en *Más allá del bien y del mal* afirma que está preocupado muy seriamente por promover una nueva casta que dirija a Europa. Por tanto, se invoca la teoría ética del hombre superior como la base de las diversas posiciones políticas que promuevan la concentración de poder en las manos de estos individuos superiores.

La crítica de Nietzsche de la moral tradicional —sea de tipo cristiano, kantiano o utilitarista— se basa en su desacuerdo con los conceptos de igualdad humana y de universalidad de las máximas morales. El imperativo categórico de Kant lo reduce Nietzsche a una expresión de la voluntad de poder de Kant, es decir, a una expresión de la voluntad de Kant de universalizar los aspectos particulares de su punto de vista moral, como si éste fuera una máxima obligatoria para todos los seres humanos[21]. Si Kant puede ser descartado tan rápidamente, ¿qué hay que decir entonces de los valores de Nietzsche? «A *mí* la justicia me dice: 'Los hombres no son iguales'. ¡No deben serlo!»[22]. Éstas son las palabras del Zaratustra de Nietzsche, cuya denigración de los valores del «rebaño» sirve también para desacreditar el cálculo moral, de orientación democrática, del utilitarismo. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche sustituye explícitamente las teorías éticas cristiana, kantiana y utilitarista por el concepto de jerarquía, donde los tipos superiores e inferiores tienen un valor y una función distintos dentro del todo: «Toda elevación del tipo 'hombre' ha sido, hasta el presente, obra de una sociedad aristocrática, y siempre será así en una sociedad que crea en una

larga escala de jerarquía y diferencie el valor entre hombre y hombre y que tenga necesidad de la esclavitud en un sentido u otro»[23]. De esta manera destruye Nietzsche el vínculo común que pueden participar todos los seres humanos como agentes morales.

Una vez que han quedado descartadas las preocupaciones igualitarias y universalistas de las éticas cristiana, kantiana y/o utilitarista, ha quedado despejado el camino para justificar la esclavitud y la explotación. La idea de que tiene que haber una «distancia» entre *tipos* de seres humanos se convierte, políticamente y económicamente, en una justificación de las castas o clases. La doctrina de Nietzsche de una jerarquía exigía una clase aristocrática que no se avergonzara de reclamar la reinstitución de la esclavitud. El problema práctico de tener esclavos —se conciba la esclavitud literalmente o sólo en el sentido de la idea de un trabajo barato, rentable— exigía también la explotación de seres humanos. Estas dos características de una sociedad «sana» —la esclavitud y la explotación— son discutidas por Nietzsche en el último capítulo de *Más allá del bien y del mal*, titulado significativamente «¿Qué es lo noble?». Voy a citar algunos de estos pasajes extensamente, con el objeto de que se pueda apreciar toda la intención de los argumentos de Nietzsche.

> «Lo que distingue a una buena y sana aristocracia es que *no* tiene el sentimiento de ser una función (ya sea la realeza, ya sea la comunidad), sino como el *sentido* y la más alta justificación de la sociedad; es que acepta, en consecuencia, con un corazón ligero, el sacrificio de una multitud de hombres que, *a causa de ella*, deben ser reducidos y disminuidos al estado de hombres incompletos, de esclavos y de instrumentos. Esta aristocracia tendría una ley fundamental, a saber, que la sociedad *no* debe existir para la sociedad, sino solamente como una subestructura y un andamiaje, gracias al cual otros seres elegidos podrán elevarse hacia una tarea más noble y llegar, en general, a una *existencia* superior»[24].

Aquí, el sacrificio de «una multitud de hombres» se justifica en términos quasi-metafísicos, aunque el efecto evidente del argumento es estrictamente político[25]. Las implicaciones son claras. Una aristocracia «buena» y «sana» se ha definido como aquella que puede convencerse a sí misma, y que puede convencer a todos los seres humanos bajo su dominio, de que los «inferiores» tienen que sacrificarse a los «superiores», mientras que la clase dominante tiene el poder de definir lo que debe ser el «superior». La conciencia «noble», por tanto, es aquella que exige el sacrificio de otros seres humanos y, convencida de su propia retórica elevada, sin el más mínimo sentimiento de culpa los reduce a esclavos e instrumentos.

En la sección siguiente cambia la perspectiva de una defensa muy retórica del «sacrificio» y la manipulación a una franca justificación de la violencia y la explotación:

> «Abstenerse recíprocamente de injurias, de violencias y de explotaciones, y coordinar la propia voluntad con la de otros; esto, entre individuos, puede pasar por ser de buen tono, pero sólo desde un punto de vista grosero [...] Pero cuando se lleva más lejos este principio, cuando se trata de hacer de él el principio fundamental de la sociedad, se advierte que se manifiesta como lo que es verdaderamente: voluntad de *negar* la vida, principio de descomposición y de ruina»[26].

Nietzsche no hablaba de explotación en un sentido figurado o aislado. En la misma sección deja claro que recurre a la «vida» para justificar una práctica política y social metódica:

> «En todas partes, los pueblos están entusiasmados ahora, incluso bajo disfraces científicos, por las condiciones venideras de la sociedad, en las que habrá desaparecido el 'aspecto explotador' —lo cual a mí me suena como si prometieran inventar un camino de vida que prescindiera de todas las funciones orgánicas—. La 'explotación' no pertenece a una sociedad corrupta o imperfecta y primitiva; pertenece a la esencia de lo que vive»[27].

Aquí Nietzsche usa una táctica diferente a la de la retórica moral para defender la explotación. La táctica, que caracteriza a toda la justificación que él da de sus ideas y principios políticos, es la de recurrir a la vez a la necesidad y al destino. Afirma que, mientras que la explotación sea necesaria («para la vida»), el destino de la aristocracia es usarla contra el oprimido. Se combinan los dos argumentos para ofrecer una justificación de su visión política. Es decir, la «necesidad» de la violencia se usa sólo para justificar el control aristocrático sobre las masas. Para Nietzsche es inconcebible usarla como base de movimientos populistas de emancipación de los controles aristocráticos. Es, por eso, completamente claro el contexto en el que se da la justificación de Nietzsche de la explotación y la violencia. En la sección anterior, Nietzsche había pensado que, «cuando, por ejemplo, una aristocracia, como la aristocracia francesa en el comienzo de la Revolución, rechaza sus privilegios con un sublime hastío y se ofrece ella misma en sacrificio ante el desbordamiento de su sentimiento moral, esto es corrupción»[28]. Lo que aquí está implicado, desde luego, es que, mientras que la Revolución puede decirse que combatió una aristocracia «corrupta», la corrupción de la aristocracia no consistió en su explotación excesiva del pueblo, sino en el hecho de que no explotó al pueblo suficientemente. Ésta, sin duda, no fue la única crítica de Nietzsche de la aristocracia francesa, y, ciertamente, hasta cierto punto está disfrutando con su propia retórica. Pero el hecho de que haga este tipo de afirmaciones demuestra claramente hasta dónde estuvo dispuesto a llegar para defender los derechos de una clase privilegiada a explotar a la no privilegiada.

Con tal defensa de la explotación, Nietzsche intentó darle a sus nuevos dominadores de Europa una buena conciencia. Quería hacerlos fuertes, duros, insensibles, incorruptos —en otras palabras, no modernos—. Tenía miedo de que poner la voluntad de uno «al mismo nivel» que la de los otros seres humanos significara corrup-

ción. Pero, claramente, si hay algo corrupto, es proponer que cualquier ser humano reduzca a otro ser humano al estatuto de esclavo o instrumento, sin importarle la elevada retórica que se use para justificar esta reducción. ¿Cómo debe explicarse el análisis de Nietzsche del sentido de la corrupción?

Ciertamente, pueden darse muchas interpretaciones diferentes, y posiblemente incluso complementarias, de la posición de Nietzsche. En la medida en que adopta una actitud muy crítica contra el cristianismo y la democracia, la defensa de Nietzsche de una jerarquía, tal como la he descrito, se puede tomar como una consecuencia negativa de su posición anticristiana y antidemocrática. En otras palabras, se podría decir que, puesto que Nietzsche no tiene fe en Dios y en los derechos humanos universales, se ve «arrastrado» luego a sostener ideas sobre cómo reducir a unos seres humanos a ser instrumentos de otros. Pero esta explicación no es plenamente satisfactoria. Consideremos las razones que da Nietzsche para oponerse al cristianismo y a la democracia. Uno de los dogmas más importantes que Nietzsche rechazó del cristianismo fue el dualismo entre bien y mal. Además, su principal oposición a los derechos humanos universales se basaba en la idea de que reduce a cualquiera a ser el «mismo» que todos los demás («igual» a todos los demás en un sentido reduccionista). Y, sin embargo, la contrapropuesta de Nietzsche de superior/inferior, traducida políticamente como la oposición entre aristócrata y esclavo, implica una reducción de los seres humanos a una igualdad de tipo dentro de una estructura dualista de desigualdad.

Así, pues, en la crítica de la política de Nietzsche puede observarse que el dualismo de superior/inferior es sólo una variante del dualismo entre bueno y malo (entre valor positivo y negativo). A pesar de lo que Nietzsche dice en sentido contrario en *Más allá del bien y del mal* y en la *Genealogía*, no superó, sin embargo, el dualismo de bueno y malo; su análisis de la decadencia como una impu-

reza que se debería eliminar de la sociedad recuerda también mucho a la lucha maniquea entre el bien y el mal. Más aún, su identificación de los cristianos, los demócratas, los socialistas, los feministas y otros con las fuerzas decadentes es una simplificación drástica exagerada. La contrapropuesta de Nietzsche a la democracia no le deja ningún otro camino a una concepción no alienada, no fragmentada, de la realidad humana que las estructuras dualistas y reduccionistas de valor que él le opuso.

EL ANTINACIONALISMO DE NIETZSCHE

El hecho de que la transmutación de todos los valores que propuso Nietzsche incluya la defensa de los privilegios de la clase dominante de una elite y la justificación de una ideología política, fuertemente represiva, invita a cuestionar la relación entre la política de Nietzsche y sus preocupaciones existenciales por el desarrollo de la autenticidad del yo. He tratado de mostrar hasta aquí que Nietzsche fue ciego a los efectos perjudiciales de ciertas formas de autoritarismo, y que esta ceguera se manifestó en la interpretación de la voluntad de poder como dominación, en la teoría de la superación de la moral por el hombre superior y, finalmente, en su política. No obstante, Nietzsche ha sido considerado a veces como un destacado defensor del individualismo y también como un importante adversario del Estado-nación. Más que ninguna otra cosa, ésta ha hecho que muchos lectores le consideren como un pensador político autoritario. Aunque es verdad que Nietzsche se rebeló contra el «*establishment*» político de su tiempo, el problema en cuestión no es si se rebeló contra la autoridad establecida, sino qué intentó poner en lugar de la Iglesia y del Estado. Lo que hay que clarificar es el contexto de su crítica del Estado-nación.

La oposición de Nietzsche al Estado se ha tomado a veces equivocadamente como una señal de su preocupación por los derechos

de los individuos a defenderse a sí mismos contra el poder del Estado. Su crítica más apasionada del poder del Estado aparece en la parte primera de *Así habló Zaratustra*. Aquí se rechaza al Estado como el enemigo del pueblo y de su cultura. Pero es un error interpretar las ideas de Nietzsche como representativas de populismo, anarquismo o individualismo. Desde el principio, la crítica de Zaratustra del Estado establece lo importante que es, por el bien de los creadores de valores, oponerse a la centralización del poder del Estado. Nietzsche critica abiertamente al Estado como un rival de su propia visión de la sociedad: «El Estado es el nombre que se da al más frío de todos los monstruos fríos. El Estado miente con toda frialdad, y en su boca se agita esta mentira: 'Yo, el Estado, soy el pueblo'. ¡Qué gran mentira! Los que crearon a los pueblos por la fe y el amor eran creadores, hacían una obra viva»[29]. La oposición de Nietzsche al Estado no se basa en el derecho de los pueblos a la autodeterminación, sino en la rivalidad entre el control del Estado sobre el pueblo y la autoridad de los creadores de valores, que sirve a la vida. El Estado es criticado por las reservas que le puede poner a los creadores de valores, no necesariamente al pueblo. Este punto se pasa por alto fácilmente si uno no está ya familiarizado con las opiniones antiliberales de Nietzsche. La rivalidad competitiva por el poder entre los creadores de valores y los servidores del Estado domina una gran parte del discurso de Zaratustra. Nietzsche era consciente de que el servicio al Estado podía ser una alternativa rival al servicio a la «cultura» para los que no creen en el servicio más compulsivo de todos, el servicio a Dios: «'Sobre la tierra nada hay más grande que yo; yo soy el dedo ordenador de Dios'. Así ruge el mostruo [el Estado] [...] ¡Ay! También en vosotros, ¡oh grandes almas!, murmura sus tétricas mentiras [...] ¡Ay! ¡Seguramente también os adivina a vosotros, vencedores del viejo Dios!»[30]. Las observaciones corrosivas de Zaratustra sobre la «mentira» del Estado («Todo en él es falso») deben leerse en el verdadero contexto de la defensa de

Nietzsche de la autoridad social tradicional, y no como una afirmación sobre la auto-realización de los individuos. «Donde hay todavía un pueblo, no comprende al Estado y lo odia como el mal de ojo y el pecado contra las costumbres y los derechos»[31]. Aquí el recurso emocional a la tradición se deja lo bastante vago como para que pueda servir para diversos efectos, los intentara Nietzsche o no. En la época de Nietzsche, por ejemplo, el recurso a las tradiciones étnicas pudo ganarle la simpatía de aquellos pueblos germánicos que experimentaron el peso de entregarle su autoridad regional al poder nacional del Estado prusiano («Todo lo que [el Estado] tiene lo ha robado»)[32]. Pero, por otra parte, la defensa de los «derechos tradicionales» coincide muchas veces con la defensa de los prejuicios étnicos, sexuales y de clase. El hecho de que Nietzsche defienda en otras partes formas extremas de estos prejuicios hace que no sea creíble la idea de que las afirmaciones de Zaratustra, más bien vagas, se pronunciaron con total inocencia política.

En *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche condena el nacionalismo porque una «nación» es todavía una unidad de poder demasiado pequeña, en términos de su potencial, para hacer historia. En comparación con la «pequeñez» de las naciones europeas elogió la grandeza de Rusia[33]. Además, se opone al nacionalismo porque asocia el desarrollo de una conciencia nacional con la proliferación de ideales democráticos y cristianos —ideales que nunca dejó de presentar a sus lectores como mezquinos y nauseabundos—. Después de negar el valor de todos los individuos decadentes, Nietzsche pasa inmediatamente a atacar a los cristianos, socialistas y anarquistas: «Cuando el anarquista, como vocero de las capas sociales en *decadencia*, reclama con 'hermosa indignación' *el derecho, la justicia, la igualdad*, habla bajo la presión de su propia incultura, que no sabe comprender que su pobreza consiste... en pobreza de vida»[34]. El individualismo, la democracia, el socialismo y el cristianismo son condenados, todos, porque caen bajo las categorías generales de la decadencia y la

mediocridad. En otras palabras, Nietzsche condena tanto el individualismo como al Estado como dos variantes del mismo fenómeno decadente.

Kaufmann ha argumentado que Nietzsche se opuso al Estado porque limita el desarrollo de los individuos[35]. Presenta a Nietzsche como un defensor del derecho de los individuos «superiores» a la auto-realización, usando todavía el término «yo» en el sentido tradicional. Un enfoque diferente lo sigue Tracy Strong, que subraya el interés de Nietzsche por la transfiguración del individuo y, en último término, de la sociedad[36]. Pero tanto el concepto de auto-realización de Kaufmann como el concepto de transfiguración de Strong tienden a describir las metas de Nietzsche de un modo demasiado altruísta. En su política, Nietzsche no se preocupó tanto de la transfiguración o la auto-realización de los individuos como de las condiciones en las que una clase especial de artistas-filósofos logran poder sobre la sociedad[37]. La cuestión principal para Nietzsche era ésta: *¿Quién debe gobernar?*

La máxima de Nietzsche: «Sé el que eres», la usa Kaufmann para apoyar su argumento de la auto-realización. En *La gaya ciencia*, Nietzsche escribió: «¿Qué dice tu conciencia? 'Debes ser lo que eres'»[38]. Algunos años más tarde, Nietzsche subtituló su autobiografía, *Ecce Homo*, «Cómo uno es lo que es». Pero esta máxima: «Sé el que eres», se interpreta erróneamente si se lee sólo como una doctrina individualista. De hecho, «lo que uno es» es una «parte del destino»[39]. Por eso, la tarea de cada uno es descubrir su relación individual con las leyes del destino que operan en su propia vida. (El último capítulo de *Ecce Homo* se titula significativamente «Por qué soy un destino»). Puede suceder que la tarea de un individuo, como la de Nietzsche, sea ser un rebelde social, un crítico filosófico, realmente un transmutador de todos los valores. En este caso, la individualidad de la persona —si se considera «que eleva la vida»— debe ser fortalecida aún a costa de romper las formas establecidas de auto-

ridad social y política. Pero, al mismo tiempo, la persona se da cuenta de que, al fortalecer su propio poder, lo que importa no es la búsqueda de la auto-realización, sino su participación en una organización superior de las cosas.

Una afirmación concisa de cómo ve la individualidad la da Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*. Esta afirmación se aplica tanto al significado social como metafísico del término «individuo». «El hombre aislado [*der Einzelne*], el 'individuo' [*das 'Individuum'*], tal como lo han entendido hasta ahora el pueblo y los filósofos, es un error después de todo: no es nada por sí mismo; no es un átomo, un *eslabón de la cadena*, nada meramente heredado de tiempos pasados, sino que es toda la línea de la humanidad hasta llegar a él mismo»[40]. La posición dionisíaca de Nietzsche fue siempre que el individuo es parte de la continuidad de toda la vida. Lo que su posición «moral» añade es el dualismo entre vida ascendente y descendente. Como se señaló en el capítulo 6, si se piensa que el individuo pertenece a la «vida ascendente», entonces su valor es muy alto, mientras que si pertenece a la «vida descendente», su valor queda anulado.

La máxima de Nietzsche: «Sé el que eres», es un lema dionisíaco, no individualista. En su mejor expresión, puede usarse para promover la auto-conciencia más allá de la estrecha perspectiva del ego. En su peor aplicación, puede usarse para justificar la propia conducta —sin importar hasta qué extremos— recurriendo al destino. Lo mismo que otras fórmulas nietzscheanas fundamentales, visto desde el modelo de la dominación, este significado dionisíaco de la doctrina de Nietzsche es el que él defiende, e incluso el que predomina.

LA DOMINACIÓN DE LA MUJER

La oposición de Nietzsche a la emancipación política de la mujer es coherente con su defensa de una cultura «fuerte», domina-

da por la autoridad del hombre superior. En ninguna parte es tampoco tan explícita la tensión entre los modelos de «retorno» y «dominación» de la voluntad de poder como en las concepciones de Nietzsche de la sexualidad y de la relación entre los sexos. Merece atención el contraste entre las teorías metafísicas de Nietzsche (basadas en la idea de un retorno del poder) y su ideología política (basada en la idea de una dominación del poder).

La sexualidad es un tema importante y positivo en la filosofía de Nietzsche. Es un tema central en su psicología, pero también en su metafísica, por su importante relación con los conceptos de voluntad de poder y de afirmación dionisíaca de la vida. Nietzsche creyó que afirmar la vida significaba afirmar la sexualidad, y de hecho hizo del proceso sexual una teoría casi mística. Cuando Nietzsche se refiere a la sexualidad en el contexto de una afirmación dionisíaca de la vida, parece que las diferencias entre «macho» y «hembra» se diluyen en el proceso de la vida-como-un-todo. Se olvida a veces la diferenciación sexual, porque sólo se están teniendo en cuenta los atributos de la «sobreabundancia» y del «desbordamiento» de la vida. Engendrar y criar se reconocen como funciones complementarias, sin que una sea superior a la otra, y las dos representan el eterno retorno de la vida. En algunas versiones de la transmutación de los valores morales, la sexualidad sustituye al ascetismo, y la procreación a la auto-negación. Nietzsche usó términos tomados de la imaginería sexual como criterios de los valores positivos: por ejemplo, los términos «rebosante», «desbordamiento», «sobreabundante», «creativo», «procreativo», «pregnante», «bien formado», «genio engendrador», «genio receptivo». Cuando quiso desacreditar alguna teoría o juicio de valor, usó precisamente los términos de la serie contraria para referirse a ellos: castrador, castrado, mal formado, contrario a la vida, falto de poder, impotente, degenerado, putrefacto, decadente.

