

# Apuntes de Teoría del Conocimiento ii

Sobre Nietzsche y su pensamiento tardío

Jordi Serra

August 29, 2023

## Contents

1	Introducción	1
2	El eterno retorno	2
3	El eterno retorno u la noción de interpretación	4
4	La hipótesis de la voluntad de poder	5
4.1	La nueva concepción de ciencia . . . . .	7
5	Voluntad de poder activa y decadencia	7
6	El proceso civilizatorio europeo	8
7	Moral de los señores y moral de los esclavos	10
8	El Wagner imposible de nietzsche	11
8.1	La estética como política . . . . .	11
8.2	Drama musical y metafísica idealista . . .	12
9	El hombre nuevo	13
9.1	La imagen de la gran salud . . . . .	13
9.2	Pensamiento político. La idea del Übermensch . . . . .	15

## 1 Introducción

En su última etapa intelectual, que se verá truncada por el colapso mental que sufre en 1889, Nietzsche hace un ejercicio de autocritica y autointerpretación de su trayectoria anterior que culmina con su última obra *Ecce homo*, una autobiografía intelectual. También trabajó en la preparación de una gran obra que debería sintetizar todo su pensamiento y llevaría el título de *la voluntad de poder: transvaloración de todos los valores*. Este proyecto fue abandonado quedando sus materiales que no fueron incorporados en las obras en elaboración forman parte de su importantísimo legado póstumo.

En este período reaparecen temáticas propias de los escritos anteriores junto con novedades importantísimas. Aparecen los grandes temas de voluntad de poder, el eterno retorno, el nihilismo, la muerte de Dios, la transvaloración o el übermensch —el hombre del más allá. Estos temas se presentan de una poético-alegórico en el *Así habló Zaratustra* o bien de manera más o

menos conceptualmente argumentadas en el resto de sus obras de este periodo.

*Así habló Zaratustra* empieza donde concluía el recorrido que habían llevado a cabo las obras precedentes, cuya aportación fundamental había sido la comprensión de las estructuras metafísicas y de Dios como su fundamento como un invención —cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula.

Con ello la apariencia fenoménica del mundo quedaba rehabilitada y liberada de su descrédito y del desprecio que caía sobre ella durante la vigencia del dualismo metafísico.

A la idea del eterno retorno se le atribuye un sentido de un destino cargado de consecuencia para la historia de Europa. De esta idea parte prácticamente todo el desarrollo de su último pensamiento, que se centra en el programa de una transvaloración de todos los valores. Esto implica todo un nuevo modo de concebir el valor de la filosofía y la figura y la misión del filósofo, que representa una transformación sustantiva respecto a lo que ofrecen las obras crítico-genealógicas anteriores. La primera gran novedad es la convicción de que es posible partir de la crítica moderna a la cultura occidental para provocar una mutación radical de la civilización occidental.

Las obras críticas anteriores ponían de manifiesto que las creencias metafísicas, religiosas y morales del pasado habían ido perdiendo su carácter de solución teórica y por tanto su utilidad práctica como supraestructura de ideas al servicio de la organización de vida.

**Dios ha muerto.** Esta liquidación del mundo verdadero suscita una actitud de **libertad de espíritu** ante los errores sobre los que se fundamenta necesariamente la vida, sobre las invenciones y **construcciones morales**, religiosas e ideológicas que han sido necesarias para vivir y organizar la sociedad.

Estas obras crítico-genealógicas expresan la actitud de quien se asoma un momento por encima de todo proceso histórico y contempla como un espectáculo las equivocaciones que han hecho profundo, rico y matizado nuestro mundo. Nietzsche atribuye ahora a su pensamiento una intencionalidad práctica, una pretensión de servir como impulsor de una transformación de la época moderna en el sentido de una superación

de su nihilismo.

Nietzsche piensa ahora en el filósofo como un legislador, un creador de valores con los que fundar una nueva época y una nueva historia. Es preciso legislar con vistas a una nueva humanidad. El filósofo se diferencia pues del trabajador filosófico y de los científicos en que el filósofo se le exige, le es necesario que cree valores, y no sólo usar aquellos antiguos patrones de valores fijados y que se usan de una manera mecánica. El auténtico filósofo es el que manda y legisla. Ellos dicen deciden como deben ser las cosas, determinan el primero el *hacia donde* y el *para qué* del hombre, y para ello disponen del trabajo previo de todos los trabajadores filosóficos, de todos los subyugadores del pasado. Su conocer es creador, su creas es una legislación, su voluntad es **voluntad de poder**.

Desde esta perspectiva se entiende su radicalización de su crítica al cristianismo, tal como la desarrolla en el *Anticristo*. Nietzsche se confronta con el mundo de ideas e instituciones que más universalmente ha configurado la historia europea y con la ideología más directamente responsable del nihilismo.

El **nihilismo** lo comprende como nuestra situación contemporánea de olvido o de pérdida del valor de los antiguos valores supremos que sostenían la cosmovisión cristiana del mundo. No obstante, el nihilismo es también un proceso activo, y no sólo pasivo, en virtud del cual se ha producido la muerte de Dios.

Es decir, la **muerte de Dios** no ha consistido en ninguna práctica voluntarista del ateísmo militante no en el ejercicio destructivo propiamente dicho del tipo de crítica teórica que el propio N. había desarrollado hasta ahora. Es el desenlace o el punto final de un proceso al término del cual ha venido a hacerse luz, o a recordarse algo que se encontraba ya en germen en el propio planteamiento original con el que nació.

El nihilismo no es otra cosa que ese trabajo mismo de desenmascaramiento-rememoración de los valores supremos y de Dios como su fundamento que la historia ha realizado, deslegitimándolos a la manera de un proceso de autosuperción en el que se reconstruye la lógica nihilista de los propios conceptos metafísico-morales de verdad y de bien.

En suma, el punto de partida de las obras que inicia *Zaratustra* es la comprensión de que ésta es una historia en la que la memoria —hecha presente en el trabajo histórico-genealógico— acaba ganándole la partida al olvido, pues ha sido la misma exigencia de la búsqueda de la verdad y de autenticidad que siempre han propugnado la metafísica y la moral cristianas, la que ha terminado conduciendo finalmente a la exhumación de sus propios fundamentos nihilistas.

La misma exigencia moral de veracidad es la que termina por descubrir las intenciones ocultas y olvidadas de la práctica de culturización-domesticación que ha predominado como eje del proceso civilizatorio

en Occidente, sacando a la luz el trasfondo de pura ideología al servicio de unas determinadas condiciones de existencia y de una determinada forma de ejercicio del poder.

Así, el pensamiento del último Nietzsche tiene la pretensión, no sólo ya de proponer un sentido a dar a sus principales filosofemas, sino que es necesario también, mostrar los vínculos que los articulan y que le dan la consistencia que justifica la importancia de su capacidad para el desarrollo de nuestro presente y su influencia en la configuración de muchas de las corrientes de la filosofía posterior.

## 2 El eterno retorno

El pensamiento del eterno retorno —que implica sustancialmente la reducción del tiempo lineal de la historia al tiempo cíclico de la naturaleza— no obedece sólo a restaurar la visión griega clásica, presocrática, del mundo, anterior al dualismo metafísico platónico-cristiano. Tampoco parece sólo un modo de rechazar la comprensión judeo-cristiana del tiempo que lo entiende formando momento sucesivos e irrepetibles, según el modelo de la historia sagrada —creación, pecado, redención, escatología.

Aunque obedece al propósito anticristiano de anudar la época moderna a la Antigüedad naturalista y pagana, Nietzsche lo plantea como el pensamiento que lleva a su consumación el nihilismo y como la condición para su superación.

La idea subyacente es la de que sólo en un mundo en el que no se pensara ya según la estructura de la temporalidad lineal, sería posible la felicidad plena.

El tiempo lineal supone que cada momento tiene sentido sólo en función de los otros, precedentes y siguientes, y esto hace imposible la felicidad, porque ningún momento vivido puede tener él mismo una plenitud de sentido.

La temporalidad lineal implica la diferencia esencial entre el ser que en cada momento se es, deficitario y siempre imperfecto, y de un deber-ser como modelo y meta ideal que nunca se alcanza.

Establece la diferencia entre mundo verdadero, como mundo de realidad, y mundo aparente, como ilusión y engaño.

La creencia en la temporalidad circular implicaría la supresión de la distinción entre mundo verdadero y mundo aparente, así como la existente entre ser y deber ser.

El eterno retorno es un pensamiento selectivo en la medida en que muestra la mentira de la metafísica y de la moral platónico-cristiana al destruir las distinciones *mundo verdadero-mundo aparente*, ser y deber ser, y hace imposible así el modo de vivir del hombre nihilista.

El eterno retorno es propio sólo del ser humano feliz, que se da únicamente en una época o cultura

radicalmente distinta a la del nihilismo.

En este mundo nuevo, pensar en la posibilidad de que cada instante de nuestra vida pudiera repetirse eternamente hasta el infinito significaría un criterio de valoración ética, porque sólo cuando ese instante es pleno de sentido y de felicidad se puede querer tal repetición.

En la última etapa N. alude a nociones y conceptos que no desarrolla explícitamente. Se refiere a ellos con ambigüedades de meros símbolos poéticos y de alegorías. Con el concepto del eterno retorno pasa esto. Incluso insiste en la necesidad de asumirlo sin que haya sido expuesto anteriormente.

Desde esta perspectiva, se entiende que N. no piensa en la idea del eterno retorno como una teoría sobre el ser del tiempo, alternativa a la concepción metafísica vigente. Sino como de una profecía se tratase, un anuncio o una doctrina. Lo plantea menos como una fórmula o un enunciado dirigido al entendimiento y a la comprensión que como la expresión de un reto, un conjuro y de una tarea dirigidos a la voluntad.