Desde el punto de vista de la filosofía de la afirmación de Nietzsche, todo lo que se afirma tiene un valor. Cualquier cosa que

ocurra tiene su lugar en el todo, y el todo es visto como un juego de fuerzas que se reafirman eternamente a sí mismas. Desde el punto de vista de la psicología de la dominación de Nietzsche, se introduce una perspectiva muy diferente. Esta perspectiva es la de la parte dentro del todo, cuyo interés reside en la dominación de lo que es ajeno a uno mismo. En este contexto, Nietzsche usó las categorías de «macho» y «hembra» para indicar centros de fuerza eternamente en guerra entre sí. Ésta es una perspectiva nihilista, aunque el mismo Nietzsche no fuera consciente de ello. La actividad de engendrar, que desde la posición metafísica de afirmar la vida se veía como parte del desbordamiento general de la vida, se considera ahora una función de vacío, una función de no ser el todo. Se subraya el vacío de la vida, y la dominación se ve como una manera de hacerle frente al vacío —un remedio nihilista para una enfermedad nihilista. De este modo, el impulso sexual no se interpreta ya como un signo del eterno retorno de la vida, sino como un instinto de dominación. Para un hombre significa el impulso a aumentar su poder dominando a una mujer. Para una mujer significa una de estas dos cosas: el impulso a dejarse poseer y someter por un hombre o el impulso a someterle mediante el embarazo y el parto. Nietzsche criticó que las mujeres se inclinaran a usar a los hombres sexualmente sólo para satisfacer el impulso de tener hijos. «El hombre es un medio para la mujer; su fin es siempre el hijo»[41]. Pero esta actitud puede ser la consecuencia de un resentimiento hacia la capacidad de una mujer para el parto. Al mismo tiempo, puede proceder de un tipo de dualismo, que exagera la importancia de esta capacidad natural y, por eso, proyecta una deficiencia sobre los que carecen de ella. Y así, desde el punto de vista del vacío, del resentimiento y del dualismo, se produce la psicología de la guerra de los sexos.

Ocasionalmente, Nietzsche habló del amor como un ideal que la humanidad todavía está por alcanzar. En su crítica del fracaso de la humanidad para vivir con arreglo a este ideal, subraya la necesi-

dad de que los individuos ejerzan el respeto recíproco y la compasión[42]. Y, sin embargo, son precisamente éstas las virtudes que han quedado excluidas de su concepto de la auto-realización como dominación. En su tratamiento de las relaciones entre los sexos, Nietzsche confió en general en el último punto de vista. En el *Zaratustra* describe la satisfacción del instinto del macho como la necesidad de que la mujer se someta incondicionalmente al poder del hombre. Tiene que someterse a él sin comprenderlo; si no, no podría conservar su poder sobre él. Recurriendo aquí al destino, Nietzsche proclamó que la mujer es incapaz de nada, a no ser de obediencia y superficialidad.

> «La felicidad del hombre es: yo quiero. La felicidad de la mujer es: él quiere. '¡Ya el mundo se ha hecho perfecto!'. Así piensan las mujeres cuando obedecen a la plenitud de su amor. Y es preciso que la mujer obedezca y que encuentre una profundidad para su superficie [...] Pero el alma del hombre es profunda. Sus agitaciones braman en las cavernas subterráneas. La mujer presiente el poder del hombre, pero no lo comprende»[43].

De los supuestos destinos psicológico y fisiológico del hombre y de la mujer se deducen sus papeles económicos y sociopolíticos. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche llegó a las siguientes conclusiones: «Un hombre que posee profundidad en el espíritu, en la mente y en los deseos [...] debe pensar siempre sobre las mujeres como los *orientales*. Debe considerar a la mujer como una propiedad, como un objeto al que se puede encerrar, como algo predestinado a la domesticidad y que realiza su misión en ella»[44]. En otras palabras, el destino ordena que ella sea su esclava, su posesión, su propiedad. Y, sin embargo, esta interpretación del destino no está del todo desconectada de la meta económica y sociopolítica. Aunque la conclusión del aforismo de Nietzsche, muy conocido, se cita raras

veces, es instructivo anotar aquí lo que dice. «Como es sabido, desde Homero hasta la época de Pericles, a medida que [los griegos] *aumentaron* su cultura con el desarrollo de la fuerza física, se hicieron cada vez *más severos*, en resumen, más orientales, con las mujeres. ¡Es digno resaltar *cuán* necesario era esto, *cuán* lógico y hasta *cuán* humanamente deseable!»[45]. La institucionalización del «status» de la mujer como propiedad del hombre la justifica Nietzsche de este modo, en su último análisis, recurriendo al «mayor bien» de la cultura.

La lógica del análisis de Nietzsche demuestra que, en su opinión, la necesidad del hombre superior de una gran cultura tiene una total prioridad sobre las necesidades de los seres humanos específicos, particulares, de una vida de libertad y de bienestar dentro de cualquier cultura dada. Pero hay un problema no indicado aquí, porque Nietzsche, como creador auto-consciente de los valores culturales, fue muy consciente de que una cultura carece de valor si no es sensible a las necesidades de los individuos. Su solución a esta aparente contradicción es sostener que una cultura digna sólo tiene que ser sensible a las necesidades del creador de valores. De esta manera es fácil descartar las necesidades de los otros. Su tarea es estar subordinada al creador (y no meramente ser su soporte). Incluso aunque el creador decida obrar benévolamente con las personas, debe considerarlas, sin embargo, como instrumentos que hay que usar para el desarrollo de la voluntad de poder.

El análisis de Nietzsche del amor es psicológicamente interesante porque, en los casos excepcionales en que habla de él, se centra en la experiencia del amor en cuanto dirigido a un contexto más amplio que lo humano. La tendencia a explicar toda la interacción humana en función del impulso de dominación no le deja ningún espacio al amor dentro de la esfera humana. Zaratustra aconsejaba a las parejas amarse entre sí con un amor mediado por un ideal distante, el amor del *superhombre*[46]. Por faltar este tipo excepcional de

mediación, Nietzsche redujo sus principios psicológicos de explicación a la hipótesis más básica. En el caso del amor determinó que el amor es justamente otro término (un término «ingenioso») del egoísmo[47]. Uno tiene ansia de nuevas posesiones, y llama a esto «amor». Pero lo que uno ama es el sentimiento producido en uno mismo por el objeto de amor —uno ama el sentimiento, no a la otra persona—[48]. Es sólo en este sentido en el que Nietzsche habla de armonía entre los sexos, que raras veces se alcanza. La armonía es el resultado de la realización de ciertas expectativas, generadas por los impulsos llamados naturales del hombre y de la mujer. «El querer es el modo de ser de los hombres; el consentimiento el de las mujeres»[49].

En ninguno de los ejemplos considerados existe directamente el amor entre los sexos o entre dos individuos. Si hay amor, lo que existe es el amor o la aceptación del papel de uno en la disposición más amplia de las cosas. Por ejemplo, las parejas que se aman entre sí como precursoras del *superhombre* ejemplifican este tipo de amor. Aunque no afirme explícitamente esto, Nietzsche postula que el único objeto digno de amor es algo no humano o sobrehumano. En sus descripciones psicológicas no sólo señala el egoísmo del amor humano, sino incluso que los seres humanos son indignos de ser objetos de amor: «Descubrir que somos amados por reciprocidad debería abrirnos los ojos sobre el ser amado. '¿Cómo? ¿Qué es bastante modesto para amarte? ¿O bastante tonto? ¿O bien, o bien...?'»[50]. Lo que existe para Nietzsche como realidad es el amor al destino, el *amor fati*. Dirige su amor hacia algo impersonal, hacia algo que es digno de amarse, porque es incapaz de amarle a él a su vez.

La exclusión de Nietzsche de la posibilidad de amor entre los sexos, y entre los seres humanos en general, tiene importantes efectos en su pensamiento sociopolítico. El resultado puede verse especialmente en su falta de interés por la felicidad humana, en su indiferencia por los derechos humanos y en su tendencia a desconfiar de la

necesidad humana de comunidad. Como afirma irónicamente, la virtud de la limpieza exige que uno se abstenga del contacto humano. La comunidad hace a los seres humanos «vulgares»[51]. La falta de confianza en el contacto humano lleva a Nietzsche a darle un valor muy alto a las metas impersonales. Los resultados de la psicología de la dominación son sorprendentes, sobre todo cuando se ven a la luz del precio que Nietzsche está dispuesto a pagar por sus objetivos. Todas sus «altas» metas —como una alta cultura, la educación de un hombre superior y el mantenimiento de las instituciones sociales autoritarias— se establecen al precio de explotar metódicamente, esclavizar, o si no dominar, a la gran mayoría de los seres humanos. Cuando los deseos de los seres humanos se reducen al impulso de dominación, toda asociación o intercambio humano tiene que ser reducido también a las funciones de este impulso. Nietzsche defendió con buena conciencia la explotación física, emocional, económica y política, porque fue capaz de transferir todos los instintos de armonía, amor, juego y devoción de la esfera de las relaciones personales a objetos muy impersonales: o la vida o el destino. Lamentablemente, en tal universo despersonalizado, las tendencias que quedan por descargarse en la conducta humana no son otras que los instintos de dominación y agresión. Esto implica un orden eterno de represión social, del que no hay escapatoria cuando uno se compromete en cuestiones humanas.

SEXISMO Y JERARQUÍA

La ideología autoritaria que Nietzsche defendió en el caso del gobierno aristocrático tiene su réplica, sin que esto sea sorprendente, en su teoría de la estructura de la familia ideal, como se presenta en *El crepúsculo de los ídolos*. En esta obra, Nietzsche confirma y desarrolla sus anteriores opiniones en *Más allá del bien y del mal*, y continúa oponiéndose a la democracia, a la igualdad de derechos de la mujer y a los derechos de los trabajadores a organizarse. Como la

familia funciona como la más pequeña y, sin embargo, la más importante institución social que afecta a todos los aspectos de la existencia diaria, los principios de *jerarquía* deben aplicarse tan estrictamente aquí como en el orden político en general. Nietzsche vuelve a hacer una crítica de la sociedad moderna desde la posición política del «derecho contrario» a destruir las tendencias, relativamente liberalizadoras, en los matrimonios modernos y a introducir sus propias opiniones sobre los principios que deben guiar la institución del matrimonio. Como cualquier otra institución moderna, el matrimonio participa de la debilidad de la época presente.

> «*Crítica de la modernidad.* Nuestra instituciones no valen nada; en esto está de acuerdo todo el mundo. Pero la culpa no es de ellas, sino nuestra... Para que haya instituciones, es necesario que haya un género de voluntad, de instinto, de imperativo antiliberal hasta la maldad; una voluntad de tradición, de autoridad, de responsabilidad, cimentada sobre siglos, de solidaridad de cadenas de generaciones, desde el pasado al porvenir, *ad infinitum.* Cuando esa voluntad existe, se funda algo, como el *imperio romano*, o como Rusia, [...] que representan la idea contraria de la miserable manía de los pequeños Estados europeos, de la nerviosidad europea [...]»[52].

Cualquier desviación de una concepción autoritaria del orden debe considerarse como un signo de decadencia.

Nietzsche afirma que el matrimonio moderno ha perdido su significado, porque ha perdido su razón de ser. Pero en la misma sección observa que la razón de ser (*Vernunft*) de una institución se basa en su estructura de dominación.

> «La razón de ser del matrimonio residía en la responsabilidad jurídica exclusiva del hombre, que le daba al matrimonio un centro de gravedad, mientras que ahora cojea de los dos pies. La razón de ser del

matrimonio consistía en el principio de su indisolubilidad, lo cual significaba no poco frente al azar de los sentimientos, de las pasiones, de los impulsos del momento. Consistía también en la responsabilidad de las familias en cuanto a la elección de los esposos. Con la indulgencia creciente hacia el matrimonio por amor se han destruido las bases mismas del matrimonio, todo lo que lo erigía en institución»[53].

Nietzsche continúa diciendo que el amor es una idiosincracia sobre la que no puede fundarse ninguna institución. El matrimonio debe fundarse no en un «sentimiento», sino en un instinto, «en el instinto sexual, en el instinto de propiedad (la mujer y los hijos eran una propiedad), en el instinto de dominación, que continuamente organiza por sí mismo la estructura más pequeña de dominación, la familia»[54]. Aunque ésta sea una descripción exacta de algunas características esenciales de la estructura de la familia patriarcal, el texto no concluye que sólo donde se realiza esta estructura puede haber una relación marital entre hombres y mujeres. Una vez que ha reducido la naturaleza del amor a un mero accidente o sentimiento, Nietzsche puede sostener que algunas de las relaciones humanas más personales (relaciones entre los sexos y entre padres e hijos) se basan en características impersonales (instintivas), como el sexo o el instinto de propiedad.

De la concepción de Nietzsche de un matrimonio «racional» o incorrupto se pueden abstraer dos motivos principales de represión. Éstos son la represión del amor y la dominación de las mujeres y los hijos. Estos temas, desde luego, están íntimamente interrelacionados. El resultado de la concepción de Nietzsche del matrimonio es la represión del sentimiento individual, especialmente del sentimiento de amor entre los esposos. Afirma que el matrimonio «debería» ser indisoluble y, además, que la elección de un esposo debería ser dictada por la estructura de la autoridad familiar. Su idea de un

matrimonio no decadente requiere, junto con la represión del sentimiento, la dominación de la esposa y de los hijos por la figura del esposo-padre. Estos dos tipos de represión están interrelacionados en cuanto que el papel subordinado que se asigna a las mujeres y a los hijos en el matrimonio es análogo al papel que se asigna a la emoción y al amor. Como en este contexto los instintos «masculinos» representan la racionalidad y el deber (auto-rectitud moral), mientras que los instintos «femeninos» representan la emoción y el juego, son muy claras las preferencias de Nietzsche cuando afirma que el esposo debe ser el centro de poder en el matrimonio, que el matrimonio es decadente si «cojea de los dos pies». Aquí Nietzsche ha defendido una jerarquía de amo/esclavo como esencial a la familia y también a la sociedad en general. La familia, como la más pequeña, pero más importante estructura social, consiste en una estructura de amo/esclavo, en la que el deber reprime la emoción, el hombre reprime a la mujer y los padres reprimen a los hijos (incluso una vez que se hacen mayores). Esta última relación —padres frente a hijos— proporciona la forma por la que la estructura de dominación ha pasado de una generación a la siguiente.

Dadas las afirmaciones autoritarias extremas que Nietzsche hace sobre la familia (se exige nada menos que la dominación *total* de los sentimientos de los esposos), y dadas también la inteligencia de Nietzsche, su naturaleza crítica y su reconocida infelicidad dentro de la estructura autoritaria de su propia vida de familia limitada, podemos preguntarnos si mantuvo realmente en serio estas opiniones sobre la institución del matrimonio. ¿Expresó estas opiniones, sin grandes cautelas sobre ellas, simplemente para incitar a pensar y discutir sobre estas cuestiones? ¿O fue ésta una de las diversas opiniones que él mantuvo? Hay que admitir que en un escritor tan asistemático como Nietzsche no se puede esperar una opinión única sobre ningún tema, incluyendo el matrimonio. Sin embargo, puede percibirse un modelo lógico en sus opiniones, incluso cuando se advierten distintas

variantes en sus afirmaciones. Por ejemplo, en una nota no publicada, del mismo período que *El crepúsculo de los ídolos*, cita la posibilidad de matrimonios de corto plazo («para unos años, para unos meses, para unos días»); pero a éstos se les ve principalmente como una alternativa a la prostitución y como una manera de posibilitar el nacimiento de más hijos en la sociedad[55]. En estos acuerdos tampoco se relaciona al sexo con el amor, y las mujeres son consideradas explícitamente como medios para satisfacer las necesidades sexuales de corto plazo de los hombres y la necesidad de hijos de la sociedad. Aunque las afirmaciones de Nietzsche sobre la represión del sentimiento parecen ser psicológicamente incoherentes con la infelicidad de su propia experiencia familiar limitada, y aunque están de algún modo fuera de la línea de su defensa de la espontaneidad y de la afirmación de la vida, no son incoherentes con sus opiniones sobre la modernidad, la decadencia, la jerarquía, la «guerra» de los sexos, la psicología de la dominación: en resumen, con todos los temas fundamentales de la psicología estricta de la voluntad de poder. Él mismo afirma que la insatisfacción que sintió hacia el matrimonio moderno no debe constituir «una objeción al matrimonio, sino a la modernidad». La contrapropuesta de Nietzsche a las «ideas modernas» se basa en reintroducir una forma extrema de autoritatismo en la estructura de poder de todas las instituciones sociales y económicas. El autoritarismo es la alternativa a la «decadencia» de la vida moderna, mientras que el agente de su censura, la intolerancia, es el arma de la «justicia» contra la amenaza de la crítica y el cambio (progresivo).

La conexión entre intolerancia y justicia la estableció Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*. En esta obra elogia a la aristocracia por su intolerancia «en la educación de la juventud, en su manera de disponer de las mujeres, en las costumbres matrimoniales, en las relaciones de los jóvenes y de los viejos», y añade que «ellos consideran a la intolerancia en sí misma como una virtud, llamándola 'justicia'»[56]. Aquí no se nos plantea simplemente la opinión anti-igua-

litarista de la justicia, profesada por Zaratustra, de que «los hombres no son iguales, no deben ser iguales». Lo que es claro de este pasaje es que en él se refleja que hay una conexión lógica entre la defensa de Nietzsche de la intolerancia, su defensa de los privilegios aristocráticos y su defensa de una estructura social y familiar sexista y autoritaria. El dualismo de amo/esclavo que Nietzsche propuso para la sociedad en general opera también *dentro de* la clase dominante en forma de una estructura rígida de subordinación, en la que los hombres establecidos de la clase más alta controlan a los jóvenes de esa clase y donde las mujeres y los hijos pueden ser vistos legítimamente como una propiedad del hombre. La «intolerancia» que alaba Nietzsche tendía a la conservación de esta tradición. En este sentido, la intolerancia debe llamarse justicia —de lo contrario, en nombre de la justicia se cuestionaría la validez de la tradición.

La interpretación autoritaria de Nietzsche de una jerarquía es una doctrina artificial e intelectualmente inaceptable, basada en una visión rigurosamente muy simplificada de la realidad. Esta adhesión rígida a categorías fijas es un ejemplo especial de auto-engaño en un pensador cuyo proyecto metafísico principal era mostrar que todo ser está en flujo, que no hay ser, sino sólo devenir. Representa un intento de generar en la sociedad en general una estructura ética y política, que no sería sino un duplicado de las experiencias equivocadas de un individuo muy aislado y socialmente alienado. Más que ser la encarnación de la justicia natural, la jerarquía de Nietzsche es la institucionalización y objetivación efectivas de una visión distanciada y alienada de las relaciones humanas. Hace necesaria una distancia compulsiva entre los individuos (incluso entre los del rango más alto). Incluso los amigos deben obedecer las reglas de la distancia dictadas por la jerarquía. El Zaratustra de Nietzsche enseña que el amigo debe ser considerado siempre como un ser que está en otro nivel. Aconseja que nunca debe revelarse la verdadera naturaleza de uno al propio amigo. El momento del disfraz está en ocultar toda la

debilidad que a uno lo hace humano y también en excluir de la amistad la posibilidad del amor y de la compasión. Los hombres que no viven según el modelo de amistad de Zaratustra son devaluados al «*status*» de mujeres y animales[57]. Además, la posición global de Nietzsche es dualista. El ser humano «superior» debe extraer el sentido de su existencia de la distancia que percibe entre él y esos otros a los que llama el rebaño, el esclavo, la esposa, el afeminado. La distancia aisla a la persona «superior» de las impurezas del «inferior» y ayuda a mantener el mito de que la persona distante es sobrehumana. En resumen, el dualismo entre el bien y el mal parece que infesta la teoría de los valores de Nietzsche de principio a fin —tanto en las doctrinas que se comprometió a atacar como en algunas de las principales alternativas que dio en su lugar.

LA POLÍTICA DE NIETZSCHE AL REVÉS

Ahora bien, después de haber dicho todo esto, voy a considerar, finalmente, si las ideas políticas de Nietzsche tienen algo de positivo para contribuir a la justicia futura y al bienestar de la vida humana. Una de las preguntas políticas más interesantes que se le puede dirigir a la política de Nietzsche es una pregunta que sugirió él mismo, cuando el objeto de su ataque era el demócrata o el cristiano. Aplicándosela a Nietzsche, la pregunta es: ¿Quién puede sacar provecho del sistema de valores propuesto por Nietzsche? ¿Quién puede sacar provecho de la explotación de los muchos por los pocos, del «inferior» por el «superior»? Inmediatamente, es evidente que serían los «pocos», aunque no los «superiores». Todo aquel cuyas cualidades «superiores» exijan la explotación consciente y/o la esclavitud de otros no sería ni «alto» ni «bajo», como Nietzsche afirmó repetidamente. Pero ésta es otra cuestión.