EL eterno retorno tendría que ser el objeto de una experiencia, de una decisión de la voluntad, como una consecuencia o prueba de la concepción nietzscheana de la realidad, de la transvaloración de todos los valores y de superación del nihilismo.

[Aún así, Nietzsche se preocupa de explicar la posibilidad de entender el tiempo como eterno retorno. En la síntesis a la que llega muestra su acuerdo con la afirmación de que la fuerza del universo es fija, ya que si no fuese así, a lo largo del tiempo hubiera disminuido y desaparecido. Pero tampoco aumenta indefinidamente, porque se así fuese habría llegado a ser infinita, y esto es imposible.

En virtud de esta limitación total de la fuerza del universo, no es más que un caos de luchas incesantes entre centros individualizados de voluntad de poder.

Lo que preside el devenir del mundo no es más que el azar, y no hay leyes naturales ni históricas que se cumplan a través de él.

Por otra parte las fuerzas no tienen libertad para decidir si se ejercen o no, actúan necesariamente. El mundo resulta ser un movimiento eterno que nunca se interrumpe por el hecho de alcanzar un equilibrio último de todas las fuerzas.

Esa eternidad e eternidad de un retorno.]

Esto es lo que se deduce de la alegoría del pastor y la serpiente en *Zaratustra*. Liberándose del nihilismo, da paso a un *über*, a un más allá del hombre como modo nuevo de ser y de existir. La decisión de liberarse del nihilismo, es la de afirmar, la de decir sí al eterno retorno de lo mismo con lo que ello implica y significa. Lo decisivo en él no es su validez teórica, ni su coherencia lógica, ni su verdad científica, sino su valor como conjuro, como conjuro de la más alta afirmación de la vida que pueda imaginarse, que debe

ser entendida, irónicamente, como una nueva religión.

En este sentido señala cómo muchas representaciones de la religión cristiana —e.g. el infierno, la condenación eterna, etc.— no tienen ningún fundamento de verdad racional sin que eso les haya impedido haber sido efectivamente incorporadas como condición de vida por los cristianos y haber determinado durante siglos la dirección de su comportamiento. Ha bastado con la coacción tiránica de un poder autoritario como el de la Iglesia y mucho tiempo para que calara profundamente.

De modo análogo debería suceder con el eterno retorno. No es preciso que se demuestre como la verdadera realidad del tiempo Ni si quiera necesita ser una idea verosímil o probable, sino que lo que tiene que ser es una idea eficaz como instrumento de transformación y de educación, una idea asumida porque simplemente se la quiera afirmar como tal y decirle sí. En este dirigirse a la voluntad y a la decisión es donde el eterno retorno encuentra su sentido propio y esa eficacia transformadora o transfiguradora que N. le confiere.

El eterno retorno es la más alta afirmación de vida, el instrumento necesario para discriminar entre hombres nihilistas y el *übermensch*. En la concepción lineal del tiempo, puesto que cada instante presente hace depender su existencia y su significado de su conexión con el pasado, que ya no existe, u de su anticipación del futuro, que todavía no existe, ninguno de los momentos del tiempo lineal en su particularidad de presente, de pasado o futuro logran ser momentos vivos, depositarios de una plenitud autónoma de significado y de existencia. De este modo, la vida, su sentido y su valor se encuentran siempre situados o más acá o más allá de un presente que nunca realiza su cumplimiento.

Esta es la forma más extrema y radical que pueda pensarse de negación de la vida, porque no implica sólo la desvalorización moral o una negación general y global de ella, sino que representa su negación instantánea por instante, despojarla de realidad y de valor al introducir la no-existencia, la nada como contenido propio de cada uno de los instantes que la constituyen.

De ahí la convicción del nihilista que vive según esta experiencia de la temporalidad lineal de que la vida no es, en realidad, un vivir, sino sólo un ilusorio pasar, una pura apariencia de sueño cuyo trasfondo de nada la delata como sin sentido, como absurda en sí misma, siendo necesario proyectar el sentido y el valor en un trasfondo, un más allá, en una trascendencia.

La concepción lineal del tiempo es la manifestación principal del resentimiento y del espíritu de venganza contra la vida, de modo que sólo se superaría el nihilismo si se logra entrar en otro modo de entender y de vivir la temporalidad que fuese a su vez su redención.

El eterno retorno significa como ese otro modo de vivir el tiempo, ofreciéndose como reto a la voluntad cuya afirmación haría entrar en otra forma distinta de vivir la temporalidad .

El eterno retorno se ofrece como la decisión para un nuevo modo de aplicar la exigencia ética de articular el tiempo, de modo que de ella resulta el gozo y la afirmación de la vida en lugar de su extrema negación.

### **En qué consiste esta forma de vivir el tiempo, y qué es lo que implica?**

El eterno retorno significa también vivir en el presente. El presente ya no es este instante vacío, de no-ser, sino que es pleno y vivir en él. Requiere reunir en el instante presente los recorridos de los tiempos, del pasado y del futuro. Hay que ser capaz de reordenar la sucesión vertiginosa de los momentos del tiempo lineal sometiendo su pluralidad a una unidad para conferirles así un sentido nuevo.

El **modo de hacerlo** es imponiendo a esa unidad del instante presente una forma, una interpretación que reinterprete el pasado que ha conducido hasta aquí y reoriente el futuro articulando lo que todavía no es más que un azar. Así, desde esta perspectiva, el pasado no sería ya lo sucedido en sí, algo que yace detrás del presente de manera inexorable ejerciendo sobre él una determinación fatal e irreversible, sino que en cada momento del presente, se interpreta el pasado, se lo recrea y reconstruye libremente. No es algo que escape a la libertad y a la voluntad, sino que su sentido depende de lo que se quiera y se decida en el presente que signifique.

Del mismo modo el futuro no es el ámbito de lo totalmente imprevisible y azaroso, sino el espacio en el que se lanza un proyecto a partir de una anticipación que se hace en función del conocimiento presente y de la reinterpretación del pasado.

El futuro no está situado al margen de la libertad, de la capacidad de control de la decisión de la voluntad. Se lo puede anticipar en cierta medida y construir libremente desde el presente en función del sentido que se quiera proyectar sobre él.

Por eso, sea como hay sido el pasado, es posible amarlo en la medida en que siempre es posible reinterpretarlo viendo en él las condiciones que han conducido al presente y a partir de la voluntad con la que se da un sentido a la vida de cara al futuro. Este querer el pasado no es ya ni resignación ni fatalismo, sino que es quererlo al reinterpretarlo en íntima conexión con el presente y el futuro.

Todo esto es dar una necesidad al tiempo, imponerle una forma superando la falsa idea de su linealidad inexorable tal como la ha enseñado la metafísica y la religión cristiana, que separan como momentos irreconciliables e inconexos pasado, presente y futuro.

Y esto es también lo que significa asumir un destino como ley que reorganiza una y otra vez la existencia, actualizando siempre de nuevo las metas por las que discurre y haciendo posible así el despliegue del impulso de autosuperación.

## **3 El eterno retorno u la noción de interpretación**

La contradicción entre el eterno retorno e historia se desvanece desde el momento en que se comprende el eterno retorno como un acontecimiento histórico, como algo que sucede y acontece dentro de la historia. En vez de ser una verdad ontológica sobre el ser del sí del tiempo, no sería más que una interpretación que cuando se adopta, cuando se afirma, se vive la inanidad, la vacuidad, la futilidad de todo sentido creído como significado o verdad en sí del mundo y se descubre la inconsistencia de todos los pretendidos valores absolutos, llegándose a la consumación del nihilismo. Asumiendo el eterno retorno como interpretación, el individuo toma conciencia de que la historia misma no es otra cosa que una confrontación incesante de interpretaciones y de opciones de valor en la que la consumación final del nihilismo no sería más que un acontecimiento de este tipo.

La aceptación del eterno retorno podría dar lugar a una reorientación de la historia con valor de novedad sobre la que ya había, y determinar su curso en la dirección precisamente que no permiten las concepciones ontológicas: en la dirección de una libre creación del destino de la humanidad al convencer a ésta de la ausencia de leyes internas ocultas y de sentidos preestablecidos respecto de los cuales los individuos sólo son seguidores e instrumentos.

Por eso, el eterno retorno puede cumplir una función dismitificadora, desestabilizadora y corrosiva radical de las comprensiones metafísicas de la historia, y teniendo un contenido un determinismo total e incluso un fatalismo, puede, sin embargo, introducir el azar en el concepto de historia.

Si el eterno retorno no es más que una interpretación instrumental, no una verdad en sí, es compatible con una idea de la historia en la que ninguna necesidad superior al individuo ordena el devenir al cumplimiento de fines universales. La única necesidad que actúa en la historia son los individuos, que se comportan a través de interpretaciones y posiciones de valor. El devenir está abierto a posibilidades distintas que sólo dependen de los seres humanos mismos, de las interpretaciones y valoraciones que dan a su vida y a sus actos. El eterno retorno no es más que una de estas interpretaciones, con la que el ser humano podría superar el nihilismo.

Por otro lado, otra de las ventajas de este pensamiento del eterno retorno es que permite entender la historia sin necesidad de pensar en un final de ella como una ruptura y nuevo comienzo. Como simple interpretación y como experiencia afirmativa, el eterno retorno puede cambiar el curso de la historia inaugurando una etapa de mayor autonomía y emancipación individual. Esto, no quiere decir que el eterno retorno —la consumación del nihilismo— lleve la historia a su final y le dé asó un nuevo sentido, aunque negativo, encerrándola en una totalidad. El nihilismo no designa en N a la historia

como tal, sino sólo a la historia europea y, dentro de ella, a la época presidida por la fe cristiana y sus consecuencias.

La consumación del nihilismo no puede hacer pensar en una teleología catastrófica determinada por un destino como necesidad superior. No hay más destino que el que se sigue de una opción histórica que no es nada predeterminado como ley ontológica, sino un punto de partida azaroso. El destino que obra en la historia del nihilismo es algo que determinadas decisiones humanas crearon, no es el Ser el que destina aquí, sino que son las decisiones humanas.

La historia así entendida no tendría ninguna unidad, no sería ninguna totalidad cerrada entre un principio y un final únicos. Sería sin principio ni fin. La historia no es más que la sucesión de posiciones de valor y significados perspectivas en lucha, a través de los cuales diferentes tipos de individuos tratan de justificarse y predominar sobre los demás. El cometido a cumplir por la idea del eterno retorno no es más que el de presentarse como una interpretación instrumental para modificar la comprensión de la historia, y dejar de verla justamente como un proceso ontológico.

La acción renovadora, autosuperadora que se desea promover, no significa ni representa ningún corte, el final de la historia y el comienzo de un más allá, sino sólo un cambio que se produce dentro de la historia, una transformación cuya estructura no es sustancialmente distinta a la estructura de misma del devenir histórico y del devenir del mundo en general, un simple cambio de interpretaciones y de valoraciones, una transvaloración.

La transvaloración no es más que una confrontación entre interpretaciones, un acontecimiento más en la cadena de luchas y enfrentamientos entre centros desiguales de poder, en torno a los que gira, como su eje, el conjunto de todo lo que existe. Se trataría sólo de un acontecimiento determinado por el triunfo de un tipo de voluntad de poder que implicaría, si se produjera, la reorientación del curso de la historia en una dirección distinta a la que le han dado el predominio de otras relaciones de fuerzas. No hay más que un juego de voluntades de poder que es amoral, que no es tampoco ontológico, y que no puede dar apoyo a ideologías ni verdaderas ni falsas, ni buenas ni malas, sino tan solo provechosa o perjudiciales relativamente, según la óptica de la vida y por referencia a un individuo o a un grupo de individuos determinado.

## 4 La hipótesis de la voluntad de poder

La propuesta nietzscheana de la voluntad de poder tiene el carácter de una simple hipótesis y no el de una tesis ontológica o incluso metafísica. Esta hipótesis

se formula para explicar y comprender, de manera particular y concreta, el movimiento, la acción o el acontecer del mundo, contraponiéndola al modo en que este acontecer había sido explicado tanto por la metafísica como por la ciencia.

La voluntad de poder introduce la novedad de entender el universo como un relacionarse entre sí de una pluralidad de centros de fuerza que tienen las mismas características de lo que nosotros conocemos como voluntad, como querer. No habría más motor que inicie e impulse el movimiento del mundo que la interacción de estas fuerzas o voluntades unas con otras.

Estas interacciones de voluntades sustituiría a la de la relación causa-efecto, que era la base tanto de las explicaciones metafísicas como científicos del acontecer del mundo.

La voluntad de poder se caracteriza por el *pathos* del querer, que es siempre un mandar. Frente al esquema anterior de causa y efecto, N. trata de ofrecer un nuevo modelo explicativo que es el de la relación mandar-obedecer.

Critica del modelo causa-efecto el recaer inevitablemente en un determinismo: de las causas se siguen necesariamente los efectos, y esto no puede ser más que así, si alteración posible.

Para Nietzsche lo que sucede es lo propio de la relación mandar-obedecer, que hay una fuerza que quiere poder más que las demás y que manda desde un sentido de superioridad o de mayor fuerza a las fuerzas que quiere que le obedezcan. Lo que hay son fuerzas mayores o más poderosas que tratan de dominar a las menos fuertes, las cuales pueden, o bien ceder y obedecer a ese mandato, o bien resistirse y negarse a doblegarse.

El mandar transmite algo que no es simplemente una orden externa que se emite en el plano consciente. Por debajo de esta orden externa, lo que transmite el mandar es un impulso, una fuerza que provoca en la otra voluntad una modificación y una transformación concomitante. Se produce en la voluntad a la que va dirigida el mandato desde dentro de ella misma y de manera autónoma: Ante la presión del mandato ejercido por la fuerza que se propone como superior, la fuerza destinataria puede obedecer o bien resistirse al mandato. En los dos casos hay una modificación que se produce desde dentro y autónomamente. No hay aquí el determinismo externo de la relación causa-efecto, sin ninguna posibilidad de que el efecto no se produzca. En cambio, en la relación mandar-obedecer existe esa transformación desde dentro que se produce, en las dos fuerzas en lucha, de manera autónoma.

Para Nietzsche el planteamiento de la ciencia moderna es ilusorio, porque consiste en la simulación de estar fuera del mundo y tratar de ver desde fuera relaciones externas de causa-efecto entre las cosas. La ciencia moderna lo llama objetividad, porque uno de sus principios básicos es el que de que el conocimiento

científico no puede tener nada de subjetivo.

Para Nietzsche esto es absurdo, porque no es posible salir uno de uno mismo y del mundo para ver las cosas desde esa exterioridad objetiva.

Propone es reconocer que nuestro acceso al conocimiento del mundo parte, lo queramos o no, de dentro de nosotros mismos, y sobre todo parte de la experiencia de nuestro propio cuerpo como lucha de fuerzas y enfrentamiento de voluntades de poder. Su propuesta metodológica es: tomar el cuerpo como hilo conductor de toda investigación; suponiendo que nuestro mundo de apetitos y pasiones sea lo único real que está dado, que no podamos ascender o descender hacia ninguna otra realidad que precisamente la realidad de nuestras pulsiones, pues pensar es solo una interacción de estas pulsiones entre sí. De aquí, es lícito el planteamiento de si este estar dado no bastaría para comprender también, partiendo de lo idéntico a sí mismo, el llamado mundo mecánico, material, el mundo visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su carácter inteligible, sería justamente voluntad de poder y nada más.

Nietzsche piensa que la energía constante total del mundo, movida por la aspiración de las voluntades de poder que la integran hacia el logro de un máximo de poder, alcanzaría un determinado nivel cenital de organización como suma de fuerzas en juego, como un vértice, en la jerarquización interna del mundo. Una vez alcanzado, se hundiría disgregándose de nuevo en una multiplicidad anárquica. Esto sería un círculo eterno. El sentido de Dios sería Dios como estado máximo, como un época, un punto en el desarrollo de la voluntad de poder desde el cual se explicaría tanto el desarrollo ulterior como lo previo, la hasta-él.

Dionisio es ese dios que muere despedazado y vuelve a renacer de sí mismo como consecuencias de lo que la naturaleza es en cuanto pluralidad de voluntades de poder. El caos del mundo no contradice el orden de un retorno cíclico y regular. Ambas cosas proceden de lo que la voluntad es. El devenir, el ciclo, se origina así en la lucha incesante de las voluntades de poder.

Otro punto esencial de esto es el modo en que tiene lugar el combate entre las fuerzas por lograr el máximo poder. Esto es justamente el ejercicio de la evaluación y de la interpretación, la imposición por parte de una fuerza dominante de un sentido o de un valor a las otras fuerzas en función del juego de dominación propio de los afectos en lucha.

Interpretar una cosa, evaluarla, es imponerle un significado o conferirle un valor. Y ese es el medio más originario de intentar dominarla.

Esta actividad de interpretación y de evaluación de la voluntad como un proceso de digestión de la realidad por el que una fuerza crece alimentándose de otras fuerzas. Esta asimilación es siempre selectiva, empieza con un acto de discriminación de las fuerzas para asimilar aquellas que se estiman como susceptibles de ser eficazmente incorporadas, por su capacidad para autofortalecer y aumentar el nivel propio de poder,

mientras que todo lo que no se estima útil para este fin es desestimado y desechado.

Con todo, Nietzsche está ensayando una manera alternativa de explicar el acontecer en la naturaleza tal como la que había propuesto el darwinismo, que entendía este acontecer como una evolución cuyo motor es la lucha externa regida por la necesidad de adaptación al medio y por el principio de la selección natural.

Nietzsche acepta las tesis de lucha del darwinismo pero añade que en esa lucha entre las fuerzas que se confrontan no se produce según el esquema causa-efecto, de la determinación del medio como causa.

Para Darwin, el ambiente externo y sus condiciones son los estímulos que producen como efectos determinísticamente las respuestas de adaptación de los seres vivos.

Nietzsche en cambio, el movimiento no parte del medio externo, sino que parte de dentro de los seres vivos, que tienen constitutivamente un poder interior de creación de formas, de órganos, de funciones. Defiende un principio de autorregulación interior como poder propio de los seres vivos, frente al mero adaptacionismo de los darwinistas.

En esta perspectiva de la voluntad de poder y a su afecto de mandar le es concomitante un sentimiento de placer o de displacer. El placer sobreviene cuando se alcanza aquello a lo que la voluntad de poder realmente tiende, o sea, el poder. Y que el dolor sobreviene cuando el poder no se consigue o se pierde.

Así, este placer no es el placer provocado por el poder no por la posesión del poder, sino el placer que sobreviene como consecuencia de la percepción del aumento de poder y de la diferencia que eso marca frente a las otras fuerzas —el placer es un síntoma del sentimiento del poder alcanzado, un llegar a una consciencia de la diferencia; el viviente no aspira al placer, sino que el placer aparece cuando el viviente alcanza aquello a lo que aspira.

El placer en la voluntad de poder como lucha de fuerzas es el de la victoria sobre otras fuerzas, victoria que hacer aumentar su propio poder, mientras que el dolor es el dolor de la derrota y la percepción de una disminución de la cantidad de poder.