Aunque las ideas de Nietzsche tuvieron como blanco el socialismo y el igualitarismo, creo que es un error sacar sólo de esto la

conclusión de que se le debe considerar como un portavoz de las ideologías capitalistas e imperialistas. Su ideología fue necesariamente elitista; pero no vio a la elite como los que tienen más dinero o poseen el mayor poder militar. El «imperialismo» que Nietzsche defiende es de una naturaleza mucho más sutil. Es un imperialismo de «categoría», de «autoridad moral», de «visión filosófica». Pero su elevada retórica y su tono no armonizan con las ideas ciegas y mediocres que se asocian a estas frases en cuanto a su aplicación práctica. Por eso, la retórica de Nietzsche de la «categoría» es muy equívoca. ¿Quién no querría ver a Europa dirigida por hombres y mujeres de la más alta visión filosófica? Sin embargo, ya en *Más allá del bien y del mal* encontramos un obstáculo importante para la aplicación práctica de este ideal, cuando se nos dice que el papel de la mujer es permanecer callada en política y, además, que la mujer es incapaz de decir la verdad[58]. Aun así, diría alguien, ¿quién no querría ver a Europa dirigida por *hombres* de la visión filosófica más alta, esos «filósofos del futuro», a los que Nietzsche dedica sus pensamientos en *Más allá del bien y del mal*? Pero cuando preguntamos cuáles son estos pensamientos en términos prácticos, vemos que su elevada retórica es un esfuerzo vacío por construir un mito político y ético a partir de actitudes banales y destructivas, como considerarse uno a sí mismo miembro de un grupo muy selecto o desvalorizar a los otros de manera que, comparativamente, uno parezca ser heroico.

Yo llamaría la atención aquí sobre la distinción entre pensamientos «filosóficos» y «no filosóficos» de Nietzsche, que, dada la naturaleza de sus escritos aforísticos, se ha usado muchas veces para separar los elementos esenciales de los no esenciales en sus escritos. Por ejemplo, Kaufmann ha afirmado que las ideas de Nietzsche sobre la mujer no son esenciales para su teoría de los valores[59]. Danto ha afirmado que la defensa de Nietzsche de la esclavitud es un error inconsciente[60]. La distinción entre lo que es esencial para Nietzsche «como filósofo» y lo que no se ha utilizado o para negar o para ate-

nuar la conexión entre las opiniones retóricas altisonantes de Nietzsche («jerarquía», «hombre superior», «filósofos del futuro») y las idiosincráticas la relacionó Nietzsche con estas palabras: tiranía «en todos los sentidos», esclavitud en todos los sentidos, educación en todos los sentidos[61]. Como tesis contraria, yo sugiero que la conexión entre los elementos menos atractivos en la obra de Nietzsche equivale o a un auto-engaño o a una censura y que, en cualquier caso, esta práctica nos aleja de comprender la visión completa de Nietzsche. He destacado que tanto la elevada retórica como la aplicación banal de términos como «jerarquía» y «hombre superior» pertenecen al legado de Nietzsche. Su obra debe entenderse tanto donde es crítica como donde es anticrítica. La cuestión que aquí se plantea es que hay una veta muy anticrítica en *toda* la teoría de Nietzsche de la «jerarquía» y en las aplicaciones prácticas que se derivan de ella. Tal como él mismo admite, la moral de la *Rangordnung*, en la que se basa su visión política y su visión del «destino», es muy acrítica. Aquí uno se encuentra ante Nietzsche como anticrítico. Al defender la teoría y la práctica de la *Rangordnung*, Nietzsche es el anticrítico por excelencia.

Mientras se le dé fiabilidad filosófica a la retórica del «tipo superior» o persona «superior», dejando a un lado las implicaciones políticas y prácticas de cómo se articula esta retórica tanto por parte de Nietzsche como por parte de la tradición histórica patriarcal, en la que todavía vivimos, estamos defendiendo lo que yo llamaría «la política del prejuicio inespecífico». Aunque la lógica del prejuicio inespecífico exige la distinción de superior/inferior, sin que uno se declare a favor de que estén en estas categorías ciertos individuos particulares, Nietzsche dejó perfectamente claro qué grupos, por «naturaleza» o por «destino», son superiores y cuáles inferiores. Aquí se dan dos afirmaciones respecto de las mujeres y los trabajadores, dos grupos que Nietzsche condenó a lo «bajo». Invirtiendo la frase de Goethe de que «lo eterno femenino nos atrae hacia arriba», el

autor de *Más allá del bien y del mal* escribió: «No dudo que ninguna mujer noble de carácter se opondrá a esta creencia, porque ella piensa lo mismo respecto de lo eterno masculino»[62]. El criterio de la «nobleza» de una mujer, por tanto, es su «fe» en que el varón, como varón, es más noble que ella. Esta retórica maligna se aplica también al esclavo, al que se invita a creer que su explotación es justificada, porque el amo/aristócrata es más noble que él. Cuando se desenmascaran las realidades de esta retórica, se ve que las ventajas prácticas no llegan a las personas «superiores» —aun suponiendo que hubiera un tipo tan puro—, sino sólo a las clases privilegiadas de la sociedad establecida. Esto lo señala el mismo Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*:

> «*El problema obrero*. La necedad, o mejor dicho, la degeneración del instinto que late en el fondo de todas las necedades, es lo que hace que haya problema obrero. Hay ciertas cosas sobre las cuales no se plantean problemas: éste es el primer imperativo del instinto [...] Pero, ¿qué se ha hecho? [...] Con imperdonable aturdimiento se han destruido los instintos que hacen posible a los trabajadores como clase. Se ha declarado al obrero apto para el servicio militar, se le ha concedido el derecho de asociación, se le ha otorgado el voto; ¿qué tiene de extraño que su existencia le parezca una calamidad? (o hablando en el lenguaje de la moral, una injusticia) Pero, ¿qué se ha *querido*? [...] Si se quiere un fin, hay que querer también los medios: si se quiere esclavos, es una locura otorgarles lo que les convierte en amos»[63].

El tema de la «resistencia» a *no cuestionar* la estructura de poder, que sirve a los intereses de una clase privilegiada, no es simplemente antiliberal hasta el punto de la mala voluntad (como Nietzsche sugiere en el aforismo que precede a éste). Es anticrítico hasta el punto de la mala voluntad. Estas afirmaciones sobre la mujer, sobre la clase trabajadora, y la necesidad de la clase privile-

giada de «esclavos» que no piensen y obedientes no son simplemente opiniones aisladas de Nietzsche, como a veces tienden a ser leídas. Están lógicamente relacionadas con otras ideas que Nietzsche recomendó sostener como la distinción entre la persona «superior» y el «rebaño», la creencia en una cultura «fuerte», e incluso el amor al propio destino. El hecho de que pasemos por alto el lado concreto de la cuestión, defendiendo el lado más abstracto, manifiesta que, en este caso, somos mucho menos lógicos que Nietzsche, puesto que somos los únicos que estamos cogidos en un dilema lógico, mientras que Nietzsche no lo está. Sin embargo, Nietzsche está cogido en una contradicción de un carácter mucho más amplio, incluso aunque su lógica sea hermética en lo que respecta a la conexión entre elitismo y opresión. Ésta es la contradicción entre su pretendida afirmación de la vida y su política reaccionaria y nihilista.

A pesar de todo, las implicaciones políticas del pensamiento de Nietzsche pueden verse hasta cierto punto al revés, si nos preguntamos: ¿No tuvo Nietzsche razón al insistir en que hay una conexión lógica entre un ideal masculino «fuerte», una cultura «fuerte», y un sistema ciego de explotación política y de represión psicológica? ¿No es verdad que, si la meta de los valores de uno es realizar un sistema patriarcal «fuerte», donde unos pocos manden y el resto obedezca, es entonces absurdo admitir códigos morales que favorezcan los conceptos de la fraternidad universal de los seres humanos? ¿No supone la moral de la dignidad humana universal no sólo en teoría, sino también en la práctica, la eliminación de todas las formas de elitismo, dominación y opresión? En la idea de «grandeza» de Nietzsche se descubre la lógica de lo excepcional —de esto fue él muy consciente. Pero, por haber articulado de un modo desinhibido lo excesivo, expuso la lógica de la dominación patriarcal en su esencia. Aunque Nietzsche señaló diversos estímulos para derrocar las influencias democráticas de los tiempos modernos y para instaurar un sistema «más puro» de dominación patriarcal, bajo el estandarte

de la superación de los «males» del «afeminamiento» y la «decadencia», nos corresponde a nosotros, no a él, elegir la opción de lo que queremos que sea nuestro futuro político y nuestros valores morales. Su recurso al destino, a la intolerancia y a la suspensión de cuestionar críticamente las instituciones políticas autoritarias no son convincentes.

CONCLUSIÓN

El principal problema que parece limitar la afirmación filosófica de la vida en Nietzsche es su defecto para valorar la vida humana en toda su totalidad. Sus progresos sobre el nihilismo tienen su raíz en la idea de que no hay ninguna necesidad de inventar una forma más perfecta de vida (como ocurre en la idea de una vida futura), puesto que la vida tiene ya un sentido y un valor suficientes. La lucha dionisíaca contra el enfoque socrático de la existencia se basa en la intuición de que la razón ha sobrepasado su papel al pretender definir el sentido de la vida en función de la razón misma. Y, sin embargo, la misma oportunidad que Nietzsche desearía que se le diera a la vida se la niega él a la vida humana. Hay una tendencia irresistible por parte de Nietzsche a negar el valor de la vida humana como tal y a aceptarla como valiosa sólo si es perfecta, noble o fuerte. Se mantiene el dualismo entre el bien y el mal como el criterio de lo humanamente digno. Pero el hecho de que permanezca el dualismo significa que se ha bloqueado el proyecto más amplio de la afirmación de la vida en su totalidad.

La posición de Zaratustra puede servir de ilustración de este dilema. Su amor a la vida queda ahogado por la tortura que experimenta con la idea de que eternamente retornarán seres humanos «pequeños». La debilidad y la deficiencia humana producen en Zaratustra una sensación de náusea hacia el conjunto de la existencia. Su percepción y apreciación de la realidad parecen estar desequilibradas. Incluso aunque Zaratustra acepte al final la idea del retorno, opta por él a costa de separarse de la humanidad. Suprime todo contacto humano y se queda en las montañas, deseando relacionarse únicamente con la eternidad. Hay una importante escisión

entre su deseo de afirmar la vida y su incapacidad para afirmar la vida humana. La vida humana parece ser todavía demasiado pequeña, demasiado insignificante y miserable para Nietzsche. Por eso, busca constantemente la grandeza.

Nietzsche vio que la vida humana ha perdido vigor porque los seres humanos carecen de oportunidades para actividades integradas y creativas. Pero es un error unir la creatividad y la integración con la cualidad de la grandeza. La exigencia de grandeza implica un juicio de valor contra todo lo que no es excepcionalmente poderoso o distinguido. Esto supone una desvalorización de los aspectos corrientes de la vida humana. Pero si estos aspectos no cuentan para darle un sentido a la vida humana, entonces se está manifestando todavía una actitud nihilista hacia la existencia humana. Nietzsche tiene razón cuando afirma que el nihilismo debe ser superado, para que los seres humanos lleven unas vidas creativas e inventivas. Por el contrario, cuando enlaza estos últimos valores con la creación de una cultura fuerte y majestuosa, limita el significado de la creatividad. Las expectativas que pone en esa cultura son nihilistas en cuanto que se utiliza a la creatividad para ajustarla al paradigma de la dominación.

Tradicionalmente, la respuesta a la escisión entre la crítica de Nietzsche de la vida humana y su afirmación de la vida ha sido explicar su reacción contra la debilidad humana como una reacción contra el nihilismo. Su posición justificaría este camino si se viera el rechazo de la naturaleza humana no como una desvalorización de la naturaleza humana como tal, sino como un rechazo del nihilismo que se ha «apoderado» de la humanidad. Ciertamente, la obra de Nietzsche —al menos partes significativas de ella— ofrece una base para esta hipótesis. No obstante, su análisis del nihilismo es muy poco radical. No advierte el dualismo inherente en las ideas de fuerte *versus* débil, de amo *versus* esclavo. Para superar el nihilismo, hay que trascender *todas* las formas de dualismo, no meramente algunas

de ellas. También se debe evitar el uso del concepto de nihilismo como uno de los dos polos de una oposición entre «recto» y «erróneo». Si la vida humana «nihilista» es contraria a la vida humana «afirmante de la vida», como el mal es contrario al bien, y si, además, se considera a las fuerzas «pro-vida» como ordenadas por el «destino» para castigar a las fuerzas «malas», entonces se vuelve a caer precisamente en el problema de la división del yo que atormenta a la conciencia nihilista. La pregunta que se deriva de aquí es si a los seres humanos les es realmente posible trascender el dualismo.

Yo creo que es posible trascender los tipos de dualismo metafísico y moral que Nietzsche atacó en la tradición occidental y también los restos de ese dualismo que aparecen todavía en su obra. Nietzsche puso un excelente punto de partida en la dirección de superar el dualismo, cuando llamó la atención sobre el hecho de que sus orígenes están en el deseo psicológico de dividir a la realidad en bueno y malo, para después castigar a un lado de la realidad a expensas del otro. El origen del dualismo, por tanto, está en la necesidad de auto-castigo. Ahora bien, que ésta sea una necesidad natural es muy discutible. Más que ver la necesidad de auto-castigo como una necesidad natural, lo razonable es verla como un hábito inducido culturalmente, basado en el respeto al modelo patriarcal de autoritarismo. Nietzsche contribuyó sensiblemente a la investigación de este problema al descubrir la necesidad de castigarse uno a sí mismo, o de castigar a los otros, en un resentimiento hacia el tiempo, el cuerpo y la tierra. A pesar de todo, sigue en pie la tentación de invertir el dualismo y de otorgarle al tiempo, al cuerpo y a la tierra la voz autoritaria que en otros épocas le perteneció a sus contrarios. La búsqueda de la integración debe proseguirse más allá de este estadio. Hay que preguntarse si el sentido de la autoridad sigue siendo el mismo y si la necesidad de recurrir a la autoridad sigue siendo aplicable, una vez que la concepción de los valores se ha trasladado a una base que afirma la vida. Si no se hace esto, el «salvador» del resenti-

miento pasado puede considerarse a sí mismo como una nueva «autoridad» en cuestiones morales y pasar a comportarse de un modo dualista contra los antagonistas, de la misma manera que lo hicieron sus predecesores.

A pesar de la contribución de Nietzsche al problema del resentimiento, no puede solucionarlo completamente porque le falta reconsiderar el sentido de la autoridad desde una perspectiva «transmutada» de los valores. La respuesta que buscó en este nivel —la idea de voluntad de poder como dominación— no es de ningún modo una respuesta radical a lo que debe significar la autoridad bajo un nuevo sistema de valores. Simplemente corrobora el sentido tradicional de la autoridad —a saber, poder de dominio y cumplimiento de las reglas—, aunque, en lugar de fundar el poder de dominio en una base «sublime» o una base «moral», Nietzsche le pone un fundamento extramoral. Al proceder así, no lleva a la cultura occidental a un campo nuevo de valores. Simplemente le quitó algunos de los adornos más hipócritas de la actitud hacia el poder que ha prevalecido en general en la cultura.

Una reconsideración del sentido de la autoridad pondría en duda la necesidad de recurrir a ella en una concepción de los valores afirmante de la vida. Si el objetivo de superar el nihilismo es la curación de los seres humanos de la fragmentación y de la alienación y si la tarea del filósofo es conseguir este objetivo, ¿debe idear el filósofo recursos distintos a la autoridad de la razón o de la vida para hacer más aceptables o atractivas sus contribuciones al entendimiento humano? ¿Tiene que desorientarse de esta manera el modo de enfocar la investigación de una cuestión vital? La obediencia a la autoridad obliga al yo. Terminar un argumento afirmando: «La vida lo quiere así», no le añade ninguna base adicional al argumento. Más aún, parece que la dependencia de la autoridad es señal de una conciencia preocupada, de una conciencia que no puede asignarle sus propios fundamentos a los valores. Tal conciencia busca perder-

se en una fórmula autoritaria, o, si es algo más atrevida, buscará la condescendencia de los otros a sus valores como un medio de tranquilizarse de que sus valores tienen un fundamento.

La ideología de superior/inferior refuerza la dependencia de los individuos de sistemas de valor autoritarios. Puesto que uno puede ser juzgado siempre inferior a algo superior a uno mismo, siempre se está sometido al poder de lo que se considera superior a la actuación y los valores de uno. Esto crea en algunos el deseo de conformarse a las normas de conducta externas con el fin de demostrar su propio valor. Pero el resultado de este tipo de alienación es la mentalidad del «rebaño», criticada por Nietzsche. Por el contrario, en otros la ideología de superior/inferior puede crear una necesidad de competir y de rivalizar con las autoridades anteriores o de superarlas. Y, sin embargo, parece que es el único modo permisible de conseguir éxito en este terreno, y esto es ser una «nueva» autoridad. Pero el círculo de la alienación no se rompe con este último procedimiento. La persona que alcanza el «*status*» más valioso o «superior» simplemente pasa a una posición diferente en el círculo del nihilismo.

Además, como uno no puede ser «superior» en todos los aspectos, el organismo sigue estando fragmentado y alienado. Los modelos de valores que no formen parte de sus propias necesidades se mantienen como criterios de valor en cualquier área imaginable en que el individuo esté presente y actúe. Éste es, realmente, el panorama de la existencia que ofrece la perspectiva diseñada por Nietzsche, donde los seres humanos modernos se describen o como completamente manipulados por modelos de valor exteriores a ellos mismos, o si no, como rebelión contra esto, erigiéndose como dictadores sobre las masas. En una sociedad o cultura donde cada uno tiene que dar cuenta de su valía a una autoridad «superior», siempre estará presente en los seres humanos la posibilidad del vacío y la fragmentación. La necesidad de demostrar la propia valía a una autoridad superior puede privarle a uno de desarrollar aquellos talentos y vir-

tudes que son más significativos para uno mismo. Por lo tanto, el origen de la desestima de la vida humana está en la necesidad de hacer que la vida humana se ajuste a las expectativas de una autoridad «superior».

La conciencia dividida que resulta de esto no puede trascender el nihilismo hasta que, y a no ser que, pueda trascender la dependencia del autoritarismo. La mentalidad nihilista quiere controlar la realidad; no quiere que la realidad simplemente sea. Donde no puede controlarla, sólo sabe cómo suspender su deseo de dominar sometiéndola a una fuerza superior. Esto refuerza su sensación de impotencia y su desordenada necesidad de tener siempre las cosas bajo control. Lo mismo que «superior» e «inferior», también los contrarios «bueno» y «malo» sirven para reforzar la mentalidad autoritaria. No es tanto la oposición de los términos cuanto la cerrazón autoritaria, en la que queda aprisionado el yo cuando se emplean estos términos, lo que revela su naturaleza nihilista. Recuérdese que Zaratustra, el maestro superior, está tan confinado en la cima de su montaña —a pesar de la apariencia de libertad— como el pueblo «inferior» que vive en el valle. Una vez que ha arraigado la ideología de superior/inferior y bueno/malo, uno queda confinado, restringido e inmovilizado para la búsqueda de integración personal y de un sentido sano de los valores. Se evita el individualismo colocando la propia identidad dentro de los límites de una o de las dos de estas categorías (superior/inferior, bueno/malo). Evitar el individualismo no se consigue nunca aprendiendo qué significa ser un individuo sano.

Nietzsche tiene razón cuando sospecha que no se puede sencillamente valorar la conducta humana de la misma manera que se valoran fenómenos como árboles o flores. Y, sin embargo, la respuesta al problema del valor humano —o la afirmación de la vida— no puede darse valiéndose del dualismo de fuerte *versus* débil. Nietzsche sabía también que la clave para comprender el valor de la

vida humana está en la liberación del yo de una concepción nihilista de sí mismo. Romper las cadenas de la dominación, desde las que se concibe, se analiza y se valora por lo general a la experiencia humana, es el acto que más libera y, sin embargo, el más amenazador para los valores que actualmente controlan la concepción que los seres humanos tienen de sí mismos. A pesar de las deficiencias que afectan a la teoría de los valores de Nietzsche, tal futuro, sin embargo, está prometido en la imagen de Nietzsche del «sí sagrado» del niño a la vida y en el símbolo del superhombre.

CRONOLOGÍA DE LAS OBRAS PRINCIPALES DE NIETZSCHE

1872 *Die Geburt der Tragödie (El nacimiento de la tragedia)*
1873-76 *Unzeitgemässe Betrachtungen (Consideraciones ntempestivas)*
1873 I. *David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller*
(David Strauss, el confesor y escritor)
1874 II. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*
(Sobre el uso y desventaja de la historia para la vida)
1874 III. *Schopenhauer als Erzieher (Schopenhauer como educador)*
1876 IV. *Richard Wagner in Bayreuth*
1878 *Menschliches, Allzumenschliches (Humano, demasiado humano)*
1879 Primera consecuencia: *Vermischte Meinungen und Sprüche*
(Opiniones y máximas mezcladas)
1880 Segunda consecuencia: *Der Wanderer und sein Schatten*
(El peregrino y su sombra)
1881 *Morgenröte (Aurora)*
1882 *Die fröhliche Wissenschaft (La gaya ciencia)*
(El libro V se publicó en 1887)
1883-85 *Also sprach Zarathustra (Así habló Zaratustra)*
(Primera edición pública del libro IV en 1892)
1886 *Jenseits von Gut und Böse (Más allá del bien y del mal)*
1887 *Zur Genealogie der Moral (Genealogía de la moral)*
1888 *Der Fall Wagner (El caso Wagner)*
1889 *Die Götzen-Dämmerung (El crepúsculo de los ídolos)*
1895 *Der Antichrist (El Anticristo)*
1908 *Ecce Homo*
1895 *Nietzsche contra Wagner*

SIGLAS

A	*Der Antichrist (El Anticristo)*
EH	*Ecce Homo*
FW	*Die fröhliche Wissenschaft (La gaya ciencia)*
G	*Die Götzen-Dämmerung (El crepúsculo de los ídolos)*
GM	*Zur Genealogie der Moral (Genealogía de la moral)*
GT	*Die Geburt der Tragödie (El nacimiento de la tragedia)*
J	*Jenseits von Gut und Böse (Más allá del bien y del mal)*
M	*Morgenröte (Aurora)*
NCW	*Nietzsche contra Wagner*
WM	*Der Wille zur Macht (La voluntad de poder)*
Z	*Also sprach Zarathustra (Así habló Zaratustra)*
KGW	*Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Berlín 1967-82)
KGB	*Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* (Berlín 1975)
CWFN	*The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (Nueva York 1909-11, 1964)
PN	*The Portable Nietzsche* (Nueva York 1954, 1968)
K	Traducciones de Kaufmann, como se citan en la bibliografía, de *El nacimiento de la tragedia, La gaya ciencia, Más allá del bien y del mal, Genealogía de la moral* y *Ecce Homo.*

NOTAS

Como éste es principalmente un estudio de las obras de la etapa media a la última de Nietzsche, y éstas ya han sido traducidas y publicadas por Walter Kaufmann, he usado en mis notas las traducciones de Kaufmann que he tenido a mi alcance, a no ser que se especifique lo contrario. En el caso de notas no publicadas o no traducidas previamente, he ofrecido mis propias traducciones. Éstas se basan en la edición crítica de las obras de Nietzsche (KGW), que han recopilado recientemente Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Como la KGW sustituye a todas las otras ediciones anteriores de las obras de Nietzsche, he contado con ella para fines bibliográficos, aunque también me ha sido útil el acceso a las ediciones «Kröner» y «Schlechta» de las obras de Nietzsche. La colección conocida como *Der Wille zur Macht (La voluntad de poder)* se sustituye, tanto en la estructura como en el contenido, por la edición KGW de las notas no publicadas de Nietzsche. Sin embargo, en el momento actual, la edición en un solo volumen de *The Will of Power* (traducida al inglés por Kaufmann y Hollingdale) es mucho más accesible a los lectores que los muchos volúmenes de notas recopiladas en la edición KGW. Para utilidad del lector, a todas las notas que he usado de la edición KGW, y que han aparecido en *The Will of Power*, les he añadido la referencia y la fecha según los descubrimientos de Colli y Montinari. Además, las diferencias textuales tomadas de la KGW, sea en forma de omisiones de palabras o de interpolación textual, han sido registradas en mis notas. Las fechas que se dan se refieren siempre a la información de la KGW (no todas las fechas de la colección WM son fiables). Este sistema de añadir la referencia le puede ahorrar al lector mucho tiempo, en caso de que desee consultar las notas en consideración.

La estructura de mis notas es la siguiente. Si la cita es de obras concretas de Nietzsche, por lo general se ofrecerá el título de la obra en sigla, seguido por el título o el número de la sección en que aparece el pasaje. Esto facilita a los lectores que usen ediciones de las obras de Nietzsche, distintas de las que yo he citado, a localizar el pasaje rápidamente para su propia consulta. Si se cita un pasaje, los números de página se refieren a la obra usada. Generalmente, para las traducciones, esa fuente es Kaufmann, mientras que, para el material no traducido o previamente no editado, la fuente

es la KGW. Véase la bibliografía, bajo el epígrafe «Selección de las obras de Nietzsche», para las fechas bibliográficas específicas sobre las fuentes usadas.

INTRODUCCIÓN

1. G, «El problema de Sócrates», § 1; PN, p. 473.
2. Z, II, «El adivino» y «De la redención».
3. El problema del resentimiento y la venganza contra el tiempo se expondrá en el capítulo 2.
4. La incompatibilidad de aprobar el valor de la dominación dentro de una teoría de los valores que afirma la vida es uno de los temas principales de este estudio. Las críticas específicas del uso de Nietzsche del tema de la dominación se encontrarán en los capítulos 3, 6 y 7 y también en otras partes.
5. FW, §§ 1, 125 y 342; Z, IV.
6. Véanse especialmente los capítulos 6 y 7.
7. GM, III, §§ 1 y 28.
8. Z, I, «De los mil y un propósitos».
9. EH, «Así habló Zaratustra», § 1.
10. WM, § 1059, p. 545; KGW, VII², 223 (1884).
11. GT, §§ 5 y 24. Sobre la relevancia de *El nacimiento de la tragedia* para las ideas fundamentales de Nietzsche sobre la afirmación dionisíaca de la vida, véase el capítulo 1.
12. El texto de *The Will to Power*, del que disponemos actualmente, no es indicativo de la obra que Nietzsche proyectó con este título. En la primavera de 1900, después de la muerte de Nietzsche, se publicaron dos ediciones de *Der Wille zur Macht* bajo la dirección de la hermana de Nietzsche, Elizabeth Förster-Nietzsche. La primera edición, publicada en 1901, contenía aproximadamente cuatrocientas notas. La segunda edición —la versión con la que estamos familiarizados hoy— se publicó primero en alemán en 1906 y contiene mil sesenta y siete notas. Esta edición de *The Will to Power* se debería cotejar con la disposición de las notas y fragmentos no publicados de Nietzsche, recopilados por Giorgio Colli y Mazzino Montinari en *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* [KGW], 20 vols. (Berlín: Walter de Gruyter,1967-82).

La obra de Colli y Montinari muestra que la colección de notas conocidas como *The Will to Power* contiene muchos errores, omisiones y distorsiones de las notas no publicadas de Nietzsche. Sin embargo, la colección *Will to Power* es relativamente útil, en cuanto que ofrece una cierta continuidad temática de algunas de las notas de Nietzsche de 1883 a 1888.

Nietzsche, provisionalmente, bosquejó un conjunto de notas que se debían incluir en una colección, que se iba a titular *The Will to Power* (véase KGW, VIII[2]). Pero la correspondencia de Nietzsche de febrero de 1888 muestra que estaba completamente insatisfecho con sus esfuerzos. En el otoño de 1888, el proyecto de «La voluntad de poder: Intento de una transmutación de todos los valores» se cambió en una serie de cuatro partes con el título general de «La transmsutación de todos los valores» (*Umwertung aller Werte*). Sólo la primera parte —*El Anticristo*— fue completada por Nietzsche. Sobre los bosquejos de Nietzsche del otoño de 1888, véase KGW, VIII[3], 347, 397, 402 y 423.

13. G, «Máximas e intermedios», § 62; PN, p. 470.

14. Las teorías de Nietzsche se interpretan normalmente desde una perspectiva no dionisíaca. Cuando se hace referencia a su concepción del arte, con mucha frecuencia lo que se considera que es artístico se ve sólo desde una perspectiva apolínea. Entre las categorías apolíneas que influyen en la lectura de Nietzsche encontramos las ideas del individuo perfecto, de la moral como auto-perfección y del conocimiento como un proceso (que tiene forma) artística. Éstas son categorías apolíneas genuinas en Nietzsche; pero no necesitan ser completadas por sus equivalentes dionisíacas. Las categorías dionisíacas que corresponden a éstas son la unión entre el individuo y la totalidad, la moral como auto-superación, el conocimiento como auto-trascendencia. En orden a ser coherente en el uso de una categorías dionisíaca, hay que leer todos sus elementos en un contexto dionisíaco. Por ejemplo, para una interpretación coherente del concepto dionisíaco de auto-trascendencia, se necesita también una lectura dionisíaca del concepto que tiene Nietzsche del yo y de la trascendencia. Este punto es olvidado con frecuencia por los lectores que no están familiarizados con las doctrinas dionisíacas de Nietzsche. Los argumentos específicos relacionados con estos puntos se irán ofreciendo a medida que avancemos en nuestra investigación.

15. GT, § 10.

16. El término «progresivo» se usa aquí en el sentido de «dirigido hacia

delante» y no en el sentido de «orientado al progreso». «Regresivo-progresivo» es aproximadamente equivalente a «hacia atrás-hacia delante». El método de razonamiento de Nietzsche no debe confundirse con el método progresivo-regresivo de Sartre (*Search for a Method*, 1963). Sartre sigue una lógica dialéctica; la lógica de Nietzsche se orienta a unos ciclos. El término «progresivo» tiene una connotación marxista en Sartre. Ésta, desde luego, no sería aplicable a Nietzsche. El análisis de Sartre se centra en problemas sociales y económicos y también psicoanalíticos. Nietzsche usa el método regresivo-progresivo valiéndose de la mediación de categorías ontológicas y simbólicas, p. ej., pasado/futuro y origen/renacimiento. Sobre el problema metafísico de si hay un tiempo infinito, Nietzsche aprueba la idea de un *regressus in infinitum*. En el problema del progreso social, denuncia el concepto de progreso histórico. Cf. WM, § 1066 (KGW, VIII[3], 166-68).

17. Esta discusión no afecta a la teoría de Nietzsche del eterno retorno. Sin embargo, una concepción similar del movimiento y de la conciencia como algo «hacia atrás-hacia delante» es consecuencia de la idea del eterno retorno de todas las cosas. Cada momento en el tiempo puede ser visto como teniendo potencialmente un precedente pasado (en un ciclo anterior que retorna) y una meta futura (en un ciclo todavía no actualizado). Cf. Z, III, «De la visión y del enigma».
18. Véase especialmente Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, París 1962, Presses Universitaires de France, pp. 1-3ss.
19. Según Kaufmann, Nietzsche habría terminado su libro al final de la sección 15; por eso, suprime todas las referencias a Wagner. El juicio de Kaufmann se parece al de los contemporáneos de Nietzsche. Sus colegas académicos no consideraron favorablemente la inclusión de las afirmaciones sobre Wagner en el estudio de Nietzsche de la tragedia griega. Estas críticas no le dan en absoluto importancia alguna a la tesis dionisíaca principal de la obra de Nietzsche: el origen, muerte y renacimiento de la tragedia. Sin la sección sobre Wagner (o el renacimiento de la tragedia), Sócrates aparecería como el vencedor de Dionisos. Véase Walter Kaufmann, *The Birth of Tragedy*, Introducción del traductor §§ 2-3 y n. 11, pp. 98-99.
20. GT, § 10; K, p. 73.

CAPÍTULO 1

1. Los seres humanos son seres finitos enraizados en la tierra. No hay un conocimiento absoluto; sólo una multiplicidad de perspectivas. Véase también «Perspectiva y política», más adelante, y n. 33.
2. Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. de David F. Swenson y Walter Lowrie, Princeton 1941, Princeton University Press, pp. 99-113.
3. GT, Prefacio, § 2.
4. Ib., § 10.
5. Ib., § 8; K, p. 65.
6. Ib., § 1; K, p. 37.
7. Ib., § 20; K, p. 123.
8. Ib.
9. Ib.; K, p. 124.
10. Ib., § 2.
11. Ib.
12. Ib., § 21; K, p. 128.
13. Ib., § 12; K, p. 81.
14. Ib., § 1.
15. Ib., § 12; K, pp. 83-84.
16. Ib.; K, p. 85.
17. Ib., § 15; véase también Z, II, «De los sabios».
18. G, «El problema de Sócrates», §§ 9-10.
19. GT, § 15.
20. Ib., § 12; K, p. 85.
21. Ib.; p. 83.
22. Ib., § 13; K, p. 87. Cf. § 15; K, p. 95.
23. G, «El problema de Sócrates», § 9.
24. GT, § 13.
25. Ib., § 14; K, p. 92.
26. Ib.; K, p. 93.
27. Z, II, «De la redención».

28. GT, §§ 16 y 24.
29. EH, «Así habló Zaratustra», § 1.
30. Z, I, «Del leer y escribir».
31. «Among School Children», *The Collected Poems of W. B. Yeats*, Nueva York 1950², Macmillan, p. 242.
32. Es interesante notar a este respecto que, aunque el idioma alemán puede unir varios nombres (o verbos), exige también palabras distintas para el sujeto, el verbo o el objeto. Las observaciones de Nietzsche sobre la reificación del sujeto y sobre el fallo de la gramática para indicar un sentido de unidad o proceso en la estructura de sujeto-verbo-objeto son más aplicables a unos idiomas que a otros. Por ejemplo, en español es posible unir construcciones de sujeto/verbo y de verbo/objeto, como en «llévatelo» o «tráemelo», uniendo verbos y pronombres en una sola palabra. También es opcional el uso del pronombre personal como sujeto gramatical; sólo hay que pronunciar el verbo para construir frases como «pienso» o «¿llegaron?». En estos casos, el sujeto es, como si dijéramos, parte del verbo. El punto de vista nietzscheano concluiría que el idioma español no es un idioma tan metafísicamente engañoso como el alemán.
33. G, «La 'razón' en la filosofía», § 5.
34. Más precisamente, Nietzsche afirma en una de sus notas que «lo que puede ser pensado es, desde luego, una ficción» (WM, § 539; KGW, VIII³, 124). Nietzsche afirma aquí que los armazones conceptuales son instrumentos artificiales para percibir la realidad, que está siempre en flujo.
35. WM, § 481, p. 267; KGW, VIII¹, 323 (1886-87).
36. WM, § 1067; KGW, VII³, 339 (1885).
37. Véase, por ejemplo, J, §§ 18-19 y 203.
38. GM, III, § 27; Z, II, «De la superación de sí mismo».
39. Z, II, «De la superación de sí mismo», p. 115.
40. G, «Máximas e intermedios», § 8; PN, p. 467.
41. Z, I, «Prólogo de Zaratustra», § 3.
42. Ib., «De los despreciadores del cuerpo».
43. Ib., «Prólogo de Zaratustra», § 3.
44. «Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne» (1873),

KGW, III², 375; «On Truth and Falsity in Their Ultramotal Sense», CWFN, II, 180.

CAPÍTULO 2

1. La tradición idealista dominó la atención de Nietzsche. Estuvo muy influido por la obra de Platón, Schopenhauer y algunos de los presocráticos. La concepción cristiana del pecado, la culpa y la redención también ejerció una influencia significativa en él. Nietzsche, por lo general, fue crítico de Kant y Hegel, mientras que habló favorablemente de Spinoza y Heráclito. El estilo de Nietzsche fue hablar sobre problemas metafísicos sin desarrollar una crítica sistemática de la metafísica. Para tener información sobre sus ideas metafísicas, tenemos que contar principalmente con sus exposiciones de problemas específicos, como la naturaleza del devenir o la metafísica de la culpa y del castigo.
2. *Philosophy in the Tragic Age of the Greek*, trad. de Marianne Cowan, Chicago 1962, Henry Regnery, § 5, pp. 50-52. El borrador original, «Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen» (en KGW, III², 293-366), fue escrito en 1873 y revisado en 1876, pero nunca fue publicado por Nietzsche.
3. Ib.
4. G, «El problema de Sócrates», § 1; PN, p. 473.
5. Z, II, «En las Islas Afortunadas».
6. Ib., «De la redención», pp. 138-41.
7. G, «Los cuatro grandes errores», §§ 7-8; PN, pp. 500-501.
8. Z, II, «De la redención», pp. 139-40.
9. Ib., p. 140.
10. Ib., «El adivino», p. 133.
11. WM, § 521; KGW, VIII², 81-82 (1887). Véase también WM, § 568; KGW, VIII³, 63 (1888).
12. Este tema está ligado con la concepción de Nietzsche de lo dionisíaco, como expresó en 1888. Lo dionisíaco le lleva a uno a través de los abismos del olvido (*Vergessen*), es decir, más allá de lo que normalmente se considera que es el propio yo real. La memoria que se mantiene unida a este «yo» es realmente el olvido de la unidad de uno con la vida. Véase KGW, VIII³, 16-17, para una versión correcta ded WM, § 1050.

13. Z, I, «De los despreciadores del cuerpo», pp. 34-35.
14. Ib., p. 34.
15. Ib., III, «El convaleciente», § 2, p. 217.
16. WM, § 1067; KGW, VII³, 338-39 (1885).
17. Uno de los pasajes más significativos es GM, I, § 13. Nietzsche acepta la idea de fuerza como una categoría de explicación, pero afirma al mismo tiempo que estamos engañados por el lenguaje metafísico cuando decimos «la fuerza causa» o «la fuerza mueve». Esto —sostiene él— es hacer a la fuerza responsable de algo. Su negación de la causalidad es, por tanto, un aspecto de su concepción de la inocencia del devenir. Esta importante sección de la *Genealogía* contradice el hipótetico argumento de Nietzsche en la sección 36 de *Más allá del bien y del mal*. Aquí, Nietzsche intenta reducir el significado de toda fuerza eficiente a fuerza de la voluntad, particularmente a fuerza de la voluntad-de-poder. Diversas premisas en su argumento implican posiciones que él no defendió, p. ej., la idea de que todo cambio está causado por una voluntad. (La posición paradigmática de Nietzsche sobre este problema es que la voluntad no causa nada, porque no existe). En cualquier caso, si todo cambio fuera el resultado de un acto de voluntad, esto iría también contra sus argumentos sobre la inocencia del devenir. Yo, por eso, considero la sección 36 de *Más allá del bien y del mal* como una fuente muy poco fiable de las concepciones de Nietzsche sobre la causalidad. Esta sección debería leerse en el contexto de las afirmaciones que Nietzsche hace en otras partes sobre la misma materia,
18. J, § 21. La alternativa que Nietzsche propuso fue meramente un *sentido* diferente de la fuerza; a la fuerza no hay que verla en plano de igualdad en las relaciones de causa y efecto, sino que hay que considerarla como el desgaste de energía.
19. KGW, VII³, 386 (1885).
20. Véase especialmente *The World as Will and Representation*, trad. de E. F. J. Payne, Nueva York 1969, Dover Publications, I, 18-22.
21. Traducido de KGW, VII³, 386.
22. WM, § 551, p. 295; KGW, VIII³, 66-67 (1888).
23. G, «Los cuatro grandes errores», § 3; PN, p. 495.
24. Ib.
25. WM, § 551, p. 296; KGW, VIII³, 66-67 (1888).

26. WM, § 552, p. 297; KGW, VII², 47 (1887).
27. G, «Los cuatro grandes errores», § 5; PN, p. 497.
28. PN, pp. 497-98.
29. G, «Los cuatro grandes errores», § 7; PN, p. 500.
30. PN, p. 499.
31. J, § 21; K, p. 29.
32. Véase G, «Los cuatro grandes errores», §§ 3, 6 y 7.

CAPÍTULO 3

1. KGW, VII³, 386.
2. WM, § 1067, p. 550; KGW, VII³, 338-39 (1885).
3. Véanse los capítulos 6 y 7.
4. WM, § 1067; KGW, VII³, 338-39 (1885).
5. Esto puede aclararse con una analogía relacionada con la interpretación literaria. Si alguien tiene un don especial para escribir poesía (pero no prosa), no se debe pretender que esta persona deje la poesía por la prosa por el hecho de que esta última pueda ser más amena. Algunos autores son mejores poetas que escritores de prosa. En la tradición filosófica, algunos autores han podido contribuir más al conocimiento, presentando sus pensamientos sistemáticamente, y otros, oponiéndose a los sistemas o cuestionándolos. En mi opinión, Nietzsche pertenece a estos últimos.
6. Las principales fuentes para la exposición de Nietzsche de la idea del eterno retorno son las siguientes: FW, IV, § 341; Z, III, «De la visión y del enigma», «El convaleciente», «La otra canción de la danza» y «Los siete sellos»; EH, «Así habló Zaratustra»; WM, §§ 1053-67. Sobre obras que interpretan esta teoría de Nietzsche, véase Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburgo 1978³, Felix Meiner; Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington 1978, Indiana University Press; Joan Stambaugh, *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, Baltimore 1978, Johns Hopkins Press. Véase también Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Nueva York 1965, Macmillan; Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, París 1962, Presses Universitaires de France; Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., Pfüllingen 1961, Günter Neske).