Pero la principal dificultad de esta caracterización radica en tener que admitir una explicación para las ciencias —física, química etc.— donde no hay manera de considerar una voluntad de poder con sensaciones de placer o de dolor, no con otros sentimientos concomitantes al aumento o a la disminución de la fuerza. La respuesta de N. consiste en proponer su hipótesis como un giro hacia una interpretación del mundo de los fenómenos desde dentro de los sujetos de conocimiento, en lugar de desde fuera como hace el mecanicismo, que serviría para hacer avanzar el saber en una dirección a la que la ciencia moderna se ha cerrado.

## 4.1 La nueva concepción de ciencia

El conjunto de observaciones críticas con las que N. cuestiona la ciencia moderna está en su nueva concepción de lo que es ciencia y de lo que es un hombre de ciencia.

El **hombre de ciencia** no es sino un intérprete, un filósofo cuya tarea principal consiste en descifrar los fenómenos naturales, históricos o culturales con las claves que proporciona el texto del cuerpo. Y esto según dos condiciones: puesto que el cuerpo interpreta, la salud y la enfermedad deben ser consideradas como los determinantes de la calidad y del valor de toda interpretación. La segunda condición es que en el ejercicio de la práctica interpretativa es preciso explicar cómo funciona y se aplica el criterio para diferenciar una buena de una mala interpretación. Si en lugar de la verdad-falsedad son la salud-enfermedad los nuevos determinantes del valor de toda interpretación, es obvio que será distinta la actividad interpretativa que brota de una voluntad de poder sana, activa. Por el contrario, la que es producto de la mera negación, reactiva, en la medida en que la conciencia no es más que una instancia subordinada que ejecuta las órdenes emitidas por los impulsos y que toda nuestra actividad espiritual o culturales está determinada y dirigida por el dinamismo propio de nuestras configuraciones instintuales.

Así pues, no hay conocimiento objetivo y desinteresado de leyes en sí del mundo, o de esencias existentes en un mundo inteligible. Ni tampoco valores en sí, sino juicios concretos de valor interiorizados en virtud de ese proceso de incorporación en la que consiste la socialización. Si las teorías científicas, los valores morales de una sociedad o de un individuo, no son otra cosa que la traducción de las necesidades propias de un organismo como cuerpo que interpreta, esto determinará una diferencia entre la expresión del tipo de exigencias fisiológicas que brotan de un cuerpo como voluntad de poder, está exigiendo una fisiología que no es ya la de la ciencia newtoniana. Conocer y juzgar de forma genealógica es ahora considerar que el suelo de la vida fundamenta y constituye el sentido y el valor de las opciones teóricas espirituales o culturales.

La vida es susceptible de vivirse básicamente como salud o plenitud de fuerzas y como decadencia, declive o debilitamiento de las fuerzas.

Por otra parte la segunda condición del arte de leer bien el cuerpo es lo que N. llama la **honestidad filológica**, que implica una transformación radical en la concepción de la verdad.

Verdad ya no se entiende como la explicación correcta y adecuada de un texto en sí, sino como aquella clase de interpretación que cumple determinados requisitos de honestidad.

Muchas de sus críticas a la ciencia y a la filosofía de la moral, son debidas a malas lecturas o incluso denuncias por la tradición entera de la cultura occidental.

## 5 Voluntad de poder activa y decadencia

En la voluntad de poder, la noción de vida sana, no decadente no enfermedad, es voluntad de poder activa que aspira a confrontarse con dificultades y a superarlas. No rehuye las dificultades ni el dolor, sino que los afronta y los quiere como el mejor medio de crecer de fortalecerse y de convertirse en algo más.

El sentimiento de bienestar y de placer como ausencia de dolor y de conflictos el que subyace a la concepción nietzschiana de la salud, sino la autoafirmación como predominio de las fuerzas activas sobre las reactivas y como ejercicio de una voluntad de poder que aumenta venciendo sufrimientos y resistencias.

Se deducen dos condiciones distintivas de la salud: (i) el poder de afirmar la vida en su fluir caótico, imprevisible e incontrolable sin temor a los aspectos dolorosos que pueda producirse y (ii) el poder de armonizar las fuerzas más opuestas sometiendo su diversidad conflictiva a una ley, a una unidad simple, lógica, categórica, a la clásica del gran estilo.

Salud es ser lo bastante fuerte como para no retroceder ante el dolor de la vida, sino aprovecharlo para llegar a hacerse aún más fuerte. Salud es no dejarse descomponer por el caos pulsional de los propios instintos, sino hacerse dueño del propio caos que se es y construir, a partir de él, la armonía de un proyecto vital.

Para N. los griegos consiguieron ambas cosas, y de ahí el valor modélico clásico de su cultura. Con su arte y su religión proyectaron sobre el fondo cruel y terrible de la vida la apariencia multicolor de sus dioses olímpicos apolíneos, y practicaron el orgasmo musical dionisiaco. La voluntad de lo trágico es la fuerza básica de la autoafirmación como impulso de vida ascendente y como fuerza para la que el dolor actúa como un estimulante. El arte clásico, arte de la salud en el que lo pulsional, fuente de toda creación, es dominado por una ley y sometido a una forma.

Frente a la imagen de salud, lo propio de la decadencia, como voluntad de poder, es una disminución de la fuerza y, por tanto, el predominio de un miedo al dolor en el que no se percibe ya su conexión con el placer. La fuerza para acrecentarse y para producir el sentimiento de un placer superior, tiene que esforzarse, tiene que sufrir venciendo resistencias y obstáculos sin los cuales no se ejercita no puede aumentar. Lo característico del decadente es no aceptar el dolor, excluir el dolor del estado creador original. La disminución de la fuerza, propio de la decadencia, tiene como consecuencia la desaparición de las condiciones de la salud.

Por un lado da lugar a la negación de los aspectos terribles y trágicos de la vida. Por otro se mueve en medio de un cierto caos pulsional que no es autónomamente controlado ni sometido a una ley.

En la *genealogía de la moral* describe los rasgos de la decadencia en tres ámbitos: la filosofía, la religión y la

moral. Todos tres presididos por los ideales ascéticos inspirados en el resentimiento y la mala consciencia. Las objeciones de N. a la cultura dominada por estos ideales pueden resumirse diciendo que se ha complacido en la decadencia y se ha identificado con ella.

El cristianismo, como columna vertebral de la cultura europea a lo largo de los siglos, es para N. el paradigma genealógico-hermenéutico opuesto al que ofrece la cultura griega. Ejemplificarían los dos polos enfrentados que marcan esa diferencia interna a la voluntad de poder que es el de la enfermedad y la salud.

El cristianismo y su moral son degeneración psicofisiológica, voluntad de poder reactiva, enfermedad y neurosis.

Si la salud —cuyo paradigma es la cultura griega— es capacidad de someter a control el caos pulsional de los propios instintos, lo propio de la decadencia es buscar en la cultura remedio a su agotamiento, estimulantes o tranquilizantes.

Nietzsche ve en la moral cristiana toda una retórica teatral, un constante exageración histérica animada por la intención de tiranizar oculta.

En esto es lo que encuentra una similitud entre el cristianismo y las óperas de Wagner. Los dos modelos ejemplares de lo que entiende por decadencia.

La decadencia que equivale a descontrol de los instintos, da origen a una sensación de miedo y de inseguridad por la incapacidad para controlarlos. Entonces se impone la necesidad de tiranizar, que sería la que habría presidido y determinado todo el proceso de culturización occidental que no habría consistido esencialmente en otra cosa que en un proceso de domesticación y desnaturalización del hombre.

Lo criticable de la decadencia como subsuelo de la cultura occidental no sería la decadencia en sí, ni la enfermedad de la voluntad, que son una faceta de la *physis* y del cuerpo, lo mismo que la salud. Lo criticable es que se la haya querido, el haberse complacido en ella y haberla utilizado como resorte de una tiranía que ha convertido en equivalentes culturización y desnaturalización.

Para que el hombre nihilista y enfermo recupere la salud, ha de llevar a cabo una determinada recuperación de su mundo institucional y pulsional. Pero este trasfondo no es el fundamento natural del hombre, como su verdadera y originaria naturaleza.

Los instintos o son ningún principio originario, no son la cosa-en-sí como fundamento de lo que el ser humano auténticamente es, de manera que podamos hablar de una instintividad humana que debe ser liberada como su verdadera naturaleza. Los instintos son la fuerza que se va configurando y moldeando en función de la orientación que les imprime la cultura, y en especial la moral.

Es aquello más importante del comportamiento, no porque sean innatos, sino porque solo lo que cubre el

vacío de automatismo genético que tienen los animales. Los instintos, una vez configurados y consolidados, se convierten en una segunda naturaleza, dirigen el comportamiento de una manera espontánea anticipándose a cualquier intervención de la reflexión y de la consciencia. Por eso es importante el moldeado o configuración, su educación.

Si esto fuese así, se podría intentar un giro e iniciar un proceso de reconfiguración de los instintos para que su energía resulte creativa y produzca en los individuos la salud en vez de la enfermedad.

## 6 El proceso civilizatorio europeo

En las obras del último Nietzsche *más allá del bien y del mal*, *la genealogía de la moral* y *el crepúsculo de los ídolos*, desatacan dos temáticas relevantes. Por un lado, el relato de la historia de la domesticación del hombre europeo en la que reconstruye los procedimientos básicamente mnemotécnicos por los que un animal humano se acaba convirtiendo en una persona socializada y civilizada a la europea, crear un animal al que le sea lícito hacer promesas.

Por otro lado, la genealogía, el origen, la fuente de la culpabilización y de la moral del resentimiento y de la represión-olvido a la que esa metodología educadora da lugar.