7. Z, III, «El convaleciente», § 2, p. 221.
8. Ib.; K, p. 220.
9. FW, IV, § 341; K, pp. 273-74.
10. Este tema se sigue mejor leyendo algunas de las obras más especializadas sobre la materia. Magnus y Danto son de especial ayuda, mientras que Deleuze ofrece algunas ideas interesante sobre la cuestión. La colección *Will to Power* (§§ 1053-67) contiene algunas notas no publicadas de Nietzsche sobre el retorno. Algunas de éstas ofrecen esbozos de argumentos lógicos a favor del eterno retorno, que incluyen una apelación al principio de conservación de la energía.
11. Véase el capítulo 5.
12. Nietzsche elogia a Zaratustra porque tiene una necesidad impulsiva de mirar a la lejanía (opuesta al impulso de centrarse en lo que está más cerca de él, su propio tiempo). Véase EH, «Más allá del bien y del mal», § 2.
13. Nietzsche parece que conoció la obra de dos investigadores principales sobre el principio de conservación de la energía, Friedrich Mohr y J. Robert Mayer. Según Karl Schlechta, en su obra *Nietzsche Chronik* (Munich 1975, Carl Hanser), uno de los libros que Nietzsche sacó de la biblioteca de Basilea en 1873 fue *Allgemeine Theorie der Bewegung und Kraft als Grundlage der Physik und Chemie*, de Mohr (Braunschweig 1869). Varios años más tarde (y aproximadamente cuatro meses antes de la visión que Nietzsche experimentó del eterno retorno en el lago Silvaplana), Nietzsche leyó la obra de otro defensor de la conservación de la energía, Julius Robert von Mayer. La nueva edición crítica de las cartas de Nietzsche, recopiladas por G. Colli y M. Montinari, demuestra que Peter Gast (Heinrich Köselitz) estimaba mucho a Mayer y le envió a Nietzsche una copia del libro de éste en abril de 1881 (*Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* [KGW], III², 148 y 158). El ensayo celebrado por Gast, «Dynamik des Himmels», es uno de los varios contenidos en *Die Mechanik der Wärme in gesammelten Schriften*, de Mayer (Stuttgart 1867, J. G. Cotta). En este libro, Mayer defiende el principio de conservación de la energía y la convertibilidad del calor y la luz en energía. También Mayer relaciona sus opiniones científicas con la visión de una armonía metafísica y cósmica. La respuesta inicial de Nietzsche a la obra de Mayer fue entusiasta y se basaba en la visión de Mayer de la totalidad de la vida y de la energía como una gran armonía cósmica (KGB, III¹,

84). Pero un año más tarde, en otra carta a Gast, de marzo de 1882, Nietzsche criticó abiertamente algunas de las tesis defendidas por Mayer (KGB, III[1], 183-84). Voy a detenerme brevemente en los desacuerdos de Nietzsche con Mayer.

No sabemos hasta qué extremo, si es que se dio, Nietzsche estuvo influido por Mohr, cuya obra despertó su atención en 1873. Pero las ideas de Nietzsche tienen algunas afinidades con las de un colaborador de Mohr, Ludwig Büchner. Büchner, defensor del materialismo científico, era conocido, entre otras cosas, por popularizar la investigación de Mohr sobre la conservación de la energía en un libro de 1875, titulado «Die Unsterblichkeit der Kraft» (véase Frederick Gregory, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany* [Dordrecht 1977, D. Reidel]). Aunque no existe, que yo sepa, ningún dato de que Nietzsche hubiera leído a Büchner, pienso que es revelador citar la reseña de Gregory sobre el libro de Büchner de 1875, para indicar las similitudes entre la popularización de Büchner de la ley de la conservación de la energía y las ideas de Nietzsche sobre la voluntad de poder y el eterno retorno.

«[Según Büchner], la naturaleza no ha conocido nunca una parada [...]; ha sido más bien un ciclo interminable de movimiento que correspondería a diversos tipos de fuerza. Estas fuerzas no podrían ser creadas o destruidas, sino que serían interconvertibles entre sí, de tal manera que su suma es una constante, y la fuerza misma es inmortal [...] Una fuerza se podría transformar en otra forma, pero la cantidad total de fuerza en el mundo permanecería igual en cantidad» (Gregory, p. 160). Los lectores familiarizados con la visión dionisíaca de Nietzsche de la voluntad de poder recordarán sus palabras: «Este mundo: un monstruo de energía, sin principio, sin fin; una magnitud estable, férrea, de fuerza que no se hace más grande o más pequeña, que no se desgasta, sino que sólo se transforma [...]» (WM, § 1067, p. 550 [1885]).

Büchner ofreció una explicación de la segunda ley de la termodinámica de una manera que presenta también similitudes con la idea de Nietzsche del eterno retorno. En *Licht und Leben* (Leipzig 1882), Büchner expresó la ley de la entropía creciente cuando dice que sólo partes del universo morirán, pero que otras partes seguirán viviendo. Después de reconsiderar varias hipótesis cosmológicas sobre la muerte y el renacimiento del sistema solar, Büchner concluía que nuestra mundo «'debe celebrar [...] y celebrará su resurrección algún día'»

(Gregory, p. 163). La popularización de Büchner de la primera y segunda ley de la termodinámica encaja con la explicación incompleta de Nietzsche de lo que significaría el eterno retorno desde un punto de vista lógico. Las ideas sobre la conservación de la energía y la muerte y el renacimiento del universo estaban muy en el ambiente en la época de Nietzsche. El elemento que Nietzsche añadió fue la idea de que todas las posibles configuraciones de los estados de la energía que se dieron una vez se reproducirán eternamente. El componente ético de la idea (la afirmación total de la vida a pesar de todo el sufrimiento) tuvo también precedentes en el siglo XIX. Schopenhauer se acercó a la articulación de la idea más profunda de Zaratustra en *Welt als Wille und Vorstellung* (§ 54). Esta obra la descubrió y leyó Nietzsche con entusiasmo en 1865.

Después de haber indicado las similitudes entre algunos de los análisis científicos de la conservación de la energía y la teoría de Nietzsche del retorno, yo señalaría también algunas diferencias. Aunque Nietzsche aceptó el concepto de energía, no aceptó el concepto de materia. En marzo de 1882, Nietzsche escribió a Peter Gast diciéndole que Mayer (*Mechanik der Wärme*) no ha caído en la cuenta de que la materia (*Stoffe*) es un gran prejuicio (KGB, III[3], pp. 183-84). Estos científicos pueden haber tenido datos interesantes; pero, según Nietzsche, están todavía metafísicamente equivocados. Parece que Nietzsche aceptó la idea de la conservación de la energía, pero no identificó a la energía metafísicamente ni con la materia ni con el espíritu. Probablemente dio por sentado que, si elegía una cualquiera de estas dos categorías, quedaba cogido en alguna forma latente, si no explícita, de dualismo.

14. FW, IV, § 341; EH, «Así habló Zaratustra», § 1.
15. WM, § 617; KGW, VIII[1], 320 (1886-87).
16. WM, § 1056; KGW, VII[2], 69 (1884). Véase también WM, § 1053 (KGW, VII[2], 248 [1884]) y WM, § 1054 (KGW, VIII[1], 130 [1885-86]). La edición Colli-Montinari no hace una referencia específica a la idea del retorno en la nota equivalente a WM, § 1053. Hace varios cambios textuales (adiciones y supresiones de material) en las notas que corresponden a WM, §§ 1056 y 1054. Sin embargo, en todas las versiones textuales es claro que Nietzsche ve la idea del retorno como un tipo de arma con la que el decadente será destruido y que no se está refiriendo meramente a una superación del individuo de su propio potencial o decadencia real.

17. Sobre los argumentos de Nietzsche que consideran la destrucción de la debilidad y/o del débil, véanse los capítulos 5-7.
18. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, pp. 178-82.
19. Z, III, «El convaleciente», § 2, pp. 219-21.
20. Véanse los pasajes a los que nos hemos referido en la n. 16 anterior.
21. Z, II, «De la redención», pp. 139-41.
22. Ib., pp. 141-42.
23. Ib., III, «El convaleciente», § 2, p. 221.
24. Nietzsche afirma, por lo que parece, que no existe eso llamado «lo mismo» respecto de cualquier objeto o individuo. Todo está siempre en flujo. Sin embargo, el «gran año» del devenir que nos vuelve a llevar a la vida, nos vuelve a llevar a la misma vida. En otras palabras, el modelo del gran ciclo es el mismo; pero, dentro del ciclo, todo está en flujo.

CAPÍTULO 4

1. WM, § 1067, p. 550; KGW, VII[3], 338-39 (1885).
2. Z, II, «De la superación de sí mismo»; J, §§ 13 y 36.
3. Véanse arriba las pp. 5-7.
4. Stern, A., *A Study of Nietzsche*, Cambridge 1979, Cambridge University Press, pp. 94-96.
5. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1974[4], Princeton University Press.
6. Selecciones de diversos estudios franceses sobre Nietzsche, incluyendo la obra de Deleuze, han aparecido en traducción inglesa en *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, David Allison (ed.), Nueva York 1977, Delta Books. Sobre la crítica española reciente, véanse Fernando Savater, *Conocer Nietzsche y su obra*, Barcelona 1977, Dopesa, y Eugenio Trías y ot., *En favor de Nietzsche*, Madrid 1972, Taurus. Entre los críticos franceses recientes ha obtenido una cierta atención y relevancia el uso que hace Nietzsche de metáforas. El lector puede encontrar de interés la obra de Eric Blondel y Sarah Kofman. No obstante, Blondel ofrece principalmente una lectura freudiana de Nietzsche, equiparando metáfora y transferencia, mientrs que Kofman centra sus valiosos puntos de vista sobre la metáfora principalmente en las primeras obras de Nietzsche (donde no se expresa todavía la idea de

voluntad de poder. Véase David Allison (ed.), *The New Nietzsche*, pp. 150-178 y 201-14.

7. Por ejemplo, Kaufmann rechaza una interpretación «metafísica» de la voluntad de poder y, en su lugar, propone una interpretación «psicológica» de la teoría de Nietzsche (*Nietzsche*, p. 204).
8. Una interpretación psicológica de la voluntad de poder tendría que tratar la concepción de Nietzsche de la naturaleza humana a la luz de su crítica del yo y de la moral tradicional. Cuando Kaufmann expone la psicología de Nietzsche, su objetivo es mostrar en qué sentido las ideas de Nietzsche siguen un modelo conservador de moral.
9. Véase Z, II, «De la superación de sí mismo», pp. 113-16.
10. Kaufmann, *Nietzsche*, pp. 213-16.
11. Véanse los capítulos 6 y 7.
12. Kaufmann afirma que la teoría de Nietzsche de la sublimación anticipa la de Freud (*Nietzsche*, pp. 218-19). Sin embargo, sólo hay una semejanza superficial entre el concepto de sublimación de Nietzsche y el de Freud. Freud vio la sublimación como el proceso final de un mecanismo psicológico que tiene su origen principalmente en el complejo de castración y el complejo de Edipo de los hijos (varones). Para Nietzsche, por el contrario, la sublimación de la energía sexual es simplemente una de las muchas manifestaciones del proceso creativo de *Selbstüberwindung* que subyace en todas las formas de vida.
13. «'Yo', dices, y te sientes orgulloso de esta palabra. Pero, aunque no quieras creerlo, lo que es mucho más grande es tu cuerpo y su gran sistema de razón; él no dice 'yo', pero él es 'yo'» (Z, I, «De los despreciadores del cuerpo», p. 34).
14. Véanse J, §§ 16-17 y G, «Los cuatro grandes errores», §§ 3, 7 y 8. Véase también WM, §§ 480-92 y passim.
15 Stern, A., *A Study of Nietzsche*, p. 114. Sobre la exposición de Stern de la voluntad de poder, véanse pp. 114-25.
16. Ib., pp. 93-96 y passim.
17. Ib., p. 123.
18. Véanse especialmente J, § 259 y GM, I y II.
19. Sobre la crítica de Nietzsche de la moral como dominación, véase principalmente la parte I de *Así habló Zaratustra*. Véase también G, «Los cuatro grandes errores», §§ 7-8. En otras ocasiones, Nietzsche habló de

la moral como dominación, pero elogió el valor de la dominación en la moral (p. ej., J, § 188 y G, «Los que quieren hacer mejor a la humanidad»). La aceptación acrítica de Nietzsche de la dominación aristocrática es responsable de su aprobación de la dominación, siempre que sigue este último punto de vista.

20. Cf. WM, §§ 481 y 482.
21. Como se observó en el capítulo 3, Nietzsche tiende a alternar entre un modelo de explicación orientado al retorno y otro orientado a la dominación. Véanse también los capítulos 5-7.
22. Heidegger, *Nietzsche*, I, 517-27, 590-602, 613-16.
23. Ib., p. 628.
24. Ib., pp. 657-58; cf. p. 495.
25. Sobre la teoría de Heidegger, véase *Nietzsche*, I, 551-77, 632-34.
26. WM, §551; KGW, VIII[3], 66-67 (1888).
27. Traducido de KGW, VII[3], 386.
28. Z, II, «De la superación de sí mismo».
29. Heidegger, *Nietzsche*, I, pp. 488-91.
30. Stern, *A Study of Nietzsche*, pp. 95-96.
31. Sobre la relación entre ascetismo, nihilismo y silencio, véanse Z, III, «El convaleciente», y la crítica de Nietzsche del adivino en Z, II y IV.
32. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, pp. 50-53.
33. Véase especialmente el capítulo 2, «Activo y reactivo», pp. 44-82.
34. Nietzsche considera al individuo (entendido como distinto del resto de la realidad) como una ficción (G, «Pasatiempos intelectuales», § 33). Este punto se pasa por alto con frecuencia en las interpretaciones de Nietzsche.
35. Véase Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, pp. 61-62. La tesis de Nietzsche, por el contrario, es que (1) todo significado es perspectivista y (2) todas las perspectivas están cargadas de valor.
36. GM, III, §§ 1 y 28.
37. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, pp. 63-65, 74-77 y passim.
38. Ib., pp. 44-48.
39. Ib., p. 77.
40. Véanse, p. ej., J, § 16-17, y G, «La razón en filosofía», §§ 2, 5 y 6.

41. Estos temas constituyen la concepción de Nietzsche de la creatividad sana y de la honestidad intelectual durante sus períodos del «Zaratustra» y de «la voluntad de poder».
42. En la mayoría de sus obras de madurez, Nietzsche sostiene que la fe en la existencia de la voluntad es un error metafísico; pero, dependiendo del contexto de la discusión, este argumento se aplica desigualmente a otros problemas más específicos. Véanse, p. ej., FW, § 127; J, § 19; WM, §§ 664-66, 670-72; G, «Los cuatro grandes errores», §§ 3, 7 y 8.
43. Ésta es la intención de J, § 36, donde Nietzsche se basa en más de una premisa, a la que consideraba falsa, para llegar a esta conclusión.
44. A diferencia de Kaufmann, Danto encuentra muy importante cuestionar lo que Nietzsche quiso decir con la expresión «voluntad de poder», si este término se usa en el mismo sentido para referirse tanto a la realidad humana como a la no humana. Véase Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, pp. 214-28. Kaufmann prefiere mantener como distintas estas dos categorías. Aunque Kaufmann no omite una exposición de la metafísica de la voluntad de poder, empieza y termina con el factor humano. Kaufmann sólo se declara a favor de aceptar una interpretación psicológica de la voluntad de poder. Considera la posición de Nietzsche de que la vida en su totalidad es voluntad de poder como una generalización poco convincente. Incluso cuando cita los versos poéticos en los que aparece esta afirmación de Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, Kaufmann omite considerarla como un metáfora. Véase Kaufmann, *Nietzsche*, pp. 204, 206-7, 235-43 y 261-69.
45. GM, I, § 13. En la sección 11, Nietzsche elogia «la conciencia inocente del animal de rapiña», que le permite a los seres humanos asesinar, violar y torturar «como si no fueran más que travesuras de estudiantes» (K, p. 40).
46. Esta opinión la sostiene muy elocuentemente Tracy Strong en *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley 1975, University of California Press.
47. No estoy afirmando aquí que Nietzsche tuvo una teoría de la que se olvidó, o que creó y en la que luego recayó. El orden de mi exposición no es cronológico, aunque considero que el orden en el que Nietzsche escribió su obra demuestra la evolución y también los cambios en su punto de vista. La lógica que estoy trazando en Nietzsche (y el contexto en el que se está juzgando su evolución en este estudio) es simple-

mente la lógica de la transmutación de todos los valores. Este proyecto manifiesta el propósito de Nietzsche de considerar a la filosofía a partir del nihilismo para llegar a la afirmación jubilosa de la vida. Sea o no afortunada o verdadera en su intento, la lógica que estoy trazando en Nietzsche realiza su tarea en la medida en que opera de una manera no nihilista y en la medida en que no justifica fines nihilistas. Esta lógica sufre una recaída cuando hace esto último y también cuando lo usa para ennoblecer o justificar la crueldad en nombre de la afirmación de la vida. Si se prescinde de si la vida supone crueldad o no, o de en qué grado puede suponer crueldad, de esta lógica no se sigue (excepto para el sádico o masoquista) que la afirmación jubilosa de la vida requiere la afirmación de la crueldad. Por eso, intento demostrar aquí, y a medida que el estudio progrese, que es incoherente en Nietzsche afirmar que expone un punto de vista que trasciende el nihilismo y, simultáneamente, que aprueba el concepto de poder como dominación y crueldad.

48. J, §§ 259 y 265; GM, I, § 16, y II, § 3. Cf. WM, § 1027 (KGW, VIII², 90 [1887]).
49. Véase capítulo 2.
50. WM, § 1067, p. 550; KGW, VII³, 339 (1885).
51. Véase «De la verdad y la falsedad en su sentido ultramoral» (1873), CWFN, II, 171-92.
52. Este tema está desarrollado en *La gaya ciencia*, con su combinación de poesía y aforismos, su crítica del realismo, su ánimo de exaltación y el énfasis en la vida creativa como «la gran salud». Está también implícito en *Así habló Zaratustra*.
53. Traducido de KGW, VII³, 385 (1885).
54. WM, § 1067, p. 550; KGW, VII³, 339 (1885)

CAPÍTULO 5

1. Cf. FW, III, § 270. Nietzsche, más tarde, subtituló su autobiografía, *Ecce Homo*, «Cómo se es lo que uno es». Nada de esto hace de Nietzsche un partidario del individualismo. Véase capítulo 7, pp. 175-76.
2. La crítica de Nietzsche de la moral tradicional se desarrolla extensamente en *Así habló Zaratustra, Más allá del bien y del mal, Generalogía de la moral, El crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo.* Sobre las interpre-

taciones que subrayan algunos de los aspectos «inmoralistas» de las teorías de Nietzsche, véanse Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, pp. 130-61, y P. Stern, *A Study of Nietzsche*, pp. 93-170. Véase también Philippa Foot, «Nietzsche: The Revaluation of Values», en *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, Robert C. Solomon (ed.), Nueva York 1973, Anchor Books, pp. 156-68.

3. Sobre la referencia de Nietzsche a sí mismo como inmoralista, véanse especialmente J, § 32; G, «La moral, manifestación contra la naturaleza», § 6; EH, «Por qué soy un destino», §§ 2-6.
4. Kaufmann, *Nietzsche*, pp. 374-75.
5. Los detalles de las ideas de Nietzsche se expondrán en los capítulos 6 y 7.
6. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, p. 160.
7. Ib., p. 161.
8. «Más allá del bien y del mal. Intento de una superación de la moral. De Friedrich Nietzsche» (KGW, VIII[1], 27 [1885-86]). Según Colli y Montinari, esta nota sólo ha sido publicada anteriormente por Erich F. Podach en *Ein Blick in Notizbücher Nietzsches*, Heidelberg 1963. La nota ha sido omitida por todas las ediciones anteriores de las obras de Nietzsche.
9. EH, «Más allá del bien y del mal», § 2.
10. GT, «Ensayo de auto-crítica», § 5; K, p. 24.
11. Traducido de KGW, VIII[1], 121-22 (1885-86).
12. Z, I, «De la mordedura de la víbora», p. 68.
13. EH, «Por qué escribo libros tan buenos», § 1; K, p. 261.
14. J, § 32; K, pp. 44-45. Véase también GM, III, § 27.
15. Z, I, «Prólogo de Zaratustra», § 5, p. 17.
16. WM, § 404, p. 219; KGW, VIII[1], 210 (1886-87).
17. M, Prefacio, § 4.
18. J, § 32; K, p. 44.
19. GM, III, § 27.
20. «Selbstüberwindung» se usa en J, § 32, GM, III, § 27, y EH, «Por qué soy un destino», § 3. «Selbstaufhebung» aparece en M, Prefacio, § 4 y GM, III, § 27. «Selbstvernichtung» (como en KGW, VIII[1], 28 [1885-86] o WM, § 405) se usa pocas veces. Sin embargo, Nietzsche usa el

término «Vernichtung» cuando se está refiriendo a la destrucción de la moral por el hombre superior (p. ej., KGW, VII[1], 241).

21. El último punto está muy desarrollado en la I parte de la *Genealogía de la moral*.
22. J, § 23; K, p. 32.
23. Ib., § 201; GM, I, § 2.
24. KGW, VII[2], 31-33 (1884).
25. GM, III, § 27; K, p. 161.
26. J, § 230; K, pp. 161-62.
27. FW, IV, § 342.
28. Véase FW, V, § 343.
29. Z, I, «Prólogo de Zaratustra», § 3, p. 12.
30. Ib., pp. 12-13. Véase también «De los alucinados del otro mundo», pp. 30-33.
31. Ib., «De las tres metamorfosis», p. 26.
32. Ib., pp. 26-27.
33. Ib., p. 27.
34. Ib., «Prólogo de Zaratustra», §§ 3-4, pp. 12-16.
35. Ib., «De la virtud dadivosa», § 2, p. 77.
36. Cf. GM, II, § 10.
37. Z, I, «De los mil y un propósitos», p. 60.
38. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, p. 199.
39. Z, II, «En las Islas Afortunadas», pp. 85-86.
40. Ib., «De los sacerdotes», p. 93.
41. Kaufmann, *Nietzsche*, p. 316.
42. Ib. No podemos compartir, sino sólo reseñar, la alienación de la naturaleza y del cuerpo implícita en la descripción de Kaufmann del «superhombre».
43. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, p. 199.
44. Z. pp. 14-16, 85-88 y 93.
45. Esto está insinuado en el discurso de Zaratustra «De los mil y un propósitos». Véase también «Prólogo de Zaratustra», § 3, p. 13.
46. WM, § 1067, p. 550; KGW, VII[3], 339 (1885).

47. Esto no es decir que, en el *Zaratustra*, Nietzsche no prosigue el tema de la dominación, sino que no se limita a esta perspectiva y que de hecho con frecuencia la trasciende.
48. EH, «Más allá del bien y del mal», § 2; K, p. 311.
49. Z, I, «Prólogo de Zaratustra», §§ 2-5, pp. 10-19.
50. Ib., II, «En las Islas Afortunadas», p. 88.
51. GM, I, § 15.
52. La incapacidad de Zaratustra para sentir amor es lamentada por él en II, «La canción de la noche».
53. A. § 2.
54. FW, V, § 370.
55. NCW, «Nosotros, las antípodas»; PN, p. 671.
56. A, § 2; PN, p. 570.

CAPÍTULO 6

1. GM, I, §§ 7, 10, 13 y passim.
2. Véase *República*, III, 414ss., y G, «Los que quieren hacer mejor a la humanidad», § 5.
3. Cf. J, § 257.
4. EH, «Por qué soy un destino», § 1.
5. WM, § 287, p. 162; KGW, VIII[1], 288 (1886-87). Esta nota fue originalmente parte de un extenso fragmento titulado «Die Guten und die Verbesserer», pensado para uno de los borradores de Nietzsche de *The Will to Power*. Los editores de Nietzsche, más tarde, dividieron el fragmento en dieciséis secciones diferentes, que aparecen dispersas por toda la segunda edición de *The Will to Power*.
6. FW, I, § 4.
7. Z, III, «De las viejas y de las nuevas Tablas», § 26, p. 212.
8. Ib., p. 213.
9. Ib., § 27, p. 213.
10. Ib., § 20, p. 209.
11. Ib., §§ 10 y 28, pp. 202 y 213.
12. G, «Pasatiempos intelectuales», § 33; PN, p. 534.

13. A, § 2; PN, p. 570.
14. J, § 29; K, p. 41.
15. G. F. W. Hegel, *The Philosophy of History*, trad. de J. Sibree, Nueva York 1956, Dover Publication, p. 32 (trad. española, Barcelona 1970, Ed. Zeus, p. 59).
16. La existencia del conflicto (tanto en el nivel individual como en el social) no se puede negar. Pero la glorificación del conflicto, que nos ha sido legada por el mito, la poesía y otros documentos de la historia, va mucho más allá de la observación de que el conflicto existe. El mito griego exalta el conflicto en todos los niveles de la interacción interpersonal o social. Por ejemplo, una de sus muchas leyendas habla del padre de Zeus, Cronos, que se tragó vivos a sus cinco hijos mayores, porque se había profetizado que uno de sus hijos le arrebataría su poder. También el mito cristiano exalta el conflicto y la guerra en la medida en que da la paz y la quietud. Por ejemplo, incluso cuando condena a Lucifer, glorifica su poder, del que a veces se cree que es casi total sobre el mundo. En poesía se encuentran sistemáticamente representaciones positivas del héroe de guerra en tres de los más importantes géneros: la tragedia, le épica y el libro de caballerías. Cuando llegamos al siglo XIX, encontramos la ideología de la lucha y la guerra incluso en la ciencia y la filosofía. La teoría evolucionista se refirió a la lucha de todo organismo vivo por la supervivencia. El idealismo hegeliano ennobleció la lucha como el movimiento dialéctico de la Idea en la historia. En tiempos más recientes, el socialismo militante ha ennoblecido también la idea de la lucha y del conflicto armado empleando el concepto de la lucha de clases para justificar los derechos revolucionarios de la clase trabajadora. La lucha es un dato en la experiencia humana, y a veces puede estar moralmente justificada. Pero, ¿es algo que debe ser idealizado? No estoy intentando excusar la idealización de Nietzsche del conflicto. Por el contrario, estoy llamando la atención sobre la omnipresencia en nuestra cultura de las hipótesis que él da por sentadas.
17. J, § 188; K, p. 102.
18. Otra posibilidad es decir que Nietzsche proyecta a la naturaleza (o a la ley natural) las estructuras autoritarias que vio que operaban en su entorno social (p. ej., «Obedece a los superiores»). El rebelde podría seguir esta lógica de un modo muy estricto («Soy superior a los otros; por tanto, deben obedecerme»). Sin embargo, esta explicación no se

cumple en el caso del creador de valores que vive y actúa más allá de la polaridad de superior/inferior. Tal posibilidad se prevé al menos en partes del *Así habló Zaratustra*.

19. J, §§ 4 y 21.
20. Z, I, «De los mil y un propósitos», p. 58.
21. J, § 188.
22. EH, «Por qué soy tan inteligente», § 4; K, p. 246.
23. Z, II, «De las tarántulas», p. 101.
24. EH, «Por qué soy un destino», § 1; K, p. 326.
25. G, «Los que quieren hacer mejor a la humanidad», §§ 2-5.
26. KGW, VII[2], 294-95 (1884).
27. Ib., p. 295.
28. J, § 188; K, p. 102.
29. EH, «Más allá del bien y del mal», § 2; K, p. 311.
30. G, «Los cuatro grandes errores», § 2; PN, p. 493.
31. A, § 56; PN, pp. 642-43. La cita se refiere a 1 Cor 7,2-9.
32. Z, I, «De los despreciadores del cuerpo», pp. 34-35.
33. Ib., p. 35.
34. Ib., «De la virtud dadivosa», § 2, p. 77.
35. Ib., p. 78.
36. Ib., III, «De las viejas y de las nuevas Tablas», § 20, p. 209.
37. Traducido de KGW, VII[1], 283.
38. Z, I, «De la virtud dadivosa», § 2, p. 76.
39. Ib., p. 77.
40. Traducido de KGW, VII[1], 283 (nn. 7 [96] y 7 [97]).
41. G, «Los que quieren hacer mejor a la humanidad», § 2; PN, p. 502.
42. Ib., § 5; PN, p. 505.
43. Ib., §§ 3-4; PN, pp. 503-505. Walter Kaufmann, comentando este pasaje, observa que Nietzsche se opone al sistema de castas como un todo debido a su supuesta simpatía por la opresión de los Chandalas (*Nietzsche*, p. 297). Realmente, Nietzsche no le pone ninguna objeción al sistema de castas, salvo la de la exclusión de una parte de la sociedad (los Chandalas) de la participación en un estatuto de casta específica.

44. Cf. WM, § 142; KGW, VIII[3], 233-34 (1888).
45. G, «Los que quieren hacer mejor a la humanidad», § 3; PN, p. 503.
46. J, § 265; K, p. 215.
47. Traducido de KGW, VII[2], 71 (1884).
48. WM, § 964, p. 506. Algunas secciones de esta nota no publicada anteriormente se encontrarán en KGW, VII[2], 94-95 (1884). Todas las ediciones anteriores no publican la frase que sigue en el texto: «La convicción de los mal educados de que deben sacrificarse a sí mismos: éste es el sentido de las órdenes religiosas que hacen el voto de castidad».
49. J, § 61; K, p. 72.
50. Ib., § 265; K, p. 215.
51. WM, § 859, p. 458; KGW, VIII[1], 288-89 (1886-87). La nota publicada es parte de un fragmento llamado «Die Guten und die Verbesserer». Véase n. 5 anterior.
52. WM, § 1027, p. 531; KGW, VIII[2], 90 (1887).
53. WM, § 898, p. 478; KGW VIII[2], 88-90 (1887).
54. WM, § 879, p. 470; KGW, VIII[2], 88 (1887).
55. WM, § 1059, p. 545; KGW, VII[2], 223 (1884).

CAPÍTULO 7

1. EH, «Por qué soy tan sabio», § 3. Cf. G, «Lo que los alemanes están a punto de perder», § 4.
2. J, § 251; K, p. 189.
3. La crítica de Nietzsche de cómo el cristianismo adquirió poder político puede verse como una elaboración de esta tesis. Véase GM, I, § 6 y passim.
4. Z, I, «Prólogo de Zaratustra», § 4, pp. 14-16; II, «De los sabios famosos», pp. 103-5, y «De la superación de sí mismo», p. 166. Véase también EH, «Por qué soy un destino», § 1.
5. Estas dos posiciones se sostienen en *Más allá del bien y del mal*. Los argumentos de Nietzsche se expondrán en este capítulo.
6. En una nota no publicada, Nietzsche defiende «La supresión del *sufragio universal* [...] La aniquilación de la mediocridad y de su aceptación. (Los pueblos unilaterales, individualistas, por ejemplo, los ingleses.

Dühring. Luchar por la plenitud de la naturaleza apareando a los opuestos: mezcla de la raza hasta el final)». Las palabras «por ejemplo, los ingleses» y «Dühring» se suprimieron de WM, § 862. KGW, VII², 65, 25 [211] (1884).

7. Karl Jaspers, *Nietzsche*, trad. de C. R. Wallraff y R. J. Schmitz, Chicago 1965, Henry Regnery, pp. 256 ss.
8. Kaufmann, *Nietzsche*, pp. 287-306.
9. En *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche expresa admiración por la educación de cuatro razas distintas, como se estipula en la ley de Manú. Véase «Los que quieren hacer mejor a la humanidad», §§ 3 y 4.
10. J, §§ 252 y 253.
11. KGW, VII², 65 (1884). La referencia concreta al inglés se omitió de WM, § 862. Véase n. 6.
12. En esta sección, Nietzsche critica a los espíritus democráticos libres, que creen en la igualdad de derechos y en el alivio del sufrimiento humano. Afirma que «todo lo malo, terrible, tiránico en el hombre» debe verse como algo que sirve para elevar a la especie humana. Al mismo tiempo, mantiene que no es su papel ser más explícito sobre su posición, vinculando su actitud cautelosa con su naturaleza solitaria. Aquí se usa ambiguamente el recurso a la soledad. Este tipo de ambigüedad retórica, insertada precisamente en el centro mismo de un argumento, hace la función de eximir y proteger las afirmaciones de Nietzsche de la crítica legítima. Véase J, § 44; K, pp. 54-56.
13. EH, «Por qué soy un destino», § 1; K, p. 327.
14. J, § 242; K, 177.
15. Véase la exposición que hace Georg Lukács de la filosofía de Nietzsche en *Die Zerstörung der Vernunft*, Neuwied am Rhein 1962, Hermann Luchterhand, pp. 270-350.
16. «Der griechische Staat» (1871), KGW, III², 258-71. En adelante, todas las referencias son de «The Greek State», trad. de Maximilian Muegge, CWFN, II, 3-18.
17. «The Greek State», CWFN, II, 6-7.
18. Ib., pp. 4-5.
19. Véase la exposición del eterno retorno en el capítulo 3.
20. WM, § 957, p. 502; KGW, VII³, 308 (1885).

21. J, § 187. Aquí Nietzsche se acerca a usar el concepto de voluntad de poder en el sentido literal.
22. Z, II, «De las tarántulas», p. 101.
23. J, § 257; K, p. 201.
24. Ib., § 258; K, p. 202.
25. Nietzsche pasa luego a una justificación biológica de los derechos aristocráticos. Compara el esplendor del espíritu aristocrático, conseguido a expensas de esclavizar a otros seres humanos, con la satisfacción biológica de una enredadera de Java, que consigue su felicidad sobrepasando un roble y usándolo como su soporte. La atribución de felicidad a una planta es típica de la personificación que hace Nietzsche de la naturaleza, mientras que la combinación de sus apelaciones a la biología y al destino para fundamentar los privilegios aristocráticos ejemplifica su método de defender la explotación en *Más allá del bien y del mal.*
26. Ib., § 259; K, p. 203.
27. Ib.
28. Ib., § 258; K, p. 202.
29. Z, I, «Del nuevo ídolo», p. 48.
30. Ib., p. 49.
31. Ib.
32. Ib.
33. G, «Pasatiempos intelectuales», § 39.
34. Ib., § 34; PN, p. 534.
35. Véase Kaufmann, *Nietzsche*, pp. 157-77.
36. Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, p. 210ss. Strong argumenta específicamente contra la interpretación de considerar como un opresor al individuo dominante creado por Nietzsche. «La actividad de los amos de Nietzsche *no es precisamente contraria de la de los esclavos* (oprimir más que estar oprimido), sino que es de hecho una forma *diferente* de actividad» (p. 253). Aquí se ignora la defensa que hace Nietzsche del derecho del tipo superior a explotar al inferior, lo cual ocurre también en otras interpretaciones políticas liberales de la teoría de los valores de Nietzsche.
37. J, § 36.

38. FW, III, § 270; K, p. 219.
39. G, «La moral, manifestación contra la naturaleza, § 6; PN, p. 491.
40. Ib., «Pasatiempos intelectuales», § 33; PN, p. 534.
41. Z, I, «De las mujeres viejas y las jóvenes», p. 66.
42. «Respeto mutuo [...] es a lo que yo llamo matrimonio» (Z, I, «De los hijos y del matrimonio», p. 70).
43. Ib., p. 67.
44. J, § 238; K, p. 167.
45. Ib.
46. Z, I, «De los hijos y del matrimonio», p. 71.
47. FW, I, § 14; K, pp. 88-89.
48. J, § 175.
49. FW, I, § 68; K, p. 126.
50. J, § 102; K, p. 84.
51. Ib., § 284; K, p. 226. Si la soledad es una virtud, no tiene por qué incluir la condena de la comunidad, que aparece aquí.
52. G, «Pasatiempos intelectuales», § 39; PN, p. 543.
53. Ib., p. 544.
54. Ib. Sobre la idea de la mujer como propiedad, véase también J, § 238.
55. KGW, VIII[3], 291 (1888). Esta afirmación aparece también en WM, § 733, donde están suprimidas las palabras «para unos días».
56. J, § 262; K, p. 210.
57. «La mujer no es todavía capaz de amistad. Gatas, esto es lo que son siempre las mujeres: gatas y pájaros. O, en el mejor de los casos, vacas. Todavía la mujer no es capaz de amistad. Pero, decidme vosotros, hombres: ¿Quién de entre vosotros es capaz de amistad?» (Z, I, «Del amigo», pp. 55-58).
58. J, § 232.
59. Kaufmann, *Nietzsche*, p. 84.
60. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, p. 161.
61. En todos los casos de *Más allá del bien y del mal*, Kaufmann traduce «Zucht» y «Züchtung» como «cultivo». Sin embargo, en su estudio de Nietzsche, Kaufmann admite que el uso de Nietzsche de este término

se acerca más a «educación» que a «cultivo». No obstante, rechaza que Nietzsche quisiera decir «educación» en sentido literal. Véase Kaufmann, *Nietzsche*, pp. 304-6.

62. J. § 236; K, p. 165.
63. G, «Pasatiempos intelectuales», § 40; PN, p. 545.

BIBLIOGRAFÍA

SELECCIÓN DE LAS OBRAS DE NIETZSCHE

Obras completas:

Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, Giorgio Colli y Mazzino Montinari (eds.), Berlín 1967-82, Walter de Gruyter, 20 vols. hasta la fecha. Las diversas secciones se señalan con números romanos y se subdividen, a su vez, en volúmenes distintos con números arábigos.

Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, Giorgio Colli y Mazzino Montinari (eds.), Berlín 1975-, Walter de Gruyter. Hasta el momento se han publicado aproximadamente diecinueve volúmenes de la correspondencia de Nietzsche.

The Complete Works of Friedrich Nietzsche, Oscar Levy (ed.), 1909-11, 18 vols; reimpresión en Nueva York 1964, Russell and Russell.

Traducciones de Walter Kaufmann:

The Birth of Tragedy y *The Case of Wagner*, Nueva York 1967, Vintage Books.

Beyond Good and Evil, Nueva York 1966, Vintage Books.

The Gay Science, Nueva York 1974, Vintage Books.

On the Genealogy of Morals (en colaboración con R. J. Hollingdale) y *Ecce Homo*, Nueva York 1967, Vintage Books.

Thus Spoke Zarathustra, Nueva York 1954, 1966, The Viking Press. Todas las citas del *Zarathustra* se hacen por la ed. Viking Compass de 1966.

Twilight of the Idols, The Antichrist y *Nietzsche contra Wagner* (además del *Thus Spoke Zarathustra* y otras breves selecciones) están contenidas en *The Portable Nietzsche*, Nueva York 1954, 1968, The Viking Press.

The Will to Power (en colaboración con R. J. Hollingdale), Nueva York 1967, Vintage Books.

Otras ediciones de interés:

Nietzsches Werke. Grossoktavausgabe, Leipzig 1901-13, Kröner, 2ª ed. 19 vols. El vol. 20, un índice elaborado por Richard Oehler, se añadió en 1926.

Philosophy in the Tragic Age of the Greeks, trad. por Marianne Cowan, Chicago 1962, Henry Regnery. Ensayo no publicado de Nietzsche de 1876.

Selected Letters of Friedrich Nietzsche, ed. y trad. por Christopher Middleton, Chicago 1969, The University of Chicago Press. Incluye una interesante colección de cartas del período de la transmutación de todos los valores.

Werke in drei Bänden, Karl Schlechta (ed.), Munich 1966, Carl Hanser. Contiene las obras principales de Nietzsche, muchos de sus escritos no publicados y cartas selectas; también incluye un cuarto volumen con un índice limitado, pero de gran ayuda, de Nietzsche.

SELECCIÓN DE OBRAS CRÍTICAS, DE INTERPRETACIÓN Y BIOGRÁFICAS

ALDERMAN, Harold, *Nietzsche's Gift*, Athens 1977, Ohio University Press.

ALLISON, David (ed.), *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, Nueva York 1977, Delta Books.

BRANDES, Georg, *Friedrich Nietzsche*, Londres 1914, William Heinemann.

CAMUS, Albert, «Nietzsche and Nihilism», en *The Rebel*, trad. por A. Bower, Nueva York 1956, Vintage Books.

COPLESTON, Frederick, *Friedrich Nietzsche: Philosopher of Culture*, 2ª ed. Nueva York 1975, Barnes and Noble.

DANTO, Arthur, *Nietzsche as Philosopher*, Nueva York 1965, Macmillan.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, París 1962, Presses Universitaires de France. Trad. por Hugh Tomlinson con el título *Nietzsche and Philosophy*, Nueva York 1983, Columbia University Press.

DE MAN, Paul, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven 1979, Yale University Press.

DERRIDA, Jacques, *Spurs: Nietzsch's Styles*, trad. por Barbara Harlow, Chicago 1979, The University of Chicago Press.

FINK, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, Suttgart 1960, Kohlhammer.

GRANIER, Jean, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París 1966, Editions du Seuil.

GRIMM, Ruediger H., *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlín 1977, Walter de Gruyter.

HABERMAS, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, trad. por J. J. Shapiro, Boston 1971, Beacon Press.

HAYMAN, Ronald, *Nietzsche: A Critical Life*, Nueva York 1980, Oxford University Press.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, 2 vols. Pfullingen 1961, Günther Neske.

— *Nietzsche*. Vol. 1, *The Will to Power as Art*, trad. por David F. Krell, San Francisco 1979, Harper and Row Publishers.

— *Nietzsche*. Vol. 4, *Nihilism*, trad. por Frank Capuzzi, San Francisco 1982, Harper and Row.

HELLER, Erich, *The Artist's Journey into the Interior and Other Essays*, Nueva York 1959, Random House.

— *The Desinherited Mind*, Filadelfia 1952, Dufour and Saifer.

— *The Poet's Self and the Poem*, Londres 1976, Athlone Press.

HELLER, Peter, *Dialectics and Nihilism: Essays on Lessing, Nietzsche, Mann and Kafka*, Amherst 1966, University of Massachusetts Press.

HOLLINGDALE, R. J., *Nietzsche: The Man and His Philosophy*, Londres 1973, Routledge and Kegan Paul.

JASPERS, Karl, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, trad. por Charles F. Wallraff y Frederick J. Schmitz, Chicago 1965, Henry Regnery.

KAUFMANN, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4ª ed. Princeton 1974, Princeton University Press.

KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, París 1969, Mercure de France.

KOFMAN, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*, París 1972, Editions Payot.

— *Nietzsche et la scène philosophique*, París 1980, Union Générale d'Editions.

LÖWITH, Karl, *From Hegel to Nietzsche*, trad. por David E. Green, Garden City N.Y. 1964, Holt, Rinehart and Winston.

— *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 3ª ed. Hamburgo 1978, Felix Meiner.

LUKÁCS, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Neuwied am Rhein 1962, Herman Luchterhand.

MAGNUS, Bernd, *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington 1978, Indiana University Press.

MANN, Thomas, *Nietzsches Philosophie im Licht unserer Erfahrung*, Berlín1948, Suhrkamp.

MORGAN, George, *What Nietzsche Means*, Cambridge (Mass.) 1941, Harvard University Press.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlín y Nueva York 1971, Walter de Gruyter.

Nietzsche aujourd'hui?, 2 vols. París 1973, Union Général d'Editions.

PASLEY, Malcolm (ed.), *Nietzsche: Imagery and Thought*, Londres 1978, Methuen.