Nietzsche expone como la culpa se gesta para conformar a un ser humano capaz de responder de sí, de prometer, de recordar lo prometido y de comprometerse con lo prometido. Para hacer de él un ser social civilizado, consciente, responsable, que recuerda las leyes y las cumple, en todo lo cual la memoria juega un importante papel.

La culpa es entendida como obligación personal de un deudor de modo que la causa del dolor sea la responsabilidad.

El problema no es tanto el de la culpa misma y la responsabilidad como origen de nuestra sociedad, cuanto el del origen de la culpa y la inversión de los valores a los que la culpabilización conduce. Ese origen, aquello que la genealogía busca y descubre, es el rechazo y el olvido de determinadas posibilidades y exigencias de la vida, estimada e impuestas por los promotores de esa metodología de la culpabilización como impresentables.

El problema no es tanto como la culpa y la responsabilidad dan lugar a un cierto tipo de orden legal y moral, sino cómo y por qué un tipo específico de individuos crean una moral y una sociedad que se termina generalizando e imponiendo sobre la base de un determinado funcionamiento de la represión y el olvido, y que promueve el miedo y el rechazo a las fuerzas de la vitalidad natural y de los impulsos del cuerpo. El rechazo y el olvido reprimido de los estados corporales en los que la vitalidad sobreabundante de una fuerza acrecentada y sobrepotenciada se descarga dejando que se desborde su sobreabundancia de poder. El miedo a estos estados



es lo que lleva a los moralizadores de la culpa y del resentimiento, al cristianismo, a revalorizar, a ensalzar y a obligar a que se recuerden constantemente como moralmente deseables y buenos los estados opuestos, el debilitamiento, la culpabilización, el desprecio y la negación de uno mismo, la humanidad, etc.

En primer lugar se considera que sin la utilización del miedo, de la intimidación y de la crueldad, del sufrimiento en vistas a imponer una estandarización entre los individuos y una regularidad a sus acciones, no se grabarían en lo más profundo de ellos las normas y los valores de la civilización.

Sin el sufrimiento permanente no se fijan para toda la vida esos valores, la distinción entre lo promedio y lo prohibido por la sociedad, entre el bien y el mal.

Ser educado, civilizarse, hacerse humano y moral en la cultura occidental ha sido el resultado de un ejercicio sobre los individuos de la crueldad en virtud del cual han incorporado las reacciones instintivas de inclinación hacia lo bueno, lo debido, y de rechazo hacia lo malo, lo prohibido. Reacciones instintivas que se ponen en funcionamiento al margen de la voluntad y del conocimiento consciente. Se las ha creado así un estatuto moral que les hace responsables, obligados a responder de sus comportamientos.

El castigo, el sufrimiento que se inflige al autor de una falta es el modo concreto de obligarle a que recupere la memoria de lo que se debió y no se debía hacer.

El afecto de la crueldad caracteriza: (i) al proceso de aprendizaje de la obediencia a la moral, (ii) al proceso de su transmisión y al mantenimiento de su vigencia, (iii) al comportamiento moral mismo de los individuos así moralizados.

En conclusión, el **européico actual** es el resultado de una larga evolución impulsada y dirigida por un entrenamiento civilizado determinado, y de manera más específica moralizador, que la sociedad ha impuesto a los individuos.

En todas las sociedades, el acceso a la cultura y la superación de la animalidad consiste en dar forma al caos de los impulsos vitales del individuo. Ninguna civilización humana es una pura continuidad con la naturaleza.

La cultura, i.e. la reordenación de los dispositivos pulsionales de los individuos y de sus instintos en función de una voluntad coercitiva externa, es consustancial al individuo humano que vive en sociedad.

Sin embargo hay distintas formas de hacer esto. Nietzsche acusa a la moral europea de haber identificado la moralización con una mala desnaturalización, en cuyo núcleo está la mala conciencia.

Los instintos que se descargaban hacia fuera se vuelven ahora hacia dentro. El ser humano se sumerge en un proceso de interiorización en el que empieza a sufrir de sí mismo.

Que la cultura y naturaleza sean cosas distintas no quiere decir que sean inconciliables. La moral occiden-

tal las ha contrapuesto drásticamente con su prejuicio dualista metafísico, que separa de modo radical naturaleza y espíritu, cuerpo y alma. Así ha concebido al ser humano como sólo espíritu, alma y razón, y en modo alguno como un ser natural. Al haberse obligado a desnaturalizarse, se ha hecho de los individuos seres sin arraigo, sin la regulación espontánea y natural de instintos sanos y, en consecuencia, seres desorientados, angustiados y dominados por el deseo de dejar de ser para fundirse y desaparecer en el rebaño.

Por otro lado, los fenómenos morales son remitidos a su origen en los sentimientos morales. Estos a su vez, son entendidos como la expresión de la actividad valorativa y axiológica (teoría de valores) básica de la voluntad de poder.

El bien de una moral determinada expresaría aquellas condiciones de vida que los hombres que profesan esa moral estiman adecuadas y necesarias para su supervivencia y crecimiento, mientras que el mal designaría aquello que debe ser evitado y excluido. Por tanto, sería la expresión de un sentimiento de impotencia.

El ser humano es esencialmente un animal que evalúa, que percibe y valora, en el nivel básico y elemental de su actividad fisiopsicológica, qué es lo que puede asimilar y dominar para sobrevivir y crecer, que qué es lo que puede ser para él una amenaza, un daño y un peligro.

El sentimiento del miedo, pues, no es un instinto en sí, sino que es fruto de la percepción o evaluación de un peligro, de un posible daño para la supervivencia, para el crecimiento y la expansión del propio ser. A esta actividad básica de evaluación fisiopsicológica la llama voluntad de poder, i.e., voluntad de sobrevivir y de aumentar la propia potencia y fuerza de ser.

Así, en la lucha de esta voluntad de poder por acrecentar su potencia de ser, el miedo es el sentimiento que procede de la percepción de una fuerza evaluada como superior a la propia y, por tanto, como una amenaza potencial susceptible de vencer y frustrar el impulso de vida y de poder.

La moral es una interpretación de la realidad engendrada por un ser viviente, por una cierta configuración de impulsos que, poniendo valores, expresa sus condiciones de vida que permiten asegurar el acrecentamiento de su poder.

Para determinar la relación entre impulsos y valores hay que fijarse en esa condición de los impulsos o instintos de ser productores, creadores de valoraciones e interpretaciones. Es de aquí de donde N. deriva la crítica a la moral y sus posiciones alternativas: Cuando hablamos de valores lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida misma. La vida misma nos obliga a poner valores, valora a través de nosotros cuando ponemos valores. Así, aquella contranaturaleza en cuanto moral que entiende a Dios como contraconcepto y como condena de la vida, no es más que un juicio de valor de la vida. De una vida descendente,

debilitada, cansada, condenada.

Los valores no son esencias inmutables y suprasensibles, no hay una objetividad inteligible de los valores en sí, como existentes en un mundo metafísico.

Lo que hay son valoraciones *in situ*, estimaciones de valor en cuanto producción de estas valoraciones, procesualidad continua de esta actividad. La única realidad de los valores es el ejercicio mismo de la valoración, el proceso de apreciación interpretativa propia de un ser vivo en su actividad constante de dar forma a su universo a partir de preferencias que brotan de su sistema pulsional.

En suma, lo pulsional es genealógicamente originaria porque es evaluante. Es actividad, no pasividad entendida como simple reacción al medio (Darwin). La pulsionalidad es espontaneidad que juzga, aprecia, estima, prefiere y distingue, y no simplemente reacciona. Estas preferencias y rechazos pulsionales son mucho más profundos y determinantes que los juicios morales conscientes y reflexivos.

## 7 Moral de los señores y moral de los esclavos

En la *genealogía de la moral* esboza la historia de la moral europea como genealogía que se han constituido los dispositivos pulsionales que rigen los sentimientos morales. En esta historia ve dos procesos de fijación de valores distintos y en lucha continua, que dan lugar a dos tipos diferentes de moral.

Uno de estos procesos se establece como valor prioritario el valor *bueno*, mientras que el valor *malo* queda como secundario o accesorio. En el otro proceso, la prioridad la tiene el valor *malo*.

La primera de estas morales la llama **moral de los señores**, propia de las antiguas aristocracias y de la nobleza como clase social. El valor bueno tiene un sentido de apto, de bien dotado naturalmente, de fuerte. Es decir, *bueno* no tiene en esta valoración un significado ni moral ni moralizante propiamente.

El valor *malo* designa al hombre no apto, no capacitado, ordinario y común, hombre vulgar, que no es fuerte, ni excelente, que no ha desarrollado una inteligencia ni una sensibilidad ni una excelencia destacadas. Tiene connotaciones que lo vuelven objeto de cierto desprecio por parte de los nobles que, por su disciplina de vida, están por encima, y por eso son nobles y ricos.

La característica básica del individuo aristocrático es el pathos de la distancia respecto de la masa de los individuos vulgares. No hay un sentimiento de hostilidad sino sólo de diferencia.

Este pathos de la distancia es la expresión de una apreciación básica de la voluntad de poder es el que establece espontáneamente la jerarquía en cuanto diferencia fundamental entre buenos y malos. El valor bueno surge en esta moral a partir de esta espontaneidad de la voluntad de poder ascendente y activa.

La **moral de los esclavos** tiene otra historia y su tabla de valores no se establece espontáneamente. Se construye progresivamente a partir de la confrontación entre una nobleza en guerra activa y los grupos a los que se opone imponiéndoles su denominación.

Por ejemplo, los grupos religiosos cristianos formados por esclavos, en los que la impotencia generó el odio y el deseo de venganza.

La interiorización de éste odio y de esta impotencia se habría cristalizado como resentimiento de lo que habría nacido la moral ascética, con la que se ha llevado a cabo durante siglos una auténtica guerra de aniquilación contra la moral de los señores.

La debilidad de los resentidos se convirtió en astucia, encontrando el modo de vencer a los señores mediante la inversión de valores aristocráticos.

Según N. el cristianismo se limitó a implementar, generalizándola, la fórmula creada por los judíos durante su cautividad en Babilonia y Egipto.

Así, lo que diferencia a estos dos tipos de moral es su origen o precedencia a partir de configuraciones pulsionales distintas que a lo largo de la historia y en condiciones de civilización y de sociedad diferentes, han dado lugar a cristalizaciones de valores y de sentimientos morales contrapuestos.

No es su verdad o falsedad, ni su bondad o maldad lo que originariamente las distingue. No es que la moral de los señores sea la buena y la verdadera, y la moral de los esclavos la mala y la falsa, sino que lo las separa es un criterio distinto: el de la salud y la enfermedad y el de su capacidad de promover el crecimiento y potenciación de la vida del individuo, o por el contrario, su disminución y debilitamiento.

Para N. el conflicto pulsional básico, propio de la vida humana, es el de la lucha entre un impulso a elevarse, diferenciarse, a adquirir una forma y una individualidad —lo apolíneo—, frente al impulso que empuja la fusión con los otros, a la disolución de uno mismo en el todo identificándose con la totalidad indiferenciada y quedando absorbida por ella —lo dionisiaco.

De la diferencia de estos dos impulsos se deriva que es la vida misma la que hace que el individuo tienda a la autoafirmación, a la autonomía, y que incorpore de este modo la elección, el límite, la renuncia, la prohibición y la responsabilidad emergiendo de su indiferenciación, de su ignorancia y de su minorías de edad.

Sería pues, la vida misma la que tiene ya de manera connatural, en su dinamismo, un amor al de la autosuperación que es sustancialmente una moral del equilibrio, de la autolimitación, de la autodisciplina y el autocontrol.

Se podría pensar que lo lógico habría sido que el hombre europeo hubiera desarrollado esta moral que brota de la vida y que funciona en armonía con ella.

Lo que parece haber sucedido es que la moral europea se ha erigido y ha funcionado como instancia direc-

tamente opuesta de la vida. De ahí la dualidad de morales: Por un lado, una moral que es propia de la vida, que la realiza y la potencia —de los señores—, y otra que va contra la vida, que la niega y la intenta suplantar —la de los esclavos.

El contraste y la lucha entre ellas sería irreductible y sin solución. Dos morales, una conforme a la vida porque brota de ella y otra opuesta y contraria a la vida porque no la acepta, la considera inmoral, se esfuerza en una lucha para que la vida se adapte y se ajuste a un ideal abstracto y metafísico que la corrija de su injusticia y su inmoralidad.

El objeto principal de esta moral europea y occidental habría sido el de limitar a los individuos en sus acciones prohibiéndoles una serie de cosas y haciendo prevalecer reglas uniformadoras según un código de conducta universal que trata de determinar, no sólo las acciones concretas en su dimensión externa, sino incluso también las intenciones íntimas y los motivos psicológicos de la acción. El **hombre moral** sería el que obedece escrupulosamente esas reglas absolutas. Se ha ignorado que todos los *tu debes* son obra de hombres individuales. Se ha querido tener un Dios moral para sustraerse a la tarea que exige del hombre el creas. Detrás de la pensar cristiano-católico se esconden la debilidad o la pereza.

Por el contrario, la actitud del **hombre libre** sería la de construir sus propios valores porque él no acepta ser exonerado de esta responsabilidad.

Un ser humano fuerte, de elevada formación, que se contiene a sí mismo, que es bastante fuerte para esta libertad. El ser humano de la tolerancia, no por debilidad sino por fuerza, porque aquello en que perecería una naturaleza mediana, él sabe utilizarlo incluso para su provecho. El ser humano para el que no hay nada prohibido excepto la debilidad.

La **dualidad de morales** mantendría la confrontación entre una moral dogmática —que busca y genera la gregarización como la mejor manera de gobernar al rebaño—, frente la hipótesis de una ética de la singularidad —dispuesta a aceptar el riesgo que se seguiría de admitir capacidades de acción nuevas e innovadoras que hacen crecer y fortalecer a los individuos en lugar de disminuirlos.

En esta **nueva moral**, la **virtud** sería a a fuerza como invención de uno mismo, en contraposición a la no-voluntad de los esclavos que obedecen al orden establecido en actitud propia de un rebaño.

Esculpirse a sí mismo con un juicio de gusto sobre el estilo a dar al propio carácter. Ésta sería la ética que se funda en la experiencia de un autodomino por oposición a una moral de lo universal que atribuye a cada uno la capacidad de actual moralmente en función de una ley determinada.

En suma, la moral occidental sería el resultado de la

confrontación a lo largo de los siglos de estos dos tipos de moral, que expresan modos de evaluación opuestos. De la evolución en cada uno de ellos y su relación de constante lucha nace la forma relativamente estable de la actual **moral europea y occidental**. Habría en el trasfondo de esta moral una diferencia afectiva irreconciliable que está en la fuente de las respectivas tablas de valores de las dos morales de las que ha nacido esa diferencia reconducible a los dos modos de evaluación vital básicos de la voluntad de poder, como de poder activa y como voluntad de poder reactiva.

## 8 El Wagner imposible de nietzsche

### 8.1 La estética como política

Nietzsche ve en las obras de Wagner plasmar la moral shopenhaueriana de la compasión y de la negación del querer vivir. Según N. esta dependencia de la filosofía pesimista de Schopenhauer fue la que condujo a W. al cristianismo.

Pero también se detecta un resentimiento personal de N. hacia W., probablemente relacionado con algún episodio personal.

Nietzsche describe a W. como el *advenimiento del comediante en la música*. Esto representa el motivo esencial de una gran decepción respecto a las expectativas que la propuesto estético-cultural de W. había despertado en N. durante su juventud.

Uno de los motivos de la relación de tensión entre ambos, fue la idea que heredó N. del romanticismo de que el arte, o ciertas formas de arte, podrían volver a cumplir en la época contemporánea la función educadora que consiguieron cumplir en la Grecia antigua.

Wagner presentaba su música como materialización de esta pretensión del romanticismo: Quería hacer de su música el nuevo gran arte romántico como nueva religión estética para los tiempos modernos.

Nietzsche creyó primero que el drama musical de W. podría cumplir este objetivo, pero pronto se dio cuenta que lo que la música de W. representaba era una desfiguración y una falsificación de ese hermoso ideal romántico de reactiva en nuestra época la fuerza ennoblecedora del arte griego.

El proyecto wagneriano era convertir la ópera en un arte de masas mediante la técnica orquestal y teatral. Esto no era ajeno a una intención estético-política, como la que tuvo en la Antigüedad la tragedia griega.

Se debía empezar para transformar el concepto mismo de ópera moderna, rompiendo con la visión de subordinación de la música a la poesía en la misma ópera. Wagner redefinió su ópera como la representación sensible de un contenido espiritual, en lugar de una

dramatización de las pasiones. La poesía se resuelve en el mito, destinado a fundirse con la música en el drama musical.

Wagner aceptaba la comprensión que los griegos tenían del mito como materia ideal del poeta. Pero le dio su propio sesgo, afirmando que el mito es siempre el poema primitivo y anónimo de un pueblo, retomado por todas las épocas y poetas posteriores, al mostrar lo que la vida tiene de verdaderamente humano, de eternamente comprensible, y lo que muestra bajo esta forma concreta. Es decir, la mitología de las sagas germánicas era el poema anónimo de un pueblo concreto, el germánico, que podía presentarse como expresión de lo humano extensible y generalizable al resto de los demás pueblos.

En este sentido, la poesía del futuro habría que ser el mito en cuanto creador de identidad colectiva y de comunidad. Y este mito es lo que había que transmitir en la música.

Wagner decía que lo que aseguraba su drama musical el poder político de cohesionar la sociedad y superar la fragmentación y el aislamiento de los individuos —como la gran enfermedad de la época moderna— era su virtud figurativa, el poder de representar figuras de tal manera que produjeran un determinado tipo de efecto en los participantes.

Pretendía representar en su óperas eran las grandes figuras míticas con las que el pueblo alemán reunido podría identificarse.

Así pues son necesarias figuras míticas, extraídas del patrimonio mitológico de la tradición, para la organización de una comunidad. Pero la religión cristiana ya no crea la solidaridad de la comunidad, le correspondía al arte reencontrar su antiguo destino y erigir las figuras míticas en las que la humanidad pudiera reconocerse en su esencia constitutiva.

Nietzsche le replica a Wagner de degradar y desfigurar el original proyecto romántico de una rehabilitación en el presente de la tragedia griega. La ópera de W. no podía ser el momento de una conexión artística dionisiaca construido sobre las leyendas y mitos germánicos, i.e. nacionalista. Con esto, Wagner contradecía el propósito del primer romanticismo, que proclamaba la idea de un arte conciliador para hacer posible acceder a un nivel de comunidad en la que se desvanecieran las divisiones entre los pueblos.

A esto es a lo que se había adherido N. en su juventud. Pero Wagner perseguía el sueño de un gran arte alemán capaz de definir el ser alemán, y distinguirlo bien frente a lo extraño y espurio, representado por todo lo procedente del ámbito semita y latino.

Wagner aprovechaba la unificación alemana llevado a cabo por Bismark para construir la nueva identidad alemana sobre un pueblo-sujeto.

Nietzsche, con una comprensión cada vez más madura y original de la cultura griega se contrastaba cada vez más con las tesis del wagnerianismo. Lo propio de la

cultura griega fue, para N., subrayar, en el fenómeno dionisiaco, no el movimiento de la disolución de lo apolíneo en lo dionisiaco, sino, de forma más positiva y afirmativa, el otro movimiento el que va de lo dionisiaco a lo apolíneo, el movimiento de la creatividad y de la formación de cultura a partir del caos de los impulsos informes y desmesurados.