SALAQUARDA, Jörd (ed.), *Nietzsche*, Darmstadt 1980, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SAVATER, Fernando, *Conocer Nietzsche y su obra*, Barcelona 1977, Dopesa.

SCHACHT, Richard, *Nietzsche*, Boston 1983, Routledge and Kegan Paul.

SCHLECHTA, Karl, *Der Fall Nietzsche*, Munich 1958, Carl Hanser.

— *Nietzsche Chronik: Daten zu Leben und Werk*, Munich 1975, Carl Hanser.

SILK, M. S. y Stern, J. P., *Nietzsche on Tragedy*, Londres 1981, Cambridge University Press.

SOLOMON, Robert C. (ed.), *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, Garden City, N. Y. 1973, Anchor Books.

STAMBAUGH, Joan, *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, Baltimore 1972, The Johns Hopkins University Press.

STERN, J. P., *A Study of Nietzsche*, Cambridge 1979, Cambridge University Press.

STRONG, Tracy B., *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley 1975, University of California Press.

TRÍAS, Eugenio y otros, *En favor de Nietzsche*, Madrid 1972, Taurus.

VAIHINGER, Hans, *The Philosophy of As If*, 2ª ed. trad. por C. K. Ogden, Londres 1935, Routledge and Kegan Paul.

WILCOX, John, *Truth and Value in Nietzsche*, Ann Arbor 1974, University of Michigan Press.

ÍNDICE DE TÉRMINOS

Afeminado, 256, 261. *Véase también* femenino/masculino

Afirmación: dionisíaca, 15, 18, 26, 246; de la vida humana, 229, 263 a 269

Afirmación de la vida, 67, 161; y eterno retorno, 21, 99, 105, 107; límites y posibilidades en la obra de Nietzsche, 19, 142-144, 211-212, 229, 263-269. *Véase también* "sí sagrado"

Alegría, 31; en la muerte de Dios, 84, 169; en la «inocencia del devenir»131, 211-212; en la auto-trascendencia de la individuación, 33; en los valores propios de uno, 224; y voluntad de poder, 159-160, 178-179

Alienación: de la conciencia, 43, 52, 75-76, 144, 162; y fragmentación, 65, 195, 207, 266-267; y culpa, 70-71, 223; superación de la, 19, 33, 138, 143 , 171, 182, 266-267; en la filosofía, 15, 65; social, 171, 234, 255; del tiempo, 15, 47, 70-71. *Véase también* cuerpo, resentimiento hacia; tierra, resentimiento hacia, venganza de

Amistad, 255, 303 n. 57

Amor: como ideal, 246-247, 248; como ilusión, 248-249; de valores impersonales, 248-249, 253; sexo como no relacionado con, 253, 255. Véase también *Amor fati*; destino, amor al; tierra, amor a la; vida, amor a la

Amor fati, 143, 249. *Véase también* afirmación de la vida

Anticristo, El, 23, 185, 187, 194, 207, 222

Anticrítico, Nietzsche como, 258

Antinacionalismo, de Nietzsche, 240 a 244

Anti-semitismo, Nietzsche defendido contra la acusación de, 228

Apolo, simbolismo de, 29, 37

Apolíneo: ilusión, 37; principio de individuación, 37-38, 129; relación con el arte y el inconsciente, 37-39; relación con lo dionisíaco, 29, 37-39, 46, 49, 54, 61-63, 167, 277 n. 14; relación con lo socrático, 40, 46, 49, 54, 61-63; voluntad de apariencia

Apariencia, 38-39, 128, 141. *Véase también* devenir; ilusión, y apariencia; dualidades metafísicas, cosa-en-sí/apariencia

Aristocracia: analogías con la estructura de la familia, 250-256; y orden de categoría, 230-234, 235-239. *Véase también* dualidades sociopolíticas, aristócrata/demócrata

Armonía: 38, 75, 248, 249. *Véase también* conflicto.

Arte, 10; orígenes apolíneos y dionisíacos del, 37-39; y dominación, 202; y existencia, 21, 30, 32, 129, 130, 158-159; y valores patriarcales, 18; como cultura transformadora, 21

Artista-filósofo, 26, 63, 243

Ascetismo, 170, 173, 188, 244

Así habló Zaratustra: análisis del nihilismo, 16; sobre la muerte de Dios como liberación, 18; temas dionisíacos en, 48, 206; sobre el eterno retorno, 99, 101, 107-108, 160; sobre el dualismo bien/mal, 21, 169; sobre la baja estima de la mujer, 247; sobre la superación de la moral, 158, 191-192, 201, 222; sobre política, 241; sobre la auto-superación, 55, 73, 74, 122, 214-216, 226, sobre el *superhombre*, 101, 160, 169, 172, 179, 214; sobre la voluntad de poder, 115, 122, 141, 179, 206
Aurora, 158, 160, 161
Autenticidad, 74-75, 110, 153, 211, 240
Auto-: actualización, 247; afirmación, 66, 166; conciencia, 244-245; desprecio, 88-89; crítica, 161, 184, 226; engaño, 68-69, 81, 83, 88, 98, 129, 138, 163, 182, 187, 190-191, 255, 258; destrucción, 16, 19, 161, 203-204, 205, 209; desarrollo, 70; división, 20, 91, 111, 113, 265; olvido, 33; odio a sí mismo, 20; curación, 21, 113, 123, 216; integración, 164 a 165; superación, 55, 56-59, 73, 93, 101, 129-130, 146, 170, 176, 203-204, 226-227; perfección, 60; preservación, 57, 203-204; castigo, 265; realización, 243; transfiguración, 36, 157; transformación, 171, 174-175; trascendencia, 29, 40, 44-45, 56, 146, 164-165, 176, 203-204, 224. *Véase también* dualidades metafísicas, yo/mundo
Autoritarismo, 157-159; ideología del, 18, 250-256, 266-268; influencia sobre Nietzsche, 19, 163, 206-210, 225, 240, 298 n. 18; y poder patriarcal, 18, 85-86, 250-256
Autosuperación, 54, 161

Bajo, *Véase* dualidades sociopolíticas, noble/bajo
Büchner, Ludwig, 285-287 n. 13
Bueno: bueno/malo, 20, 21, 63, 81, 87, 92, 123, 157, 181, 206-207, 263, 268; «los bueno y los justos», 192-193, 196, 205. *Véase también* «más allá del bien y del mal»; moral; valores
Búsqueda de un método. Véase Sartre

Canto, canción: 33, 46, 49
Caos, control sobre, 128, 143, 151, 174; relatividad del, 18, 33, 128, 161, 205-206. *Véase también* dualidades metafísicas, conocimiento/caos
Castigo: eterno, 20, 86, 162, 182; miedo a, 18, 20; actitud nihilista hacia el, 18, 65, 108; y determinismo social, 87-88, 195; usado para imponer mandatos patriarcales, 84-87; usado para reforzar el dualismo bien/mal, 20, 81, 87
Causalidad: noción empírica de, 77-83; y explicación, 76, 148, 283 n. 17; e ilusión, 79-80, 141, 199; y ciencia, 78-79. *Véase también* dualidades metafísicas, conocimiento/caos
Censura, 53, 62, 98, 258
César, 175
Ciencia: concepto dionisíaco de, 32, 92; limitaciones de, para explicar la realidad, 78-79; interés de Nietzsche por la, 129-131; y política de igualdad, 131-132; necesidad psicológica de explicaciones de la, 84; y cuantificación, 81-83, 131-132
Clase trabajadora, 9, 233, 260, 298 n. 16
Comunidad, 171, 182, 249
Conflicto, 83, 98, 223, 297 n. 16. *Véase también* armonía
Conocimiento: y necesidades biológicas, 126; modelo de dominación del,

133-134, 150; «enamorados del», 84, 128, 171. *Véase también* Heidegger, sobre la voluntad de poder como conocimiento; dualidades metafísicas, conocimiento/caos
Conquista, ideología de la, 125, 143, 149, 198, 298 n. 16. *Véase también* guerra
Conciencia: autoridad de, 18, 162; formación de la, 20
Conciencia egoísta, 33, 38, 172
Consciencia: transformación dionisíaca de la, 33-37, 47-53; y voluntad de poder, 139-144. *Véase también* alienación de la conciencia; conciencia egoísta; inconsciente, relación de la conciencia con el
Continuidad, existencial, 33-38, 47, 63, 206, 244; y eterno retorno, 99-114; y dualismo metafísico, 65-88; y relaciones sociales, 150-152; y superhombre, 177-178; y voluntad de poder, 90-99, 138-140
Control: y dominación, 148, 206, 210
Controlador/controlado, 76, 94. *Véase también* manipulación
Cosa-en-sí. *Véase* dualidades metafísicas, cosa-en-sí/apariencia
Creación/destrucción, 35, 58, 62, 182
Creatividad: y dualismo, 20, 263-264; y fundamento de la transmutación de los valores, 18, 21, 144; y superhombre, 182-183; e inconsciente, 37-38, 39, 42, 43
Creador de valores, 153, 182, 190, 191, 198, 208, 210, 211, 216, 241, 248
Crepúsculo, El, 15, 23, 42, 58, 70, 82, 194, 201, 218, 222, 242, 244, 250, 254, 259
Cristo, 162, 191
Cronos, 297 n. 16
Crueldad: y cristianismo, 182; dionisíaca, 26; y eterno retorno, 108; justificación de la, 10, 192, 293 n. 47; valor de la, 19, 192-193; y voluntad de poder, 116, 126
Cuantificación: de la vida humana y de la productividad, 112, 205, 234; por la lógica, 81; por la ciencia, 81-82, 131; del tiempo, 113
Cuerpo, 18, 129, 143, 169, 214, 223; salud, 206-207, 208, 211, 216, 223; resentimiento hacia, 207, 266. *Véase también* dualidades metafísicas, mente/cuerpo
Culpa, 18, 65, 69, 70, 84, 88, 182
Cultivo, 216, 218, 231, 303 n. 61
Cultura: cambio y estabilidad en la, 57; impacto del eterno retorno en la, 113; nihilismo en la, 17, 143, 169, 197, 264; influencia de los filósofos sobre la, 26, 36, 184; el Estado como enemigo de la, 241; superior, 9. *Véase también* griego, cultura; cultura superior
Cultura superior: como antinacionalista, 241-242; e ideales «masculinos», 226-228, 239, 244-249, 262; en cuanto que necesita la esclavitud, 227, 235-239, 260; y subordinación de la mujer, 245-256
Danza, 18, 33, 46, 49, 161, 212
Danto, Arthur: sobre el inmoralismo de Nietzsche, 155, 257; sobre el superhombre, 173-174, 175-176, 182; sobre la voluntad de poder, 140, 292 n. 44
Darwin, Charles, 101
Débil. *Véase* fuerte/débil
Decadencia: destrucción de la, 192-196, 239; fecha de la humanidad decadente, 202, 213-214, 228-229; análisis genealógico de la, 24-25, 163, 242; superación de la, 36-37, 65, 143-144, 254, 260

Deleuze, Gilles, 24; sobre las fuerzas activas/reactivas, 132-133, 135; sobre la voluntad de poder, 118, 119, 130-133, 135
Democracia: oposición de Nietzsche a la, 164, 202, 225, 230-234, 239, 242. *Véase también* dualidades sociopolíticas, aristócrata/demócrata
Descartes, René, 41
Desigualdad, 200, 211-224
Destino: desmitificación del, 226; la vida individual como parte del, 243, 247; amor al, 249 (véase también *amor fati*); usado para justificar la dominación, 190, 247, 258-261, 264
Destrucción. *Véase* creación/destrucción
Devenir: y eterno retorno, 100; y voluntad de poder, 127-129, 145 a 147. *Véase también* apariencia; flujo; «inocencia del devenir»; dualidades metafísicas, ser/devenir
Dionisíaco: creatividad de los instintos e inconsciente, 37-47, 204-206, 223; crueldad, 26; fuerzas, 26; elegancia, clemencia, 27, 33; e individuación, 32-37, 45, 54, 129, 182, 243- 245; intoxicación, 33; máscaras, 39; como mediador entre lo apolíneo y lo socrático, 62; mito, 24, 206; perspectiva sobre la existencia, 8, 24, 49-50, 206, 263; tema del renacimiento, 24, 26; reconciliación de opuestos, 37, 63; método regresivo/progresivo, 25-26, 163; relación con lo socrático, 29-30, 32, 39-47, 54-55, 61-63, 80; olvido de sí mismo, 33; tragedia, 20, 46; trascendencia del ego, 32; verdades, 32-33; tipos, 26
Dionisos, simbolismo de, 29
Dios, 49, 77, 85-87, 161, 162, 169, 173, 185, 189, 207, 241. *Véase también* muerte de Dios; patriarcal, Dios-Padre, religión
Diótima, 56
Domesticación, 201, 218
Dominación: y alienación, 17-18, 98, 195, 223; y cristianismo, 182; importancia para Nietzsche, 19, 98-99, 160, 163, 200-205, 223; justificación de la, 124-125, 133-134, 195-198; aspectos políticos de la, 225-261; como principio de explicación, 55-56, 134-137, 143, 179-182, 207, 265, 266. *Véase también* dominación patriarcal
Dualidades metafísicas: ser/devenir, 21, 67-73, 78, 127-128, 129; causa/efecto, 78, 81-84, 94, 141; agente/acto, 145; conocimiento/caos, 128-129; mente/cuerpo, 170; yo/mundo, 73-76, 91-99, 128; sujeto/objeto, 37, 61, 74-76, 128; cosa-en-sí/apariencia, 66, 76, 78-80, 116, 147; tiempo/eternidad, 104-113; voluntad/causa, 77-88, 201
Dualidades sociopolíticas: aristócrata/demócrata, 155, 157, 158, 207, 235, 238-239, 259-260; amo/esclavo, 134, 154, 157, 179, 182, 209, 210, 232, 253, 255, 259, 263; noble/bajo, 157; dirigente/rebaño, 190, 191, 202, 213, 224, 234-235, 256
Dualismo, 62-63; estatuto del, 19-21; origen del, 20; trascender el, 65-66, 92, 98, 169, 171263- 2 6 9 . *Véase también* «Más allá del bien y del mal»; bueno, bien/mal; dualidades sociopolíticas
Ecce Homo, 21, 55, 107, 157, 158-159, 180, 204, 226, 243
Educación, 209, 210-224, 303 n. 61. *Véase también* cultivo

Efecto. *Véase* dualidades metafísicas, causa/efecto. *Véase también* causalidad
Ego, 42, 83, 88, 93, 97-98, 244; punitivo, 223
Elitismo, 164, 209-211, 220, 223, 233, 257-261; ideología del, 234, 256
Energía, conservación de la, 101, 285 n. 10, 285-288 n. 13
Epicuro, 216
Equilibrio, 94-96, 151, 207, 263
Eremita, 181. *Véase también* soledad
Esclavo. *Véase* dualidades sociopolíticas, amo/esclavo
Esclavitud: defensa de Nietzsche de la, 10, 149, 197-199, 221, 224, 226-228, 230-235, 256-261; elogio de Nietzsche del griego, 232
Espíritu libre, 173, 174, 182, 210-223
Esquematización, 129-130
Estabilidad, 26, 67, 73, 151, 201
Estoicos, 216
Estado prusiano, 242
Eterno retorno: una noción alternativa del tiempo, 47, 104, 112-113; impacto cultural e histórico del, 112-113, 193, 202, 211; como metáfora, 61; como mito, 99, 113; y superación del nihilismo, 21, 104-114, 211; preparación de la humanidad para el, 21; impacto psicológico del, 104-114; y resentimiento hacia el tiempo, 47, 106-112; y ciencia, 100-103, 105, 120-131, 285-288 n. 13; del hombre pequeño, 263; y transmutación de los valores, 21, 99; y superhombre, 101, 176-178
Eternidad. *Véase* dualidades metafísicas, tiempo/eternidad
Eterno masculino, 259. *Véase también* femenino/masculino; cultura superior, «ideales masculinos»
Eurípides, 40, 43
Existencia, 15, 45, 70; justificación de la, 21, 42, 46, 54. *Véase también* continuidad existencial; dionisíaco, perspectiva sobre la
Explotación, 10, 169, 211; y desequilibrio, 151; y dominación, 195-196, 211, 256; justificación de Nietzsche de la, 226, 228, 229-239
Fariseos, 192, 193
Femenino/masculino, 226, 261
Fenimismo, 225, 239. *Véase también* sexismo; mujer
Ficción: como ayuda a la supervivencia humana, 203; convencional, 78, 199; metafísica, 67, 148, 199-200. *Véase también* mentira; mito
Filósofos; del futuro, 26, 156, 258; derecho a gobernar el mundo, 226; tarea del, 15-16, 25, 26, 64, 65, 221, 266
Flujo, 48-49, 67-74, 92, 93, 128, 147. *Véase también* devenir
Fortaleza: para reemplazar la decadencia, 23; e ideal «masculino» para la cultura occidental, 228; y nobleza, 26, 142
Fragmentación, 20, 42, 137, 185, 211. *Véase también* alienación, y fragmentación
Freud, Sigmund: sobre la culpa patriarcal, 18; sobre la sublimación, 122, 290 n. 12
«Fue», 71-72, 106, 111. *Véase también* tiempo
Fuerte (vida): para destruir la decadencia, 36; e ideal «masculino» de la cultura occidental, 228; y noble, 26, 142
Fuerzas: activas/reactivas, 56-57, 94 (*véase también* Deleuze); ascendentes/descendentes, 195-197; dionisíacas, 26; «macho» y «hembra», en la

guerra, 246; personificación y desmitologización de las, 141-142, 167; la realidad como complejo de, 129-130, 169; la voluntad como fuerza de, 145-146, 283 n. 17, 283 n. 18. *Véase también* juego, de fuerzas
Gast, Peter, *Véase* Köselitz, Heinrich
Gaya ciencia, La, 18, 105, 107, 158, 168, 191, 243
«Gaya ciencia», 84
Genealogía: y jerarquía, 25-26; y perspectivismo, 66
Genealogía de la moral, 19, 25, 55, 141, 156, 166, 183, 225, 239
Goethe, Johann Wolfgang von, 175, 258
Gramática, 50-51. *Véase también* lenguaje
Grecia, 230, 232
Griego: aristocracia y esclavitud, 207, 232-233; cultura, 26, 29; mito, 297-298 n. 16; tragedia, 25, 26, 32, 35, 38-39, 46
Gregory, Frederik, 286-287 n. 13
Guerra: de todos contra todos, 197, 223; como algo extendido en la cultura occidental, 297-298 n. 16. *Véase también* conquista, ideología de la
Hegel, G.W.F., 30, 196, 209, 282 n. 1; idealismo hegeliano, 298 n. 16
Heidegger, Martin, 9; sobre el inmoralismo de Nietzsche, 126; sobre la voluntad de poder, 118, 119, 127-130, 134-135; sobre la voluntad de poder como conocimiento, 128-129, 151
Heráclito, 25, 282 n. 1; sobre el mundo del flujo, 68, 69, 73, 92
Hijos (niños): y autoritarismo, 253-255; y nihilismo, 73, 176, 246; preparar el futuro para los, 172-173, 176
Historia, 54-55, 104-105, 165, 181, 191-192, 196, 230, 242
Hitler, Adolf, 124
Hombre superior: y autoritarismo, 205-210; y educación, 210-221; comparado con el rebaño, 190, 191, 220-221; valor de su emergencia, 221-222; y creatividad, 205-210, 212, 216; crítica dionisíaca del, 196, 223-224; su desprecio de la moral, 222-223; y dominación, 196-197, 202-205; y elitismo, 211-212; ideología del, 267-268; y desigualdad, 200-201; y creencias políticas de Nietzsche, 234-239; y orden de categoría, 160, 190-191, 256-258; como símbolo del poder patriarcal, 19, 223, 258-261. *Véase también* moral: superación de la, por el hombre superior; hombre pequeño; persona superior; superhombre, comparado con el hombre superior
Homero, 248
Hume, David, 83
Ideología: capitalista, 257; imperialista, 257; totalitaria, 84. *Véase también* autoritarismo; moral cristiana; elitismo; hombre superior
Igualdad, 225, 235, 250-252, 255, 301 n. 12
Igualitarismo, 130-131, 232, 235
Ilusión: apolíneo, 37; y apariencia, 78-80, 199
Ilustración, la nueva, 201-202
«Imperativo moral de la naturaleza», 199-200, 203-204, 246-247. *Véase también* orden de categoría
Inconsciente: relación de la conciencia con el, 37-38, 47-49, 133, 162; relación de la creatividad con el, 37-38, 39, 42, 43; ignorancia del, 52, 62
Inmoralismo, de Nietzsche, 127, 154-161, 222

Individualidad, 58, 89, 243-244; modelo de dominación de, 195-198
Individuación, 29, 48-49, 52-55, 58, 74. *Véase también*, apolíneo, princpio de individuación; dionisíaco, e individuación
Inferior. *Véase* superior/inferior
«Inocencia del devenir»: y celebración de la crueldad, 107-108; 211-12; e imagen del hijo, 73; y justificación de la violencia, 88-89, 196; y culpa metafísica, 71-73, 84-85, 92
Instintos: control de la moral y la razón sobre, 44-45, 136; y creatividad, 205-208; liberación y represión de los, 205-208, 216, 223; «masculinos» y «femeninos», 253; y autotrascendencia, 29, 43; en beneficio de los propósitos autoritarios de Nietzsche, 205-208, 259-261; e impulso sexual, 252-253; y superhombre, 216. *Véase también* pasiones; sexualidad; instintos
Integración, 19, 49, 52, 59-60, 138, 175-189, 207, 212-213, 263-265. *Véase también* oír
Jaspers, Karl, 229; sobre la política de Nietzsche, 227-228
Java, 302 n. 25
Judaísmo, 190
Juez-verdugo, metafísica del, 86, 195, 223. *Véase también* castigo
Justicia, 9, 199-200, 221-223, 255-256
Kant, Immanuel: crítica de Nietzsche a, 281-282 n. 1; dualismo de, entre libertad y determinismo, 109; moral de, 153, 203, 235. *Véase también* dualidades metafísicas, cosa-en-sí/apariencia
Kaufmann, Walter, 229; sobre el antisemitismo de Nietzsche, 228; sobre la teoría moral de Nietzsche, 154; sobre la política de Nietzsche, 243; sobre la concepción de Nietzsche de la mujer, 258; sobre la auto-superación, 129; sobre el superhombre, 172-175, 182; sobre la voluntad de poder, 118-125, 135, 292 n. 44
Kierkegaard, Sören, 30, 104
Köselitz, Heinrich [pseud. Peter Gast], 285-288 n. 13
Kunstwelt, 232, *Véase también* arte
Lago Silvaplana, 285, n. 13
Lenguaje: en cuanto que impone ficciones metafísicas, 51-52, 68, 129-130, 139, 280-281, n. 32; la lógica como cómplice del (de la gramática), 51-52. *Véase también* lenguaje poético
Lenguaje poético, 50-51, 101, 139-140, 178. *Véase también* metáfora
Liberación, 19, 94, 169, 269. *Véase también* instintos, liberación y represión de los
Libertad, 18, 85-88, 141, 153, 171, 198, 205, 221
Límites: preservación de, por el lenguaje y la lógica, 31, 49, 128-129, por el orden de categoría, 190-191, 224; trascendencia de, por el superhombre, 169, 176, mediante la voluntad de poder como auto-superación, 129, 138, 156-157
Locura, 42, 72
Lógica: concepción dionisíaca de la, 80-81; y gramática, 51-52; e identidad de los objetos, 73-76; y metáfora, 61-63; crítica de Nietzsche de la, 43, 47-52; y cuantificación, 81; como agente regulativo, 52-55; y razonamiento socrático, 30; e identidad subjetiva, 74-76; y temporalidad, 30-31; y superhombre, 178-179
Lucifer, 297 n. 16

Lucha, 98, 150, 157, 172-173, 197, 297-298 n. 16. *Véase también* conflicto
Lukácks, Georg, 9, 10
Lutero, Martín, 162
Mal, 156, 190-191, 195. *Véase también* bueno, bien/mal
Mandato/obediencia, 94, 151, 197-198, 223-224. *Véase también* obediencia
Manipulación, 40, 202, 208- 224, 236. *Véase también* control
Manú, 218-219, 301 n. 9
Marx, Karl, 233
Más allá del bien y del mal: sobre la baja estima de la mujer, 247, 255-258; sobre la superación de la moral comparada con *Zaratustra*, 157, 160, 179-181, 197-199, 203-205, 210-211; sobre la política, 208, 220, 221, 225, 229, 234-235, 239, 249; sobre los orígenes psicológicos de la moral, 155, 166; sobre la autosuperación, 54-55; sobre la voluntad de poder, 115
«Más allá del bien y del mal», 65, 92, 123, 153-188
Masas, 210, 219, 223
Máscaras, 10; dionisíacas, 39
Matrimonio. *Véase* patriarcal, matrimonio y familia
Mayer, Julius Robert von, 285-288 n. 13
Mediocridad, 143, 242
Memoria, 73-74, 282 n. 12
Mente. *Véase* dualidades metafísicas, mente/cuerpo
Mentira, como ayuda a la supervivencia humana, 203; «sagrada», 190, 216; metafísica, 199; «noble» (de la *República* de Platón), 190; política, 232, 242. *Véase también* ficción; mito
Metafísica: concepción dionisíaca de la, 91-92; y perspectiva, 67-68; y psicología, 67-70
Metafísica del artista, 129
Metáfora: concepción dionisíaca de la, 91-92, 147-148; interpretación y crítica del uso de Nietzsche de la, 11, 60-63, 289 n. 6; y lógica, 61-63; y pluralismo de interpretaciones, 56, 137-138, 147-148, 184-185; y verdad, 8, 129, 137, 147-148. *Véase también* eterno retorno; superhombre; voluntad de poder
Método científico, 130
Método existencial, 31-32
Método filosófico, 47
Método genealógico, 25, 66, 67, 153, 156, 163, 187
Método lógico, 48-49
Método perspectivista, 66-67
Mistificación, 50-51, 190-191, 266
Mito cristiano: de Adán y Eva, 86-87; de Lucifer, 297-298 n. 16
Mohr, Friedrich, 285 n. 13
Moral: origen estético de la, 166; concepción apolínea de la, 166-167; base auténtica de la, 162-163; autoritaria, 203-210; autoridad de la, 161-162, 190, 198-199; concepción dionisíaca de la, 167-169; como mentira e ilusión, 198; justificación natural de la, 190-191, 198; nueva, 65-66, 190; superación de la, 156, 160, 162, 165, 169-170, 171, 224; superación de la, por el hombre superior, 160-161, 189, 190-224, 225; orígenes psicológicos, políticos, fisiológicos de la, 162, 165-166; auto-superación de la, 160-169, 185, 190, 201-204, 209-211, 221; supresión de la, por la voluntad de poder, 180-185; supresión de la, por la voluntad de verdad, 165-169,

186-188, 190, 201; universalidad de la, 235. *Véase también* moral cristiana; rebaño, moral del; moral utilitarista
Moral cristiana: crítica de la, 153, 155, 181, 201, 206-207, 235; y democracia, 239, 242; y valores del rebaño, 190, 216, 217-218; ideología de la, 162, 206-207
Moral utilitarista, 153, 235
Muerte de Dios; efectos jubilosos de la, 85, 169; y desaparición del autoritarismo, 89, 226; y auto-curación, 21, 137; simbolismo e interpretaciones de la, 16-19
Mujer, 9, 261; como incapaz de amistad, 255, 303 n. 57; como propiedad patriarcal, 247, 255, 303 n. 54; y relación macho/hembra, 223, 248, 253; oposición de Nietzsche a la emancipación política de la, 244-245, 249, 255, 256-258. *Véase también* feminismo; patriarcal, matrimonio y familia; sexismo
Mundo. *Véase* dualidades metafísicas, yo/mundo
Música, 48-49, 75
Naturaleza: proximidad a y continuidad con, 105, 182; colapso de la distinción entre seres humanos y, 140-141, 167-168; personificación de la, 55-56, 138, 141; y subordinación al orden de categoría, 160, 197-198
Nazis, 226
Nietzsche contra Wagner, 23
Nietzsche, Elisabeth Förster-, 277 n. 12
Nietzsche, Friedrich, interpretaciones de: su dependencia de la dominación, 134-138, 147-152; su perspectiva dionisíaca, 9, 23-26, 60-63, 277-278 n. 14; su ética, 153158, 159-161; sy política, 225-229, 243; su teoría de la cultura, 9-10. *Véase también* en Danto; Deleuze, Heidegger; Jaspers, Kaufmann; Lukács, Stern, Strong
Nihilismo: y muerte del patriarca, 18; y dominación, 19, 115-116, 134, 201-210, 211, 246, 261, 263-269; y dualismo, 20-21; en los valores más altos, 15-20; y pérdida de la fe en Dios, 16-19; superación del, 65, 104-105, 107-108, 129-130, 142 a 144, 211, 225, 263-269, 293 n. 4; en filosofía, 70, 91; y resentimiento hacia el tiempo, 16, 70-71, 106; y auto-destrucción, 16, 208; y voluntad de poder, 131-134
Niño: simbolismo del, 73, 170, 171, 268; el superhombre como, 73, 171, 173, 176, 182, 183
Noble, 26, 142, 210, 220, 236. *Véase también* dualidades sociopolíticas, noble/bajo
Nobleza: y mal, 143; del hombre superior, 217-218
Nuevo Testamento, 219
Obediencia: y dualismo bien/mal, 87-88, 267-268; a los mandatos morales, 197; al «imperativo moral de la naturaleza», 198, 203-204, 207 a 208; a los superiores, 198, 261, 298 n. 18; de la mujer, 247. *Véase también* mandato/obediencia; «tú debes»
Objeto. *Véase* dualidades metafísicas, sujeto/objeto
Obras de Nietzsche: edición recopilada por Colli y Montinari, 156, 275, 277 n. 12
Oír, 75-76. *Véase también* silencio
Olvido, 73-74, 202, 282 n. 12. *Véase también* memoria
Opresión, 16, 149-150, 164, 261
Opuestos, 15, 37, 63, 66, 149-150, 178, 246. *Véase también* dualismo

Orden de categoría: y hombre superior, 160, 190-191, 257-258; como un hecho natural, 198-201; y Nietzsche como anticrítico, 258; y la concepción de Nietzsche de la justicia, 199, 222; y el inmoralismo de Nietzsche, 156, 222; política del, 230-239; y autoridad patriarcal, 249-261; y alienación social, 234, 255-256; y transmutación de los valores, 156
Orientales, 247
Parto, 151, 246
Pasiones: disciplina de las, 174-175, 205-207; papel e importancia de las, 32. *Véase también* instintos; sexualidad
Patriarcal: conciencia, culpa y temor al castigo, 20; dominación, 18-19, 94, 98, 210, 244-249, 249-258, 261; Dios-Padre y religión, 83-88, 169, 223; matrimonio y familia, 252-256; mito y juez-verdugo, 223; tragedias sobre la muerte de Dios, 18
Pericles, 248
Persona superior, 37, 173-176, 179, 210, 261
Platón, 15, 66, 281 n. 2
Política, de Nietzsche: y antinacionalismo, 239-244; y dominación de la mujer, 244-249; justificación ética de la, 234-239; interpretaciones de la, 225-229, 243; y orden de categoría, 229-234, 249-256; y perspectiva, 52-55; inversión de la, 256-261. *Véase también* psicología, interrelación con la política de Nietzsche
Poder: como dominación, 115, 146, 151; como energía recurrente, 115, 146
Prejuicio: metafísico y moral, 221; política de Nietzsche del, 242, 258
Pre-socráticos, 281 n. 2
Progresivo/regresivo, 25-26, 163-164, 278 n. 16
Psicología: interrelación con la crítica de Nietzsche a la metafísica, 67-70; interrelación con la política de Nietzsche, 150-152, 222-223, 239-240
Rebaño. 153, 154, 182, 216-217, 222, 261, 267; moral del, 153, 166, 209-210, 222. *Véase también* dualidades sociopolíticas, dirigente/rebaño
Regresivo. *Véase* progresivo/regresivo
República. *Véase* Platón
Resentimiento. *Véase* en cuerpo; tierra; vida; tiempo
Responsabilidad, 16, 67, 86-88, 109-109
Revolución Francesa, 225, 238
Risa, 18, 223
Roma, Imperio Romano, 230, 232, 251
Rusia, 242, 251
«Sabiduría gozosa», 84, 168
Sacerdote, 195, 147; clase sacerdotal, 86
Sacrificio, 216-217, 236
Sartre, Jean-Paul, 31; su *búsqueda de un método*, 278 n. 16
Schopenhauer, Arthur, 15, 48, 66, 71, 79, 281 n. 2, 287 n. 13
Ser. *Véase* dualidades metafísicas, ser/devenir. *Véase también* Heidegger, sobre la voluntad de poder
Sexismo, 249-256
Sexualidad: represión del cristianismo de la, 207; concepción dionisíaca de la, 244-248; y relación con el amor, 254; e impulso sexual, 253. *Véase también* instintos, pasiones
«Sí sagrado», 171, 183-184, 268
Silencio, 52, 129, 188. *Véase también* censura
Sistema absoluto de valores, 16-19, 161, 165; oposición de Nietzsche al, 18-19, 116, 199-201

Sistema de castas, indio, 148-149, 299 n. 43
Sistemas: de pensamiento, 7; morales, 197; de valores, 16, 66, 225; oposición de Nietzsche a, 23, 29, 284 n. 3. *Véase también* sistema absoluto de valores
Socialismo, 239, 242, 297-298 n. 16
Sócrates: daímon de, 45; desafío de Nietzsche a, 56; ideas plebeyas de, 216; simbolismo de, 29
Socrático: antagonismo hacia lo dionisíaco, 30, 38-47, 55; exigencia de inteligibilidad, 38-47; posible reconciliación con lo apolíneo y dionisíaco, 46, 49, 55, 61-63; relación con lo apolíneo, 40, 46, 49, 61-62; relación con el arte, 32 (*véase también* «socratismo estético)
«Socratismo estético», 40, 41-47
Soledad, 171, 182; de Nietzsche, 26, 152
Spinoza, Baruch, 281 n. 1
Stern, J.P., 9, 129; sobre la voluntad de poder, 116, 118, 119, 123-125, 135
Strong, Tracy, sobre amo/esclavo, 302 n. 36; sobre la política de Nietzsche, 243
Sueños, imagen del sueño apolíneo, 25; legitimidad de los, 52-53
Sujeto. *Véase* dualidades metafísicas, sujeto/objeto
Sublimación, 121, 290 n. 12
Subordinación: de acuerdo con el valor intrínseco, 200; de los individuos a los tipos, 196; del débil e inferior al fuerte y superior, 197-198; de la mujer, 255
Superior/inferior, 198, 226, 235, 267, 268, 302 n. 36
Superhombre: como niño, 73, 171, 174, 177, 182, 183; comparado con el hombre superior, 172-176, 179-182, 212, 216, 218, 247-248; lectura crítica del, 182-185; y eterno retorno, 101, 176-178; e integración, 19, 176-178, 181; interpretaciones del, 173-178; como metáfora, 61, 118, 137, 171, 176-179; y superación de la moral, 169-171; y autosuperación, 58, 169-170; simbolismo del, 36, 171-178, 182; y trascendencia del dualismo, 158-159, 181-182; y voluntad de poder, 178-181
Supervivencia, 57, 73, 127, 204
Tablas de valores, 192-193, 197
Tiempo: control y paso del, 31, 47, 106-107; concepción dionisíaca del, 46-47; y experiencia de la temporalidad, 31; cuantificación del, 113; resentimiento hacia el, 16, 47, 65, 70-71, 106, 138, 162, 266; venganza contra el, 71-73, 94, 111. *Véase también* eterno retorno; «fue»; dualidades metafísicas, tiempo/eternidad
Titanes, 32
Tragedia: dionisíaca, 34, 46; nueva, 169; patriarcal, sobre la muerte de Dios, 18; renacimiento de la, 37. *Véase también* griego, tragedia
«Transmutación de todos los valores»: 66-67, 99, 152, 156, 181, 185, 223, 229; fundamento del proyecto, 21-23; período del proyecto, 147, 234
Transmutación de los valores, 74, 243
Tipo, humano: educación de tipos selectos, 217; dionisíaco, 26; y justificación de la esclavitud, 235-236; subordinación del individuo al, 194-195; superior, 234, 258; Zaratustra como, 158-159. *Véase también* educación
«Tú debes», 170, 182, 205, 206-207. *Véase también* mandato/obediencia
Utilitarismo, 131, 153
Valores: formación de los, 30, 42, 49; jerarquía de los, 25-26, 154-156;

como intrínsecamente políticos, 225; nuevos, 162, 184, 266; origen y base de los, 15-23, 25, 26, 65, 156, 163, 266-267; inversión de los, 53, 156-157. *Véase también* sistema absoluto de valores; creador de valores; moral; sistemas, de valores; transmutación de todos los valores

Venganza. *Véase* en vida; tiempo

Verdad: absoluta, 210; abismal, 32; en alianza con la vida, 187-188, 199, 224; concepto dionisíaco de la, 29, 32-33, 38, 54-55, 203-204, 224; relación del sueño con la, 52; concepto existencial de la, 30-32; enfoque lógico de la, 30-31, 52, 54-55, 79-80; y metáfora, 8-9, 129, 137, 147-148; metafísica, 137; concepto perspectivista de la, 29; filosófica, 9-10; concepto poético de la, 9-10; «mundo de la», 79-80. *Véase también* voluntad de verdad

Vida: y arte, 18; ascendente/descendente, 195-197; procesos creativos/destructivos de la, 62; negación de la, 65-66; unidad dinámica de la, 60; enemigos de la, 62; elevación de la, 163, 243; eterna, 20; la explotación como necesaria para la, 236-237; flujo de la, 91, 152; la lógica como adversaria de la, 62; amor a la, 18, 20, 66, 106, 187; significado de la, 63; negación de la, 99, 105, 229; personificación de la, 56; preservación de la, 57; pro/anti, 37, 62, 163, 187, 201, 265; resentimiento hacia, 15, 53, 65, 108, 112; venganza de, 73, 106; «lo mismo», 99, 111-112; 288-289 n. 24; auto-superación de la, 56-57; y verdad, 167, 185-188, 199. *Véase también* afirmación de la vida

Violencia, 10, 53, 88-89, 126-127, 142, 143, 182, 236

Voluntad: y nihilismo, 19-20; no existencia de la, 81, 145-147, 167; uso acrítico del término, 139-142. *Véase también* dualidades metafísicas, voluntad/causa

Voluntad libre. *Véase* dualidades metafísicas, voluntad/causa

«Voluntad de poder, La»: proyecto de, 23, 79, 116, 121, 148, 277 n. 12

Voluntad de poder: señalada ya por Heráclito, 68, 92; y cancelación de los límites, 138-141, 143-145; como teoría causal de explicación, 76; lectura crítica de la, 145-147; como símbolo dionisíaco, 36, 47, 202; como dominación, 92, 93, 94, 115-116, 147-152, 197, 198, 217; como impulso de dominio, 124-127; y generación de fuerza, 130-134, 145-147; interpretaciones de la, 91-92, 115-152; como metáfora, 61, 76, 117-119, 136-152; como teoría metafísica, 127-128, 129; lectura moral de la, 123-124; no es una teoría sistemática, 116; como principio de explicación, 148-152; la realidad como, 53, 76, 79, 115; como energía recurrente, 92-93, 94-95, 115, 148-150, 152; y auto-superación, 123-124, 125-126, 129-130; como auto-superación, 93-94; y transmutación de todos los valores, 123; y uso acrítico del término «voluntad», 139-142; y no existencia de la voluntad, 144-147. *Véase también* moral, supresión de la, por la voluntad de poder

Voluntad de verdad: y creación de valores nuevos, 182-183; explotación de la, 197-205. *Véase también* moral: supresión de la, por la voluntad de verdad

Yo, 57-59, 95, 129, 130, 139-140, 147, 169, 199, 205-206, 207, 240

Yeats, William Butler, 48-49
Zar de Rusia, 180
Zaratustra. Véase *Así habló Zaratustra*
Zaratustra: sus animales, 75, 106; sobre el creador de valores, 182, 197, 211-216; sobre la muerte de Dios como liberación, 18-19, 136; y temas dionisíacos, 34-36, 47-49, 75, 161, 128, 205, 207; sobre el eterno retorno, 47, 105-108, 112, 163-164; sobre el eterno retorno del hombre pequeño, 263; sobre la amistad, 255; sobre el dualismo bien/mal, 20, 167-171, 198; sobre la superación de la moral, 159, 161, 169-171, 191-192, 198, 203-205, 210-211; sobre la superación del nihilismo, 18-19, 105, 169; sobre política, 235, 240-242, 255; sobre el resentimiento hacia el tiempo, 47, 70-72, 106-108; sobre la auto-superación, 56-57, 129, 170-171, 205; sobre el superhombre, 19, 137, 158-159, 169, 171-178, 248; sobre la voluntad de poder, 129, 137, 150-151, 169, 178; su alejamiento de la sociedad humana, 171, 181-182, 269
Zeus, 297 n. 16
Zoroastro, 21

Offelia Schutte, nacida en Cuba en 1945 y residente en Estados Unidos desde 1960, es doctora en Filosofía por la Universidad de Yale. Sus áreas de especialidad son: Teoría Feminista, Nietzsche, Filosofía Continental Europea, Filosofía de la Cultura y Pensamiento Social Latinoamericano. Ha publicado *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought* (Albany: State University of New York Press, 1993) y numerosos artículos sobre Nietzsche, existencialismo, feminismo y pensamiento social latinoamericano. Ha participado como invitada y ponente en numerosos encuentros nacionales e internacionales (Society for Phenomenology and Existential Philosophy, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, entre otros). Es editora asociada de la revista Hypatia: *A Journal of Feminist Philosophy*. Ha sido profesora titular de Filosofía en la Universidad de Florida (Gainesville) y actualmente es profesora titular de Estudios de la Mujer y de Filosofía en la Universidad del Sur de Florida (Tampa).