La superioridad de los griegos es esa actitud afirmativa de la vida que les llevó a dominar el pesimismo regresivo de la disolución dionisiaca del mundo mediante la creación de formas y leyes con las que poner en orden en el caos y hacer posible y deseable vivir.

Desde esta perspectiva, el romanticismo de Wagner no podía aparecer como otra cosa que como una desvalorización nihilista de la cultura y de sus creaciones, una ansia enfermiza por disolverse en lo dionisiaco sentida esta disolución como liberación, pero que, desde la perspectiva de la cultura griega apolínea, no es más que la desmesura bárbara, pre- o anti-griega.

Lo substancial de la decepción que N. sufrió respecto del proyecto estético de W. tenía que ver directamente con la dirección más propia de su pensamiento: la liberación que debe ser buscada a través del arte no es la experiencia dionisiaca del anonadamiento de la individualidad como regreso de nuestro yo al todo cósmico o social. Esto no es más que la huida del mundo, nihilismo, desprecio y negación de la vida. Lo tiene que hacer el hombre que ama y afirma la vida es conquistarse a cada instante dominando su caos, dando un sentido a su vida e imponiendo una ley, un orden, un ritmo a su temporalidad unificándola en una estructura articulada. Si no hace esto se verá aplastado por el caos de las impresiones y de las determinaciones cambiantes e imprevisibles que se mueven en todas las direcciones. Crear es ordenar el caos constitutivo de la existencia, darle una ley, un orden que va más allá del momento presente y organiza el futuro alrededor de una meta, dando sentido a nuestro futuro y pasado.

La música afirmativa, la que favorece la vida ascendente y nos ayuda a superar el nihilismo no puede ser la que nos sumerge y diluye en lo dionisiaco aniquilador, que es lo que pretende la música de W., sino la que nos enseña el modo de escapar de él.

## 8.2 Drama musical y metafísica idealista

Para W. su objeto no era propiamente la música, sino el drama, respecto del cual la música es sólo un medio, el medio para expresar y hacer sentir el mundo de la representación dramática.

El sentido del drama es el de definir el proceso finito, temporalmente definible, a través del cual se produce efectivamente la posible síntesis entre música y sentimiento, entre lenguaje y mundo, entre lenguaje y realidad.

Esto se basa en una mala interpretación de W. del

pensamiento de Schopenhauer, quien este último decía que la música era la más elevada forma artística porque revela la esencia del mundo de manera inmediata. Wagner lo interpretó como posibilidad de una síntesis perfecta entre sentimiento y el sonido, entre el lenguaje y realidad. Pero para Schopenhauer, la voluntad del mundo es incognoscible como cosa en sí, lo que implica que las representaciones se comprendan como anonadantes, como aniquilantes.

Así, el problema de W. no es el del reconocimiento de la insustancialidad y del vacío de toda apariencia, sino que al contrario, su problema es el de la creación del drama, para él la música tiene el valor de una forma representativo-expresiva capaz de realizarse en perfecta coherencia con un significado.

Es decir, necesariamente W. tiene que dar por supuesto en la búsqueda de la síntesis que el significado se convierte en Idea, y que la representación de esa Idea reviste el carácter de un deber-ser. El valor del drama es el de la representación, y su lenguaje es un lenguaje que vale para describir el espíritu.

Para Schopenhauer, aquello distinto en la música frente a las demás artes radica precisamente en su alejamiento de esta función de representar ideas. Esta liberación de la música de la obligación de representar fenómenos o ideas es la que le hace inservible desde el punto de vista utilitario. La música no sirve para comunicar ideas, no tiene valor para la vida práctica. No contribuye a alimentar el querer vivir de la voluntad del mundo. Más bien lo niega.

Para resumir, en Schopenhauer, la música es negación del mundo como voluntad de vivir, simple forma artística que no aporta, que no capitaliza ningún significado.

Wagner en cambio, lo que pretende es hacer del drama musical el lenguaje que vale para describir la realidad. Por esto, para Nietzsche, el proyecto de Wagner es un fracaso absoluto.

En los tiempos en N. rompió con W. había logrado alcanzar sus dos posiciones filosóficas que iban a determinar su pensamiento de madurez. Por un lado, la comprensión de la cultura griega que había logrado desprenderse del romanticismo presente en las obras de su juventud. En contraste con el romanticismo y su impulso regresivo, la cultura griega se le aparecía como la búsqueda de la medida y el triunfo afirmativo del dominio de la voluntad sobre el caos del mundo.

Desde esta perspectiva, el romanticismo de W. no podría aparacérsele como otra cosa que como una lucha abierta contra la cultura sin más y contra sus creaciones.

El segundo logro precipitó su conflicto con W., fue que empezaba a convencerse del carácter puramente convencional y retórico de todo lenguaje. Esto le movió a una crítica antimetafísica contra todas las tesis que defendían la necesidad del vínculo semántico

entre lenguaje y ser, y plantear el valor del lenguaje únicamente en función de su eficacia para la vida.

Por todo esto, la dialéctica wagneriana entre lenguaje musical y esencia del mundo chocaba fuertemente con sus proyectos e ideas. Si nada garantiza la identidad de música y mundo, la música de W., que pretende ser presentarse como símbolo metafísico de la esencia del ser, no es más que la falsedad e impostura. La música de W. no es más que búsqueda de consuelo, síntoma de debilidad, puro efectismo teatral e histérico, nihilismo, decadencia y negación de la vida.

Si lo que hace posible la vida del hombre y la desarrolla es introducir la regularidad y la unidad en el caos, entonces lo que expresa la música de W. es la tendencia opuesta. Al querer reflejar musicalmente el fondo dionisiaco del mundo, esta música tiene una estructura análoga al estado originario de indeterminación previo al esfuerzo del hombre por identificar y determinar perceptivamente los objetos.

Nietzsche modifica en su madurez el juicio de valor que sobre la música de W. tenía en su juventud. Lo que se muestra tras el fracaso de W. es que no existe ninguna esencia oculta en el significar de la música, ni la relación originaria entre signo y significado, ni lenguaje como representación metafísica de un sentimiento o de un mundo.

Todo indicio de expresar más que sí misma, toda posible connotación metalingüística, todo afán de querer decir sus propios fundamentos metafísicos, subjetivos o utópicos, tiene que ser rechazado.

Esta es la gran miseria y grandeza trágicas de la música absoluta. Que su escritura ya no es escritura de ninguna nueva síntesis, sino aceptación de una separación, de una desvinculación completa respecto de cualquier originario, como cualquier otra forma o fenómeno del mundo, pura apariencia.

## 9 El hombre nuevo

### 9.1 La imagen de la gran salud

La idea del *Übermensch* aparece en los escritos de 1882, poco antes de la composición del *Así habló Zaratustra*, en la que se convierte en un tema central.

Para Nietzsche el *Übermensch* es una evolución del último hombre, pero no en sentido darwinista, sino desde una perspectiva de la vida como creatividad. La vida es voluntad de poder activa en cada centro de fuerza, de modo que el verdadero progreso en el sentido de la autosuperación sólo se cumple individualmente.

De ahí que esté presente a lo largo de su obra la noción de la formación de fuertes personalidades individuales. Sostiene que las virtudes de los individuos sea aquello característico de él y no algo extraño, una piel, un manto, ya que es la verdad de fondo del alma.

Primero genio, luego espíritu libre y, ahora, *Übermensch*, en el que se proyecta el valor de grandeza y el

*pathos* de la distancia que hace nacer, en el interior del alma una distancia aún mayor que la puramente social. El *Übermensch* es una figura hipotética, un modo alternativo de existencia más-allá o después del nihilismo. El anuncio del *übermensch* va unido a la predicación del eterno retorno porque, para aceptar la inmanencia total del mundo tras la muerte de Dios, el hombre necesita elevarse por encima de sí, tiene que desaparecer a fin de que nazca el *Übermensch*. Sólo un ser más allá del hombre será capaz de afirmar la vida que retorna eternamente.

Lo que distingue, en último término, al moderno europeo nihilista —como individuo enfermo y decadente— del *Übermensch* —como hipótesis de una existencia que ha superado ya esa enfermedad—, es que el *übermensch* es exponente del **gran salud** del cuerpo. Es el hombre redento, el espíritu creador, de gran amor que su fuerza impulsiva mantiene alejado de cualquier más allá o más acá, cuya soledad el pueblo interpreta como si fuera una huida de la realidad, cuando no es sino un sumergirse, un engolfarse, un ahondar en la realidad, para traer la redención de dicha realidad, su redención respecto de la maldición que el ideal habido hasta ahora ha echado sobre ella.

Nietzsche, también identifica la **gran salud** con las grandes obras del arte clásico. La medida de las formas apolíneas propias del gran estilo no es jamás la negación de la sensibilidad, sino la victoria de un poder que conserva la vitalidad de los sentidos y sabe producir con ella bellas armonías, formas, ritmos, etc. Este modo de crear es el contrapunto crítico del ascetismo platónico-cristiano-schopenhaueriano del hombre decadente y, por ello, adopta la imagen de un modo de ser en la que la voluptuosidad y la sensualidad no se reprimen, sino que se dominan y se presentan de una forma sublimada, exaltada.

Lo que diferencia el *Übermensch* del individuo decadente y nihilista es que, en vez de eliminar lo sensible, las pasiones, lo instintivo, etc., apuesta por un reforzamiento y mutuo potenciamiento de la unidad indisoluble en él de lo sensible y lo inteligible, de lo natural y lo cultural. Ese es el *Übermensch* como hombre renaturalizado, que ha vuelto a encarnar en sí mismo ese texto primordial del **homonatura**.

Sostiene N. que pensar el ser humano fuera ya de las ideas metafísicas significa pensarlo como una unidad natural en vez de como una dualidad cuerpo-alma, materia-espíritu o razón-sensibilidad. El espíritu, el alma, la razón, el yo, la conciencia, no son cosas separadas del cuerpo, sino aspectos del ser humano concebido como un todo organizado de la misma naturaleza de la que está constituido el universo. Esta idea reformula y transforma en un sentido original, el pensamiento de Schopenhauer de que la vida, en cuanto voluntad inconsciente y sin finalidad, tiene en la conciencia y en el mundo de la representación su expresión más superficial. De modo que la conciencia o el

espíritu, no sólo no están separados del cuerpo y de los impulsos inconscientes como si formasen dos mundos distintos, como ha sostenido el dualismo metafísico, sino que son la manifestación de fuerzas cuya lógica y cuyo funcionamiento pertenecen a una especie de razón-superior que es la que gobierna al cuerpo, a la que N. llama, para distinguirlo del yo-consciente, el-sí-mismo.

Los impulsos o instintos son condiciones básicas de la dinámica de los seres vivos orgánicos, respecto de los cuales la conciencia no es más que una estructura secundaria, un subproducto que no deja de depender nunca de esas otras fuerzas instintivas que son las que realmente deciden.

A partir de estas premisas, N. extrae una importante conclusión. Lo que ha caracterizado a la cultura europea y occidental, y en concreto a su moral, es que se ha interferido entre la vida y el instinto interponiendo entre ellos unos ideales que niegan la vida. Por eso propone una transvaloración o inversión moral —propio del *übermensch*—, como hipótesis de una situación, no de la negación y el desprecio de la vida, sino de su afirmación, de su aceptación u de su aprobación.

Afirmar la vida es mandarse a sí mismo, encontrar en uno su propia ley y no tener más ley que la necesidad de autosuperación interna a la propia voluntad de poder.

Lo que significaría la muerte de Dios y el advenimiento del nihilismo es que no hay ya ningún valor absoluto que pueda seguir imponiéndose a la voluntad individual, ni apelando a lo trascendente ni tampoco a lo trascendental (Kant). La libertad que simboliza el *Übermensch* no es autonomía de la moral trascendental en una sociedad normativizada de individuos libres, sino el ejercicio de la voluntad fuerte y afirmativa que encuentra sólo en sí misma su motivación y su ley.

Nietzsche opone pues, a la cristiana y kantiana moral como contranaturaleza la idea de una **ética de la singularidad** que gira en trono al concepto de **construcción de sí mismo** y de gusto por la excelencia y la distinción.

Las virtudes de esta ética están hechas para soportar la afirmación dichosa del carácter cambiante y perspectivista de la vida. No son virtudes en razón de su mayor universalidad o verdad, sino porque valen para preservar al individuo en sus máximas del amor inteligente a uno mismo y a los demás por sobreabundancia y riqueza internas.

Esta ética de la singularidad parte de una apuesta por el carácter estética de los valores morales y por la naturaleza artística de la acción moral. Reducción moral a la estética.

El valor no remita a la representación de juicios estables sobre lo bueno y lo malo, sino a creencias que

hemos incorporado individualmente en el curso de una práctica de aprendizaje y de socialización.

Los valores no son bienes ideales absolutos suprasensibles que la razón capta e impone frente a los instintos. Son las pulsiones actuando valorativa y procesualmente. En este proceso, juegan un papel importante los afectos o sentimientos. Las valoraciones tienen su fuente inmediata en los afectos o sentimientos, y éstos, a su vez, brotan de los impulsos infraconscientes que constituyen el sistema pulsional de cada individuo.

Los sentimientos tienen un importante papel mediador, la pulsión o el instinto se insinúa siempre como el sentimiento de algo bueno o de algo malo. Todo instinto, pues, es la traducción de preferencias al nivel más elemental entre lo beneficioso y lo perjudicial, entre lo agradable y lo desagradable. La relación entre la pulsión y los valores empiezan con un sentimiento de esto-me-gusta o esto-no-me-gusta, prefiero-esto o me-repugna-aquello, de modo que el ejercicio de la valoración va siempre acompañado de sentimientos que son su inmediata dimensión motriz.

La moral de Nietzsche es una moral basada en el gusto estético, cuya característica fundamental es que no pretende determinar los valores desde un punto de vista absoluto. Al contrario, el gusto particular de individuos capaces de imponer sus valores a los demás con su ejemplo, se situaría en el centro de la creación de valores y de modos nuevos y singulares de existencia.

Hay pues, un paralelismo entre acción moral y creación artística, al consistir ambas en la libre invención de productos únicos y siempre nuevos. Ser hombre, en último término, es ser artista en un mundo que no es sino una obra de arte que se crea y se destruye constantemente. Frente a una moral dogmática como la nuestra, la originalidad de la reflexión ética de Nietzsche consistiría en que no se puede concretar en ningún tipo de fórmula unívoca para su aplicación. En esto consiste su radicalidad: diferencia frente a todas las demás éticas y morales formuladas hasta ahora por todos los filósofos o por los fundadores de religiones. Las formas de conducta propias de esta ética de la singularidad, al no querer formar el núcleo de ninguna moral tendencialmente universal, simplemente se ofrecen mediante ejemplos de conducta singulares cuya representación tiene la fuerza de transmitir un sentimiento de confianza en sí mismo y de aumento de las propias fuerzas.

No de leyes, sino que predica con el ejemplo y el testimonio. Sólo se aprende a ser un señor a partir del efecto psicológico y estético que ejerce en uno ver ejemplificada en un comportamiento superior la moral de los señores. La virtud es como el genio artístico, un arte que se enseña en la incertidumbre.

## 9.2 Pensamiento político. La idea del Übermensch

El pensamiento político de Nietzsche se debe analizar a partir de la relación que en su filosofía tiene la idea del Übermensch con la de las verdades, las normas,

los ideales, los fines y los valores en los que se asienta el mundo moderno con todas sus ideas nuevas, como la concepción del sistema democrático y la ideología socialista —i.e. comunista.

Él ve en este socialismo la expresión final del nihilismo, que con su modo de pensar culmina y concluye justamente la escatología cristiana y su idea de la redención y de la salvación.

No es sino la última máscara del cristianismo, que se proclama como redención de la totalidad del hombre en cuanto superación de la inmediatez empírico-contingente de su individualidad integrándose en la realidad del Estado total.

En el pensamiento socialista-comunista, el individuo no se puede resistir como imparcialidad apolítica frente a lo político que debe concluirse dialécticamente en ese Estado totalizador-totalitario.

Según N. es el empleo perverso y de graves consecuencias de un determinado error: Se ha hecho una distinción falsa. El ego es cien veces más que una mera unidad en la cadena de elementos, es la cadena misma, absolutamente. La especie es una mera abstracción a partir de la multiplicidad de esas cadenas y de su similitud parcial. Que el individuo sea sacrificado a la especie no es ningún modo un hecho, es por el contrario el modelo de una interpretación errónea.

Para N. la universalidad no es como una unidad-generalidad, sino como proceso de una pluralidad que no reduce sistemáticamente lo singular a lo general.

Lo interesante de esta perspectiva estaría en que sería posible ver con claridad que es justamente contra ese Estado total-totalitario y generalizador contra el que la figura del Übermensch podría sugerir una visión distinta, incluso opuesta, de otro modo de organización política de los centros de fuerza, de los individuos.

Es decir, la relación política del individuo con el Estado no la comprendería como una redención de la dignidad del origen común y del fundamento sagrado de la igualdad totalizada de todos, sino simplemente como un convenio de mutuas cesiones y beneficios guiado por el puro interés pragmático.

El Übermensch es, como exponente de la gran salud, el hombre que conoce, que ha experimentado hasta el fondo el nihilismo de la cultura moderna y lo ha superado, incluido el nihilismo de esta ideología socialista-comunista y sus valores.

Postula una organización política en la que el vínculo de pertenencia de los individuos al Estado no sería más que un acuerdo libremente aceptado, y no la subordinación basada en una jerarquía natural verdadera y justificada por una visión metafísico-teológica de la historia.

Cuando N. afirma que el Übermensch es el individuo que, habiendo experimentado el nihilismo, no cree ya en ninguna verdad y ama sólo la vida. Está afirmando que ante una ley, una verdad o una norma moral, el Übermensch ya no ve en ella más que el poder

contingente y pragmático de quien las ha promulgado. Es decir, si el vínculo social del individuo con el Estado no es más que el del interés, entonces es que el Estado no es más que un mero instrumento del hacerse valer del propio derecho.

Pero esto contradice en sus cimientos la tradicional vinculación, teológicamente fundada, de piedad entre el individuo y el Estado o la nación, considerada como la madre patria, o como la encarnación del destino de un pueblo, o como ese absoluto incondicionado metafísico de la noción teológica de que la Iglesia cristiana es como el reino de Dios en la tierra.

Para Nietzsche el Estado no es más que una mera organización pragmática en la que luchan una concurrencia de intereses y derechos.

Lo que caracteriza al *Übermensch* es que no siente ya la exigencia de nuevos valores que vuelven a sacralizar y a hacer necesarias y absolutas las normas y las leyes desde nuevos puntos de vista.

El *Übermensch* se distingue del nihilista en que el primero se queda en la desacralización sin más. No sustituye con nuevos valores en sí, universales y obligatorios para todos, sino que lo que sustituye a ese deber es simplemente la negativa a seguir hablando de fines y a seguir reintroduciendo la perspectiva de los valores como imperativos categóricos absolutos que regulen la convivencia y hagan de la sociedad una Iglesia, un rebaño